

Gepubliseer op:

Deur Christus Alleen

Tuisblad van dr. A.H. Bogaards

www.enigstetroos.org



Dr. W.H. Velema

**WET
EN
EVANGELIE**

Inhoud

WOORD VOORAF	4
1. WET EN EVANGELIE IN DE HEDENDAAGSE DISCUSSIE.....	5
In welke volgorde?	5
Barth keert de volgorde om	7
"Crisis der middenorthodoxie"	9
Een stem uit Duitsland	10
De orde des heils.....	12
Het Schriftberoep in de ethiek.....	12
Verscheidenheid in de geboden?.....	14
De plaats van het Christelijke leven in de prediking	15
2. DE RELATIEVE ZELFSTANDIGHEID VAN DE WET	16
Evangelie als kernwoord	16
Het evangelie bestaat in wat Jezus is en doet.....	17
Jezus en de gehoorzaamheid aan de wet	18
Conclusie.....	22
De wet wijst het adres van het evangelie aan	22
De verhouding wet en evangelie onder drie gezichtspunten	23
Te behandelen problemen	25
De radikale wending bij Barth	26
Kritiek van Lutherse zijde op Barth	29
Onze eigen positie tegenover Barth	32
Ridderbos: de wet vermeerdert de zonde	36
Calvijn over de wet.....	39
Opvallende parallel met Ridderbos' visie op Romeinen 7.....	44
3. OM DE GELDIGHED VAN DE WET	48
De vraagstelling	48
Het gebod staat niet op zichzelf.....	48
Het heilswerk als motief voor het vermaan tot gehoorzaamheid	51
Kuiterts kritiek op het beroep op de Heilige Schrift	53
Nieuwtestamentici over de geboden.....	55
Het beroep op het Oude Testament in het Nieuwe Testament	55
Het apostelconvent en het Oude Testament	56
Een modus vivendi	57
Welke sleutel?.....	58
Het reductie-model	58
Het modellen-model	60
Het model dat rekent met gelaagdheid in de Bijbel	61
Heyns: De aard van de ethische normen	63
De traditionele drieslag: burgerlijk, ceremonieel en moreel.....	66
De Decaloog als grondwet	67
Jezus is gekomen om de wet te vervullen	71
Christus - het einde van de wet.....	74
Het liefdegebod schuift de Decaloog als grondwet niet terzijde	76
4. ASPECTEN VAN HET HEILSHISTORISCH MODEL	80
Overwegingen vooraf	80
De geboden betrekken op de situatie	80
Het heilshistorische model: gestalte en gehalte	82
Het verschil tussen "oud" en "nieuw" verbond (Hebreeën)	83
Profetische kritiek van Jezus op de wet?.....	85
Jezus' "heilshistorisch bepaalde" omgang met de wet.....	89
Het verschil met de situatie-ethiek	91
Vergelijking met andere modellen	92

Calvijns hermeneutische regels in verband met de Decaloog	93
Toepassing van de geboden	96
Nieuwe probleemstellingen	99
De prioriteit van het gebod	100
Als voorbeeld: transplantatie van organen	101
Directieven - richtingwijzend	104
5. DE WET EN DE ORDE DES HEILS	107
De volgorde in verband met de heilsorde	107
Wat wordt onder heilsorde verstaan?	110
Bavinck en Berkouwer over de heilsorde	112
De beleving van het heil in de prediking	115
Een chronologische volgorde?	118
Romeinen 7:9 en Galaten 3:24 een tegenargument?	121
De profeten	122
Luther over wet en evangelie	128
Calvijn	133
Na de Reformatie	136
Nog eens: de orde des heils	137
Het in elkaar van wet en evangelie; geen polariteit	139
6. DE WET IN DE PREDIKING	142
De wet in de Catechismus	142
De wet bij de profeten	143
Huiver voor de prediking van de wet als regel der dankbaarheid	144
De verhouding van belofte en bevel	147
De prediking van de wet in Oud en Nieuw Testament	148
Conclusie en praktische aanwijzingen	152
Tenslotte	155

[7] ¹ WOORD VOORAF

Het thema 'wet en evangelie' boeit mij sinds lang. Over beide termen van het thema in hun onderscheid en samenhang heb ik in de loop der jaren in beperkte omvang gepubliceerd.

Het is mij een vreugde en reden tot dankbaarheid dat ik in dit boek breder en dieper op het onderwerp kan ingaan dan tot heden mogelijk was. Ik heb getracht het onderwerp systematisch en praktisch te behandelen. Het tweede hoofdstuk biedt daarvoor de bijbelse grondslag.

De lezer zal bemerken dat de uitwerking gezocht is in de richting van de prediking en van het ethos. De studie beweegt zich op het gebied van de ethiek en van de homiletiek. Beide behoren tot mijn leeropdracht.

De aansporing van de Uitgever, Mr. W.E. Steunenbergh, om deze studie, wat hij met een weids woord aanduidde als multifunctioneel te maken, heeft veel voor mij betekend. Bij het schrijven heb ik pas goed gezien hoe hachelijk het is om twee pijlen op de boog te leggen.

Dat ik er toch mee voortgegaan ben, ligt aan het onderwerp zelf. Wie slechts naar het ethos kijkt, doet bij dit thema de prediking tekort. Ook het omgekeerde geldt. Het was een lange weg. Ik wens de lezer evenveel vreugde toe als mijn deel was bij het schrijven.

Tenslotte iets over het gebruik van: wij en ik, de eerste persoon meervoud en enkelvoud. Vaker dan tot heden heb ik in dit boek het enkelvoud gebruikt. Ik deed dat niet alleen omdat het meer en meer gebruik gaat worden. Ik deed het ook en vooral daar, waar de verantwoordelijkheid voor het voorgedragen standpunt vooral op mijzelf neerkomt en waar ik mijn standpunt tegenover dat van anderen afgrens. Men komt dus beide, soms dicht bij elkaar tegen.

Graag wil ik op deze plaats mevrouw G. van der Laan-de Boer te Emmen hartelijk bedanken. Zonder haar hulp zou dit boek niet nú reeds kunnen verschijnen. Geen moeite is haar te veel om mijn moeilijk leesbare manuscripten in een voor de drukker aangename vorm te brengen.

Apeldoorn, zomer 1986

W.H. Velema

¹ In deze elektronische tekst duidt [xx] de originele bladzijnummers aan.

[8] 1. WET EN EVANGELIE IN DE HEDENDAAGSE DISCUSSIE

In welke volgorde?

In de geschiedenis van de Kerk is de verhouding van wet en evangelie de eeuwen door aan de orde geweest. Er verscheen een proefschrift over evangelie en nieuwe wet in de oudste tijd van het Christendom tot aan Marcion. De eerste zin uit het boek luidt: De vraag hoe men in de Christelijke Kerk het Oude Testament en de oudtestamentische wet moet waarderen en interpreteren is door alle eeuwen heen omstreken gebleven en zeer verschillend beantwoord.¹ De schrijver begint zijn onderzoek bij de prediking van Jezus over het rijk Gods. Hij behandelt de schrijvers van het Nieuwe Testament, bespreekt de apostolische vaders met Justinus om te eindigen met een bespreking van het standpunt van Marcion.

Het is bekend dat het vraagstuk in de theologie van Luther een nieuwe actualiteit heeft gekregen. Men kan de strijd in Luthers leven typeren als een poging om met de wet klaar te komen. Door het evangelie is hem het licht opgegaan en heeft de gerechtigheid voor de wet afgedaan.² In Calvijns theologie is het thema wet en evangelie niet minder centraal. Het is echter niet het enige thema. Wellicht is het beter te zeggen dat dit thema bij Calvijn in breder verband staat dan bij Luther.³

In Piëtisme en Nadere Reformatie is de strijd om de plaats van de wet in het Christelijk geloof en leven opnieuw uitgebroken. Beide bewegingen zijn te karakteriseren als het ernst willen maken met de doorwerking van het evangelie in het leven van Christenen. Dan komt steeds weer de wet aan de orde.⁴ Wat is het eigenlijke probleem in de verhouding van wet en evangelie? Vanuit het Oude Testament tracht ik enkele overwegingen aan te bieden, waarin de spanning van de verhouding van beide duidelijk uitkomt.

Nadat God Adam en Eva geschapen had, kregen zij de opdracht om de hof van Eden te bewerken en te bewaren. "En de HERE God legde de mens het gebod op: van alle bomen in de hof moogt gij vrij eten, maar van de boom der kennis van goed en kwaad, daarvan zult gij niet eten, want ten dage dat gij daarvan eet, zult gij voorzeeker sterven" (Gen. 2:16, 17). Hier vinden wij voor het eerst in de Bijbel een duidelijk gebod, met aankondiging van de straf bij overtreding.

In het volgende hoofdstuk lezen we dat God de mens en zijn vrouw ter verantwoording roept. De HERE kondigt de vloek af, maar maakt tegelijk het evangelie bekend. "En Ik zal vijandschap zetten tussen u en de vrouw, en tussen uw zaad en haar zaad; dit zal u de kop vermorzelen en gij zult het de hiel vermorzelen" (Gen. 3:15). Deze belofte is opgevat als het eerste evangeliewoord in de Bijbel. Hier wordt de belofte gegeven dat de Overwinnaar over de boze zal komen. Deze belofte is de moeder van alle verdere

¹ P.G. Verweij, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Utrecht 1960 (verder te citeren als *Evangelium*). De schrijver verwijst naar het proefschrift van J.L. Koole, *De overname van het Oude Testament door de christelijke kerk*, Hilversum 1938. Hij zegt dat hoe grondig dit werk ook is, de vraag naar de wet niet opgeworpen en beantwoord is, 3 noot 6.

² Men zie vooral het opstel van K. Exalto: Luther, in: *Luther en het gereformeerd protestantisme*, 's-Gravenhage 1982, 13-15. Dit boek wordt verder geciteerd als *Luther*. Als we de eerste maal bijdragen van andere auteurs uit dit boek citeren noemen we de volledige titel van hun bijdrage. Daarna wordt volstaan met het noemen van de auteur en de titel van dit boek.

³ Men zie J. van Genderen, Luthers visie op wet en evangelie, met name in het grote commentaar op de Brief aan de Galaten, in: *Luther*, 77.

⁴ We noemen hier slechts: W. Goeters, *Die Vorbereitung des Pietismus in der Reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670*, Leipzig 1911, herdruk Amsterdam 1974; F.W. Stoeffler, *The rise of evangelical Pietism*, Leiden 1971, en T. Brien, *De prediking van de Nadere Reformatie. Een onderzoek naar het gebruik van de klassifikatie-methode binnen de prediking van de Nadere Reformatie*, Amsterdam 1982² (dit stuk wordt verder geciteerd als *Nadere Reformatie*).

beloften in de Bijbel.⁵

[9] Van een wet wordt in dit evangeliewoord niet gerept. De strijd zal niet eindeloos zijn. De overwinning is zeker. Wil dit zeggen dat het evangelie de wet vervangt? Heeft de wet afgedaan als het evangelie verschijnt? Is de volgorde: eerst de wet als verbod met de veroordeling, om daarna het evangelie zonder wet te horen?

Bij de sluiting van het verbond aan de voet van de Sinaï worden de Tien Woorden afgekondigd, beter bekend als de Decaloog.⁶ Deze woorden worden in Exodus 24:12 omschreven als de wet en het gebod. Het opvallende in de afkondiging van de wet is het begin. De geboden worden ingeleid door de proclamatie: "Ik ben de HERE, uw God, die u uit het land Egypte, uit het diensthuis geleid heb" (Ex. 20:1). God herinnert aan de verlossing. Dan geeft Hij Zijn wet. Als men de volgorde opvat zoals die hier te vinden is, moet men zeggen: Het evangelie gaat aan de wet vooraf. De wet volgt op de verlossing.

Bij de profeten komen we zowel wet als evangelie tegen. In Jesaja 43:24 zegt de HERE: "Neen, gij zijt Mij lastig gevallen met uw zonden, hebt Mij moeite aangedaan met uw ongerechtigheden". Hier horen we de echo van de wet die beschuldigt; de zonden worden door de wet onthuld. Direct daarop volgt in vers 25 het evangelie: "Ik, Ik ben het, die uw overtredingen uitdelg om Mijntwil en Ik gedenk uw zonden niet". Hier treffen we de volgorde aan van de eerste hoofdstukken van Genesis.

Maar hoe hebben we het dan in Ezechiël? Na de aanklacht in 36:16-19 volgt het evangelie in de verzen 24-30. Kern daarvan is: "Ik zal rein water over u sprengen, en gij zult rein worden; van al uw onreinheden en van al uw afgoden zal Ik u reinigen; een nieuw hart zal Ik u geven en een nieuwe geest in uw binnenste; het hart van steen zal Ik uit uw lichaam verwijderen en Ik zal u een hart van vlees geven" (36:25, 26).

Dit werk Gods loopt uit op: "Mijn Geest zal Ik in uw binnenste geven en maken, dat gij naar mijn inzettingen wandelt en naarstig mijn verordeningen onderhoudt". Het evangelie heft de wet met op. Leven uit het evangelie brengt juist tot respect voor Gods inzettingen en verordeningen. Met een historisch en existentieel na elkaar van wet en evangelie komen we niet uit. Opvallend is bovendien dat op de belofte van terugkeer naar het land en van zegen in de landbouw volgt: "Dan zult gij terugdenken aan uw boze wandel en aan uw handelwijze, die niet goed was, en gij zult van uzelf walgen om uw ongerechtigheden en uw gruwelen" (36:31).

Het ziet er naar uit, dat Israël pas na de terugkeer uit de ballingschap tot schuldbelijdenis en berouw komt. Zeker, voordien had de HERE de beschuldiging wel uitgesproken, maar van een beamen daarvan door het volk horen we pas nadat het evangelie aan hen voltrokken is, in de zegen van vruchtbaarheid, toen ze eenmaal, als door een wonder van genade, uit Babel waren teruggebracht.

Deze gegevens maken het noodzakelijk te spreken van een *in elkaar van de verhouding wet en evangelie*. De typering na elkaar is onvoldoende, evenals de karakterisering van naast elkaar. Waar het evangelie komt, houdt de wet niet op. De veroordeling door de wet ^[10] wordt, althans in deze verzen, pas persoonlijk beleefd nadat de belofte van het evangelie voor hen is verwerkelijkt - hetgeen niet wegneemt dat de beschuldiging aan het evangeliewoord is voorafgegaan.

In het Nieuwe Testament liggen de zaken niet minder gecompliceerd. In mijn studie "Geroepen tot heilig leven" ben ik ingegaan op de tweevoudige houding die Paulus

⁵ Men zie A.H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het Oude Testament*, Wageningen 1941, 101-107, die op blz. 105 zegt dat de christelijke gemeente deze tekst terecht als moederbelofte van alle messiaanse verwachting heeft opgevat. Men zie ook de verwijzing naar deze tekst bij A. Peters, *Gesetz und Evangelium* (verder te citeren als *Gesetz*), Gütersloh 1981, 268, met een verwijzing naar een interessant citaat van Luther uit zijn Tischreden, W.A. Tr.V, 261, 15.

⁶ Exodus 20:1-17. In Exodus 34:28 en Deut. 4:13 en 10:4 wordt gesproken van de Tien Woorden. Men zie hierbij: J. Douma, *De Tien Geboden I*, Kampen 1985, 12.

tegenover de wet inneemt.⁷ In geen geval kan gezegd worden dat de wet door het evangelie is afgeschaft of terzijde gedrongen. Juist waar het evangelie wordt geloofd, komt de wet weer ter sprake. Opvallend heeft Paulus dat uitgedrukt in Romeinen 8:3: "Want wat de wet niet vermocht, omdat zij zwak was door het vlees - God heeft, door zijn eigen Zoon te zenden in een vlees, aan dat der zonde gelijk, en wel om de zonde, de zonde veroordeeld in het vlees, opdat de eis der wet vervuld zou worden in ons, die niet naar het vlees wandelen, doch naar de Geest". Hier treffen we aan, enerzijds ons onvermogen tegenover de wet, uitkomend in zonden, waarover Gods oordeel gaat; anderzijds het vervullen van de eis der wet door mensen die leven naar de Geest. Er is een relatie tussen wet en vlees. Die relatie is negatief ten opzichte van de wet. In het vlees is er geen gehoorzaamheid aan de wet, maar juist veroordeling door de wet. Tegelijk is er ook een relatie tussen wet en Geest. Deze is positief. Want de Geest brengt tot het vervullen van de eis der wet.

Opnieuw zeggen we: de gedachte als zou het evangelie op de wet volgen en de wet terzijde schuiven is onjuist. Het is ook in deze tekst een in elkaar van wet en evangelie.

We beseffen ten volle dat we met de formulering in elkaar niet alle vragen hebben beantwoord. *Het is de bedoeling van deze studie op het hoe van dat in elkaar van wet en evangelie dieper in te gaan.* We willen nagaan of er niet meer van te zeggen is dan het constateren van het feit. Daartoe is een verder onderzoek van de bijbelse gegevens noodzakelijk. Wat we tot heden naar voren brachten, lijkt ons wel wezenlijk. Het is echter niet alles wat er te zeggen valt. Ons interesseert *hoc we dat "in elkaar"* van wet en evangelie *systematisch en praktisch uit elkaar kunnen halen, zonder de integriteit van het "in elkaar" te schenden.*

Onze studie heeft dus een exegetisch-dogmatische bedoeling. Vanuit de Schriftgegevens willen we naar de systematisering, die meestal aan de geloofsleer, dat is de dogmatiek, wordt toegewezen.

Toch ligt daar niet het eindpunt van ons onderzoek. De eigenlijke doelstelling ligt in de praktijk van prediking en Christelijk handelen.

Barth keert de volgorde om

Voor de prediking is het thema wet en evangelie van het hoogste belang. In de dertiger jaren heeft Karl Barth voorgesteld om de volgorde wet en evangelie om te keren. In de problematiek van wet en evangelie is door de theologie van Barth een geweldige dynamiek gekomen. Het klinkt wellicht wat vreemd dat we het woord dynamiek pas gebruiken voor een theologisch ontwerp uit de twintigste eeuw. Alsof de spanningsvolle relatie van wet en evangelie in Luthers theologie niet ook tegelijk een dynamische relatie zou zijn geweest. Dat ^[11] is wel degelijk het geval. Toch handhaven we de term dynamiek in verband met Barths theologie. Hij heeft op dit punt een omkering van volgorde voorgesteld. Eerst het evangelie en dan pas de wet. En dan de wet als de vorm van het evangelie. Er valt niet van een wet vóór het evangelie te spreken. Er valt niet van een wet buiten het evangelie te spreken. Alleen in het kader van het evangelie mag de wet genoemd worden. Het evangelie is als zodanig anterior aan de wet. Dat het evangelie zelf een antwoord is op de vloek die de wet uitspreekt over mensen, kan men in Barths theologie niet terugvinden. Zeker, hij spreekt over toorn en gericht van God, over het oordeel dat Jezus Christus heeft getroffen. Doch in deze uitdrukkingen komen we de wet niet tegen. Pas nadat het evangelie tot stand is gekomen en zijn bestand heeft gekregen, is er sprake van de wet. Zij is de vorm van het evangelie. Uitdagend heeft Barth zijn stellingen geformuleerd binnen het kader van de bekende brochurereeks 'Theologische Existenz Heute'.⁸ Een reeks die voor wat Barths bijdragen betreft mag

⁷ W.H. Velema, *Geroepen tot heilig leven*, Kampen 1985 (verder te citeren als: *Heilig leven*), 90-94.

⁸ K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, Theologische Existenz heute, 32, München 1935; Nederlandse vertaling: K. Barth, *De levende God*, Amsterdam 1936, 85-118; deze studie is opgenomen in de door E. Kinder en K. Haendler uitgegeven bundel *Gesetz und Evangelium*, Beiträge zur gegenwärtigen

gelden als voorontwerpen van bepaalde hoofdstukken uit zijn 'Kirchliche Dogmatik'. Men kan de in 1935 gesmede formuleringen terugvinden in zijn later verschenen 'Kirchliche Dogmatik'.⁹ Deze omkering is eigenlijk de grondtoon van heel zijn dogmatische oeuvre. In zijn bijdrage aan de feestbundel voor Barth heeft G. Wingren reeds in 1956 geschreven dat "wet en evangelie" in zekere zin het hoofdthema van Barths hele theologie uitmaakt.¹⁰

Het lijkt mij teveel gezegd dat dit thema het hoofdthema is van heel Barths theologie. Dat zou betekenen dat Barth net als Luther vooral door dit pastoraal-practische vraagstuk was gegrepen. De 'Kirchliche Dogmatik' van Barth doet, als het om de systematische opbouw gaat, meer denken aan de Institutie van Calvijn. Evenmin als men van Calvijn kan zeggen, dat dit hét thema van zijn theologie was, kan men dat van Barth zeggen. Wel lijkt mij gezegd te mogen worden, dat men met de omkering van de volgorde wet en evangelie bij het hart van Barths theologie komt. Zijn theologie is niet te verstaan zonder voor zijn visie op de verhouding van wet en evangelie oog te hebben. Dit is echter nog wat anders dan dat die verhouding het hoofdthema van zijn theologie zou zijn.

Barth heeft zich voor het handhaven van de door hem voorgestelde volgorde nog eens nadrukkelijk op het resultaat van het nieuwere oudtestamentische onderzoek beroepen. Hij deed dat in dat deel van zijn 'Kirchliche Dogmatik' dat eigenlijk het laatste uit de lange rij is.¹¹ Dit beroep maakt de indruk, die zijn betoog bij velen teweegbracht nog sterker. Het is niet alleen een dogmatische kwestie, het is ook een exegetische aangelegenheid van de eerste orde. Het is in dit inleidende hoofdstuk nog niet de plaats om in te gaan op de vijf argumenten welke Barth aanvoert ter verdediging van de voorgestelde omkering in de volgorde. Interessant is wel nu reeds te zeggen dat hij ze alle vijf inleidt met: "Ik begrijp niet". Dan komt de weergave van de kritiek op zijn stelling.¹²

Ook zij nu reeds vermeld dat Barth zich op Luther meent te kunnen beroepen. Niet op de Luther van het klassieke onderzoek, doch op die Luther, die, anders dan tot heden gedacht werd, ook in zijn werk verscholen gaat. Barth ^[12] meent dat er meer dan één Luther in diens werk te vinden is.¹³

Ik vermoed dat Barth zelf weinig ingenomen zou zijn met de stelling dat er meer dan één Barth in de 'Kirchliche Dogmatik' te vinden is. Hij was humoristisch genoeg om bij die gedachte enige pret te hebben. Hij zou niettemin de stelling afwijzen. Hij spreekt zelf over de zwenking van zijn gedachten ten aanzien van de doop.¹⁴

Hoeveel Barth in beweging gebracht heeft kan men nog als in een spiegel zien in de

theologischen Diskussion, Darmstadt 1968, 1-29. Deze bundel wordt verder geciteerd als *Gesetz und Evangelium*. Evenals bij *Luther* wordt, als naar een bijdrage van een andere auteur voor de eerste maal wordt verwezen, de titel van diens opstel genoemd. Daarna alleen nog de titel van het boek met de naam van de auteur.

⁹ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1948³, II, 2, 564-621. De eerste druk verscheen in 1942. We citeren deze delen verder als *K.D.*

¹⁰ G. Wingren, *Gesetz und Evangelium*, 260. Dit opstel werd geschreven in 1956. Toen was *K.D.*, IV, 2 reeds verschenen. Dit is de voorlaatste band van de *K.D.*

¹¹ Na *K.D.*, IV, 3 verscheen nog *Das Christliche Leben*. Die Taufe als Begründung des Christlichen Lebens, Zürich 1967. In de ondertitel en op blz. IX en XIII noemt Barth dit deel een fragment. Daarom noemde ik in de tekst het in de volgende noot te noemen deel van de *K.D.* het laatste.

¹² Barth, *K.D.*, IV, 3, München 1959, 427, 428. We vermelden in het vervolg de voorletter(s) van een auteur als diens publicatie voor het eerst wordt genoemd. Daarna volgt alleen nog de naam, tenzij er gevaar van misverstand is.

¹³ Barth, *K.D.*, IV, 3, 428

¹⁴ Barth, *K.D.*, IV, 4, XI.

artikelen die gebundeld zijn in de in 1968 verschenen publicatie van Ernst Kinder en Klaus Haendler.¹⁵ Deze artikelen zijn niet de volle oogst van reacties en discussies naar aanleiding van Barths opstel uit 1935. Niettemin is er wel een deel van deze bundel aan die reacties gewijd.¹⁶ Zoals bekend heeft Barth in Nederland grote invloed geoefend. De Nieuwe Kerkorde van de Nederlandse Hervormde Kerk is niet te denken zonder de theologie van Barth.¹⁷ Het apostolaat gaat aan het belijden vooraf. De taak van de kerk om in de wereld het evangelie te prediken gaat boven die van het belijden uit. Al kan men uiteraard deze beiden niet van elkaar losmaken. Ze horen bij elkaar, ook in een Barthiaanse visie op het primaat van het apostolaat. Het vooropstellen van het apostolaat en het doen volgen van het belijden, betekent vergeleken met het verleden een even radikale omkering als die van wet en evangelie.

"Crisis der middenorthodoxie"

In 1950 heeft H. Berkhof zijn geruchtmakend boekje gepubliceerd "Crisis der middenorthodoxie".¹⁸ Hij schetst in een van de eerste hoofdstukken de plaats van de middenorthodoxie in historisch perspectief. Hij ziet de middenorthodoxie een plaats innemen tussen Calvinisme en modernisme. De eerste bewustheid en rijke bloei van de middenorthodoxie is het Reveil. Aanvankelijk was ze nog nauw verbonden met de Gereformeerde richting. In de ethische theologie, die zich in wezen Gereformeerd wist, komt de scheidslijn tussen Calvinisme en middenorthodoxie openbaar. Berkhof ziet het verschil tussen beide hierin dat de ethische theologie het waarheidselement van het Modernisme wilde opnemen door de vorm van het dogma op de behoeften van het mensenhart af te stemmen. Omstreeks de eeuwwisseling herkenden Gunning en Hoedemaker elkaar in hun gemeenschappelijk verlangen naar een Christus-belijdende volkskerk.¹⁹ "Hun beider samengaan werd het voorspel van een machtige theologische en kerkelijke opleving der hervormde middengroep, die vooral sinds 1940 geleid heeft tot een eenheidsfront zó breed als in de Hervormde Kerk nooit of bijna nooit werd gezien".²⁰ Aan deze synthese van ethische en confessionele mentaliteit, die Berkhof dan als middenorthodoxie aanduidt, was in die jaren de hegemonie in de Hervormde Kerk toegevalen. In kerkelijk beleid en prediking, kerkelijk belijden en theologisch-praktische activiteit had de middenorthodoxie de leiding. Zoals gezegd heeft Barth op deze groepering sterke invloed geoefend. Die invloed komt niet in het minst uit in de prediking van de middenorthodoxie. Het zou ons te ver voeren de boeiende beschrijving te volgen, die Berkhof geeft van de historische ontwikkeling. Er is een nieuwe preekwijze ontstaan, **[13]** die de ethisch-confessionele tegenstelling doorbrak.²¹ Maar van dat alles is in de dagen dat Berkhof zijn boekje schrijft niets of nauwelijks meer iets te bespeuren. De prediking is in plaats van machtiger en voller eer vlak en mat geworden.²²

Er zijn verschillende oorzaken te noemen. De kern van het probleem acht Berkhof

¹⁵ E. Kinder en K. Haendler, *Gesetz und Evangelium*.

¹⁶ Men zie *Gesetz und Evangelium*, XXIII en ook de uitstekende bibliografie tot aan 1968, aldaar 357-423.

¹⁷ Men zie hiervoor A.A. van Ruler, *Theologie van het apostolaat*, Nijkerk z.j. (1954) en het reeds eerder verschenen: *Het apostolaat der kerk en het ontwerp-kerkorde*, Nijkerk 1948. Verder K.H. Miskotte, *De kern van de zaak. Commentaar op fundamente en Perspectieven*, Nijkerk 1950, 7-16. Voor een overzicht van de historische achtergrond waartegen dit ontwerp kerkorde te verstaan is, blijft inzichtgevend A. Fiolet, *Een kerk in onrust en haar belijdenis. Een phaenomenologische studie over het ontstaan van de richtingenstrijd in de Nederlandse Hervormde Kerk*, Nijkerk 1953.²

¹⁸ H. Berkhof, *Crisis der middenorthodoxie*, Nijkerk z.j.

¹⁹ Berkhof, a.w., 13. Vgl. W. Balke, *Gunning en Hoedemaker. Samen op weg*, 's-Gravenhage 1985.

²⁰ Berkhof, a.w., 13.

²¹ Berkhof, a.w., 21.

²² Berkhof, a.w., 24.

gelegen in het feit dat de prediking vervreemd is van de radicaliteit en de volheid van het spreken van God.²³ De oorzaak van deze vervreemding zoekt Berkhof hierin "dat in de gangbare middenorthodoxe prediking de verhouding van wet en evangelie is verstoord".²⁴

"Ze laat de functie van de wet slechts betrekking hebben op de vorm, de gestalte van de Openbaring, waardoor aan de relatieve zelfstandigheid van de wet niet ten volle recht wordt gedaan". "In de gestalte van de wet komt het evangelie op mij toe om mij aan te klagen en tegelijk om mij bij de hand te vatten en voort te leiden. Het evangelie komt in de wet dodend en leidend op mij af".²⁵ Berkhofs conclusie is dat de aanklagende functie van de wet tekort komt.²⁶

Ik breek hier de weergave van het betoog van Berkhof af. Hij schreef de, soms letterlijk geciteerde, zinnen weliswaar in een concrete situatie. Zijn formuleringen hebben echter een bredere strekking dan de positie van de middenorthodoxe prediking. Het gaat om de juiste verhouding van wet en evangelie in de prediking. Dat geldt nu nog, nu we ruim drie decennia later leven. *Waar de wet tekort komt, komt het tot een prediking van goedkope genade.* Die goedkoopte doet zich voor, waar de aanklacht jegens de zondige mens uit de prediking verdwijnt. Daar brengt de prediking een boodschap die als het ware rondjes beschrijft boven het hoofd van de gemeente, doch niet landt in het zondig bestaan van de gemeente.

Wie van de wet als wegwijzer in het leven van de dankbaarheid niet wil weten, laat de genade al evenzeer boven het hoofd van de gemeente zweven. Hij voert niet tot de consequenties van het discipelschap noch tot de gehoorzaamheid aan de wet.

Het onevangelische alternatief van een prediking van goedkope genade is het juk van Wetticisme. Dit wordt de gemeente opgelegd in het beschrijven van de weg die de Geest in een mensenhart gaat, als deze tot geloof komt. Deze beschrijving heeft dan steeds een wettisch karakter: Zo moet het heil beleefd worden. Wie het anders beleeft, beleeft iets anders dan het heil.²⁷ Dit is een vorm van Wetticisme, doch niet de enige. De andere vorm van Wetticisme treffen we daar aan, waar het nieuwe leven getekend wordt als een moeten voldoen aan allerlei verplichtingen, zonder dat deze nieuwe gehoorzaamheid als een vrucht van de wijnstok Christus wordt gezien. Deze vorm van Wetticisme heeft iets benauwends en mist de ruimte van de vrijheid, waarin Christus de Zijnen plaatst. Het moeten wordt eenzijdig benadrukt, ten koste van het blijmoedig willen en kunnen dankzij Jezus Christus.

Een stem uit Duitsland

Het is merkwaardig dat we in een publicatie van een Duits hoogleraar in de ambtelijke theologie dezelfde probleemstelling tegenkomen als welke ^[14] Berkhof beschrijft. Manfred Josuttis heeft in 1966 een boekje gepubliceerd "Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart". Hij schreef vanuit ergernis en teleurstelling die hij als hoorder van preken opdeed. Hij schreef ook vanuit de nood en de verlegenheid van de prediker zelf. Hij heeft preken onderzocht, die sinds 1955 door 125 predikanten gehouden zijn in 53 gemeenten.²⁸ In zijn boek illustreert hij zijn stellingen steeds met een brede weergave

²³ Berkhof, a.w., 25.

²⁴ Berkhof, a.w., 26.

²⁵ Berkhof, a.w., 28, 29.

²⁶ Berkhof, a.w., 29.

²⁷ Brienens, a.w., met name hoofdstuk III.

²⁸ M. Josuttis, *Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart*, München 1966, 9-11. A. Peters, *Gesetz*, 206, spreekt over Gesetzlichkeit als stigma van de huidige prediking. Ik heb Gesetzlichkeit vertaald met Wetticisme. Men zie ook zijn: *Gesetz und Gesetzlichkeit im Politischen Nachtgebet*, in: *Evangelische Theologie* 33/6 (1973), 559-578.

van onderzochte preken. Het gaat ons om de conclusie waartoe Josuttis komt. Deze conclusie is tegelijk de boodschap van deze beknopte studie. Reeds aan het begin spreekt hij over de grote betekenis van de reformatorische rechtvaardigingsleer. Met haar is de onderscheiding wet en evangelie gegeven. Wie het evangelie zuiver wil verkondigen, moet leren het duidelijk te onderscheiden van de wet. Want het evangelische van het evangelie bestaat in haar verschil met de wet. Doch er is een tweede: wie het evangelie verstaat leert de wet op een nieuwe, buitengewone manier te prediken. Het evangelische van het evangelie bevrijdt de wet uit het Wetticisme, waartoe de zonde van de mens haar misbruikt heeft. Wetticisme is namelijk die vorm van verkondiging, die op de vermenging van wet en evangelie is gebaseerd. Hieruit resulteert de ideologisering van het evangelie, en de moralisering van de wet.²⁹ Josuttis beschrijft dan drie gestalten waarin het Wetticisme zich in de prediking vertoont. In de eerste plaats de bekende methode volgens welke in de preek eerst uitvoerig de wet aan de orde komt, om dan tenslotte in de laatste minuten nog aan het evangelie toe te komen. Hier wordt het schema gebruikt om de mens tot wanhoop over zijn verlorenheid te brengen en hem zo te drijven tot het vragen om een beleven van de genade. Hier functioneert de wet als een angel of hefboom. Josuttis is van mening dat in de door hem onderzochte preken dit schema met zoveel meer wordt gehanteerd. Een tweede schema is dat van de analogie tussen de situatie van toen en die van nu. De beschrijving van de situatie van toen brengt vaak angst mee en ellende. Over schuld en het oordeel van God wordt minder duidelijk gesproken. Hantering van dit schema betekent dat de mens eerst tot een overeenkomstige beleving gebracht moet worden, voordat het evangelie tot hem komt en voordat hij aan het evangelie toekomt. De schreeuw om verlossing en om eschatologische volheid verstomt binnen dit schema. Een derde gestalte is die waarin het bevel (de *imperativus*) grote nadruk ontvangt. Het schema is gebaseerd op de bij Barth en Bultmann voorkomende directe relatie tussen *toezegging* van het heil (*indicativus*) en de *opdracht* daaruit te leven (*imperativus*). De basis ligt in wat God in deze wereld heeft gedaan en doet. Toch verschuift het zwaartepunt naar ons handelen. Het gaat om de dienst van God in het leven van elke dag, waarmee wij de waarheid van het evangelie aan het licht brengen en zelfs God ten overstaan van mensen moeten rechtvaardigen. Men kan zeggen: de tweede methode richt de aandacht op het verleden; de derde methode is gericht op het heden. Ze doen beide hetzelfde. De hoorder wordt onderworpen aan een voorwaarde. Daarmee verliest het evangelie zijn centrale en soevereine plaats. Het wordt een aanhangsel bij wat de mens voorgehouden wordt te beleven of te bewerken. In deze laatste zinnen heb ik in eigen bewoordingen uitgedrukt, wat ik als ^[15] tendens van het betoog van Josuttis meen te bespeuren.³⁰ Aan het slot van zijn boek formuleert Josuttis het resultaat aldus: Het Wetticisme in de hedendaagse prediking is gegrond in de gebrekkige onderscheiding van wet en evangelie, alsook in de gebrekkige prediking van de wet. Waar de scherpte van het gericht uit de prediking wordt weggehaald, kan het evangelie volstaan met het voorhouden van een voorbeeld, het geven van onderwijs en het spreken over de kracht van genade die tot nieuwe daden in staat stelt. Dan is het kruis eigenlijk een doorgangsstation dat door de opstanding overwonnen wordt. Het kruislijden van Christus, zoals de apostel dat in zijn lichaam omdraagt, wordt dan vervangen door het geluk van de zekerheid der opstanding. Dan is er geen strijd meer, maar leeft de gelovige zich uit. Er is geen verwachting meer, maar reeds aanwezig bezit; geen aanvechting meer, maar reeds nu leven in een kennis, die pas na Christus' wederkomst ons deel zal zijn.

Wie de mens de wet bespaart, die maakt van het evangelie een wereldbeschouwing die haar waarheid moet bewijzen door het voorbeeldige leven van haar aanhangers. Wie de wet van haar plaats vóór het evangelie verdringt, die verschuift haar naar de plaats achter het evangelie. Hij maakt de wet tot een laatste woord, dat het geloof te horen

²⁹ Josuttis, a.w., 13.

³⁰ Josuttis, a.w., 31-46. Peters, a.w., 206, 207, is in de weergave van het betoog van Josuttis tamelijk vrij. Hij draait de volgorde van het tweede en het derde model om en herinnert bij de weergave van het analogieschema aan verwantschap met Tillich.

krijgt. Hij laat de wet door het evangelie verheerlijken en vermengt haar met het evangelie. Zo worden wet en evangelie vermengd tot Wetticisme.³¹

Dit is geen geringe kritiek op de prediking van 10 jaar sinds 1955 in Duitsland. We hebben aan deze beschouwingen aandacht besteed om te laten zien dat het thema wet en evangelie ook in de Duitse homiletische literatuur nog volop in discussie is.

Uit dit overzicht blijkt wel dat we voor een scheeftrekken van de verhouding van wet en evangelie niet alleen Barth verantwoordelijk kunnen stellen. De relatie ligt eigenlijk naar alle kanten open voor misvatting. Het gaat om een evenwicht dat blijkbaar zeer gemakkelijk verbroken wordt. Het is wel duidelijk dat schending van dit evenwicht consequenties heeft voor de prediking van de wet en van het evangelie. Wie de een vertekent, vergrijpt zich ook aan de ander. Dat is gegeven met het in-elkaar van wet en evangelie.

De orde des heils

Voor wat de prediking betreft willen we op nog een aspect wijzen. Dat is het vraagstuk van de orde des heils. In dit inleidend hoofdstuk volsta ik met het aanduiden van het probleem. Bij de orde des heils gaat het om de vraag of er een vaste orde is, volgens welke de Heilige Geest ons in het heil doet delen. Heilsorde kan verworden tot een systeem waaraan de beleving van de weldaden van Christus wordt onderworpen. Hoe goed en gebruikelijk het op zichzelf ook is, om de heilsweldaden in hun onderlinge samenhang en hun trinitarisch theologisch verband te zien³², men kan er een schema van maken, dat als wet gaat functioneren in de prediking van het evangelie. T. Brienens heeft de feitelijke aanwezigheid van zulk een tot voorwaarde geworden schema van de heilsorde in de prediking van de Nadere Reformatie aangewezen.³³ We willen ook aan deze kant van de zaak aandacht besteden. Ons thema wet ^[16] en evangelie heeft derhalve alles te maken met de prediking. We noemen dit de homiletische kant van ons onderwerp.

Het Schriftberoep in de ethiek

Er is echter nog een aspect. Dat is de ethische kant van het thema. Het evangelie ontslaat ons niet van gehoorzaamheid aan de wet. Het dringt er ons juist toe. We kunnen in dit kader vooral spreken over de wet als regel der dankbaarheid of als aanwijzing voor het Christelijke leven. Onder het ethische gezichtspunt van het thema komen we voor de vraag te staan naar de geldigheid van de wet voor de gelovigen van vandaag. We krijgen dan te maken met onderwerpen als het Schriftberoep in de ethiek. Zijn de geboden van God vandaag nog geldig? Kunnen wij met de Bijbel nog toe voor het Christelijke leven?³⁴

Globaal genomen kunnen wij drie stromingen onderscheiden. *De eerste stroming is het biblicisme*. Elk gebod is geldig, omdat en zoals het in de Bijbel staat. De weigering van de Jehova's getuigen om van een donor bloed te aanvaarden is uitdrukking van een dergelijk biblicisme; zo ook de weigering om bloed te eten.³⁵ De grote vraag is waarom

³¹ Josuttis, a.w., 118, 119.

³² W. Kremer, *Priesterlijke prediking*. Een bundel eigen werk, verzameld en aangeboden ter gelegenheid van zijn gouden ambtsjubileum, Amsterdam 1976, 22-25, 72, 74, 100 (verder te citeren als *Priesterlijke prediking*).

³³ Brienens, a.w., vooral 137.

³⁴ H.M. Kuitert, Het Schriftberoep in de ethiek, in: *Anders gezegd*. Een bundel opstellen voor de welwillende lezer, Kampen 1970 (geciteerd naar het jaar waarin het werd uitgesproken, als a.art. 1968), 63-87.

³⁵ Dit model treft men aan in die stroming die wel als fundamentalisme wordt aangeduid. Over deze stroming en haar benaming bestaat veel misverstand. Men zie de opmerkingen in C. den Boer, *Man en vrouw in bijbels perspectief. Een bijbels-theologische verkenning van de man-vrouw verhouding*

men dan al de geboden van het Oude Testament met name voor de samenleving, in het strafrecht en voor de landbouw, niet meer van kracht acht. Ook zij die volgens dit biblicistisch model te werk gaan, beseffen dat een deel van de oudtestamentische voorschriften feitelijk buiten werking is gesteld. De tempel en de daarbij behorende cultus bestaan niet meer. Het onderhouden van de daarbij behorende geboden is dus overbodig geworden. We zullen ook met het oog op deze geboden de woorden uit Hebreeën 8:13 moeten bedenken: "als Hij spreekt van een nieuw (verbond), heeft Hij daarmee het eerste voor verouderd verklaard. En wat veroudert en verjaart, is met ver van verdwijning". Men kan dit probleem ook van een andere kant benaderen. Jezus heeft gezegd, dat Hij niet gekomen is om de wet en de profeten te ontbinden, maar om ze te vervullen (Matt. 5:17). Wat is de betekenis van de vervulling van de wet door Jezus? Niet afschaffen, doch juist van kracht verklaren. Toch kan de vraag niet achterwege blijven: Valt er door de vervulling van Jezus met iets weg? Blijft alles op gelijke wijze van kracht? Wat is er met de wet gebeurd in de handen van onze Here Jezus Christus?

De tweede stroming die zich met het beroep op de Schrift bezighoudt komt tot een resultaat precies tegenovergesteld aan het hierboven besprokene. Dit standpunt is door Kuitert verwoord in de stelling: De Bijbel is er voor het verhaal, en niet voor de moraal.³⁶ In feite is het beroep op de Heilige Schrift hier overbodig geworden. Dat wil niet zeggen dat Kuitert zich niet met het Schriftberoep bezig houdt. Hij heeft er zelfs een indringend artikel over geschreven. Bovendien heeft hij de teksten die meestal tegen de rechtvaardiging van zelfmoord worden aangehaald, aan een kritische bespreking onderworpen.³⁷ Doch zijn grondstelling is dat men geen Christen hoeft te zijn om te weten wat moet en wat niet mag: dus om te weten van kwaad en goed. De Schrift heeft in de ethiek een andere functie dan kenbron te zijn van goed en kwaad. Wat de basis betreft hebben we haar, zo meen ik te moeten ^[17] concluderen, niet nodig. We kunnen onze inzichten er wel door verrijken.³⁸ Dit is *het model van de zedelijke autonomie. De Schriftgegevens hebben geen funderende, maar slechts bijkomende betekenis.*

Een derde stroming treffen we daar aan waar de bijbelse aanwijzingen worden samengevat in enkele noties, als menswaardigheid of solidariteit.³⁹ We kunnen ook denken aan de opvatting dat liefde de hoogste norm is. "Het kan niet de bedoeling zijn dat de vervulling van de kleinere, meer op het bijzondere gerichte geboden ooit in strijd komt met de vervulling van het grote liefdegebod. De vervulling van iedere wet moet uitlopen op leven en vrede, naar de gezindheid van de Heilige Geest die in ons werkt".⁴⁰ Dit zou ik *het model van de concentratie* willen noemen.

met het oog op de gemeente, Kampen 1985, 28-30. Men zie ook *Klare wijn, Rekenschap over geschiedenis, geheim en gezag van de Bijbel*, 's-Gravenhage 1967, blz. 177-185. In het algemeen zij verwezen naar James Barr, *Fundamentalism*, London 1982.² Men zie ook zijn *Escaping from Fundamentalism*, London 1984.

³⁶ H.M. Kuitert, De rol van de Bijbel in de protestantse theologische ethiek, in: G.T.T. (1981), (dit opstel wordt verder geciteerd als *a. art. 1981*), 65-82. Men vindt deze stelling nader uitgewerkt voor het Schriftberoep in politieke zaken, in zijn: *Alles is politiek maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*, Baarn 1985, vooral 99-125.

³⁷ Kuitert, *Suicide. Wat is er tegen? Zelfdoding in moreel perspectief*, Baarn 1983, 121-138.

³⁸ Men zie ook mijn: *Hoe Christelijk is de Christelijke ethiek? Over het eigene van de Christelijke ethiek*. Kampen 1983. (Deze rede wordt verder geciteerd als *Christelijke ethiek*).

³⁹ Zo bijvoorbeeld F.J. Heggen, Afweer-aanvaarding-keuze, in: *C.D.A.-verkenningen*, oct. 1984, 460-471, met name 465 en 467.

⁴⁰ Men zie hiervoor *God met ons. Over de aard van het Schriftgezag*, Kerkreformatie, dubbel-special-nummer, 113, 94, men zie ook 93 en 103. Deze passage heb ik ook aangehaald in *Heilig leven*, 100. [Zie www.enigstetroos.org/pdf/VelemaWH_GeroepenTotHeiligLeven.pdf] Daar ben ik ook ingegaan op het rapport *In liefde trouw zijn*, waar als normerende momenten genoemd worden: wederkerigheid, duurzaamheid, vrijheid en veiligheid, 33; a.w., 132-135. Te spreken van normerende momenten acht ik ook een voorbeeld van de gereduceerde betekenis van de Schrift voor de ethiek.

Hier is de Schrift meer peillood dan markering van de weg. Het is niet onmogelijk dat de verdedigers van de derde en van de tweede stroming elkaar de hand geven. Juist waar men de bijbelse geboden aan een hogere norm - hoe men die dan ook formuleert - ondergeschikt maakt, daar kunnen de geboden als zodanig met functioneren. Wat *men* er nog van als van kracht zijnde overhoudt, blijkt samen te vallen met noties die men ook elders aantreft. Naar mijn gedachte moet het mogelijk zijn een ander model te ontwerpen. Dat is het model waarin de wet verstaan wordt binnen de voortgang van de geschiedenis der openbaring, wil men: *het heilshistorische model*. We beseffen dat dit model niet beschreven kan worden zonder dat we dieper ingaan op hermeneutische vragen. De voorgaande stromingen berusten ook alle drie op een bepaalde hermeneutische beslissing. Aan deze problematiek zal een apart hoofdstuk worden gewijd.⁴¹

We moeten dan ook ingaan op de vraag of het pleidooi voor de blijvende geldigheid van de wet de mens niet in zijn vrijheid beperkt. Met name het Nederlandse volk is afkerig van regels en voorschriften. Het bezoek van paus Johannes Paulus II in 1985 heeft laten zien, hoezeer in Nederland velen in de Rooms-Katholieke Kerk niet meer gediend zijn van voorschriften. Men wil in alle vrijheid discussiëren, zonder beperkingen vooraf. Dat behoort bij de mondigheid van de hedendaagse mens. Emancipatie verdraagt zich niet met het voorschrijven van regels. De bijval die deze kritische stroming onder de rooms-katholieken van de zijde van protestanten heeft gekregen, maakt duidelijk dat onder de laatsten de problemen veelal gelijkgesteld en opgelost worden.⁴²

Is het nog wel mogelijk om over de bindende kracht van Gods geboden te spreken, buiten de democratisch verkregen instemming van kerkleden om? Hebben zij niet zelf uit te maken, wat zij in een concreet geval als consequentie van het bijbelse gebod willen zien? Ik ga er nu van uit dat men consequenties uit zijn geloof meent te kunnen en te moeten trekken. Dat is zelfs niet meer bij allen het geval. Doch waar men dat wel wil doen, zal het de eigen beslissing van het kerklid moeten zijn. Geen predikant, kerkeraad of synode wordt geacht het recht te hebben in ethische kwesties te zeggen: Zo spreekt de HERE, of: Dit wil de HERE. Wie zulke uitspraken waagt te doen, krijgt het verwijt van beperking van de vrijheid van de ander, of van zaken in het centrum plaatsen die met dat centrum niets te maken hebben. Het is niet mijn **[18]** bedoeling iets af te doen van de persoonlijke verantwoordelijkheid van de gelovigen. Als de beleving van deze verantwoordelijkheid er echter bij voorbaat van uit gaat, dat de Kerk het recht mist om op grenzen te wijzen, die gerespecteerd moeten worden, dan lijkt het beroep op de vrijheid misplaatst.⁴³

Verscheidenheid in de geboden?

De verscheidenheid van inzicht omtrent wat God vraagt is een gezichtspunt dat ons thema uitermate actueel en boeiend doet zijn. Bij de beantwoording van de zojuist gereleveerde vragen zullen we stellig moeten differentiëren. Er is onderscheid tussen wat God in het algemeen van ieder vraagt en tussen wat God in een bijzonder geval van een individueel persoon vraagt. Hier stuiten we op het boeiende voorstel dat J.A. Heyns heeft gedaan met de onderscheiding van geopenbaarde, gepositieerde en contingente normen.⁴⁴ We willen onderzoeken of we met deze onderscheiding verder kunnen komen. Zij lijkt ons op zijn minst een bespreking waard. Er zitten in dit eerste deel van de ethiek

⁴¹ Het is mijn bedoeling in dat hoofdstuk een uitbouw te geven van wat ik schreef in *Heilig leven*, 188 noot 42.

⁴² Een sprekend getuigenis van het verzet onder rooms-katholieken is te vinden in de onder redactie van Michel van der Plas verschenen bundel. *Uit de grond van ons hart. Open brieven aan paus Johannes Paulus II*, Weesp z.j.⁴ (1985).

⁴³ Men zie hiervoor mijn opstel: De ouderling en ethische vragen, in: D. Koole (red.), *Uit liefde tot Christus en Zijn gemeente. Een handreiking aan de ouderling*, Kampen 1982, 151-157.

⁴⁴ J.A. Heyns, *Teologische etiek*, Pretoria 1982, 177-187.

van Heyns meer aanrakingspunten met ons thema. We zullen er aandacht aan geven.

De plaats van het Christelijke leven in de prediking

Nu buigen we van de ethische aspecten terug naar de homiletische. Juist omdat wet en evangelie een thema is dat met de prediking verband houdt, willen we ons bezig houden met de plaats van het ethos in de prediking. Er zijn reeds eerder studies verschenen over dit onderwerp. W. Kremer hield in 1963 een rede over "Prediking en ethiek", terwijl een jaar tevoren E.L. Smelik in de serie "Ethische verkenningen" een boek publiceerde over "De ethiek in de verkondiging".⁴⁵ We zullen dit onderwerp een plaats geven binnen het geheel van dit boek. Dat betekent wel dat we ons beperkingen moeten opleggen. We willen de consequenties van het gebruik van de wet, als regel der dankbaarheid, binnen het kader van de prediking overwegen! In dit verband gebruiken we liever niet het woord ethiek. Deze term duidt aan de wetenschap van de zedelijkheid of van het ethos. Die wetenschap als zodanig behoeft in de prediking geen plaats te krijgen. Genoemde auteurs zullen bedoeld hebben dat ze de resultaten van het wetenschappelijk ethische beraad willen relateren aan de prediking. Wij geven er toch de voorkeur aan om als het gaat over het derde gebruik van de wet in verband met de prediking te spreken over Christelijk leven en Christelijk handelen. Het lijkt ons van betekenis de noodzaak en tegelijk de beperking van de relatie prediking en Christelijk leven onder ogen te zien. Daarin vindt de behandeling van het thema eigenlijk haar afsluiting en bekroning. We eindigen met een combinatie van de homiletische én de ethische aspecten van het thema van dit boek. Dit slothoofdstuk zal, naar we hopen, niet in de laatste plaats duidelijk maken, hoezeer het thema van dit boek een thema uit de hedendaagse discussie is.

⁴⁵ Kremer, Prediking en ethiek, in: *Priesterlijke prediking*, 35-57 en E.L. Smelik, *De ethiek in de verkondiging*, Nijkerk 1962, 1964.²

[19] 2. DE RELATIEVE ZELFSTANDIGHEID VAN DE WET

Evangelie als kernwoord

Het gaat mij in dit hoofdstuk om de bijbelse belichting van de verhouding tussen wet en evangelie. We hebben reeds aangestipt welk een - welhaast revolutionaire - wending Barth in de volgorde van deze beide heeft voorgesteld. Het evangelie gaat voorop. De wet is de vorm waarin het evangelie tot ons komt. Barth houdt eigenlijk maar één begrip over. Dat is het evangelie. De wet is geheel ingebed in en daarmee ondergeschikt gemaakt aan het evangelie.

We vermeldde reeds welke kwalijke gevolgen Berkhof van deze omkering in de prediking bespeurde. Ook Manfred Josuttis wees op de noodzaak om de verhouding zuiver te houden. Het Wetticisme dat hij in de huidige prediking geconstateerd heeft, bleek een gevolg te zijn van het niet zuiver houden van de termen wet en evangelie.

Waarop het aankomt is: de wet zowel in haar aanklagende als in haar wegwijzende functie in het Christelijke leven een plaats te geven. Tegenover deze stelling wordt de vraag opgeworpen: Is de wet nog wel nodig, als we het evangelie prediken? Wordt de prediking van de wet in feite niet overbodig gemaakt door het evangelie? Het evangelie is toch kernwoord in de bijbelse boodschap.

We citeren enkele teksten waaruit die kernfunctie van de term evangelie duidelijk blijkt. Matteüs verhaalt na de verzoeking in de woestijn de roeping van de eerste discipelen. Daarop volgt het verslag van de eerste genezingen. Matteüs luidt dat in met de karakteristieke woorden: "En Hij trok rond in geheel Galilea en leerde in hun synagogen en verkondigde het evangelie van het Koninkrijk en genas alle ziekte en alle kwaal onder het volk".¹ Hier wordt het evangelie nader gekwalificeerd door het Koninkrijk, terwijl omgekeerd de boodschap van het Koninkrijk als evangelie wordt aangeduid. Marcus begint zijn weergave van het optreden van Jezus met de woorden: "Begin van het Evangelie van Jezus Christus" (Marc. 1:1). De opdracht aan de discipelen, vóór Zijn hemelvaart, wordt door Jezus aldus omschreven: "Gaaf heen in de gehele wereld, verkondigt het evangelie aan de ganse schepping" (Marc. 16:15).

Paulus spreekt tot de ouderlingen van Efeze over zijn verlangen om zijn loopbaan ten einde te brengen en zijn bediening, die bestaat in het betuigen van het evangelie der genade Gods (Hand. 20:24, Rom. 1:1). De plaatsen waar in de brieven van Paulus de term evangelie voorkomt zijn te talrijk dan dat we ze alle kunnen opsommen. We vermelden slechts de meest karakteristieke uitdrukkingen. Paulus spreekt ervan dat God het in de mens verborgene oordeelt "volgens mijn evangelie, door Christus Jezus" (Rom. 2:16). Men lette erop dat maatstaf voor dit oordeel niet de wet, doch het evangelie zal zijn.

[20] Paulus' werk is zozeer met de verkondiging van het evangelie samengegroeid, dat hij over "mijn evangelie" spreekt. Daarmee bedoelt hij uiteraard niet dat het evangelie door hem ontworpen is. Hij wil er mee zeggen, dat Gods oordeel overeenkomt met het door hem verkondigde evangelie.²

Paulus roept de Filippenzen op zich te gedragen waardig het evangelie van Christus (Fil. 1:27). De prediking der waarheid wordt door Paulus gelijk gesteld met het evangelie (Col. 1:5). Het omgekeerde is uiteraard ook het geval.

In 1 Timotheüs 1:9-11 schrijft Paulus dat de wet niet gesteld is voor de rechtvaardige, maar voor wettelozen en tuchtelozen. Dan volgt een opsomming van tal van zonden "en

¹ Matt. 4:23. Men zie ook Matt. 24:13; Marc. 1:14; 13:10. Vergelijk hierbij Herman Ridderbos, *De komst van het Koninkrijk. Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën* (verder te citeren als *Koninkrijk*), Kampen 1950, vooral hoofdstuk 2, 35-67. Over het heil van het Koninkrijk schrijft Ridderbos op 169-248.

² Herman Ridderbos, *Aan de Romeinen*, Kampen 1959, 62.

al wat verder ingaat tegen de gezonde leer, in overeenstemming met het evangelie der heerlijkheid van de zalige God, dat mij is toevertrouwd". Paulus wekt hier de indruk dat het evangelie zelfs maatstaf is voor de beoordeling van de geldigheid van de wet. "De gezonde leer, ook in zoverre zij uit zedelijke vermaning en levensleiding van de gemeente bestaat, vindt haar bepaling in het evangelie, als boodschap van de door God in Christus aangebrachte verlossing".³ De centrale betekenis van het evangelie treffen we ook aan in 2 Timotheüs 1:10 waar Paulus schrijft over de verschijning van onze Heiland, Christus Jezus, die de dood van zijn kracht heeft beroofd en onvergankelijk leven aan het licht heeft gebracht door het evangelie. Er wordt gesproken van ongehoorzaamheid aan het evangelie. Daarover zal Gods oordeel gaan (1 Petr. 4:17). In Openbaring 14:6 wordt gesproken over een engel die een eeuwig evangelie heeft om dat te verkondigen aan hen die op de aarde gezeten zijn.

Het is niet teveel gezegd, als wij het evangelie het kernwoord van de heilsverkondiging noemen. Het heil wordt erin samengevat. Het evangelie is norm voor geloof en leven. Het heeft betekenis voor het leven nu en is maatstaf in het gericht dat komt.

In het licht van de centrale betekenis van het evangelie moet de vraag gesteld worden of we nog wel apart over de wet moeten spreken. Is het niet veeleer zo, dat wie evangelie zegt, daarbij inbegrepen ook wet zegt? Hebben we in het evangelie eigenlijk niet alles, dus ook de wet?

Om de betekenis van het onderzoek in dit hoofdstuk aan te geven, citeer ik een passage uit een hoofdstuk, dat Graafland gewijd heeft aan het thema wet en evangelie. Hij handelt over de beschuldigende functie van de wet, die Calvijn in zijn prediking heeft gehanteerd. Deze heeft de noodzaak van die functie beklemtoond. "In het licht daarvan moet dan ook worden gezegd, dat de prediking juist wat haar bijbels-reformatorische karakter betreft ernstig wordt verminkt, verschaald, wanneer men nalaat om de wet in haar aanklagend werk te prediken. Want zodoende is het ook niet mogelijk om de bevrijdende boodschap van Gods vergeving en verzoenende genade in Christus in haar kracht en volheid te verkondigen. Waar zo de wet niet wordt gepredikt, kan ook het evangelie niet worden gepredikt".⁴

Het evangelie bestaat in wat Jezus is en doet

Waarin bestaat het evangelie? Uit de Evangeliën is duidelijk dat de komst van ^[21] het Koninkrijk het evangelie is. "De tijd is vervuld en het Koninkrijk Gods is nabij gekomen. Bekeert u en geloof het evangelie" (Marc. 1:15). Deze woorden zijn verduidelijking van de term "het evangelie van het Koninkrijk" (Matt. 4:23). Het karakteristieke van Jezus' Koninkrijksboodschap is niet slechts dat Hij de Verkondiger ervan is. Hij is zelf ook inhoud van die boodschap. Zijn evangelie is niet maar een nieuwe leer. Hij brengt Zichzelf. Wat met Zijn Persoon is gegeven, is de inhoud van het evangelie.⁵ Vandaar ook de gelijkstelling van evangelie van het Koninkrijk met evangelie van Jezus (Marc. 1:1). Jezus Zelf brengt het Koninkrijk! In Zijn Woord wordt het werkelijkheid. Daarom spreekt de boodschap die Hij brengt, ook van Hem Zelf. Uit dit gebruik van de term evangelie blijkt dat de messiaanse tijd is aangebroken. In Hem gaat in vervulling de profetie van Jesaja: "Hoe liefelijk zijn op de bergen de voeten van de vreugdebode, die vrede aankondigt, die goede boodschap brengt, die heil verkondigt, die tot Sion spreekt: Uw God is Koning" (Jes. 52:7). Het gaat in het evangelie om het Koninkrijk dat Jezus Christus Zelf is. Vandaar dat alles prijsgeven om der wille van het Koninkrijk (Luc. 18:29) hetzelfde is als alles prijsgeven om "Mijn Naam" (Matt. 19:29).

In deze gelijkstelling van Jezus en het Koninkrijk ligt het geheim van de Messias

³ Herman Ridderbos, *De Pastorale brieven*, Kampen 1967, 54.

⁴ C. Graafland, *Het vaste verbond. Israël en het Oude Testament bij Calvijn en het Gereformeerd Protestantisme*, Amsterdam 1978, 49v.

⁵ Aldus G. Friedrich in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (verder te citeren als *ThWNT*), II, 725.

opgesloten. Juist als Zoon des Mensen, die de lijdensweg volbrengt ontvangt Hij de heerlijkheid van het Koninkrijk. In uiterste toespitsing en concentratie heeft Jezus dat tijdens het proces voor de Joodse Raad beleden. Hij werd uitgedaagd op het punt van Zijn Messias-zijn. Het was niet onduidelijk dat de Raad hem juist om de belijdenis van Zijn Messias-zijn ter dood zou veroordelen. In antwoord op die over leven of dood beslissende vraag, heeft Jezus gezegd: *"Gij hebt het gezegd. Doch Ik zeg u, van nu aan zult gij de Zoon des mensen zien, gezeten aan de rechterhand der Macht en komende op de wolken des hemels"* (Matt. 26:64). Het verband tussen Koninkrijk en Messiasschap kan niet duidelijker onder woorden worden gebracht dan Jezus het ten overstaan van de hoogste Joodse rechtsinstantie heeft gedaan. De woorden over de oprichting van Zijn Koninkrijk door de kracht van de Heilige Geest (Hand. 1:8) zijn niet los te denken van de belijdenis, dat Hij Zelf de Messias is. Opvallend dat het tijdstip van de oprichting van het Koninkrijk wordt aangewezen in het feitelijk gebeuren van de komst van de Geest. Petrus grijpt op deze woorden terug, als hij in zijn Pinksterpreek uit "wat gij en ziet en hoort" (Hand. 2:33) concludeert: "Dus moet ook het ganse huis Israëls zeker weten, dat God Hem èn tot Here èn tot Christus gemaakt heeft, deze Jezus die gij gekruisigd hebt" (Hand. 2:36). Opvallend is dat het Christus-zijn niet alleen in Zijn lijden uitkomt, maar ook in de heerlijkheid die Hij van de Vader ontvangen heeft. Die heerlijkheid bestaat in de heerschappij door de Heilige Geest. Aan deze heerschappij worden de discipelen dienstbaar gemaakt. Als Jezus hen op de dag van Zijn hemelvaart uitzendt, omdat Hem alle macht gegeven is in hemel en op aarde, moeten zij de wereld ingaan en alle volken tot Zijn discipelen maken, hen dopen en hen leren onderhouden wat Hij hun heeft bevolen (Matt. 28:18,19). De verkondiging van dit evangelie is dan ook een eschatologisch gebeuren, zoals blijkt ^[22] uit Marcus 13:10 en Matteüs 24:14. Dat wil zeggen: met de verkondiging van dit evangelie is de tijd van de Messias, die Gods heil op aarde brengt, aangebroken.

Willen we de inhoud van het evangelie verstaan, dan moeten we naar de Persoon en het werk van Jezus gaan. In het bovenstaande heb ik in korte trekken de samenhang tussen Koninkrijk en Messianiteit geschetst. Daarbij heb ik samengevat wat men in tal van studies over het Nieuwe Testament veel breder uiteengezet vindt.⁶

Het is bekend dat Paulus de notie van het Koninkrijk Gods minder vaak gebruikt dan we haar bij de evangelisten tegenkomen. Dat wil niet zeggen dat het evangelie bij Paulus een andere inhoud heeft. Men kan met verwijzing naar Romeinen 1:1-4, 1 Corinthe 15:1-4, Romeinen 16:25, 26 en 2 Timotheüs 2:8 zeggen dat de komst van Jezus in het vlees, alles wat Hij onderging, deed en leed, Zijn opstanding, voor Paulus inhoud van het evangelie is. Natuurlijk zijn er ook andere woorden te gebruiken. We denken aan vrede (Ef. 6:15) of zaligheid, in de Nieuwe Vertaling met heil of behoud vertaald (Ef. 1:13; men zie ook 1 Cor. 15:2 en Rom. 1:16). Men kan met Friedrich zeggen dat het evangelie en zijn inhoud één zijn. Het evangelie wordt tot een persoonlijke grootheid.⁷ Vooral Filippenzen 1:9 vergeleken met Filemon 13 maakt dat duidelijk. Paulus noemt zich immers gevangene van Jezus Christus, maar ook: terwille van het evangelie. De lijn in het Nieuwe Testament is een en dezelfde: Inhoud van het evangelie is Jezus Christus. Zonder Zijn lijden en sterven, zonder Zijn opstanding zou er geen evangelie bestaan. De verkondiging ervan was dan ook onmogelijk.

Jezus en de gehoorzaamheid aan de wet

Juist de directe samenhang van het evangelie en het lijden van Christus brengt ons bij de plaats van de wet in het evangelie. We kunnen de inhoud van het evangelie niet omschrijven zonder dat we daarbij de wet betrekken. *Wie de diepte van het evangelie*

⁶ Ridderbos, *Koninkrijk*, 35-67. Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1976³, 125-159. Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1978³, 101-127; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* 1, Gütersloh 1973², 40-44, 105-110.

⁷ G. Friedrich, a.w., 730. Men bedenke dat de door Paulus genoemde zegeningen van het Koninkrijk inhoudelijk in de evangeliën reeds aanwezig zijn.

wil verstaan, kan niet zonder het peillood van de wet.

Het werk van Christus bestaat in het vervullen van alle gerechtigheid. Zo heeft Hij Zelf het gezegd tot Johannes de Doper. Deze wilde er niet van weten dat hij Jezus moest dopen. Met allerlei overwegingen heeft hij getracht Jezus ervan terug te houden, Zich door hem te laten dopen. Het beslissende weerwoord was: "aldus betaamt het ons alle gerechtigheid te vervullen" (Matt. 3:15).

Onder gerechtigheid verstaan we hetgeen door God geëist wordt. Alles ziet op de gerechtigheid in volle omvang en in de uitgebreidste zin van het woord. Terecht herinnert Ridderbos aan de besnijdenis die Jezus heeft moeten ondergaan. Zoals Hij toen door Zijn ouders werd besneden, zo laat Hij Zelf Zich dopen. De doop ziet op de afwassing der zonde.⁸ In Zijn doop aanvaardt Hij wat Paulus zegt: "Hem die geen zonde gedaan heeft, heeft Hij voor ons tot zonde gemaakt, opdat wij zouden worden gerechtigheid Gods in Hem" (2 Cor. 5:21). Met de doop vervult Hij Gods eis. Opvallend is het meervoud dat hier door Jezus wordt gebruikt. Zowel Jezus als Johannes hebben elkeen ^[23] eigen taak, die uit de eis van God voortvloeit. Het is geen incidenteel gebeuren, wat daar plaats vindt. Het is niet maar naar de opwelling van een moment in Jezus' hart, dat Hij Zich als kandidaat voor de doop aanmeldt. Het is naar de eis van God, dat Jezus Zich laat dopen. Hem wordt toegerekend wat door de Zijnen is misdaan. Hun zonden waren op Hem, toen Hij het water van de Jordaan is ingegaan. Vanaf dat moment heeft Hij *gehandeld* als de plaatsbekleder. Hij heeft mensen genezen en kinderen gezegend, met handen die tevoren in de Jordaan waren gewassen. Dat wil zeggen: met de handen van de Middelaar, die zich aan de eis van Gods wet heeft onderworpen. Terecht schrijft Grosheide, dat het voor Jezus plicht was zich te laten dopen, omdat Hij anderen moest zaligen.⁹ Voor Marcus betekent de doop van Jezus dan ook het begin van het evangelie (1:9, vergeleken met 1:1). Het werk van Jezus Christus bestaat hierin dat Hij ons vrijkoopt van de vloek van de wet, door voor ons een vloek te worden (Gal. 3:13). In deze tekst zien we de samenhang van wet en evangelie. Aan de eis van Gods wet wordt voldaan. De wet is de regel die God stelt aan de mens. Zij is uitdrukking van Zijn heerlijkheid en vraagt gehoorzaamheid. Reeds in het paradijs heeft God het verkeer van de mens met Zichzelf gebonden aan de gehoorzaamheid jegens Zijn gebod (Gen. 2:16).¹⁰ Terecht heeft Oosterhoff erop gewezen dat in het verbod van Genesis 2:17 aan de mens het recht ontzegd wordt om zelf uit te maken wat goed is en wat kwaad is. Hij moet zich door God laten zeggen wat goed en kwaad is.¹¹

Aan het overtreden van de wet zijn sancties verbonden. Men ziet dat al direct in Genesis 2:17. Doch verderop in de boeken van Mozes komen we de sancties nog veel uitgebreider tegen. Met name de hoofdstukken 27 en 28 van Deuteronomium spreken uitvoerig over de vloek van de wet. Het is niet onze bedoeling deze sancties in alle details te bespreken. Het feit dat ze er zijn, is overduidelijk. Zo is het ook duidelijk dat het verlossingswerk van Christus alleen verstaan kan worden tegen de achtergrond van de veroordeling die de wet over zondaren uitspreekt.

Het gaat ons in dit gedeelte erom te laten zien dat Jezus' dood geëist wordt door de gerechtigheid Gods. Zijn dood is zoendood. Hij brengt de verzoening tot stand doordat

⁸ Herman Ridderbos, *Korte Verklaring Mattheüs*, Kampen 1952², 64. Men lette op de imperfectum vorm van het werkwoord diakoluein. Johannes heeft al het mogelijke gedaan om Jezus ervan te weerhouden.

⁹ F.W. Grosheide, *Het Evangelie volgens Mattheüs*, Kampen 1954, 50. J.T. Nielsen, *Het Evangelie naar Mattheüs*, Nijkerk 1971, 66, spreekt in dit verband over solidariteit. Het gaat m.i. om die solidariteit die uitkomt in de plaatsbekleding. In deze passage wordt een standpunt verdedigd dat diametraal staat tegenover wat Pinehas Lapide schrijft in *Jezus de Jood*, Kampen-Antwerpen 1935 (vertaling van het in 1979 verschenen *Der Jude Jesus*).

¹⁰ De Nederlandse Geloofsbelijdenis spreekt in artikel 14 over het gebod ten leven.

¹¹ B.J. Oosterhoff, *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3? Een hermeneutische studie*, Kampen 1972, 151-153. Men zie ook mijn *Christelijke ethiek*, 25.

Hij de vloek van de wet aan Zich laat voltrekken. G. Sevenster onderstreept, dat bij de loskoping (Gal. 3:13) aan het recht van Gods wet is voldaan. "De heilige wil van God, die in de vloek tot uiting komt, is bij de nieuwe ordening, volgens welke de mensen uit hun slavernij tot het kindschap Gods kunnen komen, gerespecteerd".¹²

In dit verband is ook Romeinen 3:25 van beslissende betekenis: "Hem heeft God voorgesteld als zoenmiddel door het geloof, in Zijn bloed, om Zijn rechtvaardigheid te tonen, daar Hij de zonden, die te voren onder de verdraagzaamheid Gods gepleegd waren, had laten geworden - om Zijn rechtvaardigheid te tonen, in de tegenwoordige tijd, zodat Hij zelf rechtvaardig is, ook als Hij hem rechtvaardigt, die uit het geloof in Jezus is". Ridderbos schrijft: "Bij 'gerechtigheid' hebben we hier te denken aan Gods rechtvaardigheid, gelijk die in zijn gericht, oordelend, straffend en eisend zich openbaart. In Christus' zoendood is deze gerechtigheid aan het licht ^[24] getreden, in die zin, dat in het bedekken der zonde door Christus' bloed getuigenis werd gegeven van de Goddelijke rechtvaardigheid. De zonde kon niet onverzoend en onbedekt blijven voor Gods oog. Zij is met Gods gerechtigheid niet bestaanbaar".¹³

Alleen tegen deze achtergrond zullen we termen als losprijs (Matt. 20:28; Marc. 10:45; 1 Tim. 2:6), koopprijs (1 Cor. 6:20; 7:23; 1 Petr. 1:18, 19), zoenoffer (2 Cor. 5:21; 1 Joh. 2:2; 4:10), zoenmiddel (Rom. 3:25) en lam dat de zonden der wereld draagt (Joh. 1:29, 36) kunnen verstaan. Het is niet mijn bedoeling al deze teksten in detail te bespreken. Herman Ridderbos heeft in zijn discussie met Wiersinga deze teksten, hun achtergronden en samenhang, hun complicaties en implicaties, aan een diepgaand onderzoek onderworpen. Bij de resultaten van zijn onderzoek sluiten we ons aan. Met name in de passage, die handelt over Jezus' Zelfgetuigenis aangaande Zijn dood, is onmiskenbaar dat het sterven van Jezus een zoendood is. Hij brengt Zichzelf als offer voor de Zijnen, overeenkomstig de eis van de wet, die richtend en oordelend gaat over overtreders! Ridderbos herinnert aan de twee meest centrale en impliciete uitspraken van Jezus over de betekenis van Zijn lijden en sterven, die onderling nauw met elkaar verbonden zijn: het woord van de losprijs, dat volgens Jeremias teruggaat op Jesaja en de woorden bij de instelling van het Avondmaal. Zijn lichaam en bloed heeft Hij gegeven voor velen. Hij gebruikt daarbij de taal van het offer (met name Matt. 26:28; Marc. 14:24; Luc. 22:20 en 1 Cor. 11:24, met als achtergrond Jes. 53:11, 12 en 12b).¹⁴ Deze verzen kunnen niet anders verstaan worden dan als uitdrukking van Jezus' plaatsvervangend lijden. Zijn offer is noodzakelijk. De wet veroordeelt. Hij neemt de vloek op Zich en brengt zo de vrijspraak. Dat is het hart van het evangelie.

We kunnen in dit verband ook de teksten over Jezus' gehoorzaamheid ter sprake brengen. Paulus spreekt erover in Filippenzen 2:6, dat Hij gehoorzaam is geworden tot de dood, ja de dood des kruises. Hij heeft gehoorzaamheid geleerd uit hetgeen Hij heeft geleden (Hebr. 5:8). Hij is geboren onder de wet (Gal. 4:4). Zijn gehoorzaamheid heeft dan ook alles te maken met het horen naar de wet. Hij zoekt de wil van God (Joh. 5:30) en zegt dat het Zijn spijs is te doen de wil van Degene die Hem gezonden heeft (Joh. 4:34). Hij onderwerpt Zich in Getsemane aan de wil des Vaders (Matt. 26:42). Hij vermeldt in het hogepriesterlijk gebed het werk dat de Vader Hem te doen heeft gegeven. Dat werk bestaat in de verheerlijking van Gods Naam op aarde. Dat is het tegendeel van wat mensen doen in hun ongehoorzaamheid aan Gods wet. Dat werk

¹² G. Sevenster, *Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1946, 169, met een verwijzing naar *ThWNT I*, 127. In het licht hiervan is het merkwaardig dat Sevenster *t.a.p.* opmerkt dat de vraag aan wie de prijs betaald moet worden nauwelijks beantwoord kan worden, en wellicht niet eens gesteld moet worden. Alsof voldoening aan het recht van de wet niet de Wetgever zou gelden. Voor een kritische bespreking van Sevensters kritiek op de gedachte dat God verzoend moet worden, zie men G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, Kampen 1953, 289v.

¹³ Ridderbos, *Romeinen*, 85.

¹⁴ Herman Ridderbos, *Zijn wij op de verkeerde weg? Een bijbelse studie over de verzoening*, Kampen 1972, 47.

heeft Hij voleindigd, zo getuigt Hij in het hogepriesterlijk gebed en het vijfde kruiswoord (Joh. 17:4 en 19:30). Hij spreekt over het gebod of de geboden des Vaders (Joh. 15:10; 14:31). Dat gebod betreft de taak die Hij te volbrengen heeft. "Ik doe altijd wat Hem behaagt" (Joh. 8:29). In de opdracht van de Vader neemt de wet een centrale plaats in. Zijn offer is het plaatsbekledend ondergaan van de vloek der wet, om de Zijnen van die vloek vrij te maken. Men mag zeggen: Jezus kwam om de wil van God te doen (Hebr. 10:7-9, met herinnering aan de woorden van Ps. 40:7-9). Gods wil was gericht op het offer. De volmaakte ^[25] gehoorzaamheid van Christus wordt in Hebreeën 10:19 dan ook in direct verband gebracht met Zijn volmaakte offerande.

Een prachtige samenvatting van het verband tussen Gods wil, Christus' gehoorzaamheid, die uitkomt in het offer, en de heiliging als vrucht daarvan, treffen we aan in deze woorden: "Krachtens die wil zijn wij eens voor altijd geheiligd door het offer van het lichaam van Jezus Christus" (Hebr. 19:10 [?? Hebr. 10:10]).¹⁵ Berkouwer vat het samen in deze woorden: "Duidelijk zien we dus, gelijk overal in de Schrift, hoezeer Christus' gehoorzaamheid met Zijn lijden en sterven onlosmakelijk verbonden is. Het is Zijn gehoorzaamheid in Zijn ganse messiaanse leven tot de dood, ja de dood des kruises".¹⁶ We willen de bespreking van deze gegevens afsluiten met het citeren van de woorden van Paulus: Jezus "die is overgeleverd om onze overtredingen en opgewekt om onze rechtvaardiging" (Rom. 4:25). Het boeiende in deze tekst is de innerlijke samenhang van kruis en opstanding.¹⁷ *Opmerkelijk is de tweevoudige betekenis van het voorzetsel om. Bij Christus' dood heeft het een oorzakelijke, causale betekenis. Bij Christus' opstanding heeft het een finale betekenis. Onze zonden zijn de oorzaak van Christus' dood, onze rechtvaardiging is het doel van zijn opwekking.*¹⁸

Overigens zullen we dat niet zo mogen scheiden alsof de opstanding alleen de grond is voor onze rechtvaardiging, en alsof onze zonden niets met Zijn opstanding te maken zouden hebben. In Romeinen 3:24 wordt de rechtvaardiging immers herleid tot het sterven van Christus (zo ook 5:9: thans gerechtvaardigd door zijn bloed.).

Lekkerkerker herinnert er aan dat Dodd 4:25 verstaat als een Hebreeuws parallellisme. In beide delen van de zin wordt hetzelfde gezegd. De betekenis parafraseert hij dan aldus: "Hij stierf en stond op uit de doden, opdat wij bevrijd zouden worden van de schuld van onze zonden".¹⁹ Het lijkt mij juist om van een parallellisme te spreken. Dan kunnen we ook denken aan een voortschrijdend parallellisme. Zo komt de tweevoudige betekenis van het voorzetsel 'om' tot haar recht. *De dood van Jezus wordt in de opstanding geëffectueerd. Zonder deze effectuering zou de betekenis van de kruisdood in de dood zijn blijven steken.* Dat effectieve van het kruis tot onze rechtvaardiging wordt in het voortschrijdend parallellisme van vers 25 prachtig tot uitdrukking gebracht. Paulus zegt niet, dat de rechtvaardiging niet ook aan het sterven te danken is. Hij zegt wel dat de rechtvaardiging niet kan zonder de opwekking van Christus. Er is nauwelijks een andere plaats in Paulus' brieven te vinden, waar eenheid en verscheidenheid, waar samenhang en voortgang van de heilsbetekenis van Jezus' dood en opstanding zo geconcentreerd en tegelijk zo helder onder woorden worden gebracht.²⁰

¹⁵ Men zie hierbij *Heilig leven*, 38-40.

¹⁶ G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, Kampen 1953, 352. Men zie zijn uiteenzetting over de verzoening, 279-325; over offerande, 325-349 en over gehoorzaamheid, 349-364.

¹⁷ Vgl. Sevenster, a.w., 165.

¹⁸ Vgl. Ridderbos, *Romeinen*, 104, met een beroep op S. Greijdanus.

¹⁹ A.F.N. Lekkerkerker, *De Brief van Paulus aan de Romeinen*, Nijkerk 1962, I, 200v.

²⁰ Men zie hierbij Otto Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1963¹², 128. Hij wijst erop dat deze tekst de afsluiting vormt van wat in het Oude Testament geloof betekent. Nu pas verstaat men waarom Abraham als onbesnedene gerechtvaardigd kon worden.

Conclusie

Ter afsluiting van de behandeling van de teksten waarin het werk van Jezus Christus ons wordt voorgehouden als het gehoorzame offer, dat krachtens de vloek der wet tot verzoening van de zonden noodzakelijk is, trekken we de volgende conclusie.

Het evangelie is de boodschap van Gods genadige heerschappij, welke ^[26] verkondigd en gerealiseerd wordt door Jezus Christus. Hij Zelf is de boodschap. In Hem is het Koninkrijk tegenwoordig.

Het evangelie bestaat in de boodschap van verlossing, waarvan de verzoening en de bevrijding uit de macht van de zonde de kern is. Met de verzoening is niet alles gezegd. Terecht wijdt Ridderbos een hoofdstuk aan de reikwijdte van de verzoening.²¹ Doch er kan over dat bredere niets gezegd worden buiten de verzoening door Christus' dood als basis om.

Het evangelie is het evangelie van het Koninkrijk. Dat wil zeggen van de heerschappij van God, naar de regels die Hij heeft gesteld. *Op een dubbele wijze komt in het evangelie van het Koninkrijk de wet aan de orde. Enerzijds doordat God het Koninkrijk niet vestigt met voorbijgaan van de overtreding van de wet. Anderzijds doordat er geen leven in het Koninkrijk is buiten de gehoorzaamheid aan de wet om.* Het evangelie van het Koninkrijk betekent allermint dat de wet heeft afgedaan. De vloek van de wet treft de burgers van het Rijk niet meer, omdat een Ander in hun plaats die vloek heeft gedragen. Het evangelie is het evangelie van de in onze plaats door Christus vervulde wet. Hiermee is niet alles van het evangelie gezegd, maar wel de kern. Er is te spreken van Gods genadig initiatief, van de bereidwilligheid van Christus om de weg van de (vloek van de) wet ten einde toe te gaan, van de Geest die ons de vrijheid van de vloek der wet doet beleven (2 Cor. 3:17). Opnieuw stellen we: de kern van het evangelie is de bevrijding van de knechtende en knellende macht van de wet, omdat Jezus met de wet is klaargekomen. Hij heeft haar macht — om zo te zeggen — van binnenuit gebroken. Hij heeft Zich aan haar vloek onderworpen en zo de Zijnen aan haar heerschappij onttrokken.²² Dit betekent niets minder dan dat het evangelie niet geëxpliciteerd kan worden buiten het coördinatensysteem van de wet om. We bedoelen met deze formulering allermint op een wettische wijze de heerschappij van de wet te bevestigen. We behoeven niet meer onder het juk van de wet door. Het evangelie betekent bevrijding, vrij spraak, verlossing van de vloek en dus vrijheid.

De wet wijst het adres van het evangelie aan

Deze boodschap kan niet gebracht worden zonder dat ze de situatie van mensen voor wie ze bestemd is, in ogenschouw neemt. Die situatie is er een van verkeren onder de vloek van de wet. Daarom moet bij de prediking van het evangelie de wet in haar veroordelende zin steeds weer ter sprake komen. Het evangelie is niet de prediking van een nieuwe stand van zaken, die zich buiten ons om en zonder concreet op ons in te werken, heeft voltrokken. *Het evangelie is de boodschap van de verzoening, die op Golgotha is geschied en daarom in ons leven moet, mag en kan geschieden:* "In de naam van Christus vragen wij u: Laat u met God verzoenen". Dat zegt Paulus omdat

²¹ Ridderbos, *Zijn wij op de verkeerde weg?*, 63-73.

²² Zie hierbij *Heilig leven*, 90-93. Ter informatie noem ik een aantal artikelen die op enige wijze met het thema wet en evangelie samenhangen; H. Hübner, Das Gesetz als elementares Thema einer biblischen Theologie, in: *Kerygma und Dogma* (af te korten als *K&D*), 22/4 (1976), 250-276. P. van der Osten Sacken, Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld vom Eschatologie und Geschichte. Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von theologischem Antijudaismus, in: *Evangelische Theologie* (afgekort als *Ev. Theol.*), 37/6 (1977), 536—549. U. Luck, In wiefern ist die Botschaft Jesus Christus "Evangelium"? in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (af te korten als *ZfTh&K*) 77/1 (1980), 24-41. H. Peiter, Gesetz und Evangelium als Interpretament der sog. Vernunft des Glaubens, in: *K&D* 30/1 (1984), 41-70. J. Sein, Die Lehre von Gesetz und Evangelium, bei H.J. Iwand, in: *Ev. Theol.* 44/1 (1984), 77-84.

"God in Christus de wereld met Zichzelf verzoenende was, door hun hun overtredingen niet toe te rekenen, en dat Hij ons het woord der verzoening heeft toevertrouwd" (2 Cor. 5:20 en 19). Dit woord der verzoening is niet de afkondiging van een stand van zaken die zich voor ieder voltrokken heeft, ongeacht of men daarin gelooft, dan wel haar verwierpt. Neen, juist op grond van dit ^[27] aan de apostel toevertrouwde woord der verzoening, vermaant en vraagt hij: Laat u met God verzoenen.²³

Dit betekent dat we bij de verkondiging van het evangelie de wet een plaats moeten geven. Het is de zondige mens voor wie het evangelie is bestemd. *De wet wijst het adres aan waar het evangelie gebracht moet worden. Wie het evangelie verkondigt zonder de mens als zondaar aan te spreken brengt een boodschap zonder adres. Het is dan tegelijk ook de vraag of hij wel de door de Bijbel bedoelde boodschap brengt.* Het evangelie is immers bedoeld als vrij spraak voor schuldigen, tot bevrijding van gebondenen. Wie de mens als niet-gebundene of als reeds-bevrijde beschouwt, laat het evangelie anders functioneren dan het bijbels is bedoeld. Hij maakt van het evangelie de afkondiging van een stand van zaken, die zich reeds heeft voltrokken. De evangelieprediking wordt dan een kennisgeving van iets dat feit is geworden. Dan is de spanning van Paulus' woorden "Laat u met God verzoenen", er uit. Dan is de prediking nog slechts kennisgeving van de reeds voltrokken en feitelijk voor de mens geldende verzoening. De functie van *het evangelie is dan een noëtische, terwijl het existentiële er uit is verdwenen.* Met het onderscheid noëtisch en existentieel bedoel ik in dit verband kennisgeving enerzijds, verandering van het leven anderzijds. Het existentiële moment treffen we prachtig aan in de gelijkenis van de verloren zoon. De vader zegt: "Uw broeder hier was dood en is levend geworden, hij was verloren en is gevonden" (Luc. 15:32). Datzelfde treft ons in het levensverhaal van Zacheüs. Na diens bekering uitkomend in de woorden: "De helft van mijn bezit, Here, geef ik de armen, en indien ik iemand iets heb afgeperst, vergoed ik het viervoudig", zegt Jezus: "Heden is aan dit huis redding geschonken" (Luc. 19:8 en 9). De redding bestaat niet in de afkondiging van een bepaalde stand van zaken. Ze bestaat in de verandering die zich door de ontmoeting met Jezus voltrokken heeft in het leven van Zacheüs en de zijnen. De Here Jezus onderstreept het existentiële moment met de woorden: "Want de Zoon des mensen is gekomen om het verlorene te zoeken en te redden" (Luc. 19:10; vgl. Matt. 18:11). Wie met de prediking van het evangelie het verlorene zoekt om het te redden, moet de verlorene in zijn verlorenheid aanspreken. Wie dat nalaat kondigt een redding af, die als kennisgeving aangezegd wordt (noëtisch), zonder dat de geadresseerde nog uit zijn verlorenheid gered moet worden (existentieel). Maar hoe leert God ons de wet kennen? Gaat het evangelie voorop? Of gaat de wet aan het evangelie vooraf?

De verhouding wet en evangelie onder drie gezichtspunten

Hier moet nader onderscheiden worden. Het blijkt dat er aan de verhouding van wet en evangelie verschillende kanten zitten. Ik tracht die nu van elkaar te onderscheiden en ze te typeren.

Daar is de *theocentrische kant van het probleem*. Ik bedoel hiermee hoe de verhouding van God uit ligt. Dit aspect heb ik tot heden vooral in dit hoofdstuk aan de orde gesteld. Theocentrisch gezien moet men zeggen: er is geen evangelie zonder de wet. Ofwel: het evangelie bestaat wat zijn kern betreft ^[28] hierin dat de wet door Jezus Christus is vervuld. Hiermee is de vloek opgeheven, de dood als oordeel weggenomen, en ligt de weg tot leven met God in een nieuwe gehoorzaamheid open. Onder dit gezichtspunt kan men het evangelie niet prediken zonder dat de wet aan de orde komt. De wet moet zelfs voorop gaan, omdat het evangelie volgt op de ongehoorzaamheid aan de wet. Wil men

²³ Men zie hierbij G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, Kampen 1954, met scherpe kritiek op Barth, 320-325. "Daarom kan hij tegenover de apokatastasis niet meer verwijzen naar de vrijheid Gods. Want juist *deze* vrijheid was volgens Barth niet willekeurig, maar zichzelf bindende vrijheid in liefde, d.w.z. in het concreet vallen van *de* beslissing: De verkiezing van Jezus Christus", 291v.

het zo zeggen: het evangelie raakt de mens in zijn schuld voor God. Men kan bij de prediking van het evangelie om die schuld niet heen. Wij stuiten hier op het vraagstuk van de kennis van de wet voordat deze bij de Sinaï geopenbaard werd. Paulus raakt dit punt aan in Romeinen 5:13: "Reeds voor de wet was er zonde in de wereld". Uit het feit dat de dood als koning geheerst heeft van Adam tot Mozes leidt Paulus af, dat er een wet is geweest, die de mens schuldig stelt. Calvijn schrijft: "God immers die men schuldig is te vereren, is er altijd geweest, en er is altijd enige regel der gerechtigheid geweest".²⁴ Calvijn spreekt telkens weer over de gerechtigheid die hierin bestaat dat wij, mensen, God moeten dienen met ons hele hart. Hij omschrijft dat als *Deo vivere*. Dat is: voor God leven. Deze kennis van de wet is op enige wijze de mensen bekend, ook al onderdrukken en verdringen zij de kennis van God en Zijn wet. Wij raken hier aan het vraagstuk van de algemene openbaring. Ik moge hiervoor verwijzen naar de studie van Berkouwer. Onze kennis van de wet buiten het evangelie om is echter ontoereikend, fragmentarisch en brengt ook geen heil.

God heeft in Zijn heilshandelen de wet - opnieuw - afgekondigd. Zo wordt de wet in haar volle diepte en breedte ons bekend gemaakt binnen het kader van het evangelie.

Dat is wel heel duidelijk het geval met de Decaloog. Deze is de samenvatting van heel de wetsopenbaring in de boeken van Mozes. Juist de bekendmaking van de Decaloog wordt voorafgegaan door een herinnering aan Gods verlossend handelen met Zijn volk. De HERE die de wet afkondigt is de Verlosser, die Zijn volk uit het slavenhuis Egypte heeft uitgeleid. Het gaat hier om de openbaringskant van de verhouding wet en evangelie. Hoe openbaart God Israël Zijn wet? Door het evangelie. Zo krijgt de wet opnieuw een plaats, nu in de geschiedenis der (heils)openbaring. Ik spreek daarom van *het openbarings-historisch aspect*. Er zijn er ook die dit aspect van de verhouding de kenniskant noemen. Dan ligt de term *noëtisch* voor de hand. Ik wil dit woord in dit verband echter niet gebruiken. In de eerste plaats wordt *noëtisch* zeer in het algemeen gebruikt. Het kwam dan ook reeds eerder ter sprake. De voornaamste reden om het niet te kiezen is, dat het bij dit aspect niet primair gaat om onze kennis van wet en evangelie, maar om de weg waarin God ons de wet openbaart. Dat is door middel van het evangelie.

Ik herhaal nogmaals: aan de openbaring van het evangelie gaat het stellen van de wet vooraf. Het is ons echter niet mogelijk vanuit die eerst geopenbaarde wet tot reddende, zaligmakende kennis van God te komen. Wat er van die kennis aanwezig is, werkt juist vervreemdend en veroordelend. Binnen het kader van het evangelie komt de wet opnieuw ter sprake. Als ik de typering ^[29] openbaringshistorisch gebruik, ziet dat op de bijzondere openbaring. In het noemen van het theocentrisch gezichtspunt heb ik het gegeven van de algemene openbaring willen verdisconteren.

Daar is nog een derde aspect. Dat is de vraag, hoe een zondig mens bij zijn bekering

²⁴ Calvijn op Rom. 5:13; *Corpus Reformatorum*, ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuse, Brunsvigae 1892 (verder te citeren als *C.R.*), 49, 96. In de tekst is gebruik gemaakt van de vertaling van D.J. de Groot, Amsterdam 1950. Ik heb de nummering aangehouden van het werk van Calvijn in het *C.R.* Vandaar de *O.C.* In de volgende passage wordt verwezen naar G.C. Berkouwer, *De algemene openbaring*, Kampen 1951, vooral het hoofdstuk: Openbaring en kennis, 107-145. Men zie hiervoor ook A. Kuyper, *Het Calvinisme*. Zes Stone-lezingen, Amsterdam-Pretoria 1898, 61-64. Ook E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1933², 125-128, 343, 439 gaat in op deze aan alle mensen geopenbaarde wet. Men zie ook J.D. Dengerink, Structuur en persoon, in: *Philosophia Reformata*, 51 (1986, nr. 1 en 2), 30-32, alwaar naar Brunner wordt verwezen, zij het naar andere passages. Interessant zijn enkele oudere opstellen in *Antirevolutionaire Staatkunde*. Ik noem de volgende artikelen: J. Ridderbos, De overheid ende Wet Gods, 8 (1934), 301-324, met op blz. 324 verwijzingen naar Kuyper en Brunner. Over het genoemde boek van Brunner zie men in *ARS*: H. Dooyeweerd, De wetsbeschouwing in Brunner's boek "Das Gebot und die Ordnungen", 9 (1935), 334-374; J. Severijn, De Ethiek van Brunner, 10 (1936), 105-132; 270-303; 365-401. Interessant is ook het artikel van Sidney Greidanus, *SR* 14/1 (winter 1985), 39-51: The universal dimension of law in the Hebrew Scriptures. Voor Calvijns' visie zij nog verwezen naar W. de Greef, *Calvijn en het Oude Testament*, Amsterdam 1984, 245v.

wet en evangelie leert kennen. Komt hij eerst met de wet in aanraking, om daarna pas het evangelie te leren kennen? Of leert hij met het evangelie ook de wet kennen?

We staan hier voor een uitermate moeilijke vraag. Naar mijn oordeel is dit zelfs de moeilijkste vraag van de drie, die we tot heden hebben opgeworpen. Gaat de kennis van de wet aan die van het evangelie vooraf? Als men rationeel te werk gaat, moet men zeggen: Dat ligt voor de hand. Het evangelie is voor schuldige mensen. Derhalve zal niemand de bevrijding van de schuld kunnen kennen en beleven, zonder daaraan voorafgaand van die schuld iets te hebben gezien. We stuiten hier opnieuw op het reeds aangestipte probleem: evangelieprediking die de mens niet in zijn schuld aangrijpt, gaat aan de zondige mens voorbij. Zij is verkeerd geadresseerd. Moet uit deze stelling volgen, dat een mens dus ook eerst van zijn zonden moet afweten, voordat hij het heil deelachtig kan worden? *Gaat de kennis van de zonden -ook temporeel - aan die van de vergeving vooraf? Ik zou dit aspect het existentieel-soteriologische aspect willen noemen.* Existentieel gebruik ik omdat het de mens in zijn zondaar-zijn raakt; omdat het gaat om de kennis van zichzelf voor het aangezicht van God. Ik voeg er soteriologisch aan toe, om verwarring te voorkomen met het eerder gebruik van de term existentieel. Als ik nu alleen het woord existentieel zou gebruiken, lag verwarring voor de hand. De toevoeging soteriologisch komt van soteria. Dat is redding, heil, zaligheid. Met existentieel-soteriologisch bedoel ik de plaats die de wet inneemt in de kennis die een zondig mens van het heil ontvangt. Is existentieel-soteriologisch gezien de volgorde van wet en evangelie een soort tweetrapsraket, zodat de mens eerst met de wet in aanraking moet komen, om pas daarna tot de persoonlijke kennis van het evangelie te komen? Indien men zulk een tweedeling afwijst, rijst de vraag: houdt men de kennis van het evangelie dan wel zuiver? Vermengt men beide dan niet? Juist tegen die vermenging heeft Josuttis scherp gewaarschuwd. Hij wilde wet en evangelie in hun onderscheidenheid duidelijk geprekeerd hebben. Hij pleitte voor die duidelijkheid in onderscheidenheid om zowel de wet als het evangelie zuiver te houden. Beantwoordt aan deze noodzakelijke duidelijkheid niet het existentieel-soteriologisch schema van eerst de wet te leren kennen, en daarna het evangelie?

Te behandelen problemen

Ik zie nu op grond van de aangebrachte onderscheidingen drie problemen liggen, die nadere bespreking verdienen. Deze drie zijn:

- *De door Barth voorgestelde omkering van wet en evangelie.* Zij raakt het theocentrisch aspect.
- *De vraag of er, nu de wet binnen het evangelie wordt geopenbaard, wel plaats overblijft voor de aanklagende functie van de wet.* Is de wet niet ^[30] zozeer in het evangelie opgenomen, dat we aan haar eigenlijk geen aparte plaats meer mogen toekennen? Brengt het evangelie mee, dat we van een aanklagende functie van de wet moeten blijven spreken; of maakt juist het evangelie het spreken van een aanklagende functie van de wet onnodig en dus overbodig? Het gaat om de vraag of de teksten die uit de brieven van Paulus worden aangehaald om de aanklagende functie van de wet te funderen, nu nog van kracht zijn. Door nadruk te leggen op de heilshistorische "setting" van Paulus' spreken over de wet, zou de aanklagende functie niet langer het voornaamste doel van Paulus' spreken over de wet zijn. Hij spreekt over de wet in de verleden tijd, vóór de komst van Christus. Het evangelie staat tegenover de wet als heilsweg. Moet dat niet meebrengen, dat we nu alleen nog maar over het evangelie spreken? Bij de prediking van het evangelie zouden we dan de wet in haar aanklagende functie niet meer nodig hebben. Het gaat vooral om het standpunt dat Herman Ridderbos in tal van publicaties de laatste decennia heeft ingenomen. Het zal blijken dat de conclusie waartoe hij met zijn exegese komt, reeds aan Calvin vanuit Augustinus' geschriften bekend is geweest, ook al volgt Ridderbos een heel andere gedachtengang. Daarom willen we ook de uitleg van Calvin bij deze discussie betrekken. Deze vraagstelling heeft te maken met het theocentrisch aspect. Toch ligt haar zwaartepunt bij het openbaringshistorische aspect.

- *Hoe moet in de prediking de verhouding wet en evangelie aan de orde komen? Dit met het oog op de kennis die een zondaar van zijn zonden moet krijgen om in de verlossing te delen.* Deze vraag hangt direct samen met die naar de orde des heils. Ik onderken dat het vraagstuk van de orde des heils niet opgaat in het existentieel-soteriologisch aspect van de verhouding van wet en evangelie. Dikwijls is dit aspect toch direct verbonden met de vraag naar de orde des heils.²⁵ Ik behandel dit probleem in het hoofdstuk dat gaat over de wet en de orde des heils.

De radikale wending bij Barth

We wenden ons eerst tot Barth, die theologisch de volgorde van wet en evangelie heeft omgekeerd. Hij doet een nog hogere greep dan de existentieel-soteriologische. Theologisch is evangelie het eerste en het laatste woord. De wet is in het evangelie besloten. De tweeheid van wet en evangelie vervangt hij door een eenheid. Geen twee brandpunten, maar één middelpunt: Jezus Christus die Zelf de grond van de schepping is. Genade gaat aan alles vooraf en overwint allen en alles. Barth heeft een hoge greep gedaan toen hij tegen de traditionele leer van de Reformatie in de volgorde van wet en evangelie heeft omgekeerd.²⁶ Hij heeft wel het goed recht van de reformatische volgorde erkend, maar richtinggevend voor het geheel van zijn leer mag zij in geen geval zijn. Wie eerst over de wet en dan pas over het evangelie spreekt, zou het niet over de wet Gods, en daarom ook niet over het evangelie hebben. Barth begint bij Galaten 3:17, waar Paulus zegt dat de wet 430 jaar na de belofte is gekomen. Hij wijst erop dat de wet geborgen was in de ark van het verbond.²⁷ "Het evangelie is geen wet, gelijk de wet geen evangelie is; maar **[31]** omdat de wet in het evangelie, uit het evangelie en tot het evangelie is, daarom moeten wij om te weten wat wet is, allereerst weten wat het evangelie betekent, en niet omgekeerd".²⁸

Het evangelie gaat dus voorop. De onderscheiding is er een binnen het ene Woord van God. Dat woord is altijd de genade, vrije onverplichte, onverdiende, goddelijke goedheid, barmhartigheid en vriendelijkheid. Daarom kan de wet als vorm van het Woord Gods nooit iets anders zijn dan genade. En juist als genade kan het Woord Gods wet zijn, oordeel, dood en hel.²⁹ De genade is geschied in Jezus Christus. In Hem is ons mens-zijn gerechtvaardigd en aangenomen. In Hem triomfeert de genade over onze verlorenheid.³⁰ Vanuit deze genade is er plaats voor de wet. Men kan over haar niet spreken buiten en naast het evangelie om, alsof de wet iets aan het evangelie zou toevoegen. De wet ontvouwt wat in het evangelie besloten ligt. "Als ook de wet *Gods Woord* is, en als het *genade* is, dat Gods Woord klinkt en hoorbaar wordt, en als genade niets anders zeggen wil dan: Jezus Christus, dan is het niet alleen onveilig en gevaarlijk, maar verkeerd de wet Gods te willen aflezen uit een of ander ding, uit een of ander gebeuren, dat niet dat gebeuren is, waarin de wil Gods, de sluier onzer theorieën en opvattingen

²⁵ T. Bienen, *Nadere Reformatie*. In vrijwel elk hoofdstuk speelt het probleem van wet en evangelie, en van de heilsorde.

²⁶ Men zie hierbij Peters, *Gesetz*, 106-108.

²⁷ Barth, *Evangelium und Gesetz*, 1, (blz. 85). Zie voor de titel en vindplaats hoofdstuk 1, noot 8. Tussen haakjes vermelden we de bladzijde in de Nederlandse vertaling. Voor de verhouding van wet en evangelie bij Barth zie men ook nog J.F. Goud, *Levinas en Barth, een godsdienstwijsgerige en ethische vergelijking*, Amsterdam 1984, 259-261, vooral diens kritiek op blz. 267v.; J. van Dijk, *Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths*, München 1966, 169-178; W. Andersen, *Der Gesetzbegriff in der gegenwärtigen Diskussion*, München 1963, vooral 41-43. Ook het artikel van W. Joest, Karl Barth und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium, in: *K&D* 24/2 (1978).

²⁸ Barth, a.w., 2 (blz. 86).

²⁹ Barth, a.w., 2 (blz. 86v.)

³⁰ Barth, a.w., 4v. (blz. 89)

verscheurend, naar vorm en inhoud als genade zichtbaar wordt".³¹

Deze genadige wil komt nu tot de mens in de gebiedende vorm. "Hoe zou de heerschappij van Jezus Christus verkondigd kunnen worden zonder dat die verkondiging als zodanig een eis tot *gehoorzamen* vormde". Men kan samenvattend zeggen, "dat de wet niets anders is dan de *vorm van het evangelie*, welks inhoud de genade is. Deze inhoud eist deze vorm, de vorm die gelijkvormig maken wil, de wetsvorm".³²

In deze wetsvorm wordt de bestemming van de verkoren mens aangewezen. In de wetsvorm ziet men wat God met de verkoren mens wil. Gods verkiezing wil verstaan worden als het gebod dat God tot de mens richt; als de Genadige gebiedt Hij.³³

Er is geen sprake van dat er een wet is die aan het evangelie voorafgaat. Wie dat zou stellen, doet aan het evangelie te kort. De wet vloeit uit het evangelie voort. De tweeheid van wet en evangelie is ten diepste een eenheid, welke gegeven is met het Woord Gods. Het ene Woord Gods is evangelie en wet. Geen wet op zichzelf of onafhankelijk van het evangelie; maar ook geen evangelie zonder wet. Het Woord Gods is evangelie naar zijn inhoud, wet naar zijn vorm en gestalte. Het is eerst evangelie en dan wet. Wie de volgorde wet en dan evangelie bezigt, geeft toe aan het menselijk verlangen om zich met behulp van de wet te rechtvaardigen.

"Want wat geschiedt er, waar men, geconfronteerd met Gods eis, zijn eigen gerechtigheid zoekt op te richten? Klaarblijkelijk dit: dat men van Gods eis een eigen eis maakt, die eis namelijk dat men het door God bevolene zelf wil en zal volbrengen. Waarom is dat ongehoorzaamheid? Omdat Gods eis een getuigenis is van de ons beloofde, van onze in Christus voltrokken rechtvaardiging door Hem Zelf".³⁴

We geven nog een citaat, waarin de grondstelling van Barth scherp uitkomt: Jezus Christus "wekt namelijk onze door de *vorm* des evangelies, dus door ^[32] de wet vanwege ons ongeloof veroordeelde en tot de hel verstoten existentie -zoals zij is, in haar ganse naaktheid en lelijkheid, also met inbegrip van ons ongeloof- door de *inhoud* des evangelies, dus door Zichzelf tot het leven des geloofs in Hem als in Dien, die ons rechtvaardigt".³⁵

Barth gaat uit van het Woord van Gods genade. Hij kent als inhoud van dat Woord alleen: Gods genadige beslissing in Jezus Christus over zondaren. Het Woord verkondigt dat die beslissing is gevallen. Zij moet alleen nog in geloof aanvaard worden. Welnu, dat moeten aanvaarden in het geloof is de wet. Men bedenke wel dat deze wet zelf evangelie is, namelijk de vorm van het evangelie!

Voor mij is het de vraag of we wet en evangelie nog wel een tweeheid binnen het ene Woord Gods kunnen noemen. Evangelie is *het* Woord Gods. Het moeten aanvaarden van Gods beslissing in Jezus Christus over ons, is zelf ook evangelie. Als Barth dan toch van wet spreekt is dat totaal iets anders dan wanneer er in de reformatische theologie van wet gesproken wordt. De wet wijst de mens op een door hem te volbrengen daad. De wet roept de mens op iets te doen. Geloof is bij Barth niet enkel inhoud van de oproep. Het geloof is eigenlijk in het evangelie geïmpliceerd. De overmacht van de door God getroffen beslissing is zo groot, dat we de eis om te geloven een plaats zien krijgen binnen de cirkel van het evangelie. *Evangelie en wet zijn geen twee woorden. Ze zijn twee aspecten van het ene woord: gestalte en inhoud.*

Wie over wet wil spreken buiten of voorafgaand aan het evangelie, laat het evangelie niet tot zijn recht komen. Hij is bezig met een poging tot zelfrechtvaardiging. Het

³¹ Barth, a.w., 4 (blz. 92v.)

³² Barth, a.w., 8v. (blz. 94v)

³³ Zie Barth, *K.D.*, II, 2, 567.

³⁴ Barth, *Gesetz und Evangelium*, 16 (blz. 103).

³⁵ Barth, a.w., 25 (blz. 114).

evangelie laat geen ruimte om nog van wet naast het evangelie te spreken. Wie het wel doet, maakt zich schuldig aan verzet, opstand, afwijzing van het evangelie. Wie de aanklagende functie van de wet zou willen aanvoeren tegen Barths evangeliebeschouwing, krijgt te horen dat de wet alleen maar de mens van zelfrechtvaardiging aanklaagt. Elke andere aanklacht is immers naar Gods beslissing in Jezus Christus overwonnen en als zinloos onthuld. De wet komt zelfs niet na het evangelie. De wet is zelf evangelie. Het enige onderscheid dat dan nog gemaakt kan worden is dat tussen vorm en inhoud. Maar Barth is er met zijn genadeleer diep van overtuigd dat de vorm nooit een contra-instantie tegen de genade kan zijn. Zij kan alleen de zuivere geleidevorm voor de genade zijn. In de wet hebben we volop en alleen met de genade te doen.

Het monisme van de genade wordt door Barths spreken over de wet niet doorbroken. De wet wil aan de centrale plaats van het evangelie alleen maar uitdrukking geven. Zij is de onderstreping ervan. Wij kunnen het eigene van Barths spreken over de genade wellicht het beste zichtbaar maken, door te stellen dat Barth nooit over de wet als een relatief zelfstandige grootheid zou spreken, zoals Berkhof dat deed.³⁶ We kunnen bij Barth over de wet niet anders spreken dan binnen de cirkel van de genade.

Barth spreekt er wel over dat Gods gebod ons veroordeelt. "Das Gebot als Gottes Gericht".³⁷ De eerste subparagraaf handelt echter over de vooronderstelling van Gods gericht. Deze vooronderstelling is Gods handelen in Jezus ^[33] Christus met de mens, als uitvoering van Zijn raadsbesluit. Dat handelen staat in feite gelijk met de verzoening.³⁸ De ontmaskering die de wet voltrekt, is de ontmaskering van de mens die weigert van Gods genade en van Zijn beslissing te leven. Opnieuw treffen we de wet aan, nadat over het evangelie als kernwoord is gesproken. De wet is dan de daadwerkelijke heerschappij van de genade. Ethiek is ethiek van de genade. De vraag naar goed en kwaad rust met in een abstracte norm. De norm van goed en kwaad is met te verkrijgen buiten het kruis en de opstanding van Jezus Christus om. Alleen waar de genade geschiedt, wordt de wet opgericht. De wet is eigenlijk niet anders dan herhaling van de werkelijkheid en van de belofte van Gods genade.³⁹

We zullen zien dat Ridderbos het paulinische spreken over de wet in een heilshistorisch kader zet. De Judaïstische wetsbeschouwing en de daaraan verbonden zelfrechtvaardiging zijn volgens hem het kader, waarbinnen Paulus' uitspraken over de wet verstaan moeten worden.

Barth gaat nog een stap verder. Hij plaatst alle spreken van de Schrift in dit kader! Er is geen andere wet dan die welke het verzet van de mens tegen de genade als ongeloof ontmaskert.

We kunnen met Berkouwer zeggen dat de omkering in heel Barths dogmatiek is gefundeerd.⁴⁰ Zowel de leer van de verkiezing als de leer van de schepping vormen de basis van Barths verzet tegen de volgorde van wet en evangelie. Barth denkt, spreekt en schrijft vanuit het midden, vanuit de genade Gods in Jezus Christus. Daaraan heeft de schepping haar bestaan te danken.⁴¹ Er is eigenlijk alleen geschiedenis in de heilshistorische zin van het woord. Er is geen voortgang van de goede schepping naar de val, en van de val naar Gods genadig handelen om de mens tot herstel te brengen. De

³⁶ H. Berkhof, *Crisis der middenorthodoxie*, 29.

³⁷ Barth, K.D., II, 2, 819.

³⁸ Barth, *t.a.p.*

³⁹ Barth, a.w., 624. Vandaar ook zijn polemieken met Brunner en Sørensen, K.D., III, 4, 20 en 23.

⁴⁰ G.C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, 321 en 111.

⁴¹ Men zie met name K.D., III, 1, 103-377. Voor Barths visie op de geschiedenis zie men ook W. van 't Spijker, *Triptiek van de geschiedenis. De verhouding tussen wereld-, heils- en kerkgeschiedenis*, Goes 1981, 39-44.

geschiedenis is per definitie - omdat ze vanuit Christus haar oorsprong en in Hem haar voleinding heeft - heilsgeschiedenis. De schepping is vanuit de samenhang met de verkiezing heilsgeschiedenis. Er is geen voortgang in de geschiedenis der openbaring. De geschiedenis is demonstratie en daarin afwikkeling van het besluit Gods om genadig te zijn! De mens wordt geschapen opdat aan hem de genade van God betoond wordt.

Berkouwer heeft erop gewezen dat Barth sterk in de richting gaat van het theopaschitisme. God Zelf heeft geleden.⁴² God is Subject van het lijden. Hij zegt dan: "Het hoeft geen betoog, dat in deze gedachtengang moeilijk te verstaan is, dat Christus gestaan heeft onder de *vloek* der wet, onder de toorn van God en in de *verlating*. Dat zijn gedachten, neen werkelijkheden, die niet zijn in te voegen in het lijden van God, waarin Hij zelf *het* Subject is."⁴³

Van hieruit wordt duidelijk waarom het verlossingswerk van Christus niet beschreven behoeft te worden in het voldoen aan de eis van de wet. Barth kan zulk een aan het evangelie voorafgaande eis niet aanvaarden. Hij behoeft er ook niet mee te rekenen, omdat God Zelf Subject van het lijden is. De hele gedachte van een wet die er geweest zou zijn, voordat God Zijn genade heeft betoond, is voor Barth illusoir en, meen ik te moeten zeggen, absurd. Zij zou neerkomen op een wettische opvatting van het evangelie. Zij is de uiterste vorm van verzet tegen Gods genade! Berkouwer zegt niet te veel als hij stelt ^[34] dat de controverse Berkhof-Barth de grondslag raakt van Barths dogmatiek en de aard der prediking.⁴⁴

Kritiek van Lutherse zijde op Barth

Het lijkt mij goed nu in te gaan op de kritiek die van Lutherse zijde tegen Barth is ingebracht. Om ook daarna het antwoord aan zijn critici te bespreken. Het gaat me om een summiere tekening van de posities. Paul Althaus brengt zijn kritiek tot uitdrukking in het kader van de bespreking van het thema "Gebot und Gesetz". Hij verstaat onder Gebot de wil van God jegens ons en onder Gesetz de bijzondere gestalte daarvan. Het betoog neemt een merkwaardige wending. Althaus erkent dat Paulus in Romeinen 7:12 de termen Gebot en Gesetz als synoniemen gebruikt.⁴⁵

Verderop in zijn brieven gebruikt Paulus de term Gesetz vooral om de Joodse en Judaïstische opvatting van de wet scherp tot uitdrukking te brengen. Voor het leven van de gemeente wordt de term Gesetz zelden, en dan nog slechts secundair gebruikt.⁴⁶ In Romeinen 13:8-10 wordt wel van wet gesproken. Het liefdegebod is de zin ervan. Bij Paulus, en wat Althaus noemt, de Deuteropaulinen wordt Gesetz niet gebruikt. Men lette ook op de merkwaardige tegenstelling: het houden van geboden (niet van de wet!) staat tegenover besneden zijn of onbesneden zijn. Alleen bij Jacobus komt de term wet weer voor. Dat is typerend voor Jacobus. Bij Johannes wordt wet gebruikt om zonder uitzondering de wet van Mozes aan te duiden.

Althaus komt dan tot de conclusie dat wet niet hetzelfde is als de onveranderlijke wil van God, doch een begrensde, voorlopige door Jezus Christus achterhaalde en terzijde gestelde gestalte van de wil van God. De wil van God noemt Althaus Gebot. De wet is aanduiding van die wil in een bepaalde periode van de geschiedenis. Althaus noemt deze onderscheiding van fundamentele betekenis. Zo kunnen de verschillende perioden in de geschiedenis van God met de mensheid duidelijk onderscheiden worden.⁴⁷ In de beginne was er het gebod. Het gebod is uitdrukking van Gods liefde tot ons. Het roept ons op tot

⁴² Berkouwer, a.w., vooral 294-324.

⁴³ Berkouwer, a.w., 302.

⁴⁴ Berkouwer, a.w., 320; men zie ook de uiteenzetting van Peters, *Gesetz*, 106-129.

⁴⁵ Het artikel van Althaus citeren we via *Cesetz und Evangelium*, 202.

⁴⁶ Althaus, a.w., 203.

⁴⁷ Althaus, a.w., 206.

liefde.

Dan herhaalt Althaus dat gebod en wet wat inhoud betreft identiek zijn, terwijl hij in dezelfde paragraaf stelt dat het gebod door de val van de mens tot wet wordt.⁴⁸ De wet verhindert een persoonlijke relatie. Die is via het gebod wel mogelijk. De wet ziet op de afwijzing van het gebod door de mens. Nu blijft niets anders over dan een wet, die bestaat in verboden. De wet beschermt het leven tegen het bederf, maar biedt niet meer de ruimte om God heel persoonlijk te ontmoeten. Zo krijgt wet de betekenis van een aanklagende en veroordelende wet, en van recht brengend tussen de burgers. De wet heeft geen plaats meer in de persoonlijke relatie tot God. De mens moet juist van de wet verlost worden. Dat doet Jezus Christus. Hij verlost van de heerschappij van de wet. Door het evangelie wordt de wet weer tot gebod.⁴⁹ Althaus voert als bezwaar tegen Barth aan, dat hij geen oog heeft voor de verschillende perioden in het handelen van God met de mens (Epochenlosigkeit).

Wie met het evangelie begint, heeft geen oog voor wat vooraf gegaan is. Het [35] verschil tussen de genade in het begin (Urstand) en in het Evangelie wordt over het hoofd gezien. We vatten dit bezwaar op als protest tegen de inzet van Barths dogmatiek bij het evangelie. Althaus zegt, dat niet alleen theologisch, maar ook logisch de formulering dat de wet de vorm is van het evangelie onhoudbaar is. Als vorm behoort zij bij de toezegging of de belofte, terwijl wet spreekt over wat gevraagd of geëist wordt. Althaus wil wel van gebod, maar niet van wet in het leven van een Christen spreken.⁵⁰

We hebben de beschouwingen en bezwaren van Althaus wat breder weergegeven. In hem hebben we te doen met een variatie van een Luthers standpunt terzake van de relatie van een gelovige tot de wet. Er is geen positieve verhouding van gelovige en wet, wel van gelovige en gebod. Hier werkt Luthers negatieve waardering van de wet door!

Ook Brunner heeft zich, zij het in andere bewoordingen, zo over de wet uitgelaten. Hij meent dat Luther daar eerst goed over de wet begint te denken waar Barth ophoudt.⁵¹ Brunner spreekt dan van een dialectiek van wet en evangelie, waarbij de wet - juist de van de genade losgemaakte wet - een noodzakelijk moment in de heilsgeschiedenis is. Brunner spreekt over de goddelijke pedagogiek. Er is eerst de wet (prius) en dan het evangelie (posterius).⁵² De Christen is als gelovige niet meer onder de wet, wel als zondaar! Ook vanuit dit gezichtspunt is er van een dialectiek van wet en evangelie te spreken.

Brunner staat dicht bij de klassieke positie van Luther. Althaus heeft getracht de bij Luther open gebleven vraag naar de plaats van het gebod in het leven van een Christen te beantwoorden. Beiden verzetten zich in elk geval tegen de monistische genadestructuur van Barths theologie.

Ik meen de gebleven geldigheid van de wet voor het Christelijke leven te hebben aangetoond.⁵³

Thielicke heeft in een interessant opstel Barths these benaderd vanuit de spanning tussen de heiligheid en de liefde van God. Hij meent dat Barth, die wet en evangelie ziet

⁴⁸ Althaus, a.w., 210.

⁴⁹ Althaus, a.w., 220-222. Voor Althaus zie men ook de zeer gedetailleerde studie van Wolf Krötke, *Das Problem "Gesetz und Evangelium"*, bei W. Elert und P. Althaus, Zürich 1965.

⁵⁰ Het doet zeer merkwaardig aan, dat Althaus ondanks kritiek op Barth zegt dat zij in de grond van de zaak niet zo ver van elkaar afstaan, a.w. 223, noot 19.

⁵¹ Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Zürich 1941³, 534. Deze uitdrukking vind ik weinig gelukkig, vooral wel omdat Barth dan aan Luther vooraf schijnt te gaan.

⁵² Brunner, a.w., 536v. Men zie ook H.G. Hubbeling, *Natuur en genade bij Emil Brunner*, Assen 1956, 94.

⁵³ Zie *Heilig leven*, 94-107.

als twee zijden van één zaak, de spanning heeft opgeheven. Kort tevoren had hij in verband met een dergelijke visie gesproken over een pseudo-christelijk monisme. Voor hem staat hiermee het historisch karakter van de openbaring op het spel.⁵⁴ Hij meent dat Barth de lijn van Calvijn doortrekt, voor wie wet en evangelie slechts modificaties zijn van eenzelfde zaak. Ze worden beide uit die ene zaak afgeleid.⁵⁵

Thielicke gaat terug op Luther. Deze wil het wonder in het evangelie vasthouden. Gods liefde onttrekt ons aan de bedreiging van Zijn heiligheid. Hierin overwint God Zichzelf. Vervolgens gaat het Luther om het historisch karakter (= Geschichtlichkeit) der openbaring. Dat karakter komt uit in de vleeswording van het Woord. Zonder dit wordt de openbaring tot een tijdloze idee, tot een wereldbeschouwing, welke geen basis heeft in de werkelijkheid. Bij Barth worden zowel wet als evangelie van hun eigenlijke inhoud beroofd. De wet betekent immers in het geheel niet meer gericht. De wet ziet op genade als haar doel en zin (dat is haar telos). Men sterft niet meer. De genade wordt machteloos gemaakt doordat ze ons niet meer uit de dood opwekt. Wij zijn immers in het geheel niet gestorven.⁵⁶

[36] Ragnar Bring heeft het opgenomen voor de klassieke volgorde van wet en evangelie. Aan zijn uitvoerige bespreking van het probleem bij Luther, verbindt hij de onderscheiding van de beide rijken.⁵⁷ Hij acht het juist te zeggen dat het evangelie geeft wat de wet eist⁵⁸, maar zegt tegelijk dat het inzicht dat de wet absoluut veroordeelt, eigenlijk reeds de wet vooronderstelt.⁵⁹ Tevoren had hij reeds gezegd, dat de mens pas door het evangelie ertoe in staat gesteld wordt, de wet in haar diepste zin te aanvaarden.⁶⁰

Edmund Schlink wijst op Barths leer van de nieuwtestamentische vermaningen.⁶¹ De structuur van de nieuwtestamentische vermaningen is door Barth tot grondstructuur van alle ethische uitspraken gemaakt. Dit betekent dat de onderscheiding tussen gericht en genade met meer tot haar recht kan komen. Het betekent ook dat Barth geen recht doet aan de in het Nieuwe Testament zo duidelijk voorkomende notie van Christus als Rechter van de wereld. Barth wijst de leer van de apokatastasis (allen worden met God verzoend) af. Toch kan hij er vanuit de eenheid van wet en evangelie eigenlijk niet aan ontkomen. Hij meent dat Barth ten onrechte het nieuwtestamentische vermaan als wet opvat. Barth grijpt boven Calvijn uit doordat hij eigenlijk in de drieërlei usus van de wet niet geïnteresseerd is. Met de usus van de wet wordt het gebruik van de wet bedoeld. Het gaat Barth eigenlijk alleen om de derde usus. De heilshistorische en eschatologische onderscheiding van wet en evangelie wordt door Barth diepgaand afgezwakt. Waardering heeft Schlink voor Barths nadruk op het ene Woord Gods.⁶²

⁵⁴ Helmut Thielicke, *Theologie der Anfechtung*, Tübingen 1949, 72v.

⁵⁵ Thielicke, a.w., 89.

⁵⁶ Thielicke, a.w., 84. Men zie ook zijn *Theologische Ethik*, Tübingen 1965³, I, 190-203. In plaats van Gogartens "Gericht oder Skepsis" spreekt Thielicke bij Barth van "Optimismus oder Liebe", 203. Op 205 spreekt hij over verkiezing en verwerping als over een "innertrinitarisch Geschehen", niet meer over een gebeuren tussen God en mens. Zie ook over Barth zijn *Glauben und Denken in der Neuzeit. Die groszen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie*, Tübingen 1983, 431-441.

⁵⁷ Ragnar Bring, Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium, in: *Gesetz und Evangelium*, 76-123. Over de twee rijken vanaf 113.

⁵⁸ Bring, a.w., 111.

⁵⁹ Bring, a.w., 106.

⁶⁰ Bring, a.w., 104.

⁶¹ Edmund Schlink, Gesetz und Paraklese, in: *Gesetz und Evangelium*, 239-259. Over Schlink zegt Barth, *K.D.*, IV, 3, 1, 427, dat hij "bisonder umsichtig" te werk gaat.

⁶² Men zie voor de laatste paragraaf uit het opstel *Folgerungen*, a.w., 252-258. In het bovenstaande heb ik hier en daar verkort weergegeven wat ik in mijn studie *Wet en Evangelie*, Assen 1959, over

We vatten deze kritiek samen door op drie punten te wijzen:

- De schrijvers zijn hierin één dat ze de systematisering van wet en evangelie vanuit het evangelie *een miskennen achten van het bijbelse spreken over eerst wet en daarna evangelie*.
- Vervolgens menen ze dat door deze miskennen tekort gedaan wordt aan de feitelijke betekenis van de wet in het leven van een mens als zondaar en gelovige. *Voor een werkelijk oordeel is geen plaats meer*. Zo ook niet voor de overgang van het besef van veroordeeld te zijn naar de beleving van vrijspraak en vergeving.
- Ten derde wordt wat er nog van de wet overblijft, door Barth niet in zijn nieuwtestamentische betekenis gehanteerd. *De wet staat aan de kant van het evangelie, en kan eigenlijk niet als eis van God fungeren*. Duidelijk moge zijn dat de een in zijn kritiek verder gaat dan de ander. Het komt mij voor dat de besproken auteurs zich in deze drieslag kunnen vinden.

Barth is op deze bezwaren ingegaan.⁶³

- Met welk bijbels en innerlijk recht, van welk begrip van God, Zijn doen en Zijn openbaring, voor alles van welke christologie uit komt men er toe in plaats van het ene in zichzelf ware en klare Woord Gods met twee woorden te spreken, waarbij men weet dat men op twee heel verschillende manieren tot de mens spreekt?
- Het evangelie bestaat in de proclamatie van de vergeving der zonden, welke alleen door de mens receptief op te nemen is. Hoe kan men dan nog van een wet spreken, welke enerzijds als abstracte eis slechts uitwendige ordening van ^[37] het leven is, en anderzijds daartoe bestemd moet zijn om de mens aan te klagen, hem op het evangelie te wijzen en hem daarop voor te bereiden?
- De opvatting welke men Paulus omtrent de wet toeschrijft is niet in overeenstemming met wat hedendaagse oudtestamentici (als M. Noth, G. von Rad en H.J. Kraus) zeggen over de positieve relatie tussen het oudtestamentische wetsbegrip en het verbond van Jahwe. Men moet zelfs zeggen dat zulk een wetsopvatting een diepe dwaling bevat. Hoe kan men zich van zulk een beschuldiging zo gemakkelijk afmaken?
- Hoe kan men zulk een wetsopvatting huldigen, die teruggrijpt op de voorstelling van een "natuurrecht" en daarmee van een algemene, natuurlijke Godsopenbaring, met behulp van een biblicistische manier van doen? Men zou zich juist door het dilemma dat deze laatste termen opwerpen, moeten laten waarschuwen.
- Hoe is het mogelijk dat uit deze confrontatie van de mens met deze zogenaamde wet, een ernstige, precieze en onbetwistbare kennis van 's mensen overtreding en dus ook van zijn zonde voortkomt? In hoeverre heeft de wet autoriteit en macht om de mens onder zijn gericht te brengen en te doen buigen? In hoeverre moet de mens die zijn leven aan deze wet meet, zich op de weg van het evangelie bevinden?

Is de visie van Barth niet dezelfde als die van Luther, toen deze in zijn uitleg van de Decaloog (vooral van het eerste gebod) en in zijn preken over de Bergrede en de lijdensgeschiedenis, slechts één programma kende: niets anders dan Christus moet gepreikt worden? Op zijn humoristische en ontwapenende wijze spot Barth met hen die door "natuurlijke genade" zich er toe verplicht gevoelen hier Luther tegenover hem in het veld te brengen.

Onze eigen positie tegenover Barth

Als ik het goed zie gaat het om drie argumenten.

kritiek op Barth heb gereleveerd. Deze studie is niet meer verkrijgbaar. Daarom meende ik er goed aan te doen enkele momenten van kritische reactie te releveren. Men vindt aldaar op blz. 14-16 nog meer reacties; ook die van Sørensen en Gollwitzer, die meer instemming met Barth betuigen dan kritiek op hem leveren.

⁶³ Men zie Barth, *K.D.*, IV, 3, 1, 427v. Barth noemt daar ook Elert, Sommerlath en W. Joest.

- *Buiten dat evangelie om is er eigenlijk niet van enige kennis van God te spreken.* Vandaar ook de afweer van natuurlijke Godskennis. Er is geen relatie tussen God en mens buiten Christus om, in den beginne niet, nu niet en straks niet. Daarom is de gedachte van een wet buiten het evangelie om, maar ook van een algemene openbaring aan de mens buiten het evangelie om, af te wijzen. Hier is Barths opvatting van de structuur van het evangelie, en ook van de structuur van het dogma in het geding.
- Een tweede argument is *de heilshistorische visie van oudtestamentici op de wet als wet binnen het verbond*; en dus als wet binnen het kader van de genade. Dit argument raakt de exegetische basis voor de structuur van het evangelie en van het dogma: de genade is begin, midden en eind van Gods handelen.
- Tenslotte: existentieel-soteriologisch gezien moet gevraagd worden *welke de betekenis is van zondekennis, die aan de wet ontspringt*. Is deze mens dan al op weg naar of op de weg van het evangelie? En waaraan ontleent de wet-los van het evangelie - de kracht en de macht om de mens daar te brengen? Hiermee staan we voor de kern van het probleem dat ons in dit hoofdstuk bezig houdt. Opvallend is, dat Barth tegenvragen stelt, maar het argument ^[38] van zijn tegenstanders niet ontzenuwt. Hij gaat van het superieure van zijn eigen positie uit en confronteert de consequenties van zijn tegenstanders met zijn eigen grondstelling. De bewijslast ligt derhalve bij hen en niet bij Barth zelf- behalve dat hij verwijst naar resultaten van het nieuwere oudtestamentisch onderzoek.

Ter weerlegging van Barths bezwaren grijp ik terug op het begin van dit hoofdstuk.

In de eerste plaats noem ik het openbaringshistorische aspect van het thema wet en evangelie. Het is duidelijk dat wij omtrent God en de mens, omtrent zonde en genade, omtrent schepping en herschepping, niets weten buiten de genadeopenbaring van God aan Israël om. Die genadeopenbaring heeft als spits het heil in Jezus Christus. Scherp toegespitst kunnen we dan ook zeggen, dat er voor ons in onze zondige situatie geen kennis van onszelf en onze schuld, geen kennis van schepping, val, verlorenheid en verlossing is buiten het heil in Jezus Christus om.

De mens weet uit zichzelf niet van zijn verlorenheid voor God. Hij mag weten van ellende en vervreemding, van ongeluk en ongeval, hij weet uit zichzelf niet tegen Wie hij gezondigd heeft. Zijn zonde brengt duisternis mee in de kennis van God (Ef. 2:1-3; 4:17-19). Hij wendt zich af van Gods vriendelijk aangezicht. Dat is juist zijn zonde! We kunnen God niet kennen buiten Jezus Christus om. We kunnen ook onszelf niet kennen buiten Jezus Christus om. Dat zien we uitgedrukt in de relatie van wet en verbond en in de relatie tussen het opschrift en de inhoud van de wet. God, de Verlosser, geeft Zijn geboden. De plaats van de twee tafelen met de Decaloog is onder het verzoendeksel. Openbaringshistorisch gezien is er geen wet buiten de genade om!

Wil dit zeggen dat de genade nu het een en het al is? Betekent dit dat we nu ook wat de opbouw van het dogma betreft, bij het evangelie moeten beginnen? Is Christus de grond van de schepping, zoals Barth Genesis interpreteert?

Thielicke en Althaus hebben recht van spreken als ze het historisch karakter van de openbaring in de discussie betrekken. Zij bedoelen daarmee meer dan dat de openbaring in de historie ingaat. Zij wijzen op de fasen in de openbaring-. Daar is de schepping, waarna God Zijn gebod aan de mens geeft. Daar is het evangelie als Gods antwoord op de val van de mens. Wat zij als bezwaar tegen Barth aanvoeren komt hierop neer, dat openbaring bij Barth de afkondiging van een stand van zaken is. Die stand van zaken wordt door een inter-trinitarisch gebeuren bepaald. Bij deze opvatting kan men nog wel van het historisch karakter van de openbaring spreken, maar in een andere dan de gebruikelijke zin. De openbaring wordt in de geschiedenis bekend gemaakt, en is bestemd voor mensen die in de geschiedenis leven. Men kan echter niet van onderscheiden fasen of perioden in de geschiedenis spreken. Van het eerste tot het laatste uur gaat het om de bekendmaking van dezelfde zaak: Gods genadige beslissing

in Jezus Christus. De mens is van het eerste ogenblik van de schepping af voorwerp van Gods genade! Het is een doorlopende stroom van afkondiging van genade, en daarmee ook van de prediking van de ^[39] machteloosheid van menselijk verzet tegen de genade! Wat de genade betreft, gebeurt er niets anders dan bekendmaking.

In Romeinen 5 contrasteert Paulus Adam en Christus. Hij spreekt over twee feiten: wat er door Adam in de geschiedenis is misgegaan, en wat door Christus in de geschiedenis wordt overgedaan. Het herstel van het verbrokene tot redding van het verlorene.

Om de reactie van het een op het ander, om de genadige voortgang van het een naar het ander gaat het in de geschiedenis van de heilsopenbaring. We kunnen het ook zo zeggen: aan de heilsopenbaring gaat historisch gezien een onheilssituatie vooraf. Het gaat in Gods heilshandelen om de reactie van God op het onheil dat de mens zichzelf berokkend heeft. Die reactie is begonnen met het proto-evangelie in het paradijs. Zij heeft haar hoogtepunt gevonden in de geboorte van Gods Zoon. Dat is het ogenblik van de vervulling van Gods beloften. Men lette erop hoe zowel Maria als Zacharias Gods daden in verband hebben gebracht met wat God tot de vaders had gesproken (Luc. 1:55, 72 en 73).

Bij "Epochenlosigkeit" gaat het maar niet om de afwezigheid van de verschillende fasen binnen de geschiedenis van Israël, zoals verblijf in Egypte, daarna in de woestijn en de tijd na de terugkeer. Het gaat om de afwezigheid van de historische situatie van de mens die goed geschapen is en in rechte relatie met God leeft, en de daarop gevolgde situatie van onheil, waartegenover God de openbaring van Zijn heil stelt.

Ik besef dat ik met dit standpunt een positie inneem, die door velen als achterhaald wordt beschouwd. Van een historische paradijssituatie willen velen niet meer weten. Hier werken naar mijn oordeel twee motieven sterk door. Dat is de invloed van het historisch-kritisch onderzoek. En dat is het geloof in de evolutietheorie. In de dogmatiek van Berkhof gaan ze hand in hand. Het is geen wonder dat Berkhof voor een schepping die van het begin af goed is geweest, geen plaats heeft. De schepping is onaf. Het kwaad is voor een deel aan het onaf-zijn van de schepping te wijten. Het is mij niet duidelijk hoe men dan toch de schuld van de mens kan blijven poneren! Zeker, Berkhof doet dat. Hij doet het echter door te spreken van de mens in een van het begin af gebroken schepping (zo wil ik nu het onaf-zijn van de schepping omschrijven). Ik zou niet willen ontkennen dat Berkhof de mens als schuldig ziet. De opschriften in de betreffende paragraaf zijn daarover duidelijk.⁶⁴

Wel moet opvallen dat in één adem over schuld en lot wordt gesproken. De mens gaat op raadselachtige wijze tegen zijn bestemming in. De mens is gebouwd op liefde. Dat is de structuur die God als Schepper aan de mens heeft meegegeven. Berkhof is echter van mening dat er geen periode is geweest waarin de mens aan die structuur heeft beantwoord. Daarom moet bij de behandeling van de mens als schepsel van God wel toegevoegd worden dat "de zonde niet maar een betreurenswaardige misstap van onze eerste voorouders is geweest, maar diep in de schepselmatige structuur van het riskante wezen-mens is verankerd. Tevens menen wij, dat zij zo nauw samenhangt met wat we in paragraaf 25 sub 9 als de 'voorlopigheid' van de schepping ^[40] hebben behandeld, dat ze daarvan vaak nauwelijks fenomenaal te onderscheiden is".⁶⁵

Deze passage is duidelijk en consequent. De zonde is in de schepselmatige structuur diep verankerd en heeft alles te maken met de voorlopigheid, waardoor de schepping is getypeerd. Minder duidelijk is wat er op volgt: "De zonde hoort niet bij de geschapenheid en vloeit er met uit voort. Ze is tegennatuurlijk... Schepping en zonde vallen niet samen. Tussen beide ligt de sprong van de misbruikte vrijheid. De zonde is geen incident en ze

⁶⁴ H. Berkhof, *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1985⁵ (verder te citeren als *Christelijk Geloof*). Titel van paragraaf 27: schuld en lot, 188-211.

⁶⁵ Berkhof, a.w., 189.

is geen gegevenheid".⁶⁶

Wij achten dit een volstrekt onheldere, om niet te zeggen duistere redenering. Enerzijds steekt de zonde immers in de schepping (geen incident). Anderzijds is zonde gevolg van misbruik van de vrijheid.

Als de zonde zo diep in de schepping steekt, kan het misbruik van de vrijheid toch niet enkel aan de mens worden toegeschreven? Het is toch hoogst onbillijk om de mens ten volle verantwoordelijk te verklaren en de schuld te zien als met de schepping gegeven? In dit verband het misbruik van de vrijheid een sprong te noemen, *heeft alles weg van een noodsprong*. Een dergelijk sprong-gebeuren is voor het evolutiedenken gebruikelijk maar aan het bijbelse denken onbekend. Zoals bekend gebruikt Berkhof de figuur van de sprong vaker.

Hij introduceert daarmee een natuur-filosofische categorie als verklaring voor het bijbelse denken. Dat is ongeoorloofd. De Schrift mag en moet zichzelf verklaren. We hebben daarvoor niet een sleutel uit de op een bepaalde manier opgevatte natuurwetenschap nodig.

Voor ons is beslissend dat Genesis Adam als historisch figuur tekent. Daarop is Paulus' vergelijking van Adam en Christus gebaseerd. Reeds enige jaren voor de verschijning van Berkhofs dogmatiek schreef J.P. Versteeg: "Wanneer van Adam als leermodel te spreken is in tegenstelling tot Adam als historisch persoon, brengt dat inderdaad met zich mee een bepaalde visie op de zonde". Dan behoort de zonde in zekere zin tot de schepping. De zonde wordt dan een gegeven "naast" de schepping in plaats van een na elkaar van schepping en zondeval.⁶⁷

De volgorde wet en evangelie heeft alles te maken met het historisch karakter van de goede schepping, tot uitdrukking gebracht in de paradijssituatie. Als het paradijs er alleen - bij wijze van terugblik - in het verlangen van mensen is, dan is het onontkoombaar dat met de schepping de zonde er is. En dan is de genade niet Gods antwoord op de historisch te dateren zondeval, maar dan is de genade in de schepping opgenomen.

Sterker nog geformuleerd: De schepping is uit de genade voortgekomen. Barth heeft in de tweede versie van zijn commentaar op Romeinen heel het schema van zijn dogmatiek al neergelegd. De zonde is een macht, die aan Adams val voorafgaat. Zo is ook de genade een macht die aan de geschiedenis voorafgaat. Hier gebruikt Barth voor genade en zonde het beeld van licht en schaduw.⁶⁸

In dit hoofdstuk heb ik getracht door het blootleggen van de bijbelse verbanden tussen wet en evangelie de juistheid van Barths voorstel tot omkering van ^[41] de volgorde te weerleggen. De existentieel-soteriologische kant van mijn bezwaar komt in een volgend hoofdstuk aan de orde! Dat de plaats van de wet in de ark is, stemt overeen met wat ik het openbaringshistorisch aspect noemde! Barth maakt de fout, dat hij het openbaringshistorische laat heersen over het theocentrische. Daarmee wordt de positie van de mens, zijn val en de zonde, de duisternis van zijn hart tegenover de kennis van God, tot beheersend gezichtspunt voor Gods handelen jegens de mens - vanaf het begin. Juist hiertegen moet verzet worden aangetekend. Als de wet pas met de genade komt,

⁶⁶ Berkhof, *t.a.p.*

⁶⁷ J.P. Versteeg, Is Adam in het Nieuwe Testament een "leermodel"?, in: *Woord en kerk*.

Theologische bijdragen van de hoogleraren aan de Theologische Hogeschool der Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland bij de herdenking van het vijfenzeventigjarig bestaan van de Hogeschool, Amsterdam 1969, 66, 68. Men zie ook blz. 69 over het afbreken van gedachtengangen door Berkhof, omdat ze hem zouden voeren tot over de rand van een christelijke metafysica. Dit werd geschreven vóór de publicatie van *Christelijk Geloof*.

⁶⁸ Karl Barth, *Der Römerbrief*, 1922, Zürich 1984¹³, vooral 149-151. In de Erste Fassung, Zürich 1985, 182-184, vindt men minder sterke uitdrukkingen dan welke ik uit Römer II op het oog heb.

en vorm van de genade is, is er geen maatstaf waaraan de zonde gemeten kan worden. *Geen wonder dat de zonde dan van het begin af in het donker gehuld is.*

Ik herhaal de stelling dat met de volgorde van wet en evangelie heel het dogma, ja heel het verstaan van de Schrift is gemoeid. We bevinden ons met dit thema in het hart van de Schrift en van het dogma.

Ridderbos: de wet vermeerdert de zonde

Ik wil nu ingaan op de vraag of de nieuwere, heilshistorische uitleg van Paulus' spreken over de wet het niet onmogelijk maakt om van de aanklagende functie van de wet (de *usus elenchticus*) te blijven spreken. Herman Ridderbos heeft in onderscheiden publicaties de nadruk erop gelegd dat Paulus' spreken over de wet bepaald is door zijn strijd tegen het misbruik dat de Joden van de wet maken. Te gemakkelijk en te vlot heeft men conclusies getrokken uit de wetsteksten in Paulus' brieven zonder op die specifieke verbanden te letten. De Joden gebruiken de wet tot zelfrechtvaardiging. Paulus kent dat gebruik uit eigen verleden. Juist daarom verzet hij zich er zo scherp tegen. Voor Paulus gaat de keus tussen: wet als heilsweg òf het heil in Christus buiten de wet om. We willen enkele overwegingen van Ridderbos weergeven, om daarna te zien, in hoeverre zijn belichting aan deze paulinische teksten een mogelijk te beperkte betekenis toeschrijft. Te beperkt vanwege het feit dat de uitspraken gewrongen worden binnen het heilshistorisch kader van de tegenoverelkaarstelling van de weg van de wet en van die van het evangelie.

De heilshistorische aanpak heeft Ridderbos al tot kader gemaakt van zijn in 1950 verschenen boek "De komst van het Koninkrijk". De toepassing van dit kader op Paulus' teksten over de wet komen we - voorzover mij bekend - voor het eerst tegen in het opstel dat hij heeft geschreven in de feestbundel voor zijn leermeester F.W. Grosheide. In zijn commentaar op Galaten (1953) en op Romeinen (1959) heeft hij de exegetische fundering gegeven voor de lijnen die hij in 1951 heeft getrokken. In zijn grote boek "Paulus" uit 1966 vinden we dit alles in brede verbanden gesystematiseerd.⁶⁹ In zijn commentaar op Romeinen 3:20 schrijft hij: "Wie de wet aangrijpt, om met behulp van haar zich de gerechtigheid en het leven te verwerven, kan slechts tot een tegenovergesteld resultaat komen. De wet rechtvaardigt de mens niet, maar beschuldigt en veroordeelt hem. Juist zij onthult wat aan de mens anders misschien nog verborgen blijft of bij hem slechts als een vaag besef aanwezig is, nl. dat hij een zondaar is".⁷⁰ Hoe diep Paulus de [42] uitdrukking kennis der zonde opvat, wordt in Romeinen 7 op een indringende en indrukwekkende wijze duidelijk gemaakt. "Dan zal ook blijken, dat met deze kennis niet slechts een intellectueel weten, maar een besef bedoeld is, dat de mens ook de macht en de tyrannie der zonde doet kennen".⁷¹

Als we deze uitspraken goed begrijpen, bedoelt Ridderbos ermee te zeggen dat de wet wel zonde onthult, maar vooral daardoor dat ze de mens die het met de wet als heilsweg wil wagen, te dieper in de zonde brengt. Conclusie is dan ook dat ieder die de wet goed leest, tot de slotsom moet komen dat de wet geen heilsmiddel kan zijn! Hier wordt de wet gezien binnen het kader van het verzet van de Joden tegen het evangelie.

Romeinen 5:20 legt Ridderbos in deze zin uit: "De zonde moest in haar volle betekenis en kracht aan het licht komen om alle illusie weg te nemen, als zou zij op een andere wijze zijn te overwinnen dan door de macht van Gods genade en door de

⁶⁹ Herman Ridderbos, *Vrijheid en wet volgens Paulus' brief aan de Galaten*, in: *Arcana Revelata*. Een bundel nieuw-testamentische studiën aangeboden aan prof. dr. F.W. Grosheide ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag, Kampen 1951, 89-193; Idem, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, Grand Rapids 1953. Idem, *Paulus, Ontwerp van zijn theologie*, Kampen 1966. *De komst van het Koninkrijk* en *Romeinen* zijn reeds eerder in de noten van dit hoofdstuk genoemd.

⁷⁰ Ridderbos, *Romeinen*, 80.

⁷¹ Ridderbos, *t.a.p.*

gehoorzaamheid van Christus".⁷² Waar de zonde is toegenomen, is de genade meer dan overvloedig geworden. De functie van de wet vindt haar einddoel niet in het aan het licht brengen van de zonde. "Zij staat, ook in deze betekenis, in dienst van de in Christus verschenen genade, nl. om de overvloed en overmacht daarvan te meer te doen uitkomen".⁷³

Het noëtische moment is hier niet afwezig, doch het staat - om een term van Ridderbos zelf te gebruiken - in dienst van het existentiële. Juist dit existentiële was nodig, om de onmogelijkheid van de wet als heilsweg te doen uitkomen.

Bij Romeinen 7:7 zegt Ridderbos dat het kennen van de zonde "niet slechts een theoretisch kennen of een verstandelijk inzicht is, maar een praktische ervaringskennis. Door de wet gaat het begrip zonde voor de mens leven en met het begrip de zaak. Paulus past dit speciaal toe op *de begeerlijkheid*. Ook die zou hij niet gekend hebben, indien de wet niet zei: gij zult niet begeren. Het bijzondere van de begeerlijkheid is, dat zij een algemene menselijke drang naar het verbodene is. Hoezeer de begeerte in hem leeft, wordt nu openbaar, als zij hem door de wet ontzegd wordt... Het is de wet die het conflict oproept tussen 's mensen begeerte en wat daaruit voortvloeit en de wil van God".⁷⁴

In verband met Paulus' uitspraak in 7:8 dat de wet zonder zonde dood is, schrijft Ridderbos dat de zonde pas recht in actie komt in al haar virulentie, als de wet haar wil verhinderen. Dit noemt Ridderbos dan het antropologische. Hij spreekt tegelijk ook over het theologische: door de wet wordt de zonde pas tot zonde, dat is tot overtreding van het gebod van God.⁷⁵ Het is duidelijk dat ook in deze passage de zonde-vermeerderende werking van de wet de boventoon voert. Het noëtische aspect is niet afwezig maar is gerelateerd aan de antropologische werking. Het wordt daardoor ook gelimiteerd! Het is goed om naast de hierboven gegeven citaten Ridderbos' commentaar op Galaten 3:19 uit 1953 te leggen. Daar spreekt hij erover dat de wet de overtredingen tevoorschijn moet roepen en haar manifest moet maken. De zonde moet openbaar worden en zichzelf vermenigvuldigen. Vanwege de menselijke verdorvenheid wordt de zonde door de wet in het leven geroepen. Hier overheerst het existentiële, al is het kennisaspect niet afwezig. Dit laatste ^[43] lijkt mij echter bijkomend bij Gods bedoeling met de wet, namelijk om de zonde tot uitdrukking en tot uitbarsting te doen komen.⁷⁶

We concluderen dat beide aspecten bij Ridderbos aanwezig zijn, maar in een de een aan de ander ondergeschikte verhouding. Hoofddoel blijft: de zonde zich als zonde te doen vermeerderen, opdat blijke, dat de wet geen weg tot heil kan zijn! Het kader waarbinnen de wet deze werking vervult is dat waarin de mens zich tegen God verzet, dus vóór de bekering door het evangelie. Deze werking van de wet is juist nodig om de onmisbaarheid, de noodzakelijkheid en het volstrekt genadige van het evangelie aan te tonen. Voor dit aantonen verricht de wet als het ware voorbereidend ofwel plaatsbereidend werk.

Ridderbos heeft zijn inzichten samengevat in de paragraaf over de wet als tuchtmeester tot Christus in zijn boek "Paulus". We geven enkele citaten om accenten en nuanceringen in zijn visie door hemzelf te laten uitspreken. Dat de wet terwille van de overtredingen er is bijgevoegd (Gal. 3:19) "wil niet alleen zeggen: om die te doen *kennen*, maar óók en wel in eerste instantie: om de overtredingen te voorschijn te brengen, te pro-duceren", met een verwijzing naar Romeinen 5:20: "Daarom zullen we ook de bekende uitspraken

⁷² Ridderbos, *a.w.*, 123.

⁷³ Ridderbos, *t.a.p.*

⁷⁴ Ridderbos, *a.w.*, 149. Men zie hierbij mijn bespreking van Ridderbos' visie op Rom. 7 in *Heilig leven*, 77-82.

⁷⁵ Ridderbos, *a.w.*, 150.

⁷⁶ Ridderbos, *Galatia*, 137v.

van Romeinen 3:2 en 7:7 van de *kennis* der zonde door de wet, niet slechts in noëtische, maar in proefondervindelijke, existentiële zin hebben op te vatten".⁷⁷

Ridderbos spreekt dan over tweeërlei doel van de wet binnen het kader van de paulinische zondeleer. Negatief: de wet opent de mens in zijn zonde en eigenwaan de weg tot het heil niet, maar verspert deze weg. De wet bedwingt de zonde niet, maar vermeerdert haar. De wet maakt niet levend maar doodt. In de volstreckte ontkenning van de wet als heilsmiddel ligt tevens het positieve, namelijk als keerzij voor het evangelie. De wet valt God niet uit de hand. Zij wordt niet als een zelfstandige los van God of tegen Gods bedoeling in opererende noodlotsmacht.⁷⁸

In deze knechtende, dodende werking is de wet juist dienstbaar aan Gods heilrijke bedoelingen en wordt ze door Hem zelf gehanteerd. De knechtende en dodende werking van de wet heeft een positieve zin in de goddelijke heilseconomie, omdat God aldus plaats maakt voor de belofte, voor het geloof in Christus. In die zin is de wet tuchtmeester tot Christus. Het positieve is steeds doel van het negatieve.⁷⁹

Deze positieve functie van de wet betekent niet dat zij degenen die zich onder haar bevinden geleidelijk aan tot Christus brengt, "maar veeleer dat zij hen in negatieve zin, vanwege haar knechtende en dodende werking, op de in Christus verschenen verlossing als bevrijding uit de slavernij zou voorbereiden. Daarbij zal men ook niet in de eerste plaats aan de subjectieve ervaring van degenen die onder de wet zijn moeten denken, maar aan de objectieve betekenis van de wet, gelijk men die leert kennen vanuit het in Christus geschonken heil. Niettemin heeft zij toch in het heilsplan van God deze negatieve voorbereidende betekenis".⁸⁰

Met name deze laatste passage is belangrijk voor het verstaan van Ridderbos' visie. Het gaat hem niet om de subjectieve kant van de zaak. Het gaat hem om ^[44] de objectieve betekenis. De wet wordt door het evangelie als heilsweg afgewezen. Hoe sterker de wet in haar zonde-vermeerderende kracht openbaar komt, hoe meer ontoereikend zij als heilsweg blijkt te zijn. Hoe meer ook de noodzaak van het evangelie als weg tot heil naar voren komt.

Ridderbos heeft dan ook geen belangstelling voor de vraag naar de betekenis van de wet als *usus elencticus* in het leven van een gelovige. Het is merkwaardig dat Ridderbos de existentieel-soteriologische kant van de verhouding wet en evangelie eigenlijk nergens ter sprake brengt. Dat zal ook daarmee samenhangen dat hij het existentiële en het noëtische aspect van de wet zich vooral ziet voltrekken in het leven van mensen vóórdat zij tot geloof in Christus komen! Het is niet toevallig, dat Ridderbos de strijd van de mens in Romeinen 7 interpreteert als een strijd die plaats heeft vóór de bekering. Wat de Joden betreft speelt in die strijd de wet een belangrijke rol. De wet is eigenlijk het middel waardoor die strijd geïntensiveerd wordt. Doch het is een strijd voordat een mens tot geloof in Christus komt. Men kan bij Ridderbos niet spreken over de *usus elencticus* in de gebruikelijke zin van het woord. De wet is hier opgenomen in de heilshistorie waarbij aan de Joden duidelijk gemaakt moet worden, dat het Evangelie het Joodse beroep op de wet afwijst en uitsluit. De wet wordt hier geheel besproken vanuit het misbruik dat de Joden ervan maken. Als men eenmaal van zulk gebruik van de wet en van zulk een beroep op de wet af is, heeft zij in haar onthullende functie nauwelijks nog betekenis. Want het evangelie wijst de aldus verstane en gehanteerde wet de deur. Door zo sterk de heilshistorische tegenstelling van de wet tegenover het evangelie te benadrukken wordt de *usus elencticus* geobjectiveerd. Aan die objectivering is het naar mijn oordeel te wijten dat het door Ridderbos wel onderkende noëtische aspect geheel ondergeschikt wordt gemaakt aan het existentiële; en tegelijk beperkt wordt tot het

⁷⁷ Ridderbos, *Paulus* 161, 162.

⁷⁸ Ridderbos, *a.w.*, 163.

⁷⁹ Ridderbos, *t.a.p.*

⁸⁰ Ridderbos, *a.w.*, 164.

leven onder de wet, vóórdát het evangelie wordt aangegrepen tot behoud.

Calvijn over de wet

We wenden ons nu tot Calvijn. Bij Romeinen 3:20, "want de wet doet zonde kennen" schrijft Calvijn: "Hij besluit het tegenovergestelde, dat ons door de wet geen gerechtigheid wordt aangebracht, omdat zij ons overtuigt van zonde en verdoemenis; het leven en de dood komen immers niet voort uit dezelfde bron. Omdat hij echter uit de tegenovergestelde werking der wet tot het besluit komt, dat ons door haar geen gerechtigheid kan worden meegedeeld, zo moeten wij verstaan, dat deze bewijsvoering slechts haar klem en kracht behouden kan, wanneer wij volhouden, dat dit daarvan het onafscheidelijk en voortdurend gevolg is dat zij, terwijl zij de mens zijn zonde aanwijst, zijn hoop op de zaligheid vernietigt. In zichzelf is zij weliswaar, omdat zij onderwijst tot rechtvaardigheid, een weg tot de zaligheid, onze verdorvenheid en slechtheid evenwel verhinderen dat zij in dit opzicht enig nut doet. Het is verder noodzakelijk om hieraan vervolgens toe te voegen, dat al wie als zondaar ontmaskerd werd, van gerechtigheid wordt beroofd".⁸¹

Calvijn ziet hier de wet in haar zonde-onthullende werking. Zo is de wet niet in eerste instantie door God bedoeld. De wet is gegeven tot leven. Door onze ^[45] schuld bereikt de wet dat doel in ons leven niet. Het is God die de wet hanteert in het leven van zondaren. Hun schuld wordt aangewezen. Zij worden veroordeeld en missen de gerechtigheid voor God. Bij deze exegese is geen sprake van een gedrongen verband. Hier wordt uitgelegd wat de wet doet. Juist de veroordelende werking van de wet doet zien dat er wat anders nodig is om gerechtigheid voor God te verkrijgen. Dat is het evangelie. Paulus spreekt hier niet over de wet los van Christus. Hij spreekt juist vanuit de verkondiging van Christus.

Waar het evangelie gebracht wordt, moet ook van de wet gesproken worden. Juist de wet doet ons zien hoe noodzakelijk èn hoe bevrijdend het evangelie is. Het evangelie maakt het spreken over de wet niet overbodig. In het licht van de wet is het spreken over het evangelie nodig.⁸²

Hier ligt het verschil met Ridderbos. Calvijn heeft ook oog voor de zondevermeerderende kracht van de wet. Hij laat haar zonde-onthullende karakter daaraan echter niet ondergeschikt worden. De wet had toen en heeft nu de functie van het onthullen van de zonde. De mens wordt door de wet als zondaar ontmaskerd. Dat gebeurde toen. Dat gebeurt nu nog. Men krijgt bij Ridderbos de indruk dat deze ontmaskerende functie van de wet door het evangelie is overgenomen. Zo alleen kan ik het verklaren dat de strekking van Ridderbos' uiteenzettingen over de wet zo positief uitvalt. Het evangelie vervangt de wet als heilsweg. De wet moet er eigenlijk toe meewerken ons het evangelie als heilsweg aan te wijzen. Deze voorstelling is echter zozeer objectiverend en geobjectiveerd dat er voor de mens zelf en voor de plaats van de wet in het leven van een zondaar nauwelijks aandacht overblijft.

Ook Romeinen 5:20 brengt ons in aanraking met de ontmaskerende functie van de wet. "Maar de wet is erbij gekomen, zodat de overtreding toenam". De Statenvertaling luidt: "maar de wet is er bijgekomen, opdat de misdaad te meerder worde". Calvijn schrijft: "Het is bekend hoe men sedert Augustinus deze plaats pleegt uit te leggen, in deze zin namelijk, dat de begeerlijkheid des te meer wordt geprikkeld, wanneer daaraan door de voorschriften der wet paal en perk wordt gesteld, omdat het de mens van nature eigen is om te streven naar hetgeen hem is verboden. Ik ben evenwel van gevoelen, dat hier

⁸¹ Calvijn op Romeinen 3:20, O.C., 49, 57.

⁸² C. Veenhof, Calvijn en de prediking, in: J. van Genderen e.a., *Zicht op Calvijn*, Amsterdam 1965, 100, heeft gesproken over de dodende en verdoemende werking van de prediking als iets accidenteels en occasioneels, dat lijnrecht tegen de natuur ervan indruist. Men zie hieronder Calvijns commentaar op Rom. 7:10. Daar spreekt hij over de veroordelende functie van de wet, als bijkomend en tegelijk onafscheidelijk.

geen andere vermeerdering wordt aangewezen dan die der kennis en der hardnekkigheid. De zonde wordt immers door de wet de mens voor ogen gesteld, opdat deze voortdurend worde gedwongen om de verdoemenis te zien, welke voor hem bereid is. Zodoende bezwaart de zonde, die de mensen anders achter hun rug zouden werpen en geringachten, het geweten. Bovendien, de mens die eerst eenvoudig buiten de grenzen der rechtvaardigheid trad, wordt nu als de wet is ingesteld, een verachter van het hoogste, goddelijke bevel, waaruit hem de wil van God is bekend geworden, die hij door zijn boze begeerlijkheid met voeten treedt. Hieruit volgt, dat door de wet de zonde vermeerderd wordt, omdat nu het gezag van de Wetgever met smaad wordt bejegend en Zijn majesteit wordt gekrenkt".⁸³ Calvijn wijst de uitleg van Augustinus in zijn eenzijdigheid af. Deze ziet door de komst van de wet de zonde zelf toenemen. De begeerlijkheid wordt geprikkeld. Calvijn vat de uitspraak van Paulus op als een vermeerdering van de kennis én van de ^[46] hardnekkigheid. Opmerkelijk is het deze twee naast elkaar te zien staan. Ze zijn immers van verschillende aard. De hardnekkigheid ziet op het existentiële aspect. Ik bedoel daar in dit verband mee: hoe een zondig mens zich tegenover de wet gedraagt en op de eis van de wet reageert. De kennis die een zondaar door de wet krijgt ziet op het noëtische. In dit verband wordt daarmee bedoeld, dat de mens door de wet metterdaad tot kennis van zijn zonde gebracht wordt. Het existentiële ofwel zondevermeerderende aspect treffen we ook weer in de laatste zin aan: omdat nu het gezag van de Wetgever met smaad wordt bejegend en Zijn majesteit wordt gekrenkt.

Een dergelijke combinatie treffen we aan in Calvijns commentaar op Romeinen 7:7. Paulus schrijft: "Ik zou de zonde niet hebben leren kennen, tenzij door de wet; immers, ook van de begeerlijkheid zou ik niet geweten hebben, indien de wet niet zeide: gij zult niet begeren". Calvijn becommentarieert deze tekst als volgt: "Uit de zonde derhalve en uit de verdorvenheid van het vlees komt al het kwaad, dat er is, voort; in de wet is slechts de gelegenheid. En hoewel het de schijn kan hebben, dat hij alleen spreekt over de prikkeling, waardoor door de wet onze begeerlijkheid wordt aangewakkerd, zodat zij in grotere razernij losbreekt, heeft het naar mijn mening toch voornamelijk betrekking op de kennis, evenalsof gezegd ware: zij heeft in mij alle begeerlijkheid ontdekt, van welke toen zij verborgen was, het in zekere zin kon schijnen, dat zij in het geheel niet aanwezig was. Ik ontken nochtans niet, dat het vlees door de wet scherper tot het begeren geprikkeld wordt, en dat ook op deze manier de begeerlijkheid in het licht getreden is, en dat dit ook bij Paulus het geval heeft kunnen zijn".⁸⁴

Hier treft ons opnieuw de combinatie van het noëtische en van het existentiële. Men lette op de voorzichtige manier waarop Calvijn het noëtische introduceert. Hij spreekt eerst over de schijn, dat Paulus alleen over de prikkeling spreekt. De term schijn slaat niet op de prikkeling als zodanig. De prikkelende en zondevermeerderende werking van de wet merkt Calvijn wel degelijk in deze tekst op. Het woord schijn ziet op het alleen maar deze betekenis te hebben. Tegenover de schijn komt Paulus' bedoeling volgens Calvijn vooral uit in dat "voornamelijk betrekking hebbend op de kennis". Calvijn verbindt het noëtische met het existentiële moment in de uitleg.

Romeinen 7:9 luidt: "Ik heb eertijds geleefd zonder wet; toen echter het gebod kwam, begon de zonde te leven". Het is de moeite waard Calvijn hier uitvoerig weer te geven. Hij parafraseert Paulus' bedoeling als volgt: Toen hij de gedachte aan de wet afgelegd had, zondigde hij wel, maar de zonde, die hij niet opmerkte was zozeer slapend dat hij bijna dood scheen te zijn. Hij was echter, omdat hij zichzelf niet als zondaar voorkwam (dat wil m.i. zeggen: omdat hij zichzelf niet als zondaar kende) in zichzelf gerust, daar hij in de waan verkeerde dat hij het leven had in zichzelf. De dood van de zonde is immers het leven van de mens, en omgekeerd. Het leven van de zonde is de dood van de mens. Op welke tijd uit Paulus' leven slaat dit? Paulus is toch van zijn jeugd af aan

⁸³ Calvijn op Rom. 5:20, O.C., 49, 102v.

⁸⁴ Calvijn op Rom. 7:7, O.C., 49, 123v.

onderwezen in de leer van de wet! Dit onderwijs noemt Calvijn met een verwijzing naar 2 Corinthe 3:14 de theologie der letter, welke haar leerlingen niet vernedert. In die tijd was hij van de Geest van ^[47] Christus verstoken en stelde hij zich geblinddoekt als hij was, met het uitwendige masker der gerechtigheid tevreden. De wet heet afwezig te zijn, omdat hij hem niet ontroert door het ernstig gevoel van het oordeel des HEREN. Dan volgt: "Zo zijn de ogen der geveinsden met een sluier bedekt, zodat zij niet zien hoe veel dit gebod eist, waarin ons verboden wordt om te begeren."

Dit alles veranderde toen Paulus tot bekering kwam. Daarbij speelde de wet een ingrijpende rol: "Zo zegt hij dan hier, dat de wet ten gevolge van de bekering kwam, toen zij recht begrepen begon te worden. Zij heeft dus de zonde als uit de doden weer opgewekt, omdat zij aan Paulus ontdekt heeft, met hoe grote verdorvenheid het binnenste van zijn hart vervuld was, en zij heeft tegelijk hem gedood. Hierbij moeten wij ons voortdurend herinneren, dat hij spreekt over het bedwelmende vertrouwen waarop zich de geveinsden verlaten, wanneer zij zich zelf vleien, omdat zij hun eigen zonden door de vingers zien".⁸⁵

Ook Romeinen 7:10 legt Calvijn in deze geest uit: "en het gebod dat ten leven moest leiden, bleek voor mij juist ten dode te zijn". De wet brengt de dood! Dat geschiedt, omdat wij overhaast met handen en voeten ons dringen naar die weg, van welke zij ons terugroept. Voorzover ik kan zien overheerst hier het existentiële moment.

Het gaat niet om het noëtische, namelijk de zondekennisbrengende uitwerking van de wet, maar om de zondevermeerderende werking van de wet, die uitloopt op de dood. Wel zegt Calvijn er nadrukkelijk bij: "Zo moet men dus de natuur van de wet en onze zondige gebrekkigheid van elkaar onderscheiden. Hieruit volgt, dat het iets bijkomstigs is, dat de wet ons een dodelijke wonde toebrengt, evenals wanneer een ongeneeslijke ziekte door een heilzaam geneesmiddel te meer wordt opgewekt. Ik stem wel toe, dat dit bijkomstige er onafscheidelijk mee verbonden is, en dat om die reden de wet elders, in vergelijking tot het evangelie, de bediening des doods genoemd wordt; dit neemt nochtans niet weg, dat dit vast blijft staan, dat zij niet door haar eigen natuur voor ons schadelijk is, maar omdat onze verdorvenheid haar vervloeking te voorschijn roept en over ons brengt".⁸⁶

Calvijn spreekt van een bijkomende werking, die niettemin onafscheidelijk ermee verbonden heet te zijn!

Romeinen 7:13 luidt: "De zonde heeft, opdat zij zou blijken zonde te zijn, door het goede mijn dood bewerkt, opdat de zonde bij uitstek zondig zou worden door het gebod". Een opmerkelijk gecompliceerde omschrijving geeft Calvijn van de betekenis van deze tekst: "De zonde wordt enigermate gerechtvaardigd, voordat zij door de wet ontdekt is; dan echter, wanneer zij door de door de wet geboden gelegenheid geopenbaard wordt, ontvangt zij waarlijk de naam "zonde", en zij treedt des te meer in haar misdadig en (om zo te zeggen) zondig karakter aan de dag, omdat zij de goedheid der wet in haar tegendeel verandert en richt op ons verderf. Het moet immers een buitengewoon verderfaanbrengende zaak zijn, die veroorzaakt, dat hetgeen anders van nature heilaanbrengend is nu schade teweeg brengt. De betekenis is deze, dat de gruwelijkheid der zonde door de wet moest worden ontdekt; ^[48] want indien de zonde niet in een ontzaglijke en (om zo te zeggen) bovenmate grote uitbarsting losbrak, zou zij als zonde niet worden herkend. En deze uitbarsting breekt daardoor te heviger los, wanneer zij het leven in de dood verandert. Dan blijft er derhalve geen plaats voor verontschuldiging over".⁸⁷ Gesproken wordt over de uitbarsting van de zonde, maar tegelijk ook over de herkenning van de zonde als zodanig. Mijns inziens vinden we hier een combinatie van het existentiële en het noëtische.

⁸⁵ Calvijn op Rom. 7:9, O.C., 49, 125v.

⁸⁶ Calvijn op Rom. 7:10, O.C., 49, 126.

⁸⁷ Calvijn op Rom. 7:13, O.C., 49, 127.

Eenzelfde combinatie treffen we aan in de uitleg van Galaten 3:19 "om de overtredingen te doen blijken is zij (de wet) erbij gevoegd".

"Want hij geeft er mede te kennen, dat de wet gegeven is om de overtreding openbaar te maken, en alzo de menschen te dwingen tot de erkenning van hun schuld. Want gelijk zij van nature lichtelijk zichzelf vergeven, hebben zij slapende consciëntiën, tenzij zij door de wet gedrongen worden. Hieruit is het dat Paulus zegt: Hoewel de zonde voor de wet in de wereld was, zoo werd zij nochtans niet toegerekend. Zoo is dan de wet gekomen, en heeft de slapenden wakker gemaakt; want dit is een ware voorbereiding tot Christus. Door de wet, zegt hij Rom. 3:20, is de kennis der zonde. Waarom? opdat de zonde zou worden bovenmate zondigende, want aldus zegt hij in hoofdstuk 7:13: Zoo is dan de wet gesteld om der overtredingen wil, opdat zij die zou ontdekken of (gelijk hij spreekt Rom. 5:20) maken overvloedig te zijn".⁸⁸ De wet is gegeven om tot erkenning van schuld te komen. De slapende zonde wordt wakker gemaakt. Dat heet de ware voorbereiding tot Christus te zijn. Tegelijk spreekt hij met een verwijzing naar Romeinen 5:20 over het overvloedig maken van de zonde. Dit kan niet alleen zien op onze kennis van de zonde. Het moet ook bedoeld zijn als zondevermeerderend: dus in existentiële zin.

Hoewel het me nu vooral om de exegetische kant van de zaak gaat, wil ik toch een opmerking die Calvijn hieraan toevoegt vermelden:

"Hoewel zij de ware rechtvaardigheid toont, worden nochtans in deze verdorvenheid der natuur door de leer der wet de overtredingen slechts vermeerderd, totdat de Geest der wedergeboorte komt, die haar in de harten schrijft: deze wordt niet gegeven door de wet, maar wordt ontvangen door het geloof".⁸⁹ We komen op deze opmerking in ander verband nog terug.

Galaten 3:24 luidt: "De wet is dus een tuchtmeester voor ons geweest tot Christus, opdat wij uit geloof gerechtvaardigd zouden worden". Calvijn spreekt over onderwijzer of kinderopvoeder. Het gaat om een tijdelijke functie. Dat blijkt ook daaruit dat hij de Joden vergelijkt met kinderen, en ons met jongelingen.

Wat Calvijn dan laat volgen kunnen we beschouwen als een samenvatting van wat we tot heden over de wet hebben gelezen: "Maar er wordt gevraagd, hoedanig de leer of tucht dezer onderwijzing geweest is? Ten eerste overtuigde zij, door de rechtvaardigheid Gods te openbaren, de mensen van hun eigen onrechtvaardigheid: want zij konden in de geboden Gods als in een spiegel zien, hoever zij af waren van de ware rechtvaardigheid: en alzo werden zij vermaand, dat de rechtvaardigheid elders is te zoeken. Dezen zelfden dienst hadden ook de beloften der wet; want zij moesten aldus denken: Indien gij ^[49] niet anders door de werken het leven kunt verkrijgen, dan door de wet te volbrengen, zoo moet gij een ander nieuw middel zoeken: want gij zult door uwe zwakheid nooit zoo hoog komen; al begeert en poogt gij ook nog zoo sterk, gij zult nochtans altijd zeer ver af zijn van het doel. Anderzijds werden zij gedrongen door de bedreigingen, en bewogen om ontkoming te zoeken van den toorn en vervloeking Gods; ja, zij lieten hen niet rusten, zolang zij hen niet geprikkeld hadden om de genade van Christus te begeren. Tot ditzelfde einde strekten ook alle ceremoniën. Want waartoe dienden de offeranden en wassingen anders dan dat zij in gedurige overdenking der zonde en der verdoemenis zouden geoefend worden. Nu, die zijn eigen onreinigheid voor oogen ziet, en dien een beeld zijns doods in een onzondig dier voorgesteld wordt, hoe zal die gerust slapen? Hoe zal hij niet bewogen worden om remedie te zoeken? En voorwaar, de ceremoniën dienden niet alleen om de consciëntiën te verschrikken en te vernederen, maar ook om ze op het geloof des toekomstenden Verlossers te richten. Al wat in de ganse praal der ceremoniën voor ogen gesteld werd, had als het ware een ingedrukt merk van Christus. Kortom de ganse wet was niet anders dan menigerlei

⁸⁸ Calvijn op Gal 3:19, O.C., 50, 534v. In de tekst is gebruik gemaakt van de vertaling van A.M. Donner, Goudriaan 1972.²

⁸⁹ Calvijn, *t.a.p.*

oefening, waardoor zij, die zich daarin oefenden, als met de hand tot Christus geleid werden".⁹⁰

In deze passage wordt de ontdekkende functie van de wet duidelijk geleerd. Zij wordt verbonden zowel aan de ceremoniën van de oude bedeling als aan de beloften der wet. Juist vanwege dit laatste is de ontdekkende functie met tot de oude bedeling beperkt. We moeten eerder zeggen dat Calvijn de ontdekkende functie van de wet ook in de nieuwe bedeling nog noodzakelijk acht en ziet doorgaan. Zij is immers niet alleen aan de ceremoniën verbonden.

Bij Romeinen 10:5 schrijft Calvijn, dat de wet door Mozes aan de Joden is gegeven om hen tot Christus te leiden. Hij herinnert aan de huiveringwekkende straffen welke krachtens de bedreigingen der wet zondaren te wachten staan. "Dan was het de roeping van het volk om te bedenken, op hoe velerlei wijze het vervloekt was en hoever het er van verwijderd was, om door zijn werken iets bij God te verdienen, en om, nadat het zo geleerd had aan zijn eigen gerechtigheid te wanhopen, tot de haven der goddelijke goedgunstigheid en zo tot Christus zelf de toevlucht te nemen. Deze is het uiteindelijke doel geweest, waarop de dienst van Mozes gericht was".⁹¹

Conclusie moet zijn dat Calvijn met Augustinus ook weet heeft van de zondevermeerderende werking van de wet. Ridderbos' exegese, die hierop de nadruk legt, is niet nieuw. Het nieuwe ligt hierin dat Ridderbos deze werking ziet als een noodzakelijke voorbereiding op de komst van het evangelie en haar daaraan ondergeschikt maakt.

De zondevermeerderende werking treffen we ook bij Calvijn aan. Doch daar staat zij niet in een zogenaamd heilshistorisch kader. Het gaat Calvijn er niet om objectief en objectiverend tegenover de Joden te bewijzen, dat de wet vergeleken met het evangelie geen haalbare kaart is.

In de exegese van Calvijn redeneert Paulus over wat de wet doet naar Gods bedoeling. Het door Ridderbos gebruikte woord "antropologisch" is typerend voor het vertrekpunt van zijn beschouwing over Paulus' bezig zijn met de wet. Wij zouden de methode van Paulus met die andere, ook door ^[50] Ridderbos gebruikte term theologisch willen omschrijven. Paulus verkondigt aan de Joden het evangelie. Hij doet dat in confrontatie met de wet. De wet beschuldigt en vermeerdert zonde! Naar de kant van het kennen en van het bestaan, komt de mens er met de wet niet. Dat hij er met de wet niet komt, is niet aan de wet, maar aan zijn zonde te wijten. Hij moet intussen door de wet wel horen en weten dat hij er niet komt.

Het evangelie is niet een boodschap die los van de wet staat. Het heeft alles met de wet te maken. Wij horen in deze teksten met een sterk openbaringshistorisch aspect dan ook een bevestiging van het theocentrische aspect. Wat bij Calvijn opvalt is dat hij steeds over de wet spreekt in het licht van de evangeliieverkondiging. Juist waar het evangelie verkondigd wordt, spreekt de wet haar beschuldiging uit.

Wij hebben vragen bij Calvijns exegese van Romeinen 7:9 en 10. Het gaat daar over de plaats van de wet bij Paulus' bekering. We willen onze vragen en bezwaren echter bewaren tot het hoofdstuk waarin we handelen over de plaats van de wet en de orde des heils. Ook al komen we terzake van deze tekst tot een enigszins ander resultaat, toch staan we over het geheel genomen dicht bij Calvijn dan bij Ridderbos. Of eigenlijk: we staan met Calvijn tegenover Ridderbos. Wat ons met Calvijn verbindt is dat we niet over de wet spreken zonder Christus, en ook niet als aan de prediking van Christus voorafgaand. Wij spreken over de wet binnen het evangelie van Christus en beamen dan juist: de wet doet zonde kennen.

⁹⁰ Calvijn op Gal. 3:24, O.C., 50, 220v.

⁹¹ Calvijn op Rom. 10:5. O.C., 49, 197v.

Opvallende parallel met Ridderbos' visie op Romeinen 7.

Ik wees reeds op de parallel die er te vinden is in de beschouwingen over de wet en de uitleg van Romeinen 7. Zoals Romeinen 7 volgens Ridderbos ziet op de strijd in een mens voordat hij tot geloof in Christus komt, zo ziet de wet ook op het bestaan van een mens voordat hij tot aanvaarding van het evangelie komt.

Nu is deze parallel op een frappante wijze te vervolgen. In mijn boek "Geroepen tot heilig leven" heb ik erop gewezen dat Ridderbos de strijd die zich in een ongelovige voor zijn bekering afspeelt, ook na zijn bekering ziet plaatsvinden. Romeinen 7 gaat wel over de onbekeerde mens, maar tekent feitelijk ook wat er zich in een gelovige aan strijd afspeelt.

Ik wees erop dat deze strijd dan toch van volstrekt verschillende aard is. Ik herinnerde eraan dat deze overeenkomst niet pleitte voor de opvatting van Ridderbos over Romeinen 7. Zij wijst niet op consistentie in het betoog, want ze laat eenzelfde tekening op twee totaal verschillende werkelijkheden slaan.⁹²

Het merkwaardige is dat deze inconsistentie zich nu ook voordoet bij Ridderbos' opvatting over de verhouding van de wet als heilsweg - tegenover het heil in Christus. Als men deze tegenstelling heilshistorisch duidt, zoals Ridderbos metterdaad doet, dan moet men haar zien als een tijdsindeling. De wet werkt voorbereidend tot op de verschijning van Christus. Daarna heeft ze afgedaan. Haar positieve betekenis wordt door het evangelie overbodig gemaakt en overgenomen.

[51] In kleine letter lezen we het volgende. Ik zie mij verplicht om het citaat in zijn geheel te geven: "Hoezeer het echter waar is, dat men hier niet uitsluitend van het subjectieve verkeer onder wet moet uitgaan - dat immers lang niet altijd vertwijfeling en onmachtsbesef maar ook dikwijls werkheiligheid en zelfgenoegzaamheid voortbrengt - dit neemt niet weg, dat in de telkens herhaalde finale zinnen evenals in het eis Christon toch méér ligt dan een tijdsindeling. Het lag in Gods bedoeling om niet alleen *na* de tijd van slavernij-onder-de-wet de vrijheid in Christus te doen aanbreken, maar ook om *tegenover* deze dodende en knechtende werking van de wet de genade in haar onmisbaarheid en in haar rijkdom te heerlijker te doen uitkomen. In deze zin mag men stellig met Schlatter spreken van de wet als "die stille Zubereitung zu der Offenbarung des Glaubens".⁹³

Het is duidelijk dat Ridderbos van een na elkaar van wet en evangelie wil spreken. Zou Ridderbos ook van een naast elkaar willen blijven spreken? Het lijkt ons niet uitgesloten. Dat zou echter een opmerkelijke parallel zijn van zijn visie dat de strijd uit Romeinen 7 weliswaar de onbekeerde mens tekent, maar tegelijk ook in het leven van de gelovige plaatsvindt.

Ik kan uit de besproken teksten geen andere conclusie trekken dan dat de wet zonde doet kennen. Dat is Gods bedoeling met de wet. Het is niet Gods eerste bedoeling. Daarop heeft Calvijn terecht gewezen. Vanwege onze ongehoorzaamheid en slechtheid krijgt de wet het karakter van veroordelende en verdoemende wet. De wet wijst de zonde aan. Zij onthult haar. Zij ontmaskert mensen als zondaren. Dat doet zij ook en juist daar waar het evangelie gepredikt wordt. Men kan het evangelie niet verkondigen zonder de vloek van de wet ter sprake te brengen. Uit de besproken teksten blijkt duidelijk dat er tussen de existentiële en de noëtische kant geen tegenstelling bestaat. De wet vermeerdert zowel de zonde als de kennis. Zij brengt de zonde tot actie en maakt de zonde manifest. Dat is Gods bedoeling, zij het dat deze bedoeling pas in werking treedt wanneer de mens dwars gaat liggen en in ongehoorzaamheid zich tegen de wet verzet.

Juist dan blijkt dat de zonde gemeten wordt aan en veroordeeld wordt door de wet. Wij

⁹² Zie *Heilig leven*, 81v.

⁹³ Ridderbos, *Paulus*, 164, noot 167.

zien het dan ook niet als een dreiging dat de wet God uit de hand valt. Hoe zou dat kunnen, nu de wet door God Zelf is gegeven en verwoording is van Zijn heilige wil die op Zijn Wezen teruggaat? De tegenstelling is niet: God en de wet.

De eigenlijke tegenstelling is zonde en wet. Het diepe probleem is of de zonde niet zo oppermachtig zal worden dat zij een welhaast autonome instantie tegen God zal worden.

Dat is uitgesloten. Want de zonde wordt aan de wet gemeten en wordt door de wet geoordeeld. De wet houdt de zonde binnen de door God aangewezen perken. De grens die de wet stelt bestaat hierin, dat zonde zonde wordt genoemd en als zodanig wordt vervloekt. In Zijn vloek over de zonde en over zondaren toont God boven het kwaad te staan en het aan te kunnen. De zonde zal het van God niet winnen. Door de vloek verwoest de zonde zichzelf.

Wie de wet hanteert tot zelfrechtvaardiging, misbruikt de wet. Hij speelt met ^[52] de wet zijn zondig spel. Doch dan voltrekt God juist door de wet aan hem Zijn vloek. Hij wordt gericht door de wet waarvan hij heil verwachtte. Met eerbied gesproken: *God had de miskennis van Zijn wet door de Joden niet nodig om het evangelie echt evangelie te doen zijn. Het evangelie ontspruit niet aan de zondige manier waarop de Joden met de wet omgaan. Het evangelie ontspruit aan Gods erbarmen met de mens* -Jood of heiden - die door de wet vervloekt is. Ver voordat het Judaïsme de kop heeft opgestoken, heeft God het evangelie al afgekondigd. Dat gebeurde in het paradijs. Dat was gericht tot de mens die vanwege zijn ongehoorzaamheid aan Gods gebod door de vloek was getroffen. Het evangelie bestaat hierin dat de vloek wordt weggenomen. Dat weggenomen worden geschiedt niet doordat de wet wordt afgeschaft, voor achterhaald of overbodig wordt verklaard. Dat geschiedt doordat Christus de volle vloek van de wet ondergaat. Zo breekt Hij haar van binnenuit open.

Dit betekent dat het evangelie niet gepredikt, verstaan en beleefd kan worden buiten de prediking van de wet om - de wet in haar eisende en veroordelende betekenis. Zoals Christus de vloek van de wet onderging, zo wordt de wet door de gelovigen in haar dodende werking gekend. "Dit alles om Hem te kennen en de kracht Zijner opstanding en de gemeenschap aan Zijn lijden, of ik, aan Zijn dood gelijkvormig wordende, zou mogen komen tot de opstanding uit de doden" (Fil. 3:10v.).

De wet houdt haar ontdekkende functie ook binnen de prediking van het evangelie. Dat is onze conclusie uit alles wat Paulus over de wet zegt. We moeten hier een parallel trekken met de oude bedeling. Toen was de wet niet zonder Christus! Juist de wet waarvan Paulus zegt, dat ze de zonde doet kennen, werd gegeven binnen het kader van de genadeopenbaring. Als het inderdaad is: of wet als heilsweg of heil door het evangelie, dan zou de wet ook in het Oude Testament antithetisch tegenover het evangelie hebben moeten staan. Dat is niet het geval. Calvijn geeft aan hoofdstuk VII van boek II van de *Institutie* het opschrift mee: "Dat de wet gegeven is, niet om het oude volk onder zich te houden, maar om de hoop der zaligheid in Christus te voeden tot op zijn komst". In de eerste paragraaf lezen we: "Onder de wet versta ik niet alleen de tien geboden, die de regel voorschrijven om vroom en rechtvaardig te leven, maar ook de inrichting van de godsdienst, die door de hand van Mozes door God is overgegeven. Immers Mozes is niet als wetgever gegeven om de zegening, aan het geslacht van Abraham beloofd, te niet te doen; ja we zien, hoe hij telkens weer bij de Joden in de herinnering terugroept het genadeverbond, dat met hun vaders gesloten was en waarvan zij erfgenamen waren; alsof hij gezonden was om het te vernieuwen".⁹⁴ En even verderop lezen we: "Men kan reeds uit de genade, die de Joden aangeboden werd, met zekerheid opmaken, dat de wet niet zonder Christus is geweest. Want dit heeft Mozes hun voorgesteld als het doel van hun aanneming tot kinderen, dat ze Gode tot een priesterlijk koninkrijk zouden zijn (Exod. 19:6); en dat konden ze niet bereiken tenzij een groter en voortreffelijker verzoening tussen beide kwam dan uit het bloed der

⁹⁴ Calvijn, *Institutie*, II, 7, 1, O.C., 2, 252v. In de tekst is gebruik gemaakt van de vertaling van A. Sizoo, Delft z.j.².

beesten".⁹⁵

Calvijn combineert op een opvallende manier het heil in de wet met de **[53]** beschuldiging door de wet: "Maar wanneer hij gedwongen wordt zijn leven te wegen in de weegschaal der wet, dan laat hij de gedachte aan die gewaande gerechtigheid varen en ziet, dat hij onmetelijk ver van de heiligheid verwijderd is, en dat hij aan de andere kant vol is van ontelbare fouten, waarvan hij tevoren vrij scheen te zijn. Want het kwaad der begeerte ligt in zo diepe kronkelachtige schuilhoeken verborgen, dat het de blik der mensen gemakkelijk ontgaat. En niet zonder reden zegt de apostel (Rom. 7:7), dat hij de begeerlijkheid niet geweten had zonde te zijn, indien de wet niet zeide: Gij zult niet begeren".⁹⁶

"Zo is de wet als een spiegel waarin wij onze onmacht, en verder uit deze onze ongerechtigheid en tenslotte uit beide onze vervloeking aanschouwen; evenals een spiegel ons de vlekken van ons gelaat doet zien".⁹⁷

Eigenlijk is heel deze paragraaf uitermate instructief voor de manier waarop Calvijn de beschuldigende functie van de wet voor vandaag nog handhaaft. "Want aangezien wij allen overtuigd worden overtreders te zijn, legt ze, naarmate ze Gods gerechtigheid helderder kenbaar maakt, daartegenover des te meer onze ongerechtigheid bloot, en naarmate ze met meer zekerheid bevestigt, dat het loon des levens en der zaligheid voor de gerechtigheid is weggelegd, leert ze een des te gewisser ondergang voor de onrechtvaardigen. Het is er dus zover vandaan, dat de genoemde uitspraken smadelijk zijn voor de wet, dat zij zelfs zeer veel kracht hebben om de Goddelijke weldadigheid des te heerlijker aan te prijzen. Want daaruit blijkt voorwaar, dat wij door onze slechtheid en verdorvenheid verhinderd worden het geluk des levens te genieten, dat door de wet voor aller ogen aangeboden wordt.

En daardoor wordt Gods genade die ons zonder de steun der wet te hulp komt, des te liefelijker, en de barmhartigheid, die ons de genade toebrengt des te beminnenswaardiger, door welke wij leren, dat Hij nooit vermoeid wordt van telkens weer wel te doen en nieuwe gaven op de vorige te hopen".⁹⁸ Zoals de wet in het Oude Testament niet zonder de genade is, zo is het evangelie van de genade in het Nieuwe Testament niet zonder de wet. Wie het evangelie tot op zijn merg opensnijdt, komt behalve met de barmhartigheid ook met de gerechtigheid van Gods wet in aanraking.

Dit betekent dat we om het evangelie voluit als evangelie te kunnen prediken, altijd de wet moeten gebruiken. De wet niet geïsoleerd van het evangelie, maar evenmin de wet geabsorbeerd door het evangelie. Het evangelie lost de wet niet af, maar zegt dat de eis van de wet is vervuld.

Om te weten hoe zwaar de eis van de wet is, en hoe diep en ver de vloek reikt, hebben we Jezus Christus nodig. Dat Hij de wet vervult, ook naar zijn veroordelende zijde, betekent dat we Zijn werk tot verlossing niet zonder dat oordeel van de wet kunnen verstaan!

De moeite die wij hebben met de exclusief heilshistorische benadering van de paulinische wetsteksten, is dat men Paulus te laat met de wet ziet beginnen. Namelijk pas daar waar de Joden met de wet aan de haal zijn gegaan. Hij zou dan van de wet, geopenbaard in het kader van de genade, niets gezien hebben. Sterker nog: de genade zou de wet afschaffen. Dat betekent eigenlijk dat **[54]** er vóór de wet geen genade was; in elk geval geen genade waarbij de wet een rol speelde.

Dat is nu exact wat de Joden van de wet hebben gemaakt. Zij hebben eigenlijk de

⁹⁵ Calvijn, *t.a.p.*

⁹⁶ Calvijn, *Institutie*, II, VII, 6, O.C., 2, 257v.

⁹⁷ Calvijn, *Institutie*, II, VII, 7, O.C., 2, 258v.

⁹⁸ Calvijn, *t.a.p.*

zondeva! overgedaan! Het evangelie is hun echter in de schaduwen verkondigd. Zij zijn dat evangelie ongehoorzaam geweest door zich aan de wet vast te klemmen en zich daarmee sterk te maken. Zij hebben de wet van het evangelie ontdaan, en kregen zo een wet die tegenover het evangelie staat. Wij moeten niet in de tegenovergestelde fout vervallen, dat we het evangelie van de wet ontdoen. Het gaat niet om wet of evangelie, het gaat om zonde/schuld of evangelie. Deze tegenstelling is nooit te overwinnen als men de wet uit het evangelie weghaalt. In het evangelie wijst de wet ons juist onze schuld aan. Het evangelie zegt dat de vloek van de wet gedragen is.

We hebben aangetoond dat we voor de blijvende geldigheid van de wet als regel der dankbaarheid bij Christus moeten zijn.⁹⁹ Hij leert ons de wet als regel der dankbaarheid kennen en betrachten. Zo leert Hij ons met Zijn kruis ook de betekenis van het oordeel van de wet. Hij leert ons dat, niet om ons in de vloek te doen omkomen, maar om ons, veroordeeld als wij zijn door de wet, in Hem het behoud te doen vinden. Deze zijn zoon was verloren, en is gevonden; hij was dood en is levend geworden. Uit Lucas 5:31 en 32 blijkt dat wie deze tweeslag niet wil aanvaarden, zichzelf gezond en rechtvaardig acht. Aan hem gaat het evangelie voorbij; aan hem gaat Jezus voorbij. Niet omdat Jezus met het evangelie Zijn werk niet wil doen, maar omdat hij zich door de wet niet als ziek laat aanwijzen. Hij stelt de wet tot zelfrechtvaardiging, in de plaats van het evangelie. Dat is de dwaze misvatting van wie de wet tot veroordeling niet wil aanvaarden. Hij maakt de wet tot evangelie en gaat aan het evangelie dat van de vloek van de wet verlost, voorbij. *De beschuldigende functie van de wet blijft, maar door het evangelie blijft de wet niet beschuldigen. In die overgang van beschuldiging naar vrijspraak, van het oordeel van de wet naar de rechtvaardiging uit het geloof ligt de vrijheid. Dat is het leven. Zoals we in de heiliging niet tot de volmaaktheid op aarde komen, zo komen we ook niet boven de beschuldiging door de wet, waarvan wij in het evangelie worden vrijgesproken, uit. Wij kunnen het evangelie niet verkondigen zonder over de wet te spreken.*

De relatief zelfstandige functie van de wet betekent, dat we in de prediking altijd twee woorden moeten gebruiken. De wet wijst ons het adres, waar het evangelie gebracht moet worden. Zij is geen antimacht, geen concurrerende heilsweg, maar ook geen antiquiteit uit het oude verbond. Zoals de schuld helaas nog werkelijkheid is, zo moet de wet haar aanwijzen en ontmaskeren. De wet doet dit niet als onafhankelijke grootheid. Zij doet dit in het kader van het evangelie. De wet gaat in het evangelie niet op, evenmin als het evangelie tegenover de wet machteloos staat. Het evangelie zegt juist dat de wet haar beschuldigende kracht verloren heeft voor een ieder die bij Jezus behoudenis zoekt. Dan moet men wel de overgang kennen van dood naar leven, van verloren zijn naar gered worden. Die overgang vraagt om de prediking van wet en evangelie.

⁹⁹ Zie *Heilig leven*, 94-100.

[55] 3. OM DE GELDIGHEID VAN DE WET

De vraagstelling

Het gaat in dit en het volgende hoofdstuk om de vraag naar de geldigheid van Gods gebod in onze situatie. Eerst behandelen we de vraag hoe er gedacht wordt over de mogelijkheid om het gebod van God in onze situatie nog te gebruiken. Op deze vraag worden zeer uiteenlopende antwoorden gegeven. We hebben die antwoorden enigermate gerubriceerd en een aantal modellen beschreven, waarbinnen de antwoorden passen.

Ik hecht er grote waarde aan te laten zien dat het gebod van God geen geïsoleerd gegeven is in de Bijbel, doch onderdeel is van heel Gods openbaring. Dat doet ons verstaan dat ook het gebod in de voortgang van de openbaring is betrokken. Voor mij is beslissend hoe God Zelf door de auteurs van het Nieuwe Testament de gegevens van het Oude Testament opneemt en in de voortgang van de openbaring een plaats blijft geven.

Ik acht het van groot belang om de plaats van de Decaloog in het geheel van de oudtestamentische wetgeving te bepalen. Dan zien we dat de Decaloog in het Nieuwe Testament als gezaghebbend functioneert. Christus heeft de wet vervuld. Zijn uitleg van en gehoorzaamheid aan de wet, Zijn leer en leven doen zien dat voor Christenen de wet nog van kracht is. Rond dit basisgegeven brengen we een aantal overwegingen te berde, die voor het thema betekenis hebben. Daarnaast zijn we met andere auteurs in een soms kritische discussie om over het onderwerp helderheid te verkrijgen. In een volgend hoofdstuk ga ik in op de vraag hoe we bij het beroep op de Schrift in het Christelijk leven tot resultaten (kunnen) komen. Dat is geen nieuw thema, maar een zelfstandig vervolg op wat in dit hoofdstuk wordt overwogen.

Het gebod staat niet op zichzelf

In de Bijbel is het gebod ingebed in de relatie van God en mens. In de paradijssituatie wordt over het gebod gesproken, nadat de schepping van de mens is vermeld. Het verband is nog nauwer. Het is niet zo dat God de mens schept, hem wat op aarde laat rondlopen of spelen, om pas daarna het gebod bekend te maken. Nee, in de overlegging die aan de schepping van de mens voorafgaat, wordt de bestemming en de opdracht van de mens bepaald. "En God zeide: Laat Ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis, opdat zij heersen over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over het vee en over de gehele aarde en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt" (Gen. 1:26). Na de vermelding van de schepping lezen we: "En God zegende hen en God zeide tot hen: Weest vruchtbaar en wordt talrijk; vervult de aarde en onderwerpt haar, heerst over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt" (Gen. 1:28). In de zegen ligt de opdracht besloten. Men kan zeggen dat deze opdracht nog [56] erg algemeen geformuleerd is, en weinig gedifferentieerd is. Dat is inderdaad het geval. Toch is het belangrijk op de samenhang van geschapen worden en het aangewezen krijgen van de bestemming te wijzen. De mens is er maar niet, om zijn tijd in ledigheid door te brengen. De mens is er om als Gods beeld, dat is als Gods representant op aarde te fungeren. Het is hier niet de plaats alle problemen rond de uitleg van de bijbelse term "het beeld Gods" te bespreken. Ik sluit mij aan bij K. Schilder en H. Berkhof, die beiden op de representatie als wezenlijk moment hebben gewezen.¹

Het gebod is geen abstracte opdracht, los van het bestaan van de mens. Het is een opdracht, die de mens ontvangt in verband met het voorrecht dat hij, en hij alleen onder de schepselen, beeld van God is. In het gebod klinkt de bestemming van de mens door. Zonder het gebod kan hij zijn bestemming niet bereiken. Bestemming en gebod zijn met

¹ H. Berkhof, *De mens onderweg. Een Christelijke mensbeschouwing*, 's-Gravenhage 1960, 7-59, en verder: Idem, *Christelijk Geloof*, 187v. Belangrijk is ook A. Kruyswijk, "Geen gesneden beeld...", *Franeke* 1962, 17-30, en vooral 192-206. G.C. Berkouwer, *De mens het beeld Gods*, Kampen 1957, hoofdstuk III, De zin van het beeld, 66-123. Men zie ook: J. Kamphuis, *Het beeld van God en het komende Koninkrijk*, Barneveld 1985.

elkaar verbonden. Het is te veel om te stellen: Zij bepalen elkaar wederkerig. Het minste wat men zeggen moet is, dat het gebod past bij de bestemming van de mens. Het is de weg om zijn bestemming te bereiken.

In de ethiek wordt onderscheiden tussen een deontologisch en een teleologisch type van ethiek. Het eerste type legt alle nadruk op het moeten. De wet moet gehoorzaamd worden. Ze is er als gebod. Het tweede type ethiek legt nadruk op het doel dat beoogd wordt. Het gebod staat in functie van het doel. Het is de weg waarlangs het doel bereikt wordt. Bij het eerste type denken we vooral aan Kant. Zijn ethiek is voluit deontologisch. Bij het tweede type denken we aan het pragmatische denken van angelsaksische denkers als J. Bentham en J.S. Mill. Hun conceptie van ethiek wordt bepaald door het nut, soms opgevat als het grootste nut voor de grootst mogelijke groep. Dan heet het stelsel sociaal utilisme.

Deze tegenstelling lijkt mij voor het bijbelse denken een schijntegenstelling. Het gebod beoogt het welzijn. Het is nooit zonder inhoud en nut. Paulus heeft dat op een prachtige manier tot uitdrukking gebracht door te zeggen dat de wet heilig is (deontologisch), terwijl het gebod ook heilig is, en rechtvaardig en goed (teleologisch; Rom. 7:12). Juist wie het gebod in zijn bijbelse verbanden bezielt, ontdekt dat men zowel van deontologisch als van teleologisch mag spreken. Het gebod dient het welzijn, zoals we later nog uitvoeriger zullen zien. De stelling is echter niet omkeerbaar. Men kan niet zeggen: alles wat welzijn dient, is (daarom) gebod. Het gaat hier om de zeggenschap van God. Wij gaan uit van de theonomie. Binnen een theonome ethiek is er te spreken van een deontologisch en een teleologisch aspect aan het gebod.

Het is evenzeer belangrijk om te letten op het verband van zegen en gebod. Nimmer is het gebod een formele opdracht. Het is opgenomen in een liefdevolle relatie, waarvoor de zegen van God kenmerkend en onmisbaar is. Er wordt in onze tijd over de verhouding van ethiek en christelijk geloof gesproken, alsof het gebod op zichzelf zou staan. We hebben nu het oog op die stroming die de autonomie van de mens als een vaststaand feit aanvaardt. Kuitert is van deze brede stroming een zeer getalenteerd woordvoerder. In onderscheiden artikelen uit de laatste jaren heeft hij deze stelling geponeerd en toegelicht. Ik geef een wat lang citaat: "Wat mag en niet mag gaat op ^[57] principes terug die mensen altijd en overal moeten aanhouden willen ze kunnen samenleven, en die ze in feite ook aanhouden overal waar een samenleving van mensen bestaat. Het samenleven gebiedt ze zelf, zou men kunnen zeggen, en in deze zin zijn ze natuurlijk, betrekkelijk vanzelfsprekend (al is dat niet hetzelfde als: vanzelfsprekend gepraktiseerd) en in zekere zin: evident. Men hoeft er geen bijbels onderricht voor ontvangen te hebben om ervan te weten, zei Augustinus. Binnen deze context- die van de natuurlijkheid van de gevraagde daden - werd door de Reformatie zonder restrictie van natuurrecht en natuurlijke zedelijkheid gebruik gemaakt, en ook toen lag daar al het inzicht achter dat men in de moraal met bijbelteksten niet uitkwam.

Heeft de bijbel dan nog wel betekenis voor de moraal? Ik waag de stelling: de bijbel is er niet voor de moraal maar voor het verhaal, en bedoel daarmee dat wij voor onze kennis van wat mag en niet mag niet op de bijbel zijn aangewezen. Waarom wij ook bij de bijbel in menig opzicht te rade *kunnen* gaan, als het om het vinden van een goede moraal gaat, is omdat we ook in de bijbel de grondprincipes van de moraal terugvinden, zij het in termen van die tijd en die cultuur. Maar wij houden de bijbel in het middelpunt van de christelijke kerk om het verhaal, de verschijning van Jezus in onze wereld, zijn kruis en zijn opstanding".² De Bijbel heeft de algemeen geldende principes overgenomen. Men behoeft niet bij de Bijbel te rade te gaan om te weten wat moet en niet mag, wat goed of kwaad is. Dat weet de mens uit zichzelf. In een ander opstel formuleert hij het zo: "De moraal is niet afgeleid uit het christelijk geloof, maar christenen hebben haar

² H.M. Kuitert, a. art. 1981, men zie ook zijn *Alles is politiek maar politiek is niet alles. Een theologisch perspectief op geloof en politiek*, vooral 127-170.

wel ingelijfd *in* het christelijk geloof".³ De mens is voor de kennis van goed en kwaad niet op openbaring aangewezen. Hij kent de normen uit zichzelf. Wat we in de Bijbel aan normen vinden is in overeenstemming met deze morele normen. Mocht dat niet het geval zijn, dan is dat bijbels erfgoed immoreel en behoeft het om die reden niet aanvaard te worden.

Kuitert weet wel van de bijbelse notie dat de mens het beeld van God is. Hij noemt dat een "toegevoegde reden" voor de mens om het leven te beschermen. Het feit dat God Zijn gebod in dit kader geeft, heet een "toegevoegde autoriteit". God geeft geen zinloze geboden, maar geboden die een reden hebben.⁴ Daarom valt er over deze geboden te praten. Het komt erop neer dat de Bijbel niet beneden de morele maatstaf van mensen kan blijven. Trouwens God Zelf ook niet.⁵ Kuitert gebruikt hier de termen godsdienst en moraal. Ze staan voor hetzelfde als wat ik aanduidde met de verhouding van openbaring en ethiek, al besef ik dat deze termen niet geheel met die van Kuitert samenvallen.

Het gaat mij er nu nog niet om Kuiterts theorie met de daarvoor van kracht zijnde argumenten af te wijzen of te weerleggen. Het gaat er mij alleen om erop te wijzen, dat de Bijbel zeer onbevungen spreekt over de verhouding van schepping en gebod, van opdracht en bestemming. Alleen wie dit een door de schrijver uitgedacht, wil men: een door hem geprojecteerd verhaal acht, kan die onbevungenheid terzijde schuiven. Hij zal haar afwijzen vanwege zijn eigen (tamelijk ingewikkelde) gedachte omtrent het tot stand komen van de [58] tekst van Genesis. Er is dan niet te spreken van openbaring, doch van neerslag van inzichten en ervaringen van de schrijvers van deze teksten. Dezen zouden hun eigen gedachten de Schepper in de mond gelegd hebben. Dat is inderdaad projectie.

Naar mijn gedachte zal men het openbaringskarakter van Genesis moeten handhaven. Dan gaat het niet aan, om de notie van het Beeld Gods met alles wat daaraan vastzit te beschouwen als een bij de algemeen menselijke moraal bijkomende reden om "het goede na te streven en het kwade te verwerpen". Gebod en zegen, opdracht en bestemming zijn met elkaar verbonden. In Genesis 2 ontmoeten we dan een nadere specificatie van het gebod. Het gaat in dit hoofdstuk exact om de vraag of de mens zelf zal uitmaken wat goed en kwaad is; dan wel of hem dat door God, de Schepper, wordt voorgehouden, normatief en ook autoritatief. Oosterhoff heeft een uitvoerig overzicht gegeven van de zeer uiteenlopende interpretaties van de boom der kennis van goed en kwaad. Zijns inziens ziet kennen op bepalen, bestemmen, uitmaken, en dat betekent in verband met goed en kwaad, zelf uit te maken, bepalen wat goed en kwaad is. In Genesis is dit een zaak van God. Het is aan de mens verboden dit te doen. Met een verwijzing naar Amos 5:14 ("Zoekt het goede en niet het kwade, opdat gij leeft, en aldus de HERE, de God der heerscharen, met u zij") stelt hij: "De mens moet zich, zoals ook de profeten zeggen, onderwerpen aan de door God gestelde orde. Daarin ligt voor hem het leven. Doet de mens dat niet, dan wacht hem niet anders dan de dood. Hij maakt zich dan aan God gelijk, maar dat betekent zijn val".⁶

³ H.M. Kuitert, Pluraliteit van de moraal in de christelijke gemeente, in: J.M. Vlijm, *Geloofsmanieren. Studies over pluraliteit in de kerk*, Kampen 1981 (te citeren als *Pluraliteit*), 237-279; citaat op 257.

⁴ H.M. Kuitert, Theologie en ethiek, in: *G.T.T.* 85 (1985), 1-10. De term vindt men op blz. 6.

⁵ H.M. Kuitert, Spelen godsdienstige overtuigingen een rol bij morele oordeelsvorming?, in: A.W. Musschenga (red.), *Onderwijs in de natuurwetenschappen en morele vorming*. Opstellen over wetenschapsfilosofie, theologie, antropologie en ethiek voor het natuurwetenschappelijk onderwijs, Baarn 1984, 206-219. In de tekst doel ik vooral op blz. 218. Daar wordt verwezen naar zijn opstel: De wil van God doen, in: *Ad Interim*. Opstellen over Eschatologie, Apologetiek en Ethiek, aangeboden aan Prof. Dr. Schippers ter gelegenheid van zijn vijftienvigjarig ambtsjubileum als hoogleraar aan de faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit, Kampen 1975, en naar de in noot 2 en 3 genoemde opstellen, waar - naar hij zelf meedeelt - de consequenties van het in 1975 ingenomen standpunt worden getrokken.

⁶ B.J. Oosterhoff, *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3?* Een hermeneutische studie, Kampen 1972, 150v.

Men kan de samenhang tussen Genesis 1 en 2 ook zo aangeven, dat de mens juist omdat hij het beeld Gods is, de verzoeking om aan God gelijk te zijn moet afwijzen. Dat aan God-gelijk-zijn is voor de mens immers een begeerlijke vrucht. Dat is de zonde van alle eeuwen. Het wezen van alle zonde is: ongehoorzaamheid. En ongehoorzaamheid is zich gelijk willen maken aan God, zich willen stellen in Zijn plaats.⁷

Wie door zelf uit te maken wat goed en kwaad is het gebod van God niet gehoorzaamt, stelt zich met zijn geschapen zijn naar Gods beeld niet tevreden. Hij wil de beslissende grens tussen God en mens overschrijden door zichzelf tot God te verklaren. Dat heeft de mens in zijn ongehoorzaamheid ook metterdaad gedaan. Hij is geworden "als Onzer een" (Gen. 3:22).

We treffen in dit verbod een specificatie aan van de centrale opdracht die God de mens bij de schepping geeft. Er is geen enkele reden om die specificatie buiten de relatie van liefde en zegen te zetten. Integendeel, zij is er geheel in betrokken en is een nadere toespitsing van het eerst gegeven gebod.

Het heilswerk als motief voor het vermaan tot gehoorzaamheid

Tot heden schreef ik over wat vóór de val van de mens door God werd bevolen en verboden. In Genesis 3:15 ontmoeten we het evangelie, zoals in het vorige hoofdstuk werd besproken. De wet wordt dan opnieuw aan de mens gesteld. Dat gebeurt steeds binnen het kader van de heilsdaden van God. De HERE kondigt Zijn wet af met een herinnering aan het feit dat Hij Zijn volk verlost heeft uit Egypte (Ex. 20:2). De wet is niet een formeel gebod dat de ^[59] mens wordt opgelegd. De wet is de regel voor de omgang met God. Zij beslist ook over de omgang van de mensen met elkaar. Het heil is het kader waarbinnen de wet dan wordt gegeven. De heilsdaden gaan aan de wetgeving vooraf. Zij dienen herhaaldelijk als motief om aan de wet gehoorzaam te zijn. Op een grootse wijze is dat het geval in het boek Deuteronomium. De terugblik van Mozes in 1:1 - 3:29 is eigenlijk de basis voor de indringende vermaning om Gods wet te onderhouden (4:1-40). In de herhaling van de afkondiging van de wet wordt aan de vreemdelingschap herinnerd, waarin het volk heeft verkeerd. Door God verlost tot het leven in een vrij land moet Israël ook de vreemdelingen rust gunnen op de Sabbatdag (Deut. 5:15, 16).

Hoofdstuk 9 staat in het teken van: Gods weldaden vragen dankbaarheid. Die dankbaarheid betoont zich in gehoorzaamheid jegens de geboden. Opvallend is dat het dan vooral om het eerste gebod gaat: uw God gedenken, en Hem niet vergeten, noch andere goden achterna lopen (8:18, 19). Dit is het grondpatroon van de vermaningen en voorschriften in het boek Deuteronomium.⁸

Op gelijke wijze is het nieuwtestamentisch vermaan gefundeerd in het met Jezus Christus verschenen heil van het Koninkrijk. De Bergrede begint met de zaligsprekingen.⁹

Een sterk sprekend bewijs hiervoor is dat Jezus het gebod om elkaar lief te hebben fundeert in Zijn eigen, Zichzelf opofferende liefde, Johannes 13:34. Johannes vertelt ons vooraf van het voorbeeld dat Jezus gegeven heeft, 13:15, als concentratiepunt van de verzen 13:1-17.¹⁰

⁷ Oosterhoff, a.w., 152.

⁸ Deuteronomium 9:1-6 én 7. In 11:1 gaat het bevel voorop en wordt 2-7 herinnerd aan Gods heilswerk. In 11:8-21 volgt dan weerde vermaning. Men zie ook de opmerkelijke afwisseling van zegen en vloek met verwijzing naar het verleden in hoofdstuk 28 en de vernieuwing van het verbond in 29. Het voorgaande hoofdstuk is a.h.w., de grond voor die vernieuwing.

⁹ Zie J. van Bruggen, *De bergrede. Reisgids voor christenen*, Kampen 1985, 16-23. En verder A. Noordegraaf, *De Bergrede*, Apeldoorn 1982.

¹⁰ Men zie hiervoor *Heilig leven*, 94-100, met verwijzing naar mijn opstel: De liefde is de vervulling van de wet, in: *Uw knecht hoort*. Theologische opstellen aangeboden aan de hoogleraren W. Kremer,

Heel de uitdrukking "de wet van Christus" doet ons zien dat we niet zonder Christus' vervulling van de wet voor onszelf de wet kunnen vervullen. De wet staat in het kader van het Evangelie van Jezus Christus. Bij Paulus is dat evenzeer het geval. Ook daar waar Christus niet uitdrukkelijk voorbeeld wordt genoemd, fungeert Hij met Zijn Zelfovergave toch steeds weer als grond voor het vermaan. Heel centraal in Romeinen 6:4: "Wij zijn dan met Hem begraven door de doop in de dood, opdat, gelijk Christus uit de doden opgewekt is door de majesteit des Vaders, zo ook wij in nieuwheid des levens zouden wandelen". "Want gij zijt gekocht en betaald. Verheerlijkt dan God met uw lichaam", 1 Corinthe 6:20.

In Galaten 5:1 schrijft Paulus: "Opdat wij waarlijk vrij zouden zijn, heeft Christus ons vrijgemaakt". Uit de volgende verzen blijkt dat deze vrijheid niet tot wetteloosheid of bandeloosheid leiden mag, geen aanleiding voor het vlees mag zijn (5:1-24).

Als laatste voorbeeld uit Paulus' brieven citeren we Efeze 5:1,2: "Weest dan navolgers Gods, als geliefde kinderen, en wandelt in de liefde, zoals ook Christus ons heeft liefgehad en Zich voor ons heeft overgegeven". Tenslotte zij nog verwezen naar de passage waarin Petrus over het voorbeeld van Christus spreekt, 1 Petrus 2:21, met de consequenties voor het Christelijke leven, in 2:22-24.

We sluiten dit gedeelte af met de conclusie dat in het Nieuwe Testament de oproep tot heilig leven christologisch is gemotiveerd. Dat wil zeggen: het werk dat Christus heeft gedaan, is grond voor het vermaan om aan de gebo^[60]den gehoorzaam te zijn. Deze christologische fundering doet niets af van de gerichtheid van het christelijke leven op God; evenmin van de mogelijkheid en uitvoerbaarheid van het Christelijke leven alleen door de kracht van de Heilige Geest.¹¹

Duidelijk is dat de Bijbel geen wetboek is met hoofdstukken en paragrafen die juridisch gehanteerd of geïnterpreteerd moeten worden. Het is geen handboek voor casuïstiek. Het is het boek van de heilsopenbaring waarbinnen de geboden en verboden, de voorschriften en vermaningen worden gegeven. Het heil stelt het gebod niet buiten werking. De Bijbel bindt het heil aan het gebod door de oproep tot heiliging. Anderzijds - het gebod is geen opdracht die we in eigen kracht kunnen volbrengen. *Wie van de autonomie van de mens uitgaat, komt ook tot wettische auto-ergonomie. Dat wil zeggen: Hij moet ook zelf de kracht opbrengen om zijn autonomie te realiseren.* Wie zijn autonomie niet weet waar te maken, kan haar wel vergeten. *Er is een direct verband tussen autonomie en auto-ergonomie. Dit verband maakt de autonomie tot een bij uitstek wettische aangelegenheid.* Immers, waar zal de mens zijn kracht tot het volbrengen van zijn eigen wet anders vandaan halen dan bij zichzelf? Was hij op een bron buiten zichzelf aangewezen, dan zou strikt genomen niet meer van autonomie te spreken zijn. Wie over Christelijke motieven of doeleinden als bijkomende redenen spreekt, doet dat zonder de autonomie-structuur te (willen) doorbreken. Dat betekent ook, dat hij de auto-ergonomie-structuur niet wezenlijk doorbreekt. Hierdoor is een be-
toog dat binnen een Christelijke ethiek de autonomie bepleit, altijd wettisch geladen en bepaald. Het herinnert ook in dit opzicht aan het ethos dat Kant voorstaat. Er is geen evangelische ontspanning! Er is alleen een moeten, hoezeer dat moeten vanwege de autonomie ook als vrijheid wordt aanprezen. In het evangelie van Oud en Nieuw Testament ligt dit geheel anders. Hier is sprake van een door God gegeven wet. De kracht tot volbrenging komt van Hem. Daarom hebben de geboden in al hun ernst en vastheid ook iets ontspannends! Ze doen de mens leven binnen de ruimte van het verbond. Daar ligt de ware vrijheid - en daar alleen. De "evangelische setting" van de wet geeft aan de gehoorzaamheid een ongeken-
de kracht en glans. Zij is stimulans die een autonome ethiek geheel mist. Deze moet in de mens zelf graven om de kracht tot gehoorzaamheid op te brengen.

J. van Genderen en B.J. Oosterhoff, ter gelegenheid van hun vijftienvigjarig ambtsjubileum. Amsterdam 1979, 119-134.

¹¹ Vgl, *Heilig leven*, 23-53.

Het komt mij voor dat er geen zinnig woord over de hermeneutiek van de wet te zeggen is, als de evangelische setting van de wet in Oud en Nieuw Testament niet tevoren bedacht wordt en tot volle gelding komt!

Kuiterts kritiek op het beroep op de Heilige Schrift

Nu komen de problemen in volle omvang op ons af. Is er eigenlijk nog wel een beroep op de Schrift mogelijk? Er zijn de laatste jaren onderscheiden studies verschenen die zich met deze vraag bezig houden. Kuitert komt de eer toe zich zeer intensief met het vraagstuk van het Schriftberoep in de ethiek te hebben ingelaten. Zijn eerste opstel daarover dateert uit 1968,¹² terwijl hij in zijn inaugurele oratie uit 1967 reeds met betrekking tot de sociale ethiek het probleem aan de orde stelde. In deze rede stelt Kuitert dat de sociaal-ethische [61] aanwijzingen in de Bijbel er wel zijn - dit tegenover Roger Mehl. Ze zijn echter niet meer bruikbaar, vanwege de totaal gewijzigde structuren van de samenleving.¹³ Dit argument keert terug in een opstel dat in 1981 werd gepubliceerd. Daar verbreedt Kuitert het bezwaar tegen het Schriftberoep. Het gaat nu over heel de moraal en niet meer alleen over de sociale ethiek. Hij formuleert het bezwaar nu aldus: Er is een historische afstand - met alles wat dat aan verschil in culturen meebrengt - tussen de wereld van toen en de wereld van nu. Het verschil is zo groot dat we moeten zeggen: hun wereld was niet onze wereld. Je kunt aan deze teksten niet de vragen van nu stellen. Zij kunnen daarop geen antwoord geven. Kuitert spreekt in dit verband over een basis-probleem, dat alle teksten uit het verleden betreft, ook de teksten die wij Bijbel noemen.¹⁴ In verband met het vermaan dat mannen hun vrouwen moeten liefhebben (Efeze 5:25) stelt Kuitert de vraag of Paulus, gezien de antieke huwelijksopvatting, hier wel hetzelfde op het oog heeft als wij, wanneer we over de liefde van een man voor zijn vrouw spreken. "Daarom moeten we, hoe kras het ook klinken mag, beginnen met vast te stellen, dat elk Schriftberoep in de ethiek van een vraagteken voorzien moet worden: ook het meest vanzelfsprekende. Pas als deze erkenning is gedaan, kunnen we vruchtbaar verder zoeken naar de zinvolheid van een Schriftberoep in de ethiek".¹⁵

Het slot van de zojuist geciteerde passage doet wel erg vreemd aan. Eerst is gesteld: De historische afstand is te groot dan dat we het toen geschrevene op de situatie van nu kunnen toepassen. Als we dat erkend hebben, kunnen we ons afvragen of het beroep op de Schrift toch nog zinvol is. Dit beroep kan echter mijns inziens niet meer zinvol genoemd worden, voorzover het om morele principes voor ons handelen gaat. Die kunnen wij primair en originair niet aan de Schrift ontleen! Daarvoor moeten wij bij onszelf, met name bij onze zedelijke argumentatie, te rade gaan.

Wie met Kuiterts werk vertrouwd is, zal van deze ontwikkeling niet vreemd opzien. Er is een reden die hem ertoe brengt de in 1967 geponeerde ontoereikendheid van de Schriftgegevens voor de sociale ethiek, op de hele ethiek toe te passen. Ik verwijs naar het bekende opstel over de Prediking.¹⁶ Grondstelling is dat de heilsboodschap door een levende gemeente moet worden omgetaald van de ene taal in de andere taal. De prediking zelf is als het ware een transformatorhuisje, waarin de stroom van een bepaald voltage (de taal van de Christelijke gemeente) wordt omgezet in de stroom van een

¹² Kuiten, Het schriftberoep in de ethiek, in: *Anders gezegd*. Een bundel opstellen voor de welwillende lezer, Kampen 1970, 63-87.

¹³ Kuitert, *Sociale ethiek en geloof in Jezus Christus*, Kampen 1967, 33.

¹⁴ Kuitert, *Pluraliteit*, 260.

¹⁵ Kuitert, *t.a.p.*

¹⁶ Kuiten, De taal der Prediking, in: *Postille XX* (1968-1969), 's-Gravenhage 1968, 7-26. Ook te vinden in: *Keus uit twaalf postillen*, 's-Gravenhage 1976, 7-24. Men vindt het artikel ook in de bundel *Anders gezegd* (1970), 114-140. Naar deze versie wordt verder verwezen.

ander voltage (de taal van de buitenstaander).¹⁷ Kuitert bedoelt dat de taal van toen moet worden "getransformeerd" in de taal van nu! Als hij spreekt over de Christelijke gemeente, bedoelt hij vooral de Christelijke gemeente die in de Bijbel aan het woord is, terwijl met buitenstaanders zeker ook de Christelijke gemeente van nu, vergeleken met die uit de tijd van de bijbelschrijvers worden bedoeld.¹⁸ Men zou dit betoog in verband met de prediking ook kunnen toepassen op het Schriftberoep in de ethiek. Dan wordt aan de ethiek een transformatorhuis-functie toegewezen, zoals aan de prediking. Hiermee wordt het Schriftberoep niet geheel onmogelijk. De functie ervan wordt wel sterk verzwakt.¹⁹

[62] Toch komt Kuitert in zijn laatste publicaties tot een nog radicaler conclusie. Hij verklaart het beroep op de Schrift in de ethiek voor onmogelijk. Deze conclusie hangt samen met een gedachte die bij Kuitert de laatste jaren steeds sterker naar voren komt. Dat is die van de autonomie van de moraal. Ik heb er in het begin van dit hoofdstuk al iets over gezegd. Wij mensen hebben onze eigen morele bagage, onze eigen principes en argumenten. Die zijn kennelijk met ons mens-zijn gegeven.²⁰

De Bijbel kan hier niets nieuws aan toevoegen. Als hij iets zou aanreiken dat met onze opvattingen over moraal in strijd is, dan zou dat immoreel, en dus niet aanvaardbaar zijn! Dit leidt tot de reeds gereleveerde stelling: De Bijbel is er voor het verhaal, en niet voor de moraal.

Wie deze stelling verdedigt, heeft het Schriftberoep principieel niet meer nodig. Als hij toch over Schriftberoep handelt, gebeurt dat additioneel (bijkomend). Zoals Kuitert spreekt over bijkomende (additionele) redenen die een Christen kan hebben, om moreel te handelen, zo is mijns inziens ook het Schriftberoep voor hem bijkomend.

In twee recente publicaties fungeert het Schriftberoep inderdaad als bijkomend! Zijn boeken over 'Euthanasie' en 'Suicide' gaan uit van morele argumentatie, zonder dat de Schrift daarin een rol speelt. Als de wezenlijke beslissingen gevallen zijn, komen - in de tweede plaats; bijkomend - de Schriftgegevens ter sprake. En wat blijkt dan? Dat Kuitert over de Schriftgegevens handelt om te laten zien dat ze verkeerd worden uitgelegd, als ze tot een andere conclusie leiden dan waartoe het moreel beraad hem bracht.

Bijzonder tekenend is dat in het boek 'Suicide'.²¹ Het beroep op de Schrift dient er toe, om aan te tonen dat de uitkomst van het moreel beraad niet door de Schrift weersproken wordt. Met deze conclusie mijnerzijds meen ik omschreven te hebben, wat Kuitert in feite bedoelt met "vruchtbaar verder zoeken naar de zinvolheid van een Schriftberoep in de ethiek".

Een ander, nog niet vermeld argument om het Schriftberoep bij voorbaat van een vraagteken te voorzien is: het standpunt dat je al hebt, bepaalt met alleen wat je leest, maar ook welke bijbelteksten (en tekstenreeksen) je leest en welke je overslaat of maar achterwege laat. Zo komt het woordje "bijbels" aan zijn zo willekeurige invulling.²² Elders formuleert Kuitert dit bezwaar zo, dat het criterium waarmee we binnen de Bijbel onderscheiden tussen teksten die wel en die niet in aanmerking komen voor de opbouw van een bijbelse visie, samenvalt met het standpunt dat we al hadden voor we gingen lezen.²³

¹⁷ Kuitert, *a.art.*, 124v.

¹⁸ Zie mijn *Aangepaste theologie*, Amsterdam 1969.

¹⁹ Kuitert spreekt in *a.art.* 1968, 86, over de eis tot ontsocialisering. Deze eis betreft gebod en evangelie.

²⁰ Zie het slot van zijn artikel Ethik, in: *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart-Berlin 1980⁷, 367-378.

²¹ Vgl. *Heilig leven*, 16, 17, met verwijzing naar *Suicide*, 122-133.

²² Kuitert, *Pluraliteit*, 261. Hetzelfde ook reeds in *a. art.* 1981, 73.

²³ Kuitert, *a. art.* 1981, 73.

Dit verwijt komt neer op willekeur in de selectie. Nog scherper gezegd: vooringenomenheid. Het beroep op de Schrift dient alleen ter bevestiging van een vooraf ingenomen standpunt!

Het zijn twee argumenten die zwaar wegen. Zo zwaar zelfs dat Kuitert alle beroep op de Schrift bijvoorbaat van een vraagteken voorziet.

Nieuwtestamentici over de geboden

Tegen deze argumenten is wel het een en ander in te brengen. Herinnerd moge worden aan de studie van W. Schrage over de concrete geboden in het paulinisch vermaan. De studie dateert uit 1962, maar haar resultaten lijken me ^[63] nog van kracht. Schrage spreekt van geldig blijvende normen en constante geboden, die temidden van de wisseling van tijden en situatie gelijk blijven en door alle Christenen in acht genomen moeten worden. In verband met concrete aanleidingen merkt Schrage op *dat de vermaningen niet alleen actuele maar ook usuele betekenis hebben*. Wij kunnen dat omschrijven als: van blijvende betekenis, voortdurend geldig en te gebruiken, met een verwijzing naar Romeinen 12 en 13, Colossenzen 3 en 1 Thessalonicenzen 4.²⁴ Schrage heeft twintig jaar later een boek geschreven, waarin hij kritischer staat tegenover de ethische voorschriften van het Nieuwe Testament. Voor een deel hangt dat ermee samen dat hij sterk de nadruk legt op de vrijheid en op pluraliteit van ethische concepties die het Nieuwe Testament biedt. Evenmin als we kunnen spreken van de christologie van het Nieuwe Testament, kunnen we spreken van de ethiek van het Nieuwe Testament.²⁵ Mijns inziens valt er niet van een of de ethiek van het Nieuwe Testament te spreken, omdat ethiek ziet op de wetenschappelijke bezinning en verwerking. Het Nieuwe Testament kent evenmin ethiek als theologie. Het is de boodschap, die schrijvers in opdracht van God doorgeven. Ondanks deze in zijn tweede boek enigszins gewijzigde en relaterende visie, schuift Schrage het Nieuwe Testament als aanwijzing voor Christelijk handelen met terzijde, zoals uit de Inleiding blijkt. Ik ga hier nog met op de inhoud van de nieuwtestamentische vermaningen, geboden en bevelen in. Ik gebruik nu een algemeen argument. Het moet trouwens opvallen dat in tal van fundamentele studies over het Nieuwe Testament (de zogenaamde theologieën van het Nieuwe Testament) een hoofdstuk over eisen en geboden te vinden is. Ik verwijs naar het hoofdstuk over de ethische aanwijzingen van Jezus, in de studie van Goppelt. Te denken valt ook aan de weliswaar beknopte, maar toch verrijkende studie van H.D. Wendland over de "Ethiek van het Nieuwe Testament".²⁶ Deze Nieuwtestamentici behandelen, zij het in meerdere of mindere mate, ook onderwerpen uit de sociale ethiek. Nogmaals zij gezegd, dat we met deze verwijzing het hermeneutische probleem als zodanig niet hebben opgelost. Wel is duidelijk dat nieuwtestamentici over het algemeen niet toe zijn aan de forse conclusie die Kuitert trekt: Het Schriftberoep is vanwege de afstand in tijd onmogelijk.

Het beroep op het Oude Testament in het Nieuwe Testament

Er is nog een argument dat ons de overweging waard lijkt: In het Nieuwe Testament wordt - we zullen er nog dieper op ingaan - herhaaldelijk op het Oude Testament teruggegrepen. Niet alleen voor de heilsboodschap, maar ook voor het gebod, al was het alleen maar in de uitspraak van Jezus dat Hij gekomen is om de wet te vervullen (Matt. 5:17). Er ligt tussen de teboekstelling van Oud en Nieuw Testament weliswaar geen periode van 20 eeuwen, maar toch een niet onaanzienlijk tijdsbestek. Er is in de periode tussen het oudste boek van het Oude Testament en het jongste van het Nieuwe Testament heel wat veranderd. Desondanks worden oudtestamentische geboden normatief aangehaald in het Nieuwe Testament. Zouden de schrijvers van het Nieuwe

²⁴ W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961, 135 en 42.

²⁵ W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982, 11.

²⁶ Schrage, a.w., 13-20. Verder L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1978³ 128-170, en H.D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1970.

Testament ook niet de nodige moeite gehad moeten hebben ^[64] met het Oude Testament vanwege de historische afstand?

Er is sinds de afsluiting van de canon van het Nieuwe Testament meer gebeurd dan in de periode tussen de teboekstelling van de boeken van het Oude Testament en die van het Nieuwe Testament. Als het argument van verschil in afstand van kracht is, zou men niettemin in het Nieuwe Testament niet zo vaak en rechtstreeks een beroep op het Oude Testament verwacht hebben. Ook het andere argument van Kuitert verdient een kritische kanttekening. Hijzelf legt steeds de nadruk op het gebruik van argumenten. Zij die naar zijn oordeel selectief te werk gaan, hebben ongetwijfeld argumenten voor hun keus. In geen geval mag hun bij voorbaat ontzegd worden het recht om hun keus te beargumenteren. Ook al zou Kuitert het met hun keus en met de argumenten die ze daarvoor aanvoeren niet eens zijn, dan nog ontbreekt het recht om hun Schriftberoep zo maar terzijde te schuiven! Hier komt het juist op argumenten aan. Zonder tot de discussie toegelaten te zijn, worden zij beschuldigd van vooringenomenheid en willekeurige selectie. Of er inderdaad willekeurig te werk gegaan wordt, moet uit de discussie blijken.

Het apostelconvent en het Oude Testament

Ik ga uit van de blijvende geldigheid van de wet. Voor nieuwtestamentische gelovigen heeft de wet niet afgedaan. Er zijn problemen in verband met het verstaan van de wet. Men treft die problemen al binnen de Bijbel zelf aan. Ze treden daar op, waar de vraag ter sprake komt of gelovigen nog gebonden zijn aan de mozaïsche wet, met name de spijswetten en de besnijdenis. Het apostelconvent heeft zich beziggehouden met deze vragen. We lezen erover in Handelingen 15.

Opmerkelijk is de rede die Petrus daar houdt. Hij komt tot een duidelijke conclusie met betrekking tot het vasthouden aan bepaalde geboden. Niettemin gaat er een stuk evangelieverkondiging aan vooraf. Opmerkelijk dat we ook in dit hoofdstuk de wet (vanuit het Oude Testament) aantreffen in het kader van het heil dat God heeft laten verkondigen. Petrus heeft dat zeer persoonlijk in praktijk gebracht door op de dringende uitnodiging van Cornelius in te gaan. Het wordt beschreven in Handelingen 10 en nader toegelicht in 11:1-18. Petrus moest over een streep getrokken worden. Dat heeft God op een heel bijzondere manier gedaan. Een laken met allerlei viervoetige en kruipende dieren en allerlei vogels heeft hij in zinsverrukking gezien; tot drie maal toe kwam daarbij een stem om te slachten en te eten. Petrus weigerde aanvankelijk, omdat hem vanuit de wet van Mozes bekend was, dat hij het onreine en onheilige niet mocht eten (10:11-16). Daarna kwamen de knechten van Cornelius. Zij nodigden hem uit om mee te gaan. Dat heeft hij gedaan. Terwijl hij bezig was te spreken viel de Heilige Geest op Cornelius en de zijnen. Hier werd de grens tussen Joden en heidenen doorbroken. De reactie in Jeruzalem was positief. "En toen zij dit gehoord hadden, kwamen zij tot rust en verheerlijkten God, zeggende: Zo heeft dan God ook de heidenen de bekering ten leven geschonken" (Hand. 11:18).

Op de vergadering in Jeruzalem komt de vraag aan de orde of heidenen die tot geloof gekomen zijn, zich nog moeten laten besnijden. Zoals bekend ^[65] eisten de Judaïsten de besnijdenis van gelovig geworden heidenen. Dan herinnert Petrus aan zijn ervaring met Cornelius. Het is de moeite waard de hele toespraak van Petrus hier over te nemen: "Mannen broeders, gij weet, dat God van de aanvang af mij onder u heeft verkoren, opdat door mijn mond de heidenen het woord van het evangelie zouden horen en geloven. En God, die de harten kent, heeft getuigd door hun de Heilige Geest te geven evenals ook aan ons, zonder enig onderscheid te maken tussen ons en hen, door het geloof hun hart reinigende. Nu dan, wat stelt gij God op de proef door een juk op de hals der discipelen te leggen, dat noch onze vaders, noch wij hebben kunnen dragen? Maar door de genade van de Here Jezus geloven wij behouden te worden op dezelfde wijze als zij". (Hand. 15:7-11).

Er valt een stilte. Het is geen stilte van verbijstering, maar van verwondering en van

bezinning. Barnabas en Paulus voegen er een kort verslag van hun ervaringen op de reis aan toe. Dan concludeert Jacobus - uitgerekend hij - dat de profetie van Amos in vervulling is gegaan doordat God heidenen tot geloof heeft gebracht. Amos 9:11 en 12 spreekt over het oprichten van de vervallen hut van David. Dat zal dan gebeuren als heidenen de HERE gaan zoeken. Die profetie is nu vervuld. Dat heeft volgens Jacobus consequenties voor de geldigheid van oudtestamentische geboden in de nieuwtestamentische gemeente. "Daarom ben ik van oordeel dat men hen, die zich uit de heidenen tot God bekeren, niet verder moet lastig vallen, maar hun aanschrijven, dat zij zich hebben te onthouden van wat door de afgoden bezoedeld is, van hoererij, van het verstikte en van bloed. Immers, Mozes heeft van oudsher in iedere stad, die hem prediken, daar hij elke sabbat in de synagogen wordt voorgelezen" (Hand. 15:19-21).

De betekenis van Jacobus' toespraak ligt hierin dat hij door de voortgang van de heilsopenbaring de geldigheid van een deel van de mozaïsche wet ziet veranderen. De zaak wordt nog ingewikkelder, als we bedenken dat Paulus persoonlijk geen enkel bezwaar ertegen had om vlees te eten dat aan de afgoden geofferd was. Men zie 1 Corinthe 8:4-13. Het betekent niet dat Paulus het met de besluiten van Jeruzalem oneens is geweest. Terwille van de vrede onder de broeders zal hij bereid zijn geweest de uitspraken van de vergadering in Jeruzalem te aanvaarden. Een afgod is echter niets. Daarom behoeft men zich van de wijding van vlees aan de afgoden ook niets aan te trekken. In dezelfde passage in 1 Corinthe schrijft hij echter: "Daarom, indien wat ik eet, mijn broeders aanstoot geeft, wil ik in eeuwigheid geen vlees meer eten, om mijn broeders geen aanstoot te geven" (8:13). Paulus is bereid terwille van de broeders, uit liefde jegens hen en de zaak van Christus, zichzelf beperkingen op te leggen. Zo is het te begrijpen dat hij - ondanks de overbodigverklaring van de besnijdenis in Handelingen 15 - toch Timotheüs besnijdt. Een gebeurtenis die valt na de beslissingen die in Jeruzalem zijn genomen (Hand. 16:3). Hij deed dat terwille van de Joden, vertelt Lucas er nadrukkelijk bij. Paulus is zelfs bereid een gelofte op zich te nemen en aan de kosten bij te dragen. Hij doet dat om te laten zien dat er niets waar is van wat van hem verteld wordt, "maar dat hij ook zelf medegaat in de onderhouding van de ^[66] wet" (Hand. 21:24). Oosterhoff spreekt in dit verband van een missionair motief.²⁷ Terecht, lijkt me. Hier kunnen we herinneren aan 1 Corinthe 9:20 waar Paulus schrijft dat hij de Joden een Jood is geworden, om hem die onder de wet staan te winnen. Hij is in hun kring als onder de wet, ofschoon hij persoonlijk niet onder de wet staat. Opvallend dat dit staat in een hoofdstuk dat direct volgt op de uiteenzetting over het eten van offervlees. Even opvallend is dat in Handelingen 21:25, direct na het bericht over de gelofte die Paulus op zich neemt, de besluiten van Jeruzalem nog eens herhaald worden.

Een modus vivendi

Het heilswerk van Christus is de vervulling van het Oude Testament. Het betekent dat de grenzen van Israël doorbroken worden, maar ook dat de wet die Israël heeft gekregen voor nieuwtestamentische gelovigen niet meer over de volle breedte van kracht is, zoals in de dagen die aan Christus' komst zijn voorafgegaan. In de bekende passage van Colossenzen 2:16 spreekt Paulus over feestdag, nieuwe maan en sabbat als over de schaduw van hetgeen komen moest, terwijl de werkelijkheid van Christus is. Op een centraal punt in de brief aan de Hebreeënen (10:1) wordt dezelfde beeldspraak van schaduw der toekomstige goederen, tegenover de gestalte der dingen zelf, gebruikt. Paulus was soepel waar het om de band aan de broeders ging. Hij was bereid het een en ander intact te laten als hij daarmee de prediking van het evangelie kon dienen. Dat hij Timotheüs besneet en met de besluiten van Jeruzalem instemde - al voelde hij zichzelf vrij van de wet — is geen oneerlijkheid, geen zaak van een compromis, waaraan een mens een slecht geweten overhoudt. Nee, dat was wat men noemen mag: een modus vivendi: een wijze van doen om het samenleven mogelijk te maken!

²⁷ B.J. Oosterhoff, Hermeneutiek van de wet, in: *Jaarboek van de Christelijke Gereformeerde Kerken*, 1965, 195.

We weten dat Paulus een dergelijke *modus vivendi* met Petrus heeft afgewezen. Petrus had tevoren met heidenen aan een tafel gezeten en gegeten. Als er sommigen uit de kring van Jacobus komen, trekt Petrus zich terug en zondert zich van de heidenen af, om alleen nog met besnedenen te eten. Dat neemt Paulus niet. Hier wordt de tafelgemeenschap doorgesneden. Hier is het evangelie zelf in het geding. Dan verzet Paulus zich openlijk tegen Petrus en spreekt zelfs over huichelarij. Conclusie is: heidenen mogen niet gedwongen worden zich als Joden te gedragen (Gal. 2:11-14).

Welke sleutel?

De vraag is: is er in de wet iets specifiek Joods, dat voor de heidenen niet meer geldt? Is er iets algemeen dat voor allen van kracht blijft? Duidelijk is dat Christus staat bij de overgang van de wet uit het Jodendom naar de gemeente van het nieuwe verbond. In een vorige studie heb ik reeds aandacht geschonken aan de nieuwtestamentische uitdrukking "de wet van Christus".²⁸ Maar wat is dan het criterium voor het achterhaald verklaren en voor het nog van kracht verklaren van bepalingen uit de wet van Mozes? Met de besluiten van het apostelconvent uit Handelingen 15 zijn we er ook nog niet. Voor de gemeente van heden is alleen nog het verbod op hoererij van kracht. Dan rijst de vraag: met welk recht vallen de andere verboden af ^[67] (met betrekking tot het door de afgoden bezoedelde, het verstikte en het bloed), terwijl dat met betrekking tot hoererij nog van kracht wordt geacht? Wat is het criterium? Welke sleutel geeft toegang tot het slot van een bijbelse hermeneutiek? Kan men eigenlijk niet zeggen, dat ook de hoererij behoort tot de geboden, die door de tijd achterhaald zijn? Velen zullen de vraag ontkennend beantwoorden. Doch waarom? Met welk recht? Op welke grond? Terloops zij erop gewezen, dat Paulus in zijn brieven heel ongedwongen teruggrijpt op oudtestamentische voorschriften. Hij citeert ze als vandaag nog van kracht. Met een beroep op Deuteronomium 32:35 wijst hij wraakneming van de ene mens op de andere af (Rom. 12:19). Met een verwijzing naar het verbod om de dorsende os te muilbanden, komt hij op voor het recht dat wie in het evangelie werken, door de gemeente onderhouden zullen worden (1 Cor. 9:9 tegen de achtergrond van Deut. 25:4). Ook het vaststaan van een verklaring die door twee of drie getuigen wordt afgelegd, neemt hij als gezaghebbend in zijn brief over (2 Cor. 13:1 tegen de achtergrond van Deut. 19:15).

Er zouden uiteraard meer plaatsen te vermelden zijn, waarin Paulus voor de inhoud en de strekking van de heilsboodschap op het Oude Testament teruggrijpt.

Het gaat mij nu vooral om de geboden, in hoeverre zij nog geldig zijn! Het is geen wonder dat er verschillende modellen ontworpen zijn, waarmee getracht wordt de zaak tot klaarheid te brengen.

In hoofdstuk 1 heb ik drie stromingen behandeld in verband met het Schriftberoep. Het gaat hier om hermeneutische modellen binnen het beroep op de Schrift. Vandaar dat ik nu andere typering gebruik.

Het reductie-model

Een poging om klaar te komen met de vraag wat nog wel en wat niet meer van kracht is in de geboden van Oud en Nieuw Testament is te vinden in wat ik wil noemen het reductiemodel. Bedoeld is dat de veelheid van voorschriften niet langer van kracht is, doch dat het er op neerkomt één of meer centrale elementen of momenten uit het geheel van het bijbels vermaan als normatief naar voren te halen.

Van dit model zijn onderscheiden ethici als voorbeeld aan te voeren. Zij vertonen onderling ook nog weer variatie. Het gaat mij niet om volledigheid in de opsomming, wel om de variatie die men binnen dit model kan herkennen. Het meest sprekende is wel de stelling dat de liefde in de plaats van alle geboden is gekomen. Men kan ook zeggen, dat alle geboden samengetrokken worden in het liefdegebod. Het gaat om concentratie van alle geboden in de eis der liefde. Waar de liefde is, is de wet vervuld. Het is met name de

²⁸ Zie *Heilig leven*, 102-104.

situatie-ethiek naar het model van J. Fletcher die zo met de geboden omgaat. Het enige wat overblijft om te doen, is liefhebben. In de liefde is de wet immers samengevat en vervuld.

Bij Fletcher treffen we een opheffing van de geboden ten gunste van het liefdegebod aan. Er zit in zijn voorstelling een geweldige dynamiek, die het onmogelijk maakt om buiten de situatie om van goed en kwaad te spreken. ^[68] Men kan alleen goed noemen wat uit liefde wordt gedaan. Kwaad heet wat zonder liefde of tegen de liefde in wordt gedaan. ²⁹

Op een enigszins andere wijze komen we deze concentratie tegen bij Sørensen. Het is hem er niet om te doen de andere geboden buiten werking te zetten of ze van geen enkele betekenis meer te achten. Neen, zij hebben nog wel een zekere geldigheid, maar dan vanuit de liefde als allesoverheersend motief. Als voorbeeld zij genoemd wat Sørensen zegt over 1 Corinthe 11:2-16. We mogen dit voorschrift niet tussen haakjes zetten, maar moeten nagaan welke zijde van het liefdegebod, wat achter de tijdbetrokken inkleding, ons op het hart wordt gebonden. ³⁰

Men ziet hoe het liefdegebod fungeert om het normatieve van Paulus' uitspraak te doen kennen. Opvallend is nog weer de beperking: welke zijde van het liefdegebod. In de concrete geboden ontmoet men nog weer deze of gene zijde van het liefdegebod. ³¹

In het rapport "God met ons" treffen we dit reductiemodel ook aan. Er wordt wel gewag gemaakt van kleinere, meer op het bijzondere gerichte geboden. Deze kunnen echter met in strijd komen met de vervulling van het grote liefdegebod. ³² Welke betekenis deze kleinere geboden ook mogen hebben, ze zijn ondergeschikt aan het liefdegebod. Dit is beheersend. De subsumptie van de kleinere geboden betekent tegelijk hun reductie tot het hoofdgebod.

Op een nog weer andere wijze komen we met de reductie in aanraking doordat er gesproken wordt over normerende momenten in de huwelijksethiek; te weten: wederkerigheid, duurzaamheid, veiligheid en vrijheid. In deze vier momenten is de norm voor het huwelijk samengevat. Alles wat de Bijbel over huwelijk en echtbreuk, over relaties buiten het huwelijk en over homoseksuele relaties zegt, is samengetrokken en gereduceerd tot deze vier momenten. ³³ Men kan de notie van de navolging van Christus als een dergelijk reductiemodel beschouwen. Hiervoor staat het boek van Yoder model, waarover ik in een vorige publicatie schreef. ³⁴

Op nog andere wijze komen we dit model tegen, als we lezen dat we de Schrift moeten toespitsen op haar soteriologische strekking. Het gaat dan niet om het gebod, maar om de heilsboodschap in de Schrift. Reden voor de reductie van de boodschap van de Schrift tot het heil, is niet enkel de historische afstand tussen de bijbelse leefwereld en de onze. Doorslaggevend is de aard van het geloof in de heilsboodschap. Dat laat een dergelijke transpositie niet toe. Wie zich er wel toe zet, miskent het feit dat wij zelf actuele geloofsbeslissingen hebben te nemen. Wie daarbij de Bijbel als "pasklare" norm neemt, gaat statisch te werk. Wij zijn geroepen tot actuele geloofsbeslissingen. Het is duidelijk

²⁹ Men zie vooral J. Fletcher, *Situation Ethics*, Philadelphia 1964, vooral 69-86. Verder ook de praktische uitwerking in: Idem, *Moral responsibility. Situation Ethics at work*, Philadelphia 1975⁶.

³⁰ N. Sørensen, *Christliche Ethik*, München 1965³, 60-66. In de tekst wordt vooral bedoeld op blz. 62 en 65.

³¹ Men zie *De liefde is de vervulling van de wet*, 116v. Ofschoon Schrage spreekt van liefde als het hoogste gebod, zou ik hem toch niet bij dit model willen rekenen. Hij spreekt positief over de blijvende geldigheid van (een deel van) de bijbelse vermaningen en geboden.

³² *God met ons*, Leusden 1981, 94.

³³ *In liefde trouw zijn*. Een pastorale handreiking, Leusden 1983, vooral 33-45.

³⁴ Zie *Heilig leven*, 129, 130.

dat Schweitzer zich hiermee in de lijn van Barth beweegt.³⁵

Nog weer anders is de reductiemethode die Hillerdal toepast. Hij wil niet de gehele Schrift christologisch lezen. Niet alles wat in de Schrift staat, heeft op Christus en Zijn heil betrekking. Wel is de Schrift in eerste instantie getuigenis van het heil dat in Christus is verschenen. Dit heil is voor allen in alle tijden hetzelfde. De heilsboodschap is onveranderlijk. Dat geldt niet van het **[69]** gebod, dat we als gebod van de Schepper ook in de Bijbel aantreffen. Nu past Hillerdal, als van oorsprong Luthers theoloog, de onderscheiding wet en evangelie toe. De wet is het raam, waarbinnen het heil als evangelie kan verschijnen. Wij kunnen ons voor de ethiek niet direct op de Schrift beroepen. De Schriften moeten we verstaan als heilsboodschap en van hieruit zijn aanknopingspunten te vinden voor het ethische handelen. Op een originele manier wordt hier de bekende onderscheiding van wet en evangelie verbonden met Luthers tweerijkenleer. Door een concentratie op de heilsboodschap is het mogelijk om van de wet in haar direct gebiedende vorm af te komen. Men kan ook zeggen: Door de reductie van de actuele betekenis van de Schrift tot de heilsboodschap is het onmogelijk een direct gebod uit de Schrift af te leiden.³⁶

Het modellen-model

Het is geen woordspeling als we deze typering gebruiken. Het gaat er om dat we bij dit model te denken hebben aan voorbeelden, paradigma's of modellen van handelen, die we in de Heilige Schrift aantreffen. Er zit in het gebod als paradigma of model stellig iets aanwijzends; iets dat niet zonder schade kan worden overgeslagen. Het is altijd dom om wegwijzers te negeren. Smelik bijvoorbeeld spreekt over de Bergrede als over zeer concrete, levenswarme gedrag patronen, die de gelovigen met uitgestoken helpende handen tegemoetkomen. Smelik legt er sterk de nadruk op dat we de apostolische opwekkingen niet kunnen verstaan zonder de voorafgaande heilsboodschap. Met een woord als navolging kunnen we niet zoveel beginnen; dus geen reductie, maar wel patroon, paradigma voor het handelen.³⁷

We kunnen ook wijzen op een artikel van J. Blank. Hij spreekt van ethische modellen, die we in het Nieuwe Testament aantreffen.³⁸

Tot dit model zou ik ook willen rekenen die voorstelling die uitgaat van het zoeken naar parallele situaties tussen toen en nu. Er moet dan gevraagd worden naar een zekere

³⁵ Zie hiervoor W. Schweitzer, *Glaube und Ethos im Alten und Neuen Testament*, *Zeitschrift für Ethik*, 5(1961), 129-149. Dit reductie model is ook te vinden bij E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977, 494-550, vooral 56-62, 519 en 721.

³⁶ G. Hillerdal, *Kirche und Sozialethik*, Gütersloh 1963, Schweitzer en Hillerdal worden ook door Kuitert besproken in zijn opstel uit 1968, 81v.

³⁷ E.L. Smelik, *De ethiek in de verkondiging*, Nijkerk 1964², 19 en 28. P. Jacobs spreekt in *Grundlinien Christlicher Ethik*, Witten 1959, 62, over paradigmata van de Decaloog. Hij gebruikt hier de term paradigma anders dan de in de tekst genoemden, lijkt me. Ook Kuitert wilde zich bij dit model scharen. Hij beroept zich voor zijn instemming met Blank op R. Schippers, die van verschuiving van de normativiteit sprak, zonder de norm zelf te willen oplossen. Kuitert acht dit model geschikt om de onveranderlijkheid van Gods wil te handhaven zonder onhistorisch te worden. Het is tegelijk mogelijk om de historiciteit van de bijbelse paraenese te honoreren zonder in regelrechte situatie-ethiek te vervallen. In deze publicatie hecht Kuitert nog aan het normatieve van Gods wil. We moeten de historische vormgeving onderscheiden van wat in het gebod normatief is.

Het modellen-model geeft mijns inziens wel formeel de mogelijkheid om tussen beide te onderscheiden, maar helpt niet aan een criterium waarnaar beoordeeld kan worden wat in het historisch-bepaalde de wil van God is. Dat is eigenlijk ook het bezwaar van J. Douma tegen Kuiterts redenering. Kuitert, *a. art.*, 1968, 86v. J. Douma, *Voorbeeld of gebod? Enkele opmerkingen over het schriftberoep in de ethiek*, Amsterdam 1972, 1983⁴, 50-58.

³⁸ Kuitert, *a. art.* 1968, 83-86. Kuitert brengt dit model van parallele situaties apart ter sprake. Ik zie hierin grote overeenkomst met het modellen-model.

overeenkomst. Kuitert spreekt in dit verband van indirect Schriftberoep.³⁹ Dit is voor mij de reden waarom ik parallel en paradigma tot dezelfde categorie reken. Men gaat structureel gezien gelijk te werk. Er is geen direct beroep op de Schrift mogelijk. Dat geldt evenzeer voor model of paradigma. Kuitert stelt terecht de kritische vraag: wanneer lopen situaties parallel? Kan dat met onpartijdigheid en zekerheid worden vastgesteld? Dit zijn vragen die de kern van het probleem raken. We kunnen ze in andere bewoordingen ook stellen met betrekking tot model en paradigma. Kan met onpartijdigheid en zekerheid worden vastgesteld, waarin het overeenkomstige ligt; wat niet tot het voorbijgaan van de veranderlijke vormen, en wat wel tot de continuïteit behoort? Als we voor het onderkennen van de norm geen nadere aanwijzing ontvangen, zullen we zelf de norm stellen. Dat is nu juist wat in strijd is met de gedachte dat er toch iets normatiefs zit in het paradigma. Dit model is vanwege zijn principiële onduidelijkheid niet bruikbaar. De vormgeving van de bedoeling laat zich zien en horen. Het gehalte van de gestalte is echter niet duidelijk noch scherp omlijnd herkenbaar. Zo komt men in het subjectieve terecht!

[70] Het model dat rekent met gelaagdheid in de Bijbel

Dit model zou ik willen ontleen aan een publicatie van H.M. Vroom. Ongetwijfeld is hij niet de enige die het probleem van de pluraliteit binnen de Christelijke Kerk in verband brengt met de ethiek; en evenmin de enige die de ethiek in verband met de pluraliteit behandelt. In onderscheiden publicaties over pluraliteit komt ook de ethiek ter sprake. Het gaat mij vooral om de oplossing die Vroom voorstelt. Hij benadrukt dat we het met de tekst van de Bijbel moeten doen. De historische vraag naar de feiten waarop de boodschap van Gods bevrijdende daden berust, is voor het Christelijke geloof van levensbelang. Ons vertrouwen rust op de grote daden van God. "Het belang van de historische basis van ons geloof is wel zo groot dat de exegese van de tekst rekening moet houden met de gelaagdheid van de Bijbel".⁴⁰ Met gelaagdheid wordt een complexe situatie aangeduid. De volgende factoren zijn te noemen: De Bijbelse geschriften hebben een geschiedenis doorgemaakt. Ze geven een bepaalde interpretatie van de geschiedenis die ze beschrijven. In die geschiedenis zijn sommige pleidooien van groter betekenis dan andere. Op de achtergrond van deze beschouwing ligt de fundamentele overtuiging dat we in de Bijbel zelf met pluraliteit in aanraking komen. Er zijn vele getuigenissen omtrent Jezus Christus. Die zijn in de evangeliën gebundeld. Er is naast de hiermee gegeven pluraliteit ook een scopus. Dat wil zeggen een centrum, dat beslissend is voor het verstaan van de boodschap van de Bijbel. Met een verwijzing naar 1 Timotheüs 3:4v. over ouderlingen die hun kinderen onder de tucht moeten houden, en het praktische gegeven dat een ouderling heus niet als ouderling geweigerd zal worden, omdat hij een kind heeft dat niet meer naar de kerk gaat, stelt de schrijver dat we de teksten lezen staande in de geschiedenis van Jezus Christus en geleerd door Zijn wijze van omgaan met mensen. "Daarom is niet de letter van één bijbelplaats doorslaggevend voor het denken en handelen van de Christelijke gemeente. Wij lezen de teksten vanuit hun centrale strekking die in de Bijbel zelf wordt aangewezen".⁴¹ Het Schriftberoep door middel van een verwijzing naar de zogenaamde bewijsplaatsen is niet te verantwoorden.⁴² De strekking van de Bijbel zoeken we niet achter de tekst, maar vinden wij daarin.

Hoe komen we achter de bedoeling? Daarbij speelt ons verstaan van de eigen wereld een grote rol. Het gebod van naastenliefde zoals Jezus dat in Zijn woorden en in Zijn leven heeft uitgelegd is belangrijk. Verder ook het feit dat in Jezus Christus zichtbaar is geworden wat een mens eigenlijk is en wie God is. Kennelijk zijn deze beide gegevens de normering van de manier waarop we tot eigentijdse geloofsuitspraken komen. Men kan

³⁹ Kuitert, a. art. 1968, 80.

⁴⁰ H.M. Vroom, *Naar letter en Geest. Over het beroep op de Bijbel*, Kampen 1981, 124.

⁴¹ Vroom, a.w., 126.

⁴² Vroom, a.w., 124.

opmerken dat dit model veel weg heeft van het reeds besproken reductiemodel. Ik wil niet ontkennen dat reductie hier een rol speelt. Zelfs zo'n rol dat beroep op één bepaalde tekst niet mogelijk is.

Toch is dit model gecompliceerder, vooral wel door de manier waarop de pluraliteit binnen dit model wordt geïntroduceerd en gelegitimeerd. Een onveranderlijk criterium om te bepalen of iemand de Schriften heeft verstaan, is er niet. Wie beweert het wel te hebben, moet maar eens nagaan of zijn "definitieve inzicht" toch niet aan zijn persoonlijke inzichten (dat is zijn ^[71] verstaanshorizon) gebonden is. Wie op grond van het voorafgaande mocht menen, dat de *scopus* van de Schrift aan de pluraliteit ontheven zou zijn, heeft zich vergist. Ook bij de bespreking van de *scopus* van de Schrift en de vraag naar de uiteindelijke maatstaf voor de toetsing van theologische beweringen, stuiten wij op het verschijnsel van de verscheidenheid. Dat behoeft ons niet de moed te doen verliezen. Er is geen eenduidig criterium waarmee we eens en voorgoed kunnen uitmaken wat waar is. We kunnen er samen over praten. We behoeven de ander niet als een hielienlichter te beschouwen. Want hij is een reisgenoot.⁴³

Er is een grens aan de pluraliteit. Dat is het kruis van Christus, de gekruisigde en opgestane Here. "We zullen echter met elkaar in gesprek moeten treden om gezamenlijk uit te maken wat deze woorden in konkreto inhouden".⁴⁴ De interpretatie is kennelijk meerduidig, ondanks het feit dat het kruis de grens aan de pluraliteit is. Er is geen vaste waarheid. Al pratend met elkaar zullen we die zoeken. Als we haar in eensgezindheid zouden vinden, is ook dat nog voorlopig. Latere geslachten zullen de waarheid nog weer anders ontdekken, verwoorden en verwerkelijken, zo concludeer ik. Waarom eindigt deze uiteenzetting toch met optimisme? Omdat we de belofte van de Geest hebben, die laat zien welke wegen wij in vertrouwen op Jezus Christus inslaan. Het gaat in de Bijbelkennis er om dat we op het juiste moment het juiste verhaal vertellen. Ik citeer het slot van de uiteenzetting, en daarmee van het hele boek, wat breed:

"Daarom ook zullen wij, als het goed is, aan elkaar verantwoording moeten afleggen van de wijze waarop wij de Schriften plegen te lezen. Waar dit gesprek stopt en de standpunten zich verharderen, waar ieder zijns weegs gaat naar kerk of klubgebouw waar allen het met elkaar eens zijn, daar gaat de klubgeest de Geest van het evangelie overheersen. In plaats van de zekerheid van het geloof treedt de valse zekerheid van vaste regels en leerstellingen op. De echte zekerheid van het geloof leeft echter van het vertrouwen dat de Geest de gemeente in de waarheid zal leiden. Wanneer wij proberen de betekenis van de verhalen die ons zijn overgeleverd voor ons eigen leven te verstaan, zullen wij ernst moeten maken met de vermaning van de apostel: "Aanvaardt elkander". De kerk moet een gemeenschap zijn van mensen die de onzekerheid van de reis aandurven omdat ze weten onder welke vlag het schip vaart. Die identiteit moet ook de koers bepalen die wij samen kiezen".⁴⁵

De schrijver spreekt hier vooral over pluraliteit in de leer. Het betoog zal voor het ethos ook opgaan. Bij Kuitert vinden we een parallelle redenering. Hij pleit voor discussie en uitwisselen van argumenten. Evenals Vroom kent hij een grens. Wat het politieke handelen betreft formuleert Kuitert het aldus: "Het doen als kwaaddoen aan met name de armen, en geestelijk onderbedeelden, resp. het niet universaliseren van goed doen". Deze stelling berust op twee basisprincipes: Liefde (solidariteit) en gerechtigheid.⁴⁶ Wie deze basisprincipes niet aanvaardt, staat buiten de gemeente, maar ook buiten de democratie.

Over de basisprincipes van de moraal is, lijkt mij, geen verschil van ^[72] interpretatie

⁴³ Vroom, a.w., 130.

⁴⁴ Vroom, a.w., 131.

⁴⁵ Vroom, a.w., 134.

⁴⁶ Kuitert, a. art. 1981, 275.

mogelijk. Wel zal men een beslissing alleen in een concreet geval kunnen nemen.⁴⁷

Dit model van gelaagdheid biedt - op het eerste gezicht - mogelijkheden om tal van problemen te boven te komen. Wat men geneigd zou zijn tegenstrijdigheden te noemen, blijkt complementair te zijn. Het een vult het ander aan. Ofwel: de een vult de ander aan. Alleen daar waar de menselijkheid geschonden wordt en kwaad in plaats van goed wordt gedaan, is de grens bereikt. Toch rijst ook hier een vraag: Wie maakt uit wat menselijkheid is en wat goeddoen is! Moet men terwille van de menselijkheid aan een stervende op zijn of haar verzoek euthanasie toepassen? Of moet men dat juist terwille van de menselijkheid nalaten? De basisprincipes zijn niet op zichzelf verkrijgbaar. Ze functioneren altijd binnen een breder kader. Wie maakt uit welk breder kader beslissend is voor het verstaan en toepassen van de basisprincipes? Brengt pluraliteit niet mee, dat er geen vaststaande waarheid is? Er is toch juist volgens deze auteurs alleen een veranderende waarheid? Kan men echter ethiek bedrijven en Christelijk handelen, als het een zowel als het ander mogelijk is?

Een oudere versie van het gelaagdheidsmodel ontmoeten we in publicaties van Bijlsma. Helemaal aan het eind van zijn proefschrift komt "het beroep op de Schrift" aan de orde. In deze paragraaf onderscheidt hij tussen historisch gezag en heilsgezag, later nog aangevuld met paraenetisch gezag. Het komt erop neer dat het gebod zijn gezag ontvangt van het heilshandelen van God. De daden van God roepen de geboden op. Het heil schept het gebod. En het gebod blijft teken en waarborg voor het heil. "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". Er is een hiërarchie van accenten binnen de Schrift. We moeten "doorstoten naar het geheimenisvolle centrum, dat zijn gezag laat gelden tot in de verste omtrekken der gebeurtenissen, voorvallen, spreuken, regelingen, die in de Bijbel staan opgetekend".⁴⁸ Dat centrum is het heil Gods dat in Jezus Christus is geopenbaard. Deze gedachtengang vertoont soms overeenkomst met het eerder in deze paragraaf gereleveerde standpunt. Mijn indruk is, dat Bijlsma niet zo snel komt tot een principieel aanvaarden en zelfs blij begroeten van de pluraliteit. Toch kan niet ontkend worden dat de heerschappij van de heilshistorie over het geschreven gebod een meervoudige interpretatie toelaat; in elk geval de ruimte opent om op onderscheiden manier invulling te geven aan de hiërarchie van accenten. De gelaagdheid brengt een dynamiek mee die moeilijk te stuiten is.

Heilsgezag mag mijns inziens niet tegenover het gebod gesteld worden; als er iets in veranderd is dan zal dat niet door onze interpretatie vastgesteld moeten worden, doch door wat God Zelf in de voortgang van de heilsgeschiedenis zegt en doet! Een gelaagdheid die God Zelf voltrekt, en waarover Hij Zelf licht laat schijnen, moet ons bezig houden.

[73] Heyns: De aard van de ethische normen

J.A. Heyns heeft het vraagstuk van de normen besproken in het licht van de verantwoordelijkheid van de mens. Deze verantwoordelijkheid geldt niet enkel de gehoorzaamheid aan de normen, maar ook het scheppend bezig zijn ten opzichte van de normen. Heyns spreekt in dit verband over receptieve en creatieve handelingen van de mens met betrekking tot de ethische normen. Hij vermeldt in de eerste plaats *geopenbaarde* normen. Zij zijn door God Zelf aan de mens gegeven. Zij zijn volledig onafhankelijk van de mens. Het gaat om teksten als Exodus 20; Deuteronomium 6:29 [?? Deut. 6:2-9]; Leviticus 19:1-18; Matteüs 5:3-7: 29; 22:37-39; Romeinen 13:8-10; Colossenzen 3:1-17. Deze geopenbaarde universele normen dragen het karakter van onvoorwaardelijke, algemene en totale geldigheid. Er zijn ook geopenbaarde particuliere normen, die wel onvoorwaardelijk en totaal geldig zijn, maar met in directe zin algemeen

⁴⁷ Kuitert, a. art. 1981, 276.

⁴⁸ R. Bijlsma, *Schriftelijk Schriftgezag*, Nijkerk 1959, 430. Zie ook zijn *Schriftgezag en Schriftgebruik. Een hermeneutiek van de Bijbel*, Nijkerk 1964, vooral 241-248.

geldig zijn. Specifieke voorbeelden noemt hij niet.

Daarnaast zijn er *gepositieerde* normen. Met een verwijzing naar Efeze 5:17 en Filippenzen 1:9-10 verduidelijkt hij zijn bedoeling. Het gaat er bij deze categorie om hoe de wil van God gehoorzaamd zal worden. Bij de positivering wordt ruimte aan het subjectief creatieve element toegekend. Het gaat niet om een aanpassing van Gods wil aan de zondige situatie, doch om de ontvouwing van Gods wil. Het welzijn van de mens moet worden bevorderd. Wat de ontplooiing van het menselijk bestaan belemmert is ethisch gezien slecht. Deze door de mens - in zijn situatie en met het oog op zijn situatie - geformuleerde normen zijn niet altijd geldig. Er is een noodzaak tot voortdurende herformulering. In dit verband spreekt Heyns over secundaire normen.

In de derde plaats wordt er gesproken over *contingente* normen. Hij bedoelt hiermee de weg die gegaan wordt van de concrete historische werkelijkheidssituatie naar de geopenbaarde algemene normen. Dat is de weg van inductie, in tegenstelling tot de eerder beschreven weg van deductie. Deze laatste gaat uit van de geopenbaarde algemene normen en voert naar de historische werkelijkheid.

Een voorbeeld van een contingente norm is Paulus' advies in verband met het huwelijk, om niet of wel te trouwen. (1 Cor. 7:1, 32, 2). Zo ook het advies om van de mogelijkheid om vrij te worden gebruik te maken (1 Cor. 7:21). Hierbij is nodig: objectief, de onmiskenbare ethische evidentie, waarmee de feitelijkheid een mens aanspreekt. En subjectief: de geheiligde intentie en het aanvoelen van een optreden, dat noodzakelijk is.

Ter verduidelijking voegt Heyns eraan toe het gebod om lief te hebben. Dat is in de situatie van het huwelijk anders dan in de zakelijke relatie tot een secretaresse, of als patiënt in een ziekenhuis ten opzichte van de verpleegkundige, of als buurman. Het hoe moet ik zelf bepalen.

Gaat het hier eigenlijk niet om casuïstiek? Die gedachte wijst Heyns af. In de contingente norm komt het individuele aspect van de enkeling, in zijn eigen recht en waarde, in zijn unieke gesitueerdheid en verantwoordelijkheid tot uitdrukking. Men vergete niet dat het ook hier gaat om een verplichting. Tenslotte zijn er de geopenbaarde normen in de Schriftgegevens. De ^[74] *gepositieerde normen zijn een systematische weergave van de Schriftinhoud en dus Schriftuurlijk*, terwijl de *contingente normen* onder leiding van en in overeenstemming met de geopenbaarde en gepositieerde normen als *Schriftmatig* gekwalificeerd moeten worden.⁴⁹

Dit is een boeiende en ook veelzins verhelderende uiteenzetting. Zij betreft meer de normvinding dan de hermeneutiek van de normen. Opgemerkt moet worden, dat er aan deze beschouwing een paragraaf vooraf gaat over het Schriftberoep in de ethiek. In deze paragraaf wordt vooral de hermeneutische kwestie behandeld. Toch leek het me goed eerst de onderscheidingen die Heyns aanbrengt onder ogen te zien. Komen we met deze onderscheiding dicht bij een oplossing van de hermeneutische vragen? Ik meen van niet. In de eerste plaats moet opvallen dat de tweede en de derde categorie elkaar raken, zo niet overlappen. Bij de tweede gaat het eigenlijk niet om gepositieerde normen als zodanig. Het gaat om de positivering van normen. En in dat positiveringsproces speelt het individuele aspect van de enkeling en zijn situatie een belangrijke rol. Het is dan ook geen wonder dat Filippenzen 1:9-10 bij beide groepen vermeld wordt.⁵⁰

Ik zou in dit kader niet over contingente normen willen spreken. Het contingente zit in de toepassing van de voor ieder geldende norm op zijn situatie. Doch dat is nu precies de positivering. Het lijkt me onjuist om bij de contingente normen van inductie en bij de beide andere groepen van deductie te spreken. *Het gaat in alle drie de groepen om het gebod met het oog op de situatie*. Natuurlijk is er bij de toepassing in het ene geval

⁴⁹ J.A. Heyns, *Teologische ethiek*, Pretoria 1982, 180-187.

⁵⁰ Heyns, a.w., 182 en 185.

meer overleg, inzicht in de situatie, kennis van verschillende aspecten van het probleem nodig dan in het andere geval. Dat ligt echter niet aan de norm, dat ligt aan de gecompliceerdheid van de situatie waarin wij de normen hebben te gehoorzamen. Ook van gepositieerde en contingente normen geldt immers, dat zij teruggaan op een absolute norm. *Mijn moeite ligt hierin dat Heyns aan de norm toeschrijft datgene wat bij de subjectzijde behoort; datgene wat behoort bij het in praktijk, ofwel in gehoorzaamheid brengen van de normen.*

Stellig helpt Heyns ons door erop te wijzen dat de ene norm zich gemakkelijker en directer in praktijk laat brengen dan de andere. Hoe indirecter de afleiding is, hoe groter de eigen bijdrage is om tot het gestalte geven aan de gehoorzaamheid te komen.

Wat Heyns gepositieerde en contingente normen noemt, is in feite resultaat van ons bezig zijn met de normen. Dit resultaat zou ik niet de naam van norm willen geven. Het verdient de voorkeur te spreken over gestalten van gehoorzaamheid aan de norm. *Positivering is dan: het gestalte geven van gehoorzaamheid aan de norm.*

In een voorafgaand hoofdstuk komt het onderwerp "Schriftberoep en ethiek" aan de orde.⁵¹ Centraal daarin staan de richtlijnen waarbinnen een bijbels beroep in de ethiek voltrokken behoort te worden. Door te spreken van coördinaten (of konteksten) wil Heyns voorkomen dat de Schrift op atomistische wijze wordt gehanteerd. Ik geef geen nadere omschrijving van de verschillende coördinaten. Hun benaming spreekt voor zichzelf. Binnen de kontekst van: **[75]**

1. het Goddelijk gezag
2. het verbond
3. een historisch volksbestaan
4. een historische volkerenverhouding
5. een historische heilsopenbaring
6. van blijvende en wisselende elementen
7. van gehoorzaamheidsmodellen en gehoorzaamheidsnormen
8. van de leidende werkzaamheid van de Geest en de creatieve werkzaamheid van de gelovigen
9. van de totale bedoeling van de openbaring
10. van de totale ruimte van de openbaring, dat wil zeggen van de historische geloofsgemeenschap.

Het is interessant na te gaan hoe Heyns het terrein in kaart brengt. Toch moet men zeggen dat deze coördinaten geen hulp bieden om uit te maken wat nog wel en wat niet meer normatief is. De tien punten zijn nogal verschillend van aard. - De eerste is vooronderstelling van de blijvende geldigheid van geboden. - Twee voegt voor de hermeneutiek geen criterium toe, terwijl het veel van doen heeft met vijf. - De punten drie en vier zien op de historische betrokkenheid van de teksten. - Punt zes is een onderscheiding, die als rode draad door het vraagstuk van het Schriftberoep heenloopt. - De punten negen en tien overlappen elkaar en komen dicht bij twee en vijf. — Punt acht hebben we ontmoet in het hierboven weergegevene. - Punt zeven is een wel heel merkwaardige combinatie. Staan gehoorzaamheidsmodellen en -normen op één lijn?

Ik zie in deze punten wel elementen die de overweging verdienen, als we bezig zijn met het Schriftberoep in de ethiek. Ze zijn overigens van onderscheiden aard. De tien punten helpen ons niet aan een criterium volgens hetwelk we kunnen onderscheiden. Om dat criterium is het ons juist in dit hoofdstuk te doen.

⁵¹ Heyns, a.w., 150-173.

De traditionele drieslag: burgerlijk, ceremonieel en moreel

Het is bekend dat reeds in de oude Kerk binnen de wetten onderscheiden werd tussen: burgerlijke, ceremoniële en morele wetten. O' Donovan schrijft deze onderscheiding toe aan Justinus Martyr. Peters vermeldt dat sedert de eerste helft van de 13e eeuw de drieslag: morele geboden, cultusvoorschriften en rechtsvoorschriften gehanteerd wordt.⁵² Hij verwijst dan naar de Decaloog, als weergave en samenvatting in een prachtige geleding van de natuurwet. De cultische voorschriften kunnen onderscheiden worden in uitspraken met betrekking tot de offers (sacrificia), alles wat met het heiligdom te maken heeft (sacra), de sacramenten (sacramenta) en voorschriften met betrekking tot de cultus (observantiae). De aan alle mensen voorgeschreven verering van God is in dit geheel van voorschriften tot uitdrukking gebracht. Dit geheel is door de komst en het optreden van Jezus achterhaald of veranderd in voorschriften met betrekking tot de sacramenten en geboden in de tijd van het nieuwe verbond. Aan Aristoteles' boek over de staat (bekend door de vertaling van Willem van [76] Moerbeke) worden door Thomas de volgende soorten voorschriften ontleend: 1. betrekking hebbend op de vorsten; 2. betrekking hebbend op het samenleven van volken; 3. op de verhouding tot vreemdelingen, en 4. met betrekking tot huis- en stamgemeenschap. Ook hier is de zedelijke wet, de rode draad die door alle bepalingen heenloopt. Zo verbindt hij de oudtestamentische voorschriften met inzichten uit de oudheid omtrent de mens, die als sociaal wezen tot een samenleving behoort. Melanchthon zou Thomas hierin zijn gevolgd.⁵³

We zijn met deze beknopte notities niet volledig geweest. Duidelijk is dat de verschillende schrijvers gezocht hebben naar een hermeneutische sleutel, met behulp waarvan zij verantwoording proberen af te leggen van wat zij nog wel en wat zij niet meer van kracht achten in het oudtestamentisch gebod. Ter vergemakkelijking van het spraakgebruik hanteren we voor deze drieslag nu verder de termen: ceremonieel, judicieel en moreel.

Tegen deze onderscheiding is bezwaar ingebracht. Voornaamste bezwaar is wel dat Israël zelf dit onderscheid niet gemaakt en evenmin gekend heeft. Het is derhalve een anachronisme. Dat wil zeggen: een opvatting uit later tijd probeert men in de geschriften uit vroeger tijd terug te vinden. Dit is echter alleen mogelijk, door deze opvatting bij het lezen in de teksten in te dragen. Bovendien, zo zegt men, is dit een typische wijze van doen. Immers, alle oudtestamentische geboden hadden hun plaats in het volksleven van Israël. Men kan noch mag willekeurig een aantal van de voorschriften als een aparte categorie daaruit halen. Door deze apart te stellen en van blijvende geldigheid te verklaren, in tegenstelling tot wat men dan rekent als specifiek en alleen voor het volk Israël geldig in de oudtestamentische bedeling, gaat men op willekeurige wijze te werk. Men snijdt in het geheel, en haalt naar eigen maatstaf daaruit wat men nog belangrijk vindt.⁵⁴

Dit bezwaar moet serieus genomen worden. Hoe men ook over de plaats van de Decaloog denkt, niet ontkend kan worden dat os en ezel, dienstknecht en dienstmaagd genoemd worden tegen de achtergrond van Israëls sociale en culturele omstandigheden.

Het zou inderdaad een onjuiste stelling zijn om te beweren, dat de morele wetten, als categorie op zichzelf, in het Oude Testament voorkomen, los van de ceremoniële en judiciële wetten. Dat zou veronderstellen dat de oudtestamentische wetten in drie, van elkaar onafhankelijke blokken zijn te verdelen. Een dergelijke verdeling is echter niet

⁵² Peters, *Gesetz und Evangelium*, 264. Hij citeert Otto Pesch, "Die Art, wie Thomas das gesamte Dreierschema nicht nur zur historischen Konstatierung und didaktischen Klassifizierung, sondern als Schlüssel zum inneren Verständnis und zur systematischen Darstellung der Gebote des Alten Gesetzes benützt, wird in der Forschung als originale Leistung des Aquinaten gewürdigt".

⁵³ Peters, a.w., 264v.

⁵⁴ Zie W. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1983, 46.

waar te maken. Ze is ook niet te verwachten, omdat de openbaring van God een geschiedenis doorloopt, waarbinnen niet in speciale afzonderlijke blokken is te onderscheiden.

Hiermee is niet gezegd dat met de genoemde onderscheiding - achteraf - toch niet te werken is. Wij erkennen dat men een dergelijke onderscheiding niet kan maken op grond van een door de teksten zelf, met zoveel woorden uitgesproken onderscheid. De geboden van verschillende aard hangen te nauw samen en gaan ook te zeer in elkaar over, dan dat men kan spreken van door de auteurs zelf bedoelde afzonderlijke categorieën. Natuurlijk zijn er wel bepaalde "blokken". We herinneren aan de Decaloog in Exodus 20:1-17 en Deuteronomium 5:6-21; aan het verbondsboek Exodus 20:22-23:33; ^[77] aan de heiligheidswetten, Leviticus 18-20; aan de wetten in Deuteronomium 12:1-25:16. Binnen deze blokken zijn ceremoniële, judiciële en morele voorschriften te vinden. Men zie wat er zoal in Deuteronomium 23-25 aan de orde komt: wie niet in de gemeente des HEREN mogen binnenkomen (23:1-8); reinheid van de legerplaats (23:9-14); bepalingen tot bescherming van de naaste (24:6-16); aansporing tot barmhartigheid (24:17-22). Men kan niet ontkennen dat in de heiligheidswetten van Leviticus ook verboden voorkomen met betrekking tot de cultus, met name tegen gebruiken uit de cultus van de afgoden (bijvoorbeeld de cultische prostitutie, Lev. 19:29). Ook deze voorschriften dragen geur en kleur van de cultuur van die tijd. Bijvoorbeeld de straf over een man die met een getrouwde slavin geslachtsgemeenschap heeft gehad (Lev. 19:20, 21). De heiligheidswetten zijn niet gegeven als voorschriften los van de samenleving van Israël. Ze hebben daarbinnen hun plaats.

De Decaloog als grondwet

De Tien Geboden, door Mozes zelf ook de Tien Woorden genoemd (Deut. 4:13; 10:4), nemen bij de verbondssluiting een centrale plaats in. Wie de Tien Woorden naar hun heilshistorische betekenis wil schatten, kan niet aan Exodus 19 voorbij. Daar wordt de inleiding tot de sluiting van het verbond beschreven. Mozes gaat de berg op en ontvangt daar uit Gods mond en ook uit Gods hand de Decaloog, geschreven met hetzelfde schrift als de eerste maal (10:4; vgl. ook 4:10). Deze maakte Mozes het volk bekend!

Er is verschil van mening over de plaats die de Decaloog in het geheel van Israëls wetgeving inneemt. Dat wordt mede veroorzaakt door het feit dat we de Decaloog op zijn minst in twee versies overgeleverd hebben gekregen. Er mag aan herinnerd worden dat we de substantie van de Decaloog ook in Leviticus 19 tegenkomen, zij het dat hij daar in een breder verband staat, samen met andere geboden waarvan we sommige ook elders in de vijf boeken van Mozes aantreffen.

Oosterhoff schrijft: "Maar al heeft zo de Decaloog een eigen plaats en een eigen, zelfs bijzondere betekenis, men mag hem toch niet zo als iets op zichzelf staands beschouwen en afscheiden van de andere wetten, de burgerlijke en de ceremoniële, dat men deze voor vervallen, maar de Decaloog voor eeuwig geldend verklaart. Nergens in het Oude Testament blijkt de uitzonderlijke plaats van de Decaloog ten opzichte van de andere geboden. Ook in het Nieuwe Testament ontvangt de Decaloog deze plaats niet. Jezus citeert gelijkelijk de Decaloog en de overige voorschriften der wet. Paulus evenzo".⁵⁵ En op de volgende bladzijde herhaalt Oosterhoff het bezwaar tegen de voorstelling dat de Decaloog eeuwig geldend zou zijn, terwijl de andere geboden zouden hebben afgedaan.

In het hierboven gegeven citaat erkent Oosterhoff dat de Decaloog "een eigen, zelfs bijzondere plaats heeft" en maakt hij tegelijk bezwaar tegen het toekennen van een "uitzonderlijke plaats" aan de Decaloog. Hoe verdraagt zich de eerste typering met de tweede? Als we Oosterhoff goed begrijpen, ontkent hij dat de Decaloog een uitzonderlijke plaats heeft, omdat zulk een ^[78] bewering de Decaloog isoleert van de andere geboden. Zijn bezwaar is dat men de Decaloog losmaakt van de andere geboden

⁵⁵ Oosterhoff, *a. art.* 1965, 202.

en voorbijziet aan het feit dat ook de Decaloog verdwijnende vormen kent (sabbatsgebod).⁵⁶

Als we de isolering en de miskenning van een schaduwachtige vorm, ook van de Decaloog, maar vermijden, dan is er geen bezwaar meer om van een eigen plaats en bijzondere betekenis van de Decaloog te spreken! Voor die bijzondere plaats wordt ook gepleit door P.J. Verdam. Hij spreekt over een soort morele code, waaromheen de Mozaïsche wet is opgebouwd.⁵⁷ En even tevoren schrijft hij, dat de Decaloog de sleutel tot de wet is. Hij noemt het opvallend dat er geen sprake is van gevallen, doch van voorschriften, die in hun algemeenheid gelden. Ze zijn overwegend negatief geformuleerd; zes en vijf zijn positief geformuleerd.⁵⁸ Hoewel dit niet-casuïstische ook in andere wetsdelen van het Oude Testament voorkomt, is het toch wel uitzonderlijk!

Ook bij andere auteurs komen we opmerkelijke uitspraken tegen over de plaats van de Decaloog in het geheel van Israëls wetgeving. H.A. Brongers wijdt een interessant hoofdstuk aan de wetten in het Oude Testament. Hij spreekt over de ethische Decaloog en zegt, dat deze met recht Israëls grondwet genoemd kan worden. "In een aantal glashelder geformuleerde ge- en verboden, die op de vingers van beide handen kunnen worden afgeteld, wordt hier de grondslag gelegd voor een samenleving, waarin God de eer ontvangt die Hem toekomt, en de belangen der mensen worden veilig gesteld".⁵⁹ Vriezen zegt "dat het Oude Testament leert, dat een samenvatting van de zedelijke grondbeginselen in de ethische Decaloog (Ex. 20 en Dt. 5) gegeven is door Jahwe bij het begin van Zijn openbaring aan Israël".⁶⁰ Elders schrijft Vriezen: "Duidelijk is in elk geval, dat ze de geestelijke grondslagen van het gehele Israëlitische leven vormen; zij zijn de basis van het Israëlitische strafrecht; op de overtreding ervan bestaat (behalve bij diefstal) de doodstraf. Dat zij ook de grondslag van het zedelijk denken in Israël vormen, blijkt uit het optreden van Nathan tegenover David... Zij dragen de prediking van de profeten zoals Hosea 4:2 en Jesaja 7:9 aantonen".⁶¹

Von Rad karakteriseert de Decaloog als een toereikende omschrijving van heel Jahwe's wil jegens Israël.⁶²

⁵⁶ Oosterhoff, a. art. 1965, 203, wijst hiervoor met name op het sabbatsgebod. Men zie ook het instructieve artikel van S. Meijers, Voortgang der openbaring in leeren leven, in: J. van der Graaf (red.), *De Heilige Schrift*, Kampen 1984, 176-202.

⁵⁷ P.J. Verdam, General Trends in Biblical Law, in: *Schrift en Uitleg*. Studies van oud-leerlingen, collega's en vrienden aangeboden aan prof. dr. W.H. Gispen, ter gelegenheid van zijn vijftienvig-jarig ambtsjubileum als hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en ter gelegenheid van het bereiken van de zeventigjarige leeftijd, Kampen 1970, 231; a kind of Moral Code.

⁵⁸ P.J. Verdam, a. art., 225. Op blz. 226 stelt hij "apodictic" tegenover "casuistic".

⁵⁹ H.A. Brongers, De literatuur van het Oude Testament, in: *Bijbels Handboek*, Kampen 1982, IIa, 269, 270.

⁶⁰ Th.C. Vriezen, *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1966³, 408. Men zie ook 427v.

⁶¹ Vriezen, a.w., 429.

⁶² G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1958², 1, 193. Ten overvloede verwijzen we naar nog enkele auteurs; H. van Oven, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967; de Decaloog als "nervus rerum", 86, vgl. 90, en vooral 105: "Die einzigartige und zentrale Bedeutung des Dekalogs für die ganze alttestamentliche Botschaft". W. Zimmerli, *Grundrisz der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart-Mainz 1975², 94, over de catechetische bedoeling om de tien geboden op tien vingers te kunnen natellen. O. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, 159, zegt dat de geboden meer de functie hebben om de grenzen van ons gedrag aan te wijzen. Het elementaire menszijn wordt hier in bewaring genomen. Hartmut Gese, Das Gesetz, in: *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 55-84, zegt dat we in de Decaloog kunnen ontdekken "eine universale Systematik von fünf Bereichen die von Gott über das Heilige, die Familie, das Humanum bis zum Mitmenschen reichen". Men zie ook nog 80v. Men zie voor de Decaloog ook B. Reicke, *Die Zehn*

Deze verschillende karakteriseringingen zijn hierin één dat de Decaloog niet een geïsoleerde, maar veelmeer een geconcentreerde plaats in het geheel van Gods wet jegens Israël inneemt. Sleutel, samenvatting, grondslag of zelfs grondwet zijn de woorden die wijzen op de centrale betekenis van de Decaloog in het Oude Testament.

Opvallend moet het heten, dat in deze beknopte samenvatting zowel de relatie tot God als die tot de naaste wordt besproken. Vriezen herinnert eraan dat Christus door uit de massa van oudtestamentische zedelijke en religieuze geboden, juist die beide van liefde tot God en tot de naaste samen te nemen, "tot bewustheid heeft gebracht, op welke wijze religie en ethiek elkander moeten steunen en doordringen". Daarmee heeft Jezus volgens Vriezen de kroon gezet op het werk der profeten en in één moment de reeds door hen voorbereide vernieuwing der religie gebracht.⁶³

[79] Wat Vriezen hier zegt over Jezus' samenvatting van de wet, geldt naar mijn gedachte ook reeds de Decaloog. De ene tafel raakt de relatie tot God, de andere die tot de naaste. De HERE brengt Zichzelf als de Verlosser van het volk uit het slavenhuis in Egypte ter sprake. Daarmee bindt Hij de beide tafels direct aan elkaar. Het is niet pas de Here Jezus geweest, die de relatie tussen de houding jegens God en die jegens de naaste binnen één verband heeft gebracht. Daarvan is heel het Oude Testament vol. Men kan het uitgedrukt vinden in de omschrijving van Vriezen "het religieuze karakter der ethiek". De zedelijke wetten liggen in Jahwe verankerd. "Ook in ethisch opzicht is God het, die het ware inzicht heeft. Van Hem ontvangt de mens zijn kennis en van Hem is hij geheel afhankelijk".⁶⁴ Dat blijkt reeds in Israëls grondwet: de Decaloog. Ik wil uiteraard de betekenis van de samenvatting van de wet die Jezus in het liefdegebod heeft gegeven ten volle tot haar recht doen komen. Doch het komt mij als onjuist voor te stellen dat pas in het Nieuwe Testament, en niet reeds in het Oude Testament duidelijk wordt gemaakt, dat religie en ethiek elkander moeten steunen en doordringen. Het hoe van die relatie is inderdaad door Jezus op een vervullende wijze tot uitdrukking gebracht.

Koole omschrijft het fraai, als hij zegt "dat in de Tien Geboden een beweging zichtbaar wordt, die zich vanuit het centrum steeds verder uitbreidt en tenslotte heel het mensenleven omspannt. Of misschien nog beter: God begint te verklaren dat Hij geheel en al onze God is, en Hij eindigt er mee dat wij geheel en al van Hem zijn".⁶⁵

Juist op grond van deze nauwe vervlochtenheid zegt Koole, dat de Tien Geboden zonder analogie zijn in het oude Oosten. "De zaak wordt hier zó absoluut en definitief gesteld, als buiten Oud-Israël onmogelijk is. Het gaat hier niet meer om de rechtspositie en de aansprakelijkheid van mens tegenover mens, maar om positie en verantwoordelijkheid van de mens tegenover God. Misschien zou men kunnen zeggen dat in de Tien Geboden niet het 'hoe' van ons leven in geding is, maar het 'dat' van ons leven: zij vormen immers de enige kans van ons bestaan".⁶⁶

Wij hebben in de Decaloog te doen met een bijzondere verwoording van Gods geboden. Deze woorden zijn de samenvatting van alles wat er verder geboden wordt. Al het andere vloeit hieruit voort, is uitwerking hiervan en wordt hierdoor bepaald. De Decaloog bevat de kern-woorden of oer-woorden van Gods geboden.

Jezus is gekomen om de wet te vervullen. Dat moet in het licht van deze centrale functie betekenen dat Jezus de Decaloog ten volle van kracht acht, ook al mogen we niet

Worte in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung der Gebote in den verschiedenen Konfessionen, Tübingen 1973. H. Gese, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München 1974, 63-80.

⁶³ Vriezen, a.w., 414.

⁶⁴ Vriezen, a.w., 408 en 410.

⁶⁵ J.L. Koole, *De Tien geboden*, Baarn 1964, 20.

⁶⁶ Koole, a.w., 9.

voorbijzien aan het feit, dat zelfs de formulering van deze grondwet een Israëlitisch karakter draagt. Men denke aan gesneden beeld, sabbath als 7e dag en aan rund en ezel.⁶⁷

De Decaloog neemt geen uitzonderingspositie in, alsof hij los van de overige wetten die de HERE aan Israël geeft, op zichzelf zou staan. De Decaloog is ingebed in het geheel van de wetgeving. Doch binnen dat geheel fungeert de Decaloog als concentratie, als sleutel tot het verstaan van de andere geboden. Ik herinner eraan dat Kaiser de bespreking van Deuteronomium 12-25:16 ^[80] structureert naar de Decaloog zoals die in Deuteronomium 5 is te vinden. Hij verwijst naar het commentaar van W. Schultz uit 1859, waarin eenzelfde poging werd gedaan. Ondanks bestrijding door Keil, zijn anderen toch in het spoor van Schultz gegaan. Onder hen Hermann Schultz in zijn Marburger dissertatie uit 1966 en vooral Stephan Kaufmann in een artikel uit 1979. Kaiser schaaft zich aan diens zijde en behandelt Deuteronomium 12-25:16 als uitwerking van de Decaloog die we in Deuteronomium 5 vinden. *Wij zien hierin een bewijs van de grondleggende en samenvattende betekenis van de Decaloog. Andere geboden zijn ontvouwing en uitwerking ervan.*⁶⁸

Deze Tien Geboden blijven van kracht. Dat blijkt daaruit dat zowel de Here Jezus als Paulus zich erop beroepen. Hun blijvende geldigheid in het nieuwtestamentische onderwijs is eigenlijk vanzelfsprekend. Het vierde gebod ontmoeten we in Matteüs 12:8 (Marc. 2:27). Het vijfde gebod keert terug in Efeze 6:2, 5 en 6 en in 1 Timotheüs 1:9. Het zesde gebod in Jacobus 2:11 en Matteüs 5:21 en aldaar ook het zevende gebod. Ook in 1 Corinthe 6:13-20, in 1 Thessalonicenzen 4:3-6 en in Matteüs 5:27 is het zevende gebod in het geding. In Efeze 4:28 ontmoeten we het achtste gebod, in Efeze 4:23 en in Romeinen 7:7 het tiende gebod. In Matteüs 19:18 treffen we de vermelding van het vijfde tot het negende gebod aan. Paulus noemt in Romeinen 13:9 het zesde, zevende en achtste en tiende gebod. Hij spreekt ook over: "welk ander gebod er ook zij".

Elders heb ik erop gewezen dat de zonden die mensen definitief buiten het nieuwe Jeruzalem houden (Openb. 21:28 en 22:15) alle terug te voeren zijn op de geboden die we in de Decaloog tegenkomen.⁶⁹

De Decaloog wordt in het Nieuwe Testament veelvuldig geciteerd. De vraag is nu of we eigenlijk niet hadden mogen verwachten dat het Nieuwe Testament een herhaling van de Decaloog zou hebben gegeven.

In antwoord op deze vraag moet gezegd worden dat de Decaloog in het Nieuwe Testament nog duidelijk functioneert. Bij de vraag naar de wet herinnert Jezus juist aan enkele van deze geboden. Bovendien verwijst ook Paulus ernaar, juist als hij de liefde de vervulling van de wet noemt (Matt. 19:18, 19 en Rom. 13:8-10). Zouden we alleen dan van de blijvende betekenis van de wet kunnen spreken, als deze opnieuw in Tien

⁶⁷ Men vergelijk Koole, a.w., 10.

⁶⁸ W. Kaiser, a.w., 127-137. Men zie hiervoor ook C. Vonk, *De voorzeide Leer, deel 1^c*, De Heilige Schrift, Numeri, Deuteronomium. Barendrecht 1966, 399-410.

⁶⁹ Zie *Heilig leven*, 131. Verdere, soms indirecte verwijzing treffen we aan:
Het eerste gebod in Matt. 6:24; 1 Cor. 5:11; Joh. 5:21; Openb. 22:15.
Het tweede gebod in Matt. 10:37; Col. 2:23.
Het derde gebod in Matt. 5:33; 12:31, 23:16-22.
Het vierde gebod in Matt. 12:1; Marc. 3:1; Joh. 20:19, 26; Openb. 1:10.
Het zesde gebod in 1 Tim. 1:9.
Het zevende gebod in Hand. 15:20, 29; 21:25; 1 Cor. 5:1.
Het achtste gebod in 1 Cor. 6:10.
Het negende gebod in Col. 3:9; Jac. 3:14 en 1 Joh. 1:6.
Het tiende gebod in Jac. 1:14, 15.

Graag verwijs ik naar het omvangrijke boek van R.J. Rushdoony, *The Institutes of Byblical Law*.

A Chalcedon Study with three Appendices by G. North, The Craig Press, z.p., 1984⁸.

Woorden was geformuleerd? Wie deze voorwaarde stelt, miskent eigenlijk de eenheid van het ethos in het Oude en het Nieuwe Testament. Juist vanuit deze eenheid is een aparte herhaling niet te verwachten. Wel is te verwachten dat er in het Nieuwe Testament dan hier, dan daar op deze geboden wordt teruggegrepen. Welnu, dat zien we ook inderdaad gebeuren. Omdat de Decaloog geldig blijft, wordt hij niet meer als aparte instantie in zijn geheel geciteerd.

Jezus is gekomen om de wet te vervullen

Nadat we zo de centrale positie van de Decaloog uit het Oude Testament in het Nieuwe Testament hebben zien overgaan, willen we nu ingaan op Jezus' houding tegenover de wet. De Here Jezus heeft Zich daarover heel duidelijk uitgesproken in Matteüs 5:17: "Ik ben niet gekomen om de wet of de profeten te ontbinden, maar om die te vervullen".

[81] Er is bij de bespreking van deze tekst een aantal vragen te beantwoorden:

- *Wat wordt bedoeld met wet en profeten?* Gaat het om het Oude Testament naar zijn belovende en eisende zijde, of gaat het speciaal om de eis van God, zoals die in wet en profeten verwoord wordt?
- In de tweede plaats: *wat betekent vervullen:* aanvullen òf tot effectieve geldigheid brengen? En indien het laatste wordt bedoeld, wat wil het dan zeggen dat Jezus de vervulling brengt? Was die er in het verleden niet? Is er dan zoiets als een voortgang in de openbaring van geldigheid van de wet? Een voortgang die dan weliswaar geen aanvulling is van wat ontbrak, maar wel uitleg van wat nog niet bekend was? Of wordt er een nieuw aspect geopenbaard?
- Ten derde: *Wat wil het zeggen, dat Jezus de wet vervult?* Ziet dat op Christus' leer of op Zijn leven? Te herinneren is aan de onderscheiding die Calvijn maakt door leer (doctrina) tegenover leven (vita) te stellen. Men kan ook de termen noëtisch (uitleg van de bedoeling van de eis van de wet) en existentieel gebruiken. In deze laatste betekenis zien Jezus' woorden op het voldoen aan de eis van de wet in lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid. Deze verklaring verdedigt Van Ruler.⁷⁰

Voordat ik op deze drie vragen tracht het antwoord te vinden, wijs ik op de inleidende formule: meent niet dat Ik gekomen ben. Ik ben niet gekomen om..., maar om. Want voorwaar Ik zeg u. Hier hebben we te maken met uitspraken die getuigen van het bewustzijn van volmacht. Men kan ook zeggen van Jezus' messiaans Zelfbewustzijn. Zijn onderwijs is beslissend en bindend voor Zijn discipelen. Terecht wijst Schneider op de overeenkomst met de spreken die Jezus inleidt met: de Zoon des mensen is gekomen. In Matteüs 5:17 (evenals in andere met deze formule ingeleide uitspraken) spreekt de zekerheid van Jezus' messiaans Zelfbewustzijn. Hier ligt de nadruk op het gekomen zijn, niet op het gezonden zijn, al is dit laatste zeker een aspect van Zijn verschijning op aarde!

Wat Jezus in deze tekst zegt, is uitleg met volmacht. Dat is precies het punt van verschil tussen Jezus en de Schriftgeleerden! Men vergelijkte Matteüs 7:29. Het is de volmacht om Schrift en profeten te vervullen. Op zichzelf genomen is het denkbaar dat met Schrift en profeten niet alleen de eis van de wet, maar heel de oudtestamentische Godsopenbaring, dus ook de beloften die door de profeten zijn uitgesproken, bedoeld wordt.⁷¹

Toch kunnen wij er niet om heen dat het Jezus in het kader van dit deel van de Bergrede vooral om de geboden gaat. Terecht herinnert Ridderbos eraan dat de Bergrede vanaf Matteüs 5:13 één indrukwekkend vermaan is tot het doen van goede werken, afgesloten

⁷⁰ A.A. van Ruler, *De vervulling van de wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk 1947, 320. Dat de wet vervuld wordt heeft geen betrekking op haar noëtische en rationele inhoud, doch daarop dat er iets met haar geschiedt.

⁷¹ F.W. Grosheide, *Het heilig evangelie volgens Mattheüs*, Kampen 1954, 76.

met de oproep om niet alleen te horen maar ook te doen, in de gelijkenis van het tweërfundament (Matt. 7:24-27).⁷² Ik zou deze imperatieven niet willen losmaken van de indicativus van het heil. Dat is trouwens ook daarom ongeoorloofd, omdat aan dit grote gedeelte van de Bergrede de zaligsprekingen vooraf gaan. Toch valt niet te ontkennen, dat Jezus het nu volgende zegt in tegenstelling tot en ter correctie van de uitleg die de Farizeeën van de wet geven. Zijn oppositie tegen hun wetsinterpretatie [82] kan in hun ogen alles weg hebben van het ontbinden van de wet. Dat is: haar buiten werking stellen en voor achterhaald verklaren. Jezus stelt voorop, dat het nu volgende niet betekent: de wet wordt afgeschaft of heeft van nu af afgedaan. Integendeel, zij wordt ten volle in haar eis als rechtmatig erkend. Daarom vervult Jezus haar. Niet ten onrechte wordt bij de bespreking van dit vers dikwijls herinnerd aan Matteüs 3:15.⁷³

Het gaat in deze tekst met name om wat in de wet en de profeten door God van de mens wordt geëist. Die eis stelt Jezus niet buiten werking. Hij erkent de geldigheid ervan doordat Hij de wet vervult.

De vervulling kan niet betekenen aanvullen wat ontbreekt. Dan zou er sprake zijn van een kwantitatieve aanvulling. Die zou neerkomen op een correctie. Doch zulk een interpretatie zou aan de stringente uitspraak van vers 18 geen recht doen (zie ook Luc. 16:17). Van een vervanging van de wet door een nieuwe instantie als gezindheid of geweten kan geen sprake zijn. Datzelfde geldt van een gedeeltelijke aanvulling, waardoor het totaal er geheel anders komt uit te zien dan in het Oude Testament werd gedacht en verwacht.⁷⁴ Dan komt Jezus tegenover Mozes te staan. *We zullen de term vervullen juist binnen de geschiedenis der heilsopenbaring mogen opvatten als het zodanig volmaken, dat het oorspronkelijk bedoelde nu zijn definitieve vorm en gestalte krijgt.*

Bij deze opvatting is er niet te spreken van het ontbreken van bepaalde dingen, doch van het uitwerken van wat in de profetie lag opgesloten; *van het tot volle bloei komen van wat in knop aanwezig was. Het gaat om de voortgang met behoud van continuïteit.* Ik zou in dit verband niet van discontinuïteit willen spreken. De voortgang is er juist op basis van de continuïteit, anders was er geen voortgang doch wijziging.

Volbrengen betekent dan ook de ware gedaante aan het licht brengen van wat in het Oude Testament in typen en ceremoniën, in de schaduwen werd afgebeeld. Zo betekent vervullen (pleroun) ook de diepe en volle zin van de wet aan het licht brengen. Zonder deze vervulling blijft de wet een niet geheel vol vat. Zij heeft de vervulling nodig om voluit de door God bedoelde wet te zijn. Daarom kan haar vervulling ook niet haar terzijdestelling of afschaffing betekenen. Vervullen wil juist zeggen: In het onderwijs van de Messias krijgt het theocratisch gehalte zijn definitieve gestalte.

Met deze laatste zinsnede heb ik gekozen voor de opvatting *dat het in deze woorden om de doctrina (de leer) gaat en niet om het leven van Jezus.* Ridderbos pleit ervoor de soberheid van Calvijn (kennelijk tegenover het pleroforische van Van Ruler) in acht te nemen. Hij verwijst naar Matteüs 7:28, 29, waar het onderricht van Jezus de schare verstedt doet staan.

Ik zie in dit vervullen dus vooral de uitleg van de wet met Jezus' messiaanse volmacht.

⁷² Herman Ridderbos, *Evangelie naar Mattheüs*, Kampen 1952², 104v.

⁷³ Ridderbos, *Koninkrijk* 256. Van Ruler, a.w., 317.

⁷⁴ J. Jeremias, *Th W N T*, IV, 872, en Ridderbos, a.w., 257, noot 20. Men zie ook G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, in: *Geschichte und Glaube*, I, München 1968, 37-45. In deze passage is door mij een standpunt verdedigd dat lijnrecht staat tegenover dat van Pinehas Lapide. Ik noem drie recent vertaalde werken: *De Bergrede. Utopie of program?* Baarn 1984; *Hoe heeft men zijn vijanden lief?* Met een nieuwe vertaling van de Bergrede, Kampen 1984; *Geen nieuw gebod. Een joodse visie op de evangelie*, Baarn 1985. Voor een overzicht van de inhoud en een beoordeling zie men de artikelen van A. Noordegraaf, in: *De Waarheidsvriend*, 73e jrg., nrs. 47, 49, 50, 52 en 74e jrg. nr. 1, 21 november 1985 - 2 januari 1986 (ten onrechte 1985).

Het overige van de Bergrede is gewijd aan die vervullende uitleg, in tegenstelling tot de wetsinterpretatie van de Joden. Deze kwam neer op een toesluiten, in plaats van een ontsluiten van de wet.

Men kan opmerken dat bij Jezus leer en leven één zijn. Wat Hij anderen voorgehouden heeft, heeft Hij Zelf in praktijk gebracht. Zijn eigen leven is de beste illustratie van wat Hij is komen doen: de wet vervullen. Men bedenke ^[83] dat Jezus meermalen naar Zichzelf als voorbeeld heeft verwezen (Joh. 13:15; (vgl. 1 Petr. 2:21) en de teksten waarin Hij spreekt over het liefhebben, zoals Ik u heb liefgehad, Joh. 13:34). Tot het vervullen behoort ook het doen, dat zelf weer onderwijs is.⁷⁵ Niettemin lijkt het mij onjuist om deze tekst uit te leggen alsof hier in de eerste plaats de existentiële betekenis bedoeld zou zijn; alsof Jezus wilde zeggen dat Hij gekomen is om de wet aan Zich te laten geschieden, en dan nog wel geconcentreerd paradigmatisch, waardoor zij definitief van kracht wordt.⁷⁶ Het is eigenlijk precies omgekeerd! Omdat Jezus de wet voluit van kracht verklaart, onderwerpt Hij Zich Zelf er aan. Daarom wordt ze aan Hem, in lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid voltrokken. Ik ontken echter dat het Jezus' eerste bedoeling zou zijn geweest om met deze woorden op die lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid te wijzen.⁷⁷

Het gaat in deze passage heel duidelijk om het onderricht in de wet, waartoe de Messias de bevoegdheid heeft. Wil men hier met Van Ruler over definitief spreken, dan is dat mogelijk, mits men dit definitief stelt tegen de achtergrond van de heilshistorische voortgang, en dus op basis van de continuïteit. De Messias brengt niet iets anders dan wat oorspronkelijk bedoeld was. Hij brengt het in alle klaarheid en diepte, waarvoor men in de kinderlijke fase van de openbaring, in de tijd van de bedekking (2 Cor. 3:7) en van de schaduwen (Col. 2:17; Hebr. 8:5 en 10:1), nog niet ten volle oog had of kon hebben.

We willen die voortgang nu proberen te traceren. Dan komen we bij de samenvatting die Jezus heeft gegeven van de wet, Matteüs 22:37-40. Voor de vervulling van de wet in liefde, is Hij het voorbeeld en de norm. Dat is zo sterk, dat we na Hem over de wet alleen kunnen spreken als over de wet van Christus! Zijn onderwijs over de vervulling van de wet, paradigmatisch toegelicht door Zijn eigen leven, doet Paulus spreken over Gods wet als de wet van Christus.

Het moet opvallen dat Matteüs 22:37-40 niet primair ziet op Jezus' eigen wetsvolbrenging, doch op de gezaghebbende uitleg van de wet. Het nieuwe in die uitleg is gelegen in de concentratie op de liefde. Het is bekend dat Jezus de beide geboden -

⁷⁵ Men zie *Heilig leven*, 119-125.

⁷⁶ Van Ruler, a.w., 318 en 319.

⁷⁷ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968, 145, spreekt over het uitleggen van de wil van God in tegenstelling tot de uitleg die de schriftgeleerden gaven. Het is in dit verband vermeldenswaard dat er ten aanzien van Gal. 5:14 eenzelfde verschil van mening is over de uitleg van de uitdrukking vervulling van de wet. Gaat het hier om de uitleg van de wet of veelmeer om de vervulling in de daad van liefde? Bedoelt Paulus het onderwijzend (noëtisch) of praktiserend (existentieel)?

Ridderbos herinnert eraan dat juist de uitdrukking "in één woord" wijst op de uitleg, en niet op de daad. Hij kiest voor de verklaring die Bornkamm afwijst: "sinnemässige Zusammenfassung". In Rom. 13:9 bedoelt Paulus hetzelfde: In de liefde vindt de wet haar samenvattende uitdrukking. Uiteraard is er ook hier geen tegenstelling. De uitleg van de wet vraagt om de daad. Wat God eist, moet gedaan worden. Het gaat er echter om waarop in dit geschreven woord de nadruk valt: op de uitleg die op de daad gericht is, of op het doen zonder aandacht voor de verklaring. Mijn keus gaat uit naar het eerste. Er is dan een opmerkelijke parallel met de woorden van Jezus in Matt. 5:1. Men zie G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes*, München 1963⁴, 135, en Ridderbos, *Paulus*, 311. Een verhelderend overzicht van wat onderscheiden auteurs over deze tekst hebben gezegd, vindt men bij B.J. Dikken, *Jezus en de wet volgens het evangelie naar Mattheüs*, doctoraal-scriptie, Apeldoorn 1986, vooral 36-72. Men zie ook K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament*, 1 Markus und Parallelen, Neukirchen 1972.

liefde tot God en tot de naaste - aan het Oude Testament ontleent (Deut. 6:5 en Lev. 19:18). Inhoudelijk is dit niet iets nieuws. Wel nieuw is de onmisbaarheid van de liefde, waarmee de wet gehoorzaamd wil worden.

Intussen zal het opgefallen zijn dat ik de beide woorden van Van Ruler "geconcentreerd en paradigmatisch" zelf ook heb gebruikt. Ik deed dat bewust, omdat Jezus' uitleg van de wet in de liefde haar concentratie en in Hem Zelf als Vervulling het paradigma vindt.

Wat mij van Van Ruler scheidt is mijn overtuiging dat het primair om wetsvervulling, wetsonderwijs gaat. Aan die uitleg heeft Jezus Zichzelf onderworpen. Zijn leer en Zijn leven zijn één. Zijn leven bevestigt en illustreert Zijn leer.

[84] Christus - het einde van de wet

Van hieruit willen we onderzoeken wat Paulus in Romeinen 10:4 bedoelt met de uitspraak: Christus is het einde van de wet. Kern van het vraagstuk is uiteraard of einde hier betekent afschaffing, dus terzijdestelling. Globaal genomen staan er twee opvattingen tegenover elkaar:

- *Einde ziet op de afsluiting van een periode*, de beëindiging van een tijdperk, dat nu voorgoed voorbij is.
- *Einde ziet op doel*. Dan krijgt het ook de betekenis van vervulling.

Velen kiezen voor de eerste betekenis.⁷⁸ Opmerkelijk is dat Bauer geen besliste keus doet. Hij noemt Romeinen 10:4 bij de eerste betekenis. Niettemin acht hij het mogelijk dat Paulus ook doel bedoelt.⁷⁹ Bauer combineert dus beide betekenissen. Hij verwijst voor deze dubbele bedoeling naar Galaten 3:24.

Van Ruler heeft vijf argumenten ten gunste van de uitleg van telos als einde op een rijtje gezet. Een van de argumenten is dat de betekenis van telos als doel maar één keer bij Paulus voorkomt.⁸⁰

Dit argument is echter niet steekhoudend. Paulus gebruikt telos meermalen in de betekenis van doel; 1 Timotheüs 1:5; Romeinen 6:12v.; 2 Corinthe 11:15; Filippiëzen 3:19. Uit deze teksten blijkt dat de vertaling doel of vervulling wel degelijk bij Paulus, zoals ook elders voorkomt. Wat is beslissend voor de keus tussen eind of doel, vervulling? De vraag of Paulus hier enkel spreekt over de wet zoals de Joden die ter verkrijging van eigengerechtigheid hanteerden, dan wel of Paulus hier over de wet van God spreekt, afgedacht van misvatting van de Joden.

Dat Paulus wet en eigengerechtigheid soms direct met elkaar verbindt is onmiskenbaar. Het gebeurt in die teksten waar hij gerechtigheid uit het geloof stelt tegenover gerechtigheid uit de wet (Rom. 3:27, 28; Gal. 3:11; 5:4) Niettemin leidt Paulus de gerechtigheid des geloofs ook af uit de wet, Romeinen 3:21, 22. En dat gebeurt, zonder dat Paulus de term wet noemt, ook in Romeinen 10:6-10. Zoals bekend heeft de term wet bij Paulus verschillende aspecten. Ik acht Romeinen 10:6-10 daarom met Van Ruler een argument tegen de opvatting dat Paulus in vers 4 wet alleen zou bedoelen in de door de Joden misbruikte zin.

Tot zover heb ik argumenten gereleveerd die ook bij Van Ruler te vinden zijn, ten gunste van de uitleg einde als doel. Ik voeg er nog twee aan toe. Dikwijls wordt bij de uitleg van 10:4 verwezen naar 9:32. Naar mijn gedachte zal men echter ook 9:31 erbij moeten betrekken. De Joden zijn aan de wet niet toegekomen! In antwoord op dit voorbijgaan aan de wet, wijst Paulus op de betekenis van Christus voor het verstaan van de wet. Omdat ze Hem verworpen hebben, zijn ze aan de wet niet toegekomen. Hij is het geheim van de wet, zoals Hij aan de eis van de wet voldoet, haar vloek draagt, en de

⁷⁸ Ridderbos, *Romeinen*, 233; Michel, *Romer*, 255; Lekkerkerker, *Romeinen II*, 56, noot 3.

⁷⁹ W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1963⁵, 1605 en 1606.

⁸⁰ Van Ruler, *a.w.*, 371.

geldigheid van de wet bevestigt, maar tegelijk van haar oordeel verlost. Hij geeft een andere gerechtigheid. Wie de wet niet in relatie tot Christus ziet, moet wel tot het zoeken van eigengerechtigheid komen. Paulus heeft met het gebruik van het woord telos "twee vliegen in één klap" geslagen, om het zo ^[85] uit te drukken. Christus heft de vloek van de wet op. Zo is Hij haar eind. Doch tegelijk blijkt er tussen Christus en de wet een positieve relatie te bestaan, in die zin dat de wet vol is van Christus en om Christus vraagt. De wet wordt door Christus vervuld.

Hiermee is tegelijk het tweede argument aangeduid. Als telos enkel einde betekent, moet men ervan uitgaan, dat wat door Christus beëindigd wordt, tevoren geldigheid zou hebben gehad. Welnu, de geldigheid van de opvatting van de Joden is er nooit geweest. Zij zijn aan de wet niet toegekomen. Derhalve is er geen periode in de geschiedenis geweest die door Christus moet worden afgelost en beëindigd. Wie einde letterlijk neemt, laat een periode beëindigd worden, die nooit van kracht is geweest.

Wat hebben de Joden met de wet gedaan? Zij hebben Gods bedoeling met de wet miskend. Zij hebben haar buiten Christus om gelezen en betracht. Deze beschouwing had echter geen recht van bestaan. Paulus spreekt over het einde van de veroordeling door de wet. Daarmee is impliciet afgewezen, het beroep dat de Joden deden op de wet om gerechtigheid te verwerven. Wie de relatie van Christus tot de wet goed ziet, kan het niet langer met de wet zonder Christus houden. De vervulling is tegelijk de beëindiging van de vloek van de wet. Bovendien blijkt het onmogelijk om door haar gerechtigheid bij God te verwerven. We treffen hier een "dialectische" relatie aan in Paulus' spreekwijze, zoals die ook in 1 Corinthe 9:20, 21 is te vinden.⁸¹

Beter dan uit te gaan van het misbruik dat de Joden van de wet maken, is het de wet te bezien zoals God haar gaf. Ik citeer met instemming Calvijn: "Paulus geeft namelijk te kennen, dat iemand, die door haar werken zoekt gerechtvaardigd te worden, een verkeerde uitlegger der wet is, omdat de wet ons tot dit einde gegeven is, dat zij ons als aan de hand zou leiden tot een andere gerechtigheid. Ja, al wat de wet leert, al wat zij beveelt, al wat zij belooft, dat heeft Christus tot doel: Daarom moeten alle delen der wet op Hem gericht worden".

"En voorts hebben wij hier een belangrijke bewijsplaats voor de leer, dat de wet in al haar delen op Christus ziet. Daarom kan niemand in haar het rechte inzicht hebben, die niet voortdurend op dit doel zijn aandacht houdt geves-t.gd".⁸²

De conclusie kan geen andere zijn dan dat Jezus Christus en de wet alles met elkaar te maken hebben. Alle gegevens die we tot heden over de relatie van Jezus en de wet gevonden hebben, worden door deze tekst bevestigd. We kunnen de wet niet verstaan buiten Jezus Christus om. Hij heeft de ware uitleg ervan gegeven. In Hem heeft zij haar vervulling gekregen. Hij heeft aan de wet voldaan. Juist door haar vloek te ondergaan heeft Hij haar geldigheid bevestigd. Anderzijds heeft Hij haar knechtende en veroordelende heerschappij ten einde gebracht. We kunnen over de geldigheid van de wet voor wie door het geloof gerechtvaardigd is, niet spreken buiten Christus om. *Jezus Christus het doel en de vervulling van de wet, wil enerzijds zeggen: aan het knechtende regime van de wet is een einde gekomen. Anderzijds betekent het ook: We kunnen over*

⁸¹ Zie *Heilig leven*, 105-107.

⁸² Calvijn, ad locum. Men zie voor heel deze materie ook O. Hofius, *Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi*, in: *ZfTh&K* 80/3 (1983), 262-286, en B. Reicke, *Paulus über das Gesetz*, in: *Theologische Zeitschrift*, 41/3 (1985), 237-257. Verder ook nog D. Zeiler, *Der Zusammenhang von Gesetz und Sünde im Römerbrief. Kritischer Nachvollzug der Auslegung von Ulrich Wilckens*, in: *Theologische Zeitschrift*, 38/4 (1982), 193-212. H. Gese, vooral de paragraaf *Das Gesetzverständnis des Neuen Testaments*, in: *Zur biblischen Theologie*, 78-84. G. Bornkamm, *Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzverständnis*, in: *Geschichte und Glaube*, II, München 1971, 73-119. Verder nog bijdragen aan *Rechtfertigung*, Festschrift für E. Kasemann, Tübingen/Göttingen 1976: H. Gese, *Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzverständnis*, 57-77, en F. Lang, *Gesetz und Gebot bei Paulus*, 305-320.

Gods wet alleen nog spreken als over de wet van Christus. Het spreken van Paulus over de wet heeft in deze tekst haar ^[86] kleurrijke, diepzinnige en veelzijdige uitdrukking gevonden.

Wij hebben deze teksten behandeld om vast te stellen dat Jezus Christus niet gekomen is om achter de wet een punt te zetten. Hoe men ook verder moet oordelen over wat nog wel en wat niet meer van kracht is, de wet is door Christus' komst en door Zijn dood niet terzijde geschoven.

Wij gaan uit van het model dat rekening houdt met de voortgang van de heilsopenbaring. In dit model wordt recht gedaan aan het feit dat Jezus Christus voor de uitleg van de wet beslissende betekenis heeft.

Het liefdegebod schuift de Decaloog als grondwet niet terzijde

Hiermee hebben we, naar mijn oordeel, een belangrijke draad van het hermeneutische vraagstuk over de geldigheid van Gods wet in handen. Er zullen lezers zijn die het betoog tot heden nog maar als een aanloopje, en dan wellicht zelfs als een wijdlopie en vermoeiend aanloopje beschouwen. Ik wil niet beweren dat ik de problematiek in haar volle breedte reeds heb opgelost. Wel durf ik stellen dat het tot heden gevonden resultaat van wezenlijk belang is. We kunnen ook in het Christenleven niet om de wet heen. Ze is geen aanvulling of bevestiging achteraf van wat we uit ons zelf reeds wisten. Ze is de norm voor gelovigen in de oude en nieuwe bedeling. Ze is door God gegeven en door Christus gehandhaafd in de uitleg die Hij met messiaanse volmacht heeft gegeven. Dat blijkt uit de term "de wet van Christus". Dat is de wet van God die om gehoorzaamheid vraagt in de liefde waarmee Christus haar heeft vervuld. Wordt in het Nieuwe Testament de grondwet gewijzigd? Allerminst. De Decaloog blijft grondwet. Vervulling vindt plaats doordat gehoorzaamheid betracht moet worden naar het voorbeeld van Christus. Zijn liefde is funderend en normerend voor onze gehoorzaamheid aan de geboden.

De gedachte van concentratie wil niets afdoen van de concreetheit van de geboden. Het centrale karakter van de Decaloog maakt de andere geboden niet overbodig. Integendeel, die andere blijken alles te maken te hebben met de Decaloog. De functie van een grondwet is niet wetgeving tegen te houden of te voorkomen. De grondwet wil juist de basis bieden voor verdere wetgeving.

Ik pleit ervoor de Decaloog te zien als de grondwet van het door Jezus verkondigde Koninkrijk der hemelen. Ik wil niet zeggen dat er dan verder geen wet nodig is. Er zijn in het Koninkrijk der hemelen meer wetten. Ze zijn echter alle uitwerking van de grondwet, die is gedoopt in Christus' bloed en die gestalte krijgt in Christus' liefde.

Kunnen we dit resultaat staande houden in het licht van Jezus' woorden over het grote gebod? De Farizeeën kenden de onderscheiding tussen grote, minder grote en kleine geboden. Daarmee kan bedoeld zijn: belangrijk en minder belangrijk.⁸³ Met de vraag naar het grote gebod wordt blijkens Marcus 12:28 inderdaad bedoeld het grootste, in de zin van het eerste van alle. Bij de beantwoording van deze vraag gingen de rabbijnen-scholen uit elkaar. Het antwoord beslist in het oog der Joden over waar en onwaar, betrouwbaar en onbetrouwbaar.⁸⁴ De vragensteller spant Jezus een strik. Hij wil Hem doen kiezen, op gevaar af bepaalde geboden van minder betekenis te achten. Jezus ^[87] wordt verzocht, in de hoop dat men Hem van ontrouw jegens God en minachting jegens bepaalde geboden van de wet kan beschuldigen. Jezus antwoordt met een verwijzing naar het: Hoor Israël, de HERE uw God is één (Deut. 6:4). Wat daaruit volgt is het grote gebod. Het gaat om de hele mens naar zijn geestelijk en lichamelijk bestaan. Deze mens moet God liefhebben. Dat is centraal. Hierop rusten alle andere geboden. Er is een

⁸³ Grosheide, a.w., 338. Hij spreekt ook over het onderscheid tussen fundamentele en afgeleide geboden.

⁸⁴ J.T. Nielsen, *Mattheüs II*, Nijkerk 1973, 224.

tweede gebod, dat niet het zoveelste in de rij is. Neen, het is aan dit gelijk. Dat wil zeggen: het is even groot. Je hebt het er ook bij nodig. Je kunt er niet om heen! Dat is de liefde tot de naaste.⁸⁵

Wil dit nu zeggen dat het dubbele liefdegebod in de plaats is gekomen van de Decaloog? Betekent dit, dat de Decaloog als grondwet vervangen wordt door het dubbele liefdegebod als grondwet?

Allerminst. In de eerste plaats past de Decaloog als grondwet al niet in het Joodse wetsschema met zijn 613 geboden en verboden.⁸⁶ De rabbijnen hadden een atomistische wetsopvatting en ook een atomistische visie op de gehoorzaamheid aan de wet. Daarin was geen vrijheid, doch moralistische gebondenheid. De vervanging van de Decaloog door het liefdegebod zou op zijn minst vooronderstellen dat de Schriftgeleerden zelf de Decaloog als het grote gebod zouden gekend hebben. Dat was echter niet het geval. Hun casuïstiek en schematiek verhinderde hen te denken in het beeld van grondwet en uitwerking. Jezus doorbreekt hun schematiek. Jezus wijst op het alomvattende van de liefde. Men kan de wet niet vervullen zonder liefde tot God en de naaste. Om welke categorie bij uitstek gaat het in de telling en de opstelling van de geboden? Om de liefde. Deze is een volstrekt ander gebod dan hetwelk de Joden verwacht hadden. Zij moeten wel gedacht hebben aan eisen in verband met de kracht of het bezit of zelfs het leven van een mens. Tegenover Wetticisme, fanatisme en moralisme wijst Jezus op de houding van het hart: liefde jegens God en de naaste. De liefde is een categorie van een geheel eigen aard.

Wil dit zeggen dat de geboden er dan verder niet meer toe doen? Allerminst. Dat blijkt uit de reeds besproken tekst van Matteüs 5:17, uit Romeinen 13:8-10, en uit de uitdrukking de wet van Christus. De Decaloog behoudt het karakter van grondwet. Ze krijgt door de vervulling in Christus echter een verdieping. Ze wordt geradicaliseerd. We kunnen het zo zeggen: De letter van de wet kan niet zonder de liefde als motief. Het Jodendom is stukgelopen op de letter. Het motief lag in zelfliefde, eigengerechtigheid in plaats van liefde tot God en de naaste.

Zo is het aan de wet niet toegekomen. Aan de vloek van de wet is Jezus bewust en gewild ten onder gegaan. Zo heeft Hij aan de wet voldaan. *Zo heeft Hij laten zien wat de wet vraagt: letter en liefde, voorschrift en overgave van het hart.*

Tegenover het Wetticisme van de Schriftgeleerden wijst Jezus op de gezindheid. Deze mogen we echter niet tegen de letter uitspelen. De concentratie op de liefde correleert met de concentratie in de Decaloog. In de persoon en het werk van Christus zien we de eenheid van de Decaloog en het verzoenende bloed. In de uitdrukking "de wet van Christus" zien we Jezus' liefde voor de ^[88] wet als de wet van God; deze kan niet zonder Zijn liefde. *Alle schematisme en casuïstiek van de Schriftgeleerden wordt doorbroken door de concentratie op de liefde en de Decaloog die in Jezus één zijn. Ze zijn één in "de wet van Christus".*

Wil dit zeggen dat we toch eigenlijk terugkeren naar de onderscheiding van de oude kerk? Die tussen burgerlijke, ceremoniële en zedelijke wetten? In elk geval wil ik dit onderscheid niet hanteren om daarmee te suggereren dat ze los van elkaar, in geheel op zichzelf staande wetboeken of wetsafdelingen voorkomen. Ze komen met elkaar en door elkaar binnen het geheel van de openbaring voor. Het is niet juist dat we de zedelijke geboden als een lijstje apart tegenkomen. Wel komen we temidden van de geboden een grondwet tegen, in de gestalte van de oudtestamentische bedeling. Een grondwet die we dan ook mogen aanvaarden als samenvattende bepaling van wat God vraagt van de mens, in relatie tot Hem Zelf en tot anderen. Gezien het feit, dat we deze regels van Gods grondwet voor Israël, ook verspreid door heel het Nieuwe Testament tegenkomen, moeten we ze ook als grondwet in de nieuwe bedeling van kracht achten. Dat ligt tegen

⁸⁵ Bauer, a.w., 1122.

⁸⁶ Nielsen, a.w., 224.

de achtergrond van de eenheid van Oud en Nieuw Testament ook voor de hand!

Ik ben me er ten volle van bewust dat ik met deze conclusie lang met alle problemen heb opgelost met betrekking tot het concretiseren van normen in onze tijd. We hebben echter wel de basis ervoor gevonden. Deze woorden zijn de kernwoorden of de oerwoorden van al wat God gebiedt. Alle geboden zijn concretisering van deze oerwoorden!

Het is geen wonder dat de reformatoren de Decaloog geïdentificeerd hebben met de natuurwet. Met name Calvijn heeft dit gedaan. Hij sprak vrij gemakkelijk over de eenheid van zedewet en natuurwet. Gezien het samenvattende karakter van de Decaloog en zijn beknopte formulering is te verwachten dat juist deze woorden Gods hun weg buiten Israël vinden. Elke samenleving heeft met deze samenvattende kernwoorden te maken. Ze zijn zo fundamenteel dat ze door iedere samenleving in acht genomen moeten worden.⁸⁷ Musschenga vermeldt als grondregels die men overal in de moraal aantreft het zesde en het achtste gebod. Daarnaast kent hij de basisprincipes van gelijkheid en wederkerigheid. Deze fungeren als de inhoudelijke en tegelijk morele legitimatie. Het betekent dat men ieder mens gelijk zal behandelen, geen ongerechtvaardigde verschillen zal toepassen, en dat men zelf ook jegens de ander betracht wat men van een ander vraagt.⁸⁸

We komen deze basisprincipes niet in de Decaloog tegen. Men kan wel zeggen dat Jezus' woorden over het liefhebben van de naaste als zichzelf (overigens letterlijk in het Oude Testament te vinden) aan deze basisprincipes van gelijkheid en wederkerigheid uitdrukking geven. Dat Jezus de liefde ermee verbindt betekent dat God meer vraagt dan prudentieel eigenbelang. Hij vraagt meer dan ter wille van het eigenbelang rekening houden met de ander. Wie tegenover de ander deze regels niet in acht neemt, kan niet verwachten dat de ander het jegens hem wel doet, aldus de redenering van het prudentieel eigenbelang. Jezus spreekt echter van liefde. Daarmee bedoelt Jezus niet dat ik de ander alleen maar goed zal behandelen omdat ik zelf gevaar loop als ik ^[89] dat niet doe. Dan ware de moraal met meer dan een vorm van eigenliefde. Neen, liefde zegt juist, dat ik de geboden met betrekking tot de ander in acht moet nemen, omdat hij is, die hij is; omdat hij evenals ik zelf schepsel (mens) Gods is. Niet terwille van mijn belang, doch terwille van zijn belang moet ik de geboden in acht nemen.

Dat liefde drijfveer moet zijn, hangt ermee samen dat God ons in Christus liefheeft. Die liefde heeft en geeft plaats aan ieder. Diezelfde plaats welke God, de Schepper en de Verlosser, ons geeft, moeten wij ook aan de medemensen geven. Pas vanuit God komt er ruimte voor de medemens. God heeft hem in Zijn liefde gewild. Zo moeten wij de ander ook in liefde willen. De grondregels van de Decaloog worden gecompleteerd door het basisprincipe van de liefde, welk principe gelijkheid en wederkerigheid in zich sluit en daar nog bovengaat.

Opmerkelijk dat men buiten het Christelijk geloof om ook iets van deze regels aantreft. Overigens komen ze daar geamputeerd voor. De eerste tafel speelt er geen rol. Men kent God niet en houdt de waarheid in ongerechtigheid ten onder (Rom. 1:18). Het verdringingsproces betreft vooral de geboden van de eerste tafel. Deze functioneert niet in de moraal buiten het Christelijk geloof. De eerste tafel is daar veeleer uitvloeisel of appendix bij de tweede tafel!

Buiten het Christelijk geloof kent men de Christelijke liefde niet. De basisprincipes

⁸⁷ Men zie hierbij A.W. Musschenga, *Noodzakelijkheid en mogelijkheid van moraal*, Assen 1980, 163v. Hij spreekt over de grondregels: ongerechtvaardigd doden, onwaarheid spreken. Opmerkelijk is dat hij niet over gezag en huwelijkstrouw spreekt, ofschoon deze toch evenzeer tot de grondregels behoren. Wel voegt hij het verbod om weg te nemen wat aan een ander behoort er nog aan toe. Zie hiervoor blz. 179-189. Dit alles is een universele inhoudelijke kern van moraal, blz. 210v. Zie hierbij *Christelijke ethiek*, 41.

⁸⁸ Musschenga, *a.w.*, 160v.

mogen dan bekend zijn, ze staan met in het kader van de navolging. Ze ontberen de gestalte van Christus. Zoals de gehoorzaamheid aan de geboden van de tweede tafel der wet, zonder basis in de eerste tafel, het fundament mist, zo ook de basisprincipes zonder de notie van de navolging van Christus. In beide gevallen kan men wel over de feitelijke gegevens beschikken, maar de motivering ontbreekt. Het is niet God om Wiens wil de geboden met betrekking tot de medemens gehoorzaamd worden. Eigenbelang, gehuld in een utilistische of eudemonistische motivering is beslissend. Zo ook wat betreft de basisprincipes. Waar de liefde van Christus ontbreekt, kunnen gelijkheid en wederkerigheid uitdrukkingen zijn van verstandig beleid. Er behoeft nog niets van ethos in te zitten. Daar waar men de medemens als mens Gods ziet, voor wie God ruimte maakt en ruimte vraagt komt men tot een waarachtig ethische houding. *De medemens fungeert dan niet als demonstratiemateriaal van eigen plichtsbesef; evenmin als middel om het doel te bereiken; noch als slechts daarom te respecteren factor, omdat anders het eigen welzijn bedreigd wordt. Neen, hier treffen we de medemens aan als door God gegeven, door Gods wet beschermd en als in liefde behandeld naar de geboden van de grondwet Gods.* Daarom hebben we in de nieuwtestamentische bedeling de Decaloog en de liefde waarmee Christus voorbeeldig de wet heeft vervuld, als grondregel en basisprincipe van heel de moraal. Zonder deze gegevens is er geen Christelijk ethos. In Jezus Christus geven Oud en Nieuw Testament elkaar de hand. Ook met betrekking tot de blijvende geldigheid van de grondwet geldt dat ze als grondwet van Christus mag worden beschouwd! Dat is de basis. De grondwet is onvoorwaardelijk algemeen en totalitair. Tot welke concretisering moet dit nu leiden?

[90] 4. ASPECTEN VAN HET HEILSHISTORISCH MODEL

Overwegingen vooraf

We willen ons in dit hoofdstuk bezig houden met de vraag hoe wij de wet hebben te hanteren in de ethische oordeelsvorming. We zullen nu aan de conclusie uit het vorige hoofdstuk een praktische uitwerking geven.

Deze conclusie was dat de Tien Geboden als de grondwet van het Koninkrijk der hemelen blijven fungeren. In de tweevoudige gestalte van liefde jegens God en de naaste heeft Jezus het gebod geconcentreerd. Hij deed dit niet om de geboden terzijde te schuiven, doch om de onverbreekelijke samenhang van liefde en gehoorzaamheid aan de wet te verwoorden. Door Zijn eigen levenswijze en omgang met mensen heeft Hij van die eenheid het voorbeeld gegeven. Hij kan naar Zichzelf verwijzen ter navolging. Hij is het Voorbeeld van een leven waarin het God en de naaste liefhebben grondtoon van de gehoorzaamheid aan de concrete geboden is. Datzelfde brengt Paulus onder woorden als hij de liefde de vervulling van de wet noemt.

Hoe zullen deze kerngeboden en de normatieve uitwerking ervan nu in het handelen functioneren? Hoe moeten we de bijbelse normen hanteren om tot de gewenste en noodzakelijke beslissingen te komen? Het gaat in dit hoofdstuk dus om normhantering. De normen zijn voor ons gelegen in de Heilige Schrift. Daar heeft God ze ons gegeven. De vraag is, hoe wij deze normen voor vandaag moeten hanteren. Dat is een hermeneutisch vraagstuk. Wij geven er de voorkeur aan dit hermeneutische probleem niet in abstracto, dus als op zichzelf staand te behandelen. Wij willen ermee bezig zijn vanuit de optiek van de praktijk. Enkele modellen van Schriftgebruik in de ethiek kwamen in het vorige hoofdstuk reeds ter sprake. Ik zal in dit hoofdstuk mijn eigen model ontwikkelen - wederom, niet als een abstracte theorie, doch als een feitelijk functionerend model. We hopen dat blijken zal dat dit model werkt. Juist vanwege deze praktische aanpak zullen we een aantal overwegingen vooraf laten gaan. Deze moeten bedacht en betracht worden voordat we tot het formuleren van de consequenties van het gebod komen. Zij spelen een rol bij de overgang van de aanvaarding van het gebod naar de concrete gehoorzaamheid in de situatie. Het gaat om gegevens, die het veld bepalen waarbinnen de concretisering van de norm plaatsvindt.

Daartoe behoort in de eerste plaats de overweging dat wij de geboden van God ontvangen binnen de openbaring van het heil. God handelt met de mens, direct na de zondeval in het paradijs (Gen. 3:9-19), bij de roeping van Abraham (Gen. 12:1-3), bij de afkondiging van de wet op de Sinaï. Gods heilshandelen met Israël is verbondshandelen (Ex. 19 en 24 met een herinnering aan het verlossend heilshandelen van God in Ex. 20:1,2). Hiernaast is Deuteronomium te noemen. Gebod en verlossing, voorschrift en bevrijding zijn direct op elkaar betrokken, ja eigenlijk niet van elkaar los te denken. Datzelfde is het geval in het Nieuwe Testament. De oproep tot heiliging is **[91]** gemotiveerd door wat God in Christus heeft gedaan. De oproep tot bekering rust in het nabij gekomen zijn van het Koninkrijk (Matt. 3:1 en 4:17). De Tien Woorden heten de woorden van het verbond (Ex. 34:28) zoals ook de tafelen waarop deze woorden werden geschreven, de tafelen van het verbond heten (Deut. 9:11). Het voorrecht van de verkiezing verplicht tot het luisteren naar Gods woorden. Dat staat gelijk met het bewaren van het verbond (Ex. 19:5). Het gaat mij er hier slechts om enkele hoofdlijnen te tekenen. Ik beoog geen uitgewerkte beschrijving te geven van de verbondsgeschiedenis, noch van misvattingen en caricaturen die Israël van de wet en het verbond heeft gemaakt.¹

De geboden betrekken op de situatie

Het verbond doorloopt een geschiedenis. Alle woorden die God spreekt en de geboden

¹ Men zie in verband met dit thema Joh. Francke, *Lichtende verbintenissen. Gods verbonden met mensen*, Kampen 1985. [Zie www.enigstetroos.org/pdf/FranckeJoh_LichtendeVerbintenissen.pdf]

die Hij geeft nemen een plaats in binnen die geschiedenis. Ze zijn historisch gedateerd en gesitueerd. Dat wil niet zeggen, dat ze zo door de tijd bepaald zijn, dat ze op een bepaald moment achterhaald mogen heten. Moet hij die zo over historische bepaaldheid van de woorden Gods spreekt, eigenlijk niet zeggen dat God Zelf historisch bepaald is?² Het gaat erom dat de eeuwige God met ons mensen in een historische situatie een relatie aangaat. Onze situatie is historisch, cultureel, sociaal bepaald. God Zelf staat boven de geschiedenis, en dus ook boven onze situatie; als de eeuwige, de onveranderlijke God.³

God leeft in alle eeuwigheid, lezen we steeds weer in Openbaring.⁴ In deze uitdrukking ligt de onvergankelijkheid, maar ook de trouw van God aan Zijn voornemen, aan Zijn Woord. Gods woorden en wetten zijn de eeuwen door dezelfde, omdat zij uitdrukking zijn van Zijn wil en behoren bij Zijn wezen! De gestalte van Zijn wil, de concretisering van Zijn geboden is betrokken op de historische situatie waarin Zijn volk zich bevindt. Abraham leefde in een andere cultuursituatie dan de Joden in de dagen van Jezus' omwandeling op aarde. Tussen de historische omstandigheden van de gemeente die Jezus, blijkens het bericht van de Evangelisten, bezig was Zich te vormen en de gemeente aan wie de nieuwtestamentische brieven zijn geschreven, is groter overeenkomst dan tussen het tijdperk van de aartsvaders en dat van de zogenaamde grote profeten. Het is geen schande om op het verschil in (cultuur-) historische situatie te wijzen. Het doet niets af van de kracht en het gezag van het gebod van God. Hij is de eeuwen door met Zijn volk en met mensen bezig. Die bemoeienis heeft het karakter van heil en van voorschrift, van evangelie en van wet! Het lijkt mij alleszins geoorloofd om te onderscheiden tussen gehalte en gestalte van wat God gebiedt. We raken hier het probleem dat door anderen verwoord wordt in termen als vorm en inhoud, of als de zaak en het verpakkingsmateriaal.⁵

We kunnen meevoelen met de moeite die velen hebben met deze termen. Het probleem ligt hierin dat we de verpakking er niet maar af kunnen halen om dan de zaak zelf zo maar in onze handen te houden. De verpakking hoort bij de zaak in die fase, en de zaak komt in deze verpakking tot ons. Te menen dat we het een van het ander kunnen scheiden doet denken aan het van elkaar ^[92] losmaken van vorm en inhoud. Alsof we deze twee uiteen konden halen en los van elkaar verkrijgbaar konden stellen. Die mogelijkheid is uitgesloten. We kunnen het historische gewaad niet afwerpen om het lichaam als een de eeuwen door onveranderlijke substantie over te houden. De vervlochtenheid van beide is te groot dan dat we ze via deze onderscheiding zouden kunnen scheiden. Daarom kiezen wij ook liever voor de beeldspraak gehalte en gestalte. Daarmee is de tweeëenheid - wel te onderscheiden, maar niet te scheiden - duidelijker aangegeven. Zakelijk valt deze onderscheiding samen met het door Spykman gehanteerde onderscheid tussen vorm en norm.⁶ De vraag is of we met deze redenering toch niet in een historisering van de openbaring vervallen. Kunnen we op deze manier nog wel vasthouden aan de onveranderlijkheid van Gods wil? Kunnen we wel blijven stellen dat het gebod - de eeuwen door- als hetzelfde gebod boven ons bestaan staat?

² Voor de stelling dat God een ander gezicht krijgt zie men H.M. Kuitert, *Zonder geloof vaart niemand wel. Een plaatsbepaling van Christendom en kerk*, Baarn 1974, 41v. Op een andere manier treft men de gedachte ook aan bij A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, Nijkerk 1984, met name in de paragraaf: God is veranderlijk, 252-266.

³ Men zie teksten als Deut. 33:27; Ps. 90; Ps. 102:13 en Jes. 40:28.

⁴ Men zie Openb. 1:18; 4:9, 10; 5:14; 10:6; 11:15 en 15:7.

⁵ Voor wat Kuitert hierover geschreven heeft zie men mijn *Aangepaste theologie*, Amsterdam 1971, 59-61, met verwijzing naar zijn: *De Realiteit van het Geloof*, 174, 176, 184. Voor een historisch overzicht is inzichtgevend K. Frör, *Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, München 1966³, het hoofdstuk: Grundfragen der biblischen Hermeneutik, 48-70.

⁶ Gordon J. Spykman, *How is Scripture normative in Christian Ethics*, referaat geleverd op de RES Theological Conference Chicago 1984.

Moeten we niet erkennen dat de betrokkenheid op de geschiedenis ook een bepaaldheid door de geschiedenis betekent? En is zulk een door de geschiedenis bepaald zijn niet tegelijk indicatie van een onontkoombaar relativisme? Is dat niet met het historische karakter van de openbaring gegeven? We zijn ons ervan bewust dat we ons hiermee bewegen op het scherp van de snede! De zojuist geformuleerde probleemstelling heeft velen die bij de onveranderlijkheid van het gebod begonnen zijn, ertoe gebracht te eindigen bij een principieel relativisme ten aanzien van de geldigheid van de geboden.

Het heilshistorische model: gestalte en gehalte

Naar mijn oordeel is beslissend of men de binnen het kader van de verbonds-geschiedenis geopenbaarde geboden als van God afkomstig ziet, dan wel of men deze beschouwt als uitdrukking van regels die mensen zelf ontworpen hebben.⁷ Het knelpunt is mijns inziens niet de tijdbetrokkenheid van Gods geboden. Hoe zouden we die anders kunnen ontvangen dan betrokken op onze tijd? Ze zijn daarvoor immers bestemd en daarop dus ook toegesneden. Vooral in de tijd waarin de wet een tuchtmeester was (Gal. 3:24) is te verwachten dat de geboden de keus van de historische situatie dragen; meer nog dan in de periode van de geestelijke volwassenheid, waarin meer wordt overgelaten aan de concretisering van geboden door gelovigen zelf. Met name in het Oude Testament zullen veel voorschriften de gevolgen dragen van de historische bepaaldheid. Abraham en de zijnen stonden nog vóór de uitgebreide wetgeving die God Israël heeft geschonken. Het leven van deze gelovigen moest - zoals Abraham zelf uit Ur en Haran - worden losgetrokken uit de cultuur waarin zij waren opgegroeid. Lange tijd hebben sporen van die cultuur doorgewerkt in de omgang van God met Zijn volk. In de tijd van de grote profeten is de antithetische relatie tot cultuurgebruiken en sociale verschijnselen pas ten volle doorgetrokken.

Dit alles zo zijnde geloven we toch dat het God Zelf is die de eeuwen door Zijn wil heeft geopenbaard. God Zelf gaat mee met Zijn volk als de Onveranderlijke in Zijn trouw, maar ook als de Onveranderlijke in Zijn wet. De tijdbetrokkenheid kan niet ontkend worden. Men zou dan de afkondigingen van de geboden gelijkstellen met het bekend maken van tijdloze ^[93] waarheden. De Bijbel als de openbaring van God binnen de geschiedenis van het verbond is niet zulk een verzameling van tijdloze waarheden op het gebied van leer en leven. Het zijn levende woorden, die God Zelf heeft gegeven.⁸ Zij wijzen de weg ten leven. Zij bevatten het leven. Daarom heten ze levend. Zij zijn er ook om mee te leven in die tijd. Levend staat hier ook tegenover dood, welke term wijst op tijdloosheid. Stefanus grijpt terug op Deuteronomium 32:47: "Want dit is voor u geen ledig woord, maar dit is uw leven: door dit woord zult gij lang wonen in het land, dat gij na het overtrekken van de Jordaan in bezit zult nemen". Het woord bevat, belooft en bedient het leven! Dat is een leven in Kanaän, betrokken op plaats en tijd, grond en cultuur! Daarom juist: levende woorden.

Onwillekeurig denken we aan wat Petrus zegt, in antwoord op de vraag van Jezus: "Gij wilt toch ook niet weggaan?" Petrus' woorden komen recht uit zijn hart: "Here, tot wien zullen wij heengaan? Gij hebt woorden van eeuwig leven, en wij hebben geloofd en erkend, dat Gij zijt de Heilige Gods" (Joh. 6:67, 68). De woorden van eeuwig leven doen denken aan de levende woorden, waarover Stefanus in verband met Mozes spreekt. Ze bevatten hetzelfde als wat Mozes bedoelde, en tegelijk ook meer. Dat meerdere ligt in de verschijning van de Christus, de Heilige Gods. Hier stuiten we op de voortgang van de openbaring. Hetzelfde en tegelijk voller. Geen breuk, maar vervulling. Zo willen we ook over de geboden spreken in de nieuwtestamentische bedeling. Er is geen breuk met het Oude Testament, maar wel voortgang door de vervulling. Het constante van het gebod in Oud en Nieuw Testament ligt in de grondwet, die gevormd wordt door de Tien Geboden. Alle geboden zijn uitwerking van deze grondwet. Dat geldt voor het Oude Testament. Dat geldt ook voor het Nieuwe Testament. Deze grondwet door Jezus Zelf met het

⁷ Men zie hiervoor het reeds eerder geciteerde geschrift *In liefde trouw zijn*, met name 21v.

⁸ Men zie Hand. 7:38, met een herinnering aan Ex. 19:1-20 en Deut. 5:1-33.

dubbele gebod van de liefde omgeven, maakt het mogelijk om op het ingewikkelde vraagstuk van vorm en norm, van gehalte en gestalte in te gaan. Ik beperk me nu verder tot deze twee woordparen. De termen: vorm en inhoud, zaak en verpakking heb ik hierboven ter sprake gebracht. Er zijn er die deze laatste twee begrippenparen van hetzelfde gewicht en dezelfde structuur achten als de eerstgenoemde twee begrippenparen. Ik zou tegen die gelijkstelling bezwaar willen inbrengen. Vorm en inhoud, zaak en verpakking zijn zozeer een eenheid, dat wie de vorm of de verpakking een wijziging ziet ondergaan, de inhoud of de zaak niet kan vasthouden. Ik spreek over gehalte en gestalte, over norm en vorm. Ik wil in gehalte en norm steeds het blijvend normatieve onderscheiden van de vormgeving, die door een bepaalde tijd noodzakelijk wordt gemaakt. Als men vraagt, hoe wij dat normatieve in de historisch bepaalde vorm of gestalte opsporen dan komen we bij de de eeuwen door geldende grondwet van de Decaloog, die in het Nieuwe Testament doortrokken is van het liefdegebod.

Calvijn gebruikt in zijn bespreking van de burgerlijke wetten een fraai onderscheid. Hij spreekt over constitutie als de concrete formulering van de wet. Deze is sterk bepaald door de concrete omstandigheden, waarin een volk verkeert. Hij spreekt ook over aequitas. Dat is de noodzaak van een zakelijk-inhoudelijke overeenstemming tussen concrete wetten en de zedelijke wet ^[94] der liefde, zoals God die in Zijn Woord, met name de Decaloog heeft geschonken.⁹ Calvijn zegt hier dat de wetten van het land genormeerd moeten zijn door de Decaloog. "Het staat vast dat Gods wet, die wij zedewet noemen, niet anders is dan een getuigenis van de wet der natuur en van die conscientie, die door God in de harten der mensen ingegrift is, het ganse beginsel der billijkheid is, waarover wij nu spreken, daarin geschreven".¹⁰ Opmerkelijk dat Calvijn het zelfs noodzakelijk acht dat de strafmaat van land tot land en van cultuursituatie tot cultuursituatie verschilt.¹¹ Ik zou het door Calvijn gemaakte onderscheid ook willen toepassen op de geboden die voor ons leven hier en nu geformuleerd moeten worden. In Gods geboden is te onderscheiden tussen de constitutio als concrete formulering en de aequitas als de blijvende norm. Ik meen met de onderscheiding gestalte en gehalte, vorm en norm geheel in de lijn van Calvijn te zijn.

Het verschil tussen "oud" en "nieuw" verbond (Hebreeën)

Dit heilshistorisch model is georiënteerd aan de voortgang van de openbaring. We kunnen een parallel trekken met wat de schrijver van de Hebreeënbrief opmerkt over de voortgang van oud naar nieuw verbond. De zaak komt aan de orde in hoofdstuk 8 en wordt afgesloten met vers 13: "Als Hij spreekt van een nieuw verbond, heeft Hij daarmee het eerste voor verouderd verklaard. En wat verouderd en verjaart, is niet ver van verdwijning". Het is van betekenis om hier iets weer te geven van de resultaten waartoe Dr. J. de Vuyst is gekomen in zijn proefschrift over de verhouding van oud en nieuw verbond in de brief aan de Hebreeën. Hij omschrijft het nieuwe verbond als het "opnieuw bestendigde - en in zijn regeling definitief ontvouwde - en zowel principieel als eens ook finaal vervulde Abrahamietische verbond".¹² Verderop in zijn studie schrijft hij: "We achten het evident, dat de voortgang van "kinderlijkheid" naar "mondigheid" inderdaad een belangrijk moment vormt in de overgang van "oud" naar "nieuw". Hierbij wordt verwezen naar Galaten 4:1.¹³ Juist met het oog op de ethiek is belangrijk wat De Vuyst samenvattend over het nieuwe verbond schrijft: "Het zal volgens Hebreeën 8:10b allereerst bestaan in Jahwe's bij vernieuwing en krachtiger dan ooit tevoren inhameren van Zijn wetten. Dit onthult op eigen wijze de onberispelijkheid van het oude bondsvolk

⁹ J. Calvijn, *Institutie*, IV, XX, 16; O.C., 2, 1106.

¹⁰ Calvijn, *t.a.p.*

¹¹ Calvijn, *t.a.p.*

¹² J. de Vuyst, *"Oud en nieuw verbond" in de brief aan de Hebreeën*, Kampen 1964, 112.

¹³ De Vuyst, *a.w.*, 159.

en "eo ipso" van het oude verbond".¹⁴ Het is uitgesloten dat het nieuwe verbond niets meer met de wet te maken zou hebben. Het is veeleer omgekeerd: Juist in het nieuwe verbond is het volk aan de wet gebonden. Hierbij neemt de mondigheid van het volk een grote plaats in (Gal. 4:1-5). Deze mondigheid betekent allerm minst dat het volk van de wet ontslagen is; of dat de wet niet meer verplichtend zou zijn! God zal juist Zijn wetten in hun verstand leggen en die in hun hart schrijven (8:10), en - zo mogen we concluderen - zo zal Hij hun tot een God zijn en zullen zij Hem tot een volk zijn (8:10). Het feit dat God de wetten in hun verstand legt en in hun harten schrijft, betekent dat we hier niet met formalisme of met legalisme te doen hebben, en nog minder met moralisme. Het gaat hier om het heilswerk van God, waarbij de wet een duidelijke plaats inneemt. Legalisme en moralisme vallen buiten de beleving van het nieuwe verbond. Zij zijn het ^[95] tegendeel ervan. Datzelfde moet gezegd worden van liberalisme en autonomisme, volgens welke de mens zelf de wetten stelt en zich aan geen andere dan zijn eigen wet gebonden weet.

Opmerkelijk dat Hebreëen 8 over verstand en hart spreekt. Zij zijn echter niet de criteria waarnaar gehandeld moet worden. Zij zijn juist de plaats waar de wet van God landt, opdat deze betracht wordt. Wie oppervlakkig leest, kan menen zich juist op het eigen hart en het eigen verstand te mogen beroepen. Dat ware echter het tegendeel van wat het nieuwe van het nieuwe verbond uitmaakt. In het nieuwe verbond is God Zelf bezig in het hart en in het verstand. Hij is daar bezig met Zijn wet. Het verstand met zijn eigen argumenten is geen norm. Het hart met zijn zedelijke zelfbepaling heeft niet het laatste en evenmin het eerste woord. God werkt juist daar waar de beslissingen vallen op de mens in. Daar brengt Hij Zijn wet om met liefde gehoorzaamd te worden.

Als het oude verbond door het nieuwe verbond wordt afgelost, heeft dat voor alles wat tot het oude verbond behoort consequenties, ook voor de wet. Wij zijn in het voorgaande vanuit verschillende gezichtspunten daarmee bezig geweest. Ook de wet is betrokken in de overgang van oud naar nieuw. Dat is echter niet op zo'n wijze het geval dat de wet verdwijnt. Karakteristiek voor het nieuwe is immers dat God Zijn wetten in de harten van de mensen inschrijft.

In de heilshistorische voortgang is er continuïteit. Deze is eigenlijk de basis van de voortgang! Zonder continuïteit is het heil niet te verstaan. Zonder continuïteit vervalt de bijbelse verbondsgedachte. De continuïteit is wezenlijk voor ons spreken over de wet.

Wat verdwijnt dan, en wat gaat mee en blijft van kracht? De tempel verdwijnt. Alle ceremoniële voorschriften verdwijnen met de tempel mee. Daarmee kan van een heel stuk van de Mozaïsche wetten gezegd worden: "wat veroudert en verjaart, is niet ver van de verdwijning". Het heeft zijn betekenis gehad. Het spreekt over de eerbied, de reinheid die God vraagt. Men kan de Mozaïsche wetgeving zien als de uitwerking van het tweede en van het derde gebod: De wijze waarop God in de oudtestamentische fase gediend wil worden tegenover de beeldendienst van de heidense volken. Het is goed mogelijk om alle cultische voorschriften te zien als de positieve tegenhangers van de aan Israël verboden verering van godsbeelden, in welke vorm en van welk materiaal ook. Hier speelt de openbaring van God, het autoritatieve woord een centrale en beslissende rol. Wij kunnen voor de inrichting van onze kerkdiensten geen uitgewerkte voorschriften ontleen aan de oudtestamentische cultus. Wel moeten we de kern van het tweede en het derde gebod tot zijn recht laten komen. Dat is eerbied voor God en Zijn Woord. Geen afbeelding als poging om de geestelijkheid van God te vangen in materiële vormen,¹⁵ maar luisteren naar het Woord waarin God Zich openbaart. Horen en dan zien!

Het is niet toevallig dat Paulus de mondigheid van de nieuwtestamentische gelovigen markeert door de breuk met oudtestamentische rituele en ceremoniële voorschriften:

¹⁴ De Vuyst, a.w., 161.

¹⁵ Men zie hierbij N.H. Gootjes, *De geestelijkheid van God*, Franeker 1984. Men zie ook hoe Rushdoony (hoofdstuk 3, noot 69), 63-100, de implicaties en consequenties van het tweede gebod omschrijft.

dagen, maanden, vaste tijden en jaren (Gal. 4:10). Er is ^[96] verschil van mening over de vraag of het hier vooral om zaken uit het Jodendom gaat, dan wel om een cultus die als kalender-vroomheid kan worden gekarakteriseerd. Er zou dan een relatie zijn tussen de sterren en de indeling van de tijd. Ridderbos wijst deze laatste interpretatie vrij resoluut van de hand en ziet Paulus zich vooral keren tegen Joodse gebruiken, die nog nauwkeurig in acht genomen zouden moeten worden. Hij wijst dit nauwgezet waarnemen af als een vorm van legalisme dat in kwantiteiten denkt.¹⁶ Dat hier met dagen ook een negatief oordeel over de onderhouding van de sabbat wordt gevelde, lijkt mij niet bij voorbaat vast te staan. De sabbat zoals deze gerelateerd is aan de tempeldienst valt zeker onder het verleden dat afgedaan heeft. Er zijn evenwel andere gegevens in het Nieuwe Testament die het noodzakelijk maken de relatie van Jezus tot de sabbat in het perspectief van de vervulling te tekenen. Ik denk dan vooral aan Marcus 2:28. Dat de Zoon des mensen heer is over de sabbat, betekent meer dan dat Hij de sabbat heeft te niet gedaan. Juist Zijn heerschappij geeft een "vernieuwing" aan de sabbat, welke niet tot haar recht kan komen, als men ze tot de voorbijgegangene dagen en jaren van Galaten 4:10 rekent. Dan zou de heerschappij van Christus over de sabbat hierin bestaan dat Hij hem afschaft. Dat is een wel erg "negatieve" heerschappij. Het is ook niet noodzakelijk om bij dagen alleen aan de sabbat te denken. Er zijn meer dagen, soms als markering van perioden, die door de Joden waargenomen werden. Bovendien kan de wijze van waarnemen, heel direct met de cultus verbonden, afgewezen worden, terwijl de dag zelf onder Christus' heerschappij wordt gesteld en daarom van kracht blijft. Juist de heilshistorische benadering geeft ons de sleutel in handen om met deze tekst klaar te komen.¹⁷

Profetische kritiek van Jezus op de wet?

We komen hier onwillekeurig terecht bij de beschouwingen die Van Ruler gewijd heeft aan Jezus' profetische kritiek op de wet. Hij bespreekt dit onderwerp onder het gezichtspunt van: positieve en negatieve beoordelingen van de wet in het Nieuwe Testament.¹⁸

Van Ruler kan zich vinden in de samenvattende evaluerende beschrijving die Gutbrod van deze gegevens biedt. 1. Jezus erkent het oordeel van de wet over de mens. Deze is aan de dood vervallen en heeft vergeving nodig. 2. Ook wanneer Hij vergeving schenkt, als basis voor een nieuwe verhouding tussen de mens en God, schakelt Jezus de gehoorzaamheid van de mens niet uit. 3. Jezus houdt Zelf de wet. Het doel van Jezus' komen op aarde ligt zelfs in het vervullen van de wet. 4. In de navolging van Christus vindt de echte gehoorzaamheid aan de wet haar vervulling. De liefde is het wezen van de wet, zoals die in de navolging gestalte krijgt. Van Ruler benadrukt dat achter de vergeving het werk van de verzoening staat; verzoening als voldoening aan het recht

¹⁶ Er is een nauw verband met Col. 2:16. Herman Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, 161-162. Men zie ook A.J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World. An exegetical Study in Aspects of Pauls Teaching*, Kampen 1964, 62 en 181.

¹⁷ Terecht herinnert Ridderbos, *Aan de Kolossenzen*, Kampen 1960, 180, eraan dat het hier gaat om vóór-christelijke gebruiken en instellingen. De dag des Heren, Hand. 20:7 en 1 Cor. 16:22, noemt Ridderbos als "waarschijnlijk" niet beschouwd als de prolongatie van de oudtestamentische sabbat. De gedachte dat de zondag alleen door de zwakken zou zijn afgewezen, vanwege het gevaar van terugval in het Jodendom, en door de sterken, onder wie ook Paulus, als een beleving van de christelijke vrijheid zou zijn gehouden, J.L. Koole, *Liturgie en ambt in de apostolische kerk*, Kampen 1949, 21, lijkt mij rijkelijk speculatief. Men zie nu ook het verhelderende overzicht bij J. Douma, *De Tien Geboden II*, Kampen 1986, 9-73 (waar het vierde gebod wordt besproken), vooral 34-51.

¹⁸ A.A. van Ruler, *De vervulling van de wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk 1947, hoofdstuk VII, 323-458. Voor ons doel is vooral belangrijk paragraaf 2 die handelt over de synoptische gegevens, 327-367. Op blz. 327-328 worden de teksten genoemd waarin Jezus' positieve houding tegenover de wet uitkomt: Luc. 2:22vv.; 2:27; 2:39; Matt. 3:15; 5:17-20; 5:23v.; 7:12; 8:4; Luc. 16:17; 16:27-31; Marc. 10:18; 10:19; 11:16; Matt. 22:40; 23:2v.; 23:23; 24:12 en 24:20.

van God.

Deze resultaten stemmen overeen met wat ik zelf in het voorgaande over Jezus' verhouding tot de wet heb geschreven. Ik vermeld deze gegevens als inleiding op wat ik in dit verband wil bespreken. Het gaat nu *om* Jezus' negatieve houding tegenover de wet. Het lijkt me goed de door Van Ruler aangevoerde passages kort te memoreren. **[97]**

- I Matteüs 5:2v.,27v., 31v., 38v., 43: tot de ouden is gezegd, maar Ik zeg u.
- II Matteüs 8:21v. Een discipel van Jezus die geen toestemming krijgt om zijn vader te begraven; daarbij wordt ook betrokken het verdeeld zijn van het huis - vader tegen zoon en moeder tegen dochter, Lucas 12:52. Jezus verandert het vijfde gebod met de macht en kracht van Zijn messianiteit. Dit 5e gebod is het meest "ethisch". Er zit niets cultisch-ceremonieels noch nationaal beperkts in.
- III Matteüs 9:16v.: jonge wijn mag niet in oude zakken gedaan worden.
- IV Matteüs 12:6: meer dan de tempel is hier.
- V Matteüs 12:8: de Zoon des mensen is heer over de sabbat.
- VI De sabbat-conflicten, Matteüs 12:1-8, 9-14; Marcus 21:23-28 [?? Marc. 2:23-28]; 3:1-6; Lucas 6:1-5,6-11; 13:10-17; 14:1-6; Johannes 5:9-18; 7:22-24; 9:14-41. Van Ruler trekt drie conclusies ter karakterisering van het optreden van Jezus:
 - 1. Hij staat niet hooghartig boven Israël, het Oude Testament en de wet, maar positief er midden in.
 - 2. Jezus legt in Zijn werken op de sabbat een zeer sterk accent op de nood van de mens, die geholpen wordt; en daarmee op weldoen, genezen en redden, samengevat in: Barmhartigheid wil Ik en geen offerande.
 - 3. De brede mildheid in het wandelen in Gods geboden is niet anders dan een verhulling in oudtestamentisch gewaad van de dynamis (kracht) der messianiteit. Met deze wat cryptische uitspraak wil in elk geval gezegd zijn, dat Jezus de zin van de wet is. Hij treedt op bij de uitleg van het sabbatsgebod met messiaanse volmacht.
- VII Marcus 5:25-34: Jezus stuurt de bloedvloeiende vrouw niet weg. Daarmee overtreedt Hij de bepalingen van Leviticus 13-15. Op één lijn staan al die plaatsen waar Jezus met de melaatsen verkeert, Matteüs 8:1-4 en Lucas 17:11-19. Ook hier is de volmacht van de messianiteit in het geding. Bovendien geneest en reinigt Jezus deze mensen.
- VIII Marcus 7:1-23: over de vele wassingen van handen en vaatwerk bij de Joden. Hier is niet een Mozaïsche bepaling in het geding (zoals bij de afschaffing van de spijswetten in Handelingen 10), maar tradities van het Joodse volk.
- IX Marcus 7:34: tafelgemeenschap met heidenen. **[98]**
- X Lucas 16:16: de wet gaat tot op Jezus, daarna is er het Evangelie van het Koninkrijk. Er volgt overigens heel direct een positief woord over de wet op.
- XI Matteüs 19:8: Jezus erkent dat Mozes heeft toegestaan om zijn vrouw weg te zenden; hetgeen iets anders is dan hij dit geboden heeft. Jezus' antwoord is gefundeerd in Genesis 1 en 2.
- XII Marcus 10:20v.: Ondanks het feit dat de rijke jongeling alle geboden van zijn jeugd af heeft onderhouden, ontbreekt hem toch een ding.
- XIII Matteüs 24:2: Er zal geen steen van de tempel op de andere blijven!
- XIV Lucas 22:20: Deze beker is het nieuwe verbond in mijn bloed.

We hebben deze gegevens zo beknopt mogelijk, maar toch volledig weergegeven. Dit overzicht geeft een goede samenvatting van de teksten, die gewoonlijk ter sprake

worden gebracht, als het gaat om de verhouding van Jezus en de wet. Van Rulers conclusie is, dat van een rechtstreekse aanval op en van een afschaffing van de wet in Jezus' kerygma en optreden kwalijk sprake kan zijn. Niettemin blijft er een kritische toon doorklinken in Jezus' woorden en gedragingen. Hij vertegenwoordigt in geen geval de klassieke wetsvroomheid. Zijn aanvallen zijn juist daarop gericht. "Het is niet de wet zelve, maar de vroomheid welke zich van de wet Gods heeft meester gemaakt, welke door zijn oordeel getroffen wordt".¹⁹

Van Ruler bespreekt enkele schema's die gehanteerd worden om Jezus' negatieve houding tegenover de wet te verklaren. Heel in het kort wil ik de bespreking van deze modellen releveren. We komen daarna uit bij de verklaring die Van Ruler zelf geeft; om die verklaring is het mij vooral te doen. De tegenstelling ethisch en cultisch. Jezus zou te velde getrokken zijn tegen de cultische, ceremoniële veruitwendiging van de dienst van God. Hij zou deze in zijn eigenlijke, zedelijke gehalte weer naar voren hebben gebracht. Van Ruler heeft scherpe kritiek op dit schema: het ethische is niet meer dan een van de stromen die uit de cultus vloeien. Wij hebben vormen, ceremonieën nodig. Jezus' offer is centraal in het Evangelie. Deze offerhandeling is dé ceremonie bij uitstek.

Een tweede schema is dat van nationaal-beperkt en algemeen-menselijk. Er is echter in de Bijbel geen sprake van de gedachte van een universele mensheid. De mens wordt gezien vanuit de Messias. In Israël heeft God de mensheid op het oog. Dit schema miskent Gods handelen in de uitverkiezing van Israël.

Het derde schema is dat van "ethisch-religieus" en "juridisch-formalistisch". Jezus zou de nadruk gelegd hebben op de innerlijkheid. Het uiterlijke zou steeds weer gedaan worden om door mensen gezien te worden. Deze interpretatie loopt vast op Matteüs 5:16, waar Jezus oproept het licht te laten schijnen voor de mensen. Telkens wordt gewezen op de eenheid van ^[99] gezindheid en daad. Men denke aan het beeld van de boom en de vruchten. Dit schema is een slag in de lucht. Het raakt niets.²⁰

Een vierde schema is dat van gebrekkigheid en volkomenheid. In het Oude Testament wordt rekening gehouden met de zondigheid van de mens: een onweersprekelijk, maar ook onoverkoombaar feit. Daartegenover zou Jezus over de vervulbaarheid van de geboden gesproken hebben. Met name Jezus' spreken over de hardigheid der harten (Marc. 10:5) en Zijn correctie op oog om oog en tand om tand (Matt. 5:38) is in dit verband belangrijk. Bezwaar tegen dit schema is dat er tussen Oud en Nieuw Testament een diepe scheiding wordt gemaakt. Ook in het Oude testament is de wet gave van genade. Van Ruler ziet in dit schema wel een belangrijk waarheidsmoment, namelijk van het oog hebben voor de verbinding van de wet en de zonde; in welke verbinding de wet krachteloos wordt. "Het is wezenlijk voor de wet om in de zonde verstrikt te raken, omrankt te zijn van de zonde, zelf incitatie tot heviger zonde en zelfs tot zonde tout court te zijn".²¹ Bezwaar is echter dat de kritiek in dit schema de wet zelf raakt. Het noemt de wet zelf gebrekkig. Dat is een onjuiste gedachte. De wet is nooit geheel van de zonde los te maken of uit haar weg te nemen. Juist daarom is profetische kritiek nodig. Deze bedoelt de wet zuiver te houden. Men moet zich in de wet vastzetten. De profetische kritiek plaatst ons in de wet. Zo is te verklaren dat er ogenschijnlijk tegenstrijdige reeksen van negatieve en positieve beoordeling van de wet in het Nieuwe Testament voorkomen. De beweeglijkheid is veel groter dan dat men haar kan vangen in uitdrukkingen als: van een aanvankelijk positieve waardering tot een definitieve verwerping; of van een statische tot een dynamische, of van een conservatieve tot een revolutionaire opvatting en praktijk.²² Geen van deze vier schema's acht Van Ruler toereikend om het probleem van Jezus' verhouding tot de wet in te vatten. Wel is er in

¹⁹ Van Ruler, a.w., 335.

²⁰ Van Ruler, a.w., 336-339.

²¹ Van Ruler, a.w., 341.

²² Van Ruler, a.w., 342.

elk van deze op het eerste gezicht iets dat toespreekt; bij de een meer dan bij de ander. Van Ruler knoopt aan bij de relatie van de profeten en de Thora (vijf boeken van Mozes, met daarin vooral de wet als onderwijzing van het volk Gods). De profeten zetten het gebod niet buiten werking. Het is echter evenmin juist om de profetie te zien als een uitbreiding van de Thora. Profetie is een eigen gestalte naast de Thora. De profeten zijn geen wetsgeleerden en het profetisme is geen vorm van rabbinisme. Dan zou er geen plaats zijn voor het verschijnsel van profetische kritiek op de Thora.

In dit gedeelte van zijn betoog knoopt Van Ruler aan bij het artikel dat W. Gutbrod heeft geschreven in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament*. Ik acht dit artikel voor ons onderwerp van betekenis, met name het gedeelte over de houding van de profeten tegenover de wet. Daarom wil ik de weergave door Van Ruler graag overnemen. De lezer komt zo in aanraking met Gutbrods visie. Hij kan tegelijk nagaan hoe Van Ruler diens gedachten in zijn betoog verwerkt.

1. Het gaat in de profetische prediking niet om een nieuw Godsbegrip, doch om een nieuwe ontmoeting met God. Dat is wezen en grondslag van de profetische prediking. **[100]**
2. De eis van Jahwe aan het volk is reeds bekend gemaakt, Micha 6:8. Dit feit is onderstelling van de boeteprediking der profeten.
3. Zij geven wel nieuwe formuleringen en nieuwe trekken aan deze eis. Dat wil echter allerm minst zeggen dat ze suggereren een onbekende eis op te stellen.
4. Zij erkennen de wet. De verkiezing is de grondslag van de wet. Amos 2:19 [?? Amos 2:1-9]; 3:2; Jesaja 1:2; Hosea 8:13v. Overtreding van de wet is afval van Jahwe, Jesaja 1:27v. Overal veroordelen zij de overtreding van de geboden, Amos 5:7, 10vv.; Hosea 5:10; 4:2; Jeremia 7:9. In Hosea 8:13 wordt zelfs de geschreven wet verondersteld.
5. Onmiddellijk beroep op de geformuleerde wet is zeer zeldzaam, Hosea 4:2; Jesaja 7:9.
6. Zij zien het feit, dat men zich beroepend op de wet en zijn letter, daadwerkelijke gehoorzaamheid kan weigeren. Dat komt uit in liefdeloosheid tegenover de naaste, Amos 2:6; 8:4vv.; Jeremia 8:8.
7. Daarom "radicaliseren" zij de wet. Zonder dat zij daarmee in het "zuiver-ethische" vervallen, Amos 5:15.
8. Zij komen op voor de eigenlijke zin van de oude wet. De wet vraagt het hele hart en het hele leven van de mens. Daarop dringen de profeten aan. De wet wordt niet zozeer in haar aparte geboden geciteerd en gebruikt, doch in haar totaliteit als instelling van God erkend. Hier is te spreken over verinnerlijking en samentrekking op het centrale (Vereinheitlichung). Dit gaat echter niet ten koste van de geldigheid van de wet in haar geheel; en evenmin in haar onderdelen zou ik willen toevoegen.
9. Zij verwachten het heil niet meer van een wettische ordening van het leven, doch van een nieuwe daad van God, Jesaja 1:26; 2:3.
10. De positie die de profeten tegenover de wet innemen is er een van aanvaarding en van helder uitgesproken, maar toch daadwerkelijk aanwezige kritiek en opheffing. Deze houding kan alleen begrepen worden vanuit het rechtstreekse gegrepen zijn door de heiligheid van God.
11. Bij alle kritiek op de cultus (Jes. 1:12; Jer. 2:8; 7:11,22; Hosea 4:6; Amos 5:25; Zefanja 3:4b), welke gepaard kan gaan met onrecht en liefdeloosheid, stellen zij nergens het programma op van een cultusloze godsdienst, zelfs niet als de cultus verworpen wordt als niet door God geboden.²³

²³ Van Ruler, a.w., 344, met verwijzing naar het artikel van Gutbrod in *ThWNT*, IV, 1032v.

Uit dit overzicht trekt Van Ruler de conclusie dat de kritisering van de wet voortkomt uit het opnieuw intreden van de levende God in de werkelijkheid der existentie. God moet - menselijk gesproken - de wet wel onder kritiek stellen, als Hij deze in handen van de mens heeft gegeven. Deze kritische toon behoort tot de openbaring als zodanig. Zij houdt niet een definitieve afschaffing van de wet in. Van Ruler spreekt in dit verband over de beweeglijkheid van de openbaring als Zelfopenbaring van de levende God. Hij blijft daarin onophefbaar Subject. Hij werpt Zijn wet niet omver en schaft haar niet af. Hij handhaaft Zelf Zijn wet en maakt haar op nieuwe wijze van kracht. Dit hangt weer samen met de subjectiviteit van God. Vandaar de kritiek op de cultus, - **[101]** "een seigneurale nonchalance, welke inderdaad alleen past bij de stijl der openbaring" - en op de tempel en de stad.²⁴

Wij breken hier de weergave van Van Rulers gedachtengang af. Hij heeft een grootse poging gedaan om klaar te komen met het vraagstuk van Jezus' houding tegenover de wet. Er zijn twee elementen in zijn betoog die sterke aandacht verdienen. God heft Zijn wet niet op! God heeft geen kritiek op Zijn eigen wet! Wel gaat God bewegelijk om met Zijn wet. Die beweeglijkheid betekent haar op een nieuwe wijze van kracht maken. Het wordt niet geheel duidelijk waardoor deze beweeglijkheid is gemotiveerd. Is dat omdat mensen zich aan de wet vergrijpen, haar tot hun eigendom maken en haar zo caricaturiseren; of is dat vanuit de vrijheid, de subjectiviteit van God? Zijn beide overwegingen te combineren doordat gezegd moet worden, dat God Zijn subjectiviteit daarin betoont en bewaart dat Hij de wet losmaakt uit de zondige misvatting die mensen ervan maken?

Ik zou Van Rulers gedachten willen opnemen en aanscherpen door te stellen, dat God in Jezus Christus, Zijn Zoon de wet in haar diepste bedoeling heeft geopenbaard. De eigenlijke strekking van de wet komt in Zijn leer en leven openbaar. Juist in Zijn onderwijs confronteert Jezus Zich met de Farizeeën en Schriftgeleerden (zoals Paulus dat doet met de Judaïsten). Dat is geen gezochte confrontatie, doch feitelijk zich voordoend, soms zelfs door hen aan Hem opgedrongen. In die confrontatie blijkt duidelijk wat de Joden van de wet gemaakt hebben. Met twee woorden is dat te typeren: Uitwendige gehoorzaamheid aan de letter van de wet en het verlies van de eenheid van de wet, door haar te doen opgaan in een veelheid van op zichzelf staande geboden. De gezindheid van liefde ontbrak. Dan regeert Wetticisme en legalisme. Tegenover deze caricaturen heeft Jezus de oorspronkelijke bedoeling van de wet bekend gemaakt - opnieuw, in heilshistorische voortgang. Als Van Ruler spreekt over de subjectiviteit van God, wil ik daaronder verstaan dat God in de voortgang van de heilsopenbaring trouw is aan Zijn eigen wet en deze door Zijn Zoon handhaaft. Zoals er van een nieuw verbond te spreken is, zonder dat de continuïteit met het oude wordt verbroken, zo is er ook te spreken van een nieuw gebod, zonder dat de continuïteit met het oude wordt verbroken. God heeft Zijn wet aan Israël gegeven. Deze wet handhaaft Jezus. Hij brengt haar in direct verband met de liefde die Hij Zelf heeft betoond, de liefde jegens Zijn Vader en de medemens! Jezus is de Messias, die Zelf aan de wet is onderworpen en Zelf de wet handhaaft. Hij doet dat door de Vader en Diens zorg voor de medemens centraal te stellen bij de gehoorzaamheid aan de wet. Zo duidelijk en zo persoonlijk was dat in het Oude Testament niet gebeurd, al lag dat stellig wel in de oudtestamentische wet opgesloten. Jezus onthult de strekking van de oudtestamentische wet doordat Hij haar vervult.

Jezus' "heilshistorisch bepaalde" omgang met de wet

Nu gaan we de verschillende gegevens na, die als bewijs voor Jezus' profetische kritiek op de wet worden aangevoerd. Het is te verwachten dat een deel van Jezus' kritiek zich richt tegen de caricatuur die Farizeeën en Schriftgeleerden van de wet hebben gemaakt.

[102] Dat is al direct het geval bij de teksten die onder I ter sprake komen. De stoffige omhulling van de overlevering der ouden schudt Jezus af, om vervullend de

²⁴ Van Ruler, a.w., 346v.

oorspronkelijke bedoeling van het gebod tot haar recht te doen komen. Ik wijs er met nadruk op dat Jezus op het oorspronkelijke gebod teruggrijpt in het kader van Zijn vervulling van de wet, die onthulling van haar diepste bedoeling inhoudt. Om het zo te zeggen: Jezus' openbaring van de wet is ook (heils-)historisch gedateerd.

Dat blijkt bij de teksten onder II. Jezus zet het vijfde gebod niet terzijde, maar laat zien dat men, om latere woorden van Petrus te gebruiken, God meer gehoorzaam moet zijn dan de mensen (Hand. 4:19; 5:29). Men kan met recht zeggen dat Petrus in zijn rede voor de Raad de consequenties trekt uit Jezus' woorden. Jezus spreekt over de relatie *tot ouders*; Petrus over die tot de overheid.

De reeds besproken gedachte van de schaduwen ontmoeten we in Jezus' uitspraak over zijn Heer zijn over de sabbat (zie onder V en VI). Nergens blijkt dat die heerschappij de sabbat afschaft. Deze blijft juist onder Zijn heerschappij van kracht. De sabbat is er om het leven te redden en te rekken, om nieuw leven in te blazen, in de meest letterlijke zin van het woord; om bezig te zijn met de werken van de Messias. Zoals de Messias de sabbat gebruikt heeft om bevrijdend en vernieuwend het Evangelie aan mensen te betuigen en daadwerkelijk te betonen. Deze "vulling" van het sabbatsgebod is een treffend voorbeeld ervan dat de nieuwe wijn niet in oude zakken kan (zie III). In plaats van "vulling" van het sabbatsgebod kan men er ook van spreken dat Jezus het radikaliseert door de sabbat onder Zijn heerschappij te plaatsen. In de uitspraak "meer dan de tempel is hier" (zie IV en ook XIII) komen we met datzelfde feit in aanraking. De oudtestamentische cultus, inclusief de plaats waar deze geschiedt, wordt vervangen door een nieuwe wijze van omgaan. Dat is de omgang in de Geest, welke niet buiten het Woord omgaat. Zij behoeft echter de tempel als unieke en exclusieve plaats van aanbidding niet langer te erkennen! Ik wil hier maar mee zeggen: deze nieuwe manier van omgaan wordt niet gekenmerkt door een innerlijke of verinnerlijkte uitleg tegenover een uitwendige! God gebruikt in de nieuwe bedeling ook middelen. De Geest werkt het geloof door het Woord en versterkt het door de sacramenten. Deze manier van omgang vraagt om een locatie, een plaats in de ruimte. Zij beperkt zich echter niet tot die ene driedelige ruimte in Jeruzalem. God heeft het voorhangsel doen scheuren van boven naar beneden (Matt. 26:51). Dat is Gods bevestiging van het overbodig worden van tempel en offer! Overbodigheid van de tempel betekent niet dat de omgang tussen God en mens niet langer "bemiddeld" zou zijn! In de nieuwe bedeling moeten we juist zoeken naar een nieuwtestamentische vormgeving van onze gehoorzaamheid aan het tweede gebod. Het is duidelijk dat daarmee ook het derde gebod gemoeid is. Het kon wel juist vrucht van de heilshistorische vervulling zijn dat we het tweede en het derde gebod nauw met elkaar moeten verbinden.

De heiligheidswetten, zo direct verbonden met de toegang tot het heiligdom, vervallen in hun oudtestamentische vormgeving. Zij krijgen een sterk ^[103] ethische dimensie en expressie. Van hieruit zijn de teksten onder VII te verklaren. Jezus' heerschappij over de in dit verband geldende regels is te zien in de directe samenhang met het feit dat Hij meer is dan de tempel. We vinden hier een analogie van zijn Heer zijn over de sabbat.

Terecht wijst Van Ruler (bij VIII) erop, dat geen Mozaïsche bepalingen in het geding zijn, doch tradities van het Joodse volk. De tafelgemeenschap met de heidenen (IX) wijst op de doorbreking van de grenzen van Israël. Petrus heeft de strekking van Jezus' onderwijs kennelijk niet direct doorzien. Er was nog een apart openbaringsvisioen voor nodig om hem tot de praktijk te brengen, die Jezus reeds betracht had. De heilshistorische voortgang van de Openbaring doorbreekt grenzen die bij de oude bedeling horen. Wat onder X ter sprake komt is veel meer een bevestiging van onze gedachtengang dan een kritische tegeninstantie. Van Ruler wijst er zelfs op dat de wet juist in die context door Jezus wordt bevestigd. Er is geen sprake van dat de wet door het evangelie wordt afgelost.

De uitspraak van Jezus over de echtscheidingsregeling (XI), zoals Mozes die getroffen heeft, kan niet los gezien worden van de lichtvaardige echtscheidingspraktijken in Jezus' dagen. Bovendien wordt door Mozes een praktische regeling getroffen met het oog op

het verkeer van burgers in de samenleving. Het is te verwachten dat Jezus in de radikaliserende van de wet (door de genade!) juist op de oorspronkelijke inzet van God teruggrijpt. Genade geneest. Dat heeft ook consequenties voor het gebod dat Jezus Zijn discipelen geeft. Terecht herinnert Van Ruler eraan dat Jezus aansluit bij Genesis 1 en 2. Hij brengt geen nieuwe regel, maar onderstreept de eerste regel. De rijke jongeling is een voorbeeld van gehoorzaamheid aan de wet zonder de verinnerlijking en de concentratie op de liefde als de vervulling van de wet. Jezus kritiseert (XII) dan ook niet de wet. Het ontbreekt deze jonge man aan radikaliserende in zijn gehoorzaamheid aan de wet. Daarop spreekt Jezus hem aan. Dat was de kern van Jezus' wetsonderricht. De uitspraak over het nieuwe verbond (XIV) is een onderstreping van het Messiaanse vervullingsmotief.

Als we terugzien op de aangevoerde teksten, dan is er geen woord van Jezus, dat tegen de Decaloog ingaat. Jezus heeft de wet ten volle erkend. Hij heeft met de volmacht van de Messias aan de wet een uitleg gegeven die haar tot haar diepste bedoeling doet komen. Wat wegvalt is de ceremoniële gestalte van de oude bedeling. De "waarheid" van die geboden valt evenwel niet weg. Jezus is Heer over de sabbat.

Onze conclusie is dat Jezus Zich niet tegenover de wet stelt, maar dat er een diepe eenheid is tussen Jezus en de wet die het best tot uitdrukking gebracht kan worden in de nieuwtestamentische term "de wet van Christus".

Het verschil met de situatie-ethiek

Het boeiende van de opdracht, waarvoor een Christelijke ethiek²⁵ zich geplaatst ziet, ligt in de combinatie van het verbinden van het gebod met de actuele situatie. Als ik het zo formuleer, bedoel ik niet een pleit te voeren voor een situatie-ethiek. Deze wil wel van een gebod spreken. Wat haar ech^[104] ter ontbreekt is de bereidheid om slechts met behulp van de grondwet tot algemene regels en geboden te komen. Zij wil met het gebod naar de beslissing in de situatie hier en nu! Dit gebod fungeert dan als de springplank tot de actuele beslissing. Men kan van de beslissing niet meer terug naar een norm die met behulp van de grondwet geformuleerd moet worden. De handelwijze van de situatie-ethiek komt erop neer, dat de grondwet zelf versmald wordt tot het liefdegebod. Het liefdegebod zelf wordt dan weer beperkt tot een bepaalde gezindheid. Wie uit liefde handelt, handelt goed. Wie de liefde niet als drijfveer kent, handelt slecht.

Onze positie is een veel bredere. Wij erkennen het goed recht van de situatie-ethiek in haar nadruk op de liefde als impuls en intentie. Wij hebben er bezwaar tegen dat de situatie-ethiek zich hiertoe beperkt, en verder niet over normen wil spreken.

Wij erkennen met de situatie-ethiek dat er een overgang nodig is van de grondwet naar de beslissing in de situatie. De toepassing van de grondwet op de situatie vereist kennis van de situatie, maar evenzeer de bereidheid om de grondwet in geboden uit te werken en vorm te geven. Er is in Oud noch in Nieuw Testament sprake van dat de Decaloog als grondwet het enige normatieve gegeven is. Integendeel, er is veel meer aan voorschrift en gebod op papier gezet en voor eeuwen overgeleverd dan de grondwet. Een volk kan niet zonder grondwet. Doch het rechtstelsel kan niet zonder doorvoering van de grondwet in positieve wetten. Ik ben me er van bewust dat deze vergelijking (die eigenlijk door heel het betoog van dit hoofdstuk heen speelt) een aangrijpingspunt voor kritiek kan zijn! Men kan op grond van deze vergelijking de door mij voorgestane ethiek gemakkelijk afdoen als een legalistische conceptie van wetten, waarbinnen voor het persoonlijke van de liefde en het unieke van de situatie geen plaats is. Al hetgeen hiervoor en in mijn boek "Geroepen tot heilig leven" over de wet is geschreven doet zien, dat zulk een verwijt aan mijn bedoelingen geen recht doet. Ik stel dat er geen legitiem

²⁵ Voor een recent overzicht van de afwijzing van universaliteit en abstractie zie men J.F. Goud, *Levinas en Barth, een godsdienstwijsgenge en ethische vergelijking*, Amsterdam 1984, 200-203; met de in de tekst bepleite toepassing van het gebod op de situatie verwerp ik de beschuldiging van abstractie, maar wijs de gedachte van de universaliteit van het gebod niet af.

aanknopingspunt voor de beschuldiging van legalisme te vinden is in wat ik schreef.

Ik meen de tweeheid van grondwet en uitgewerkte geboden te mogen bepleiten, omdat we in Oud en Nieuw Testament deze tweeheid tegenkomen. Hoezeer bepaalde voorschriften hun aanleiding vinden in de concrete situatie, ze gaan veelal het onherhaalbare en unieke van de situatie te boven. Ze hebben een bredere strekking, waarop Schrage wees door naast van het actuele tegelijk van het usuele te spreken; een mijns inziens waardevolle onderscheiding.²⁶ Ze doet recht aan het concrete van de situatie en aan de bredere strekking van wat hier en nu geldt.

Wie de door mij bepleite tweeheid van grondwet en daarop gebouwde en daardoor genormeerde bredere uitwerking in geboden voor alle sectoren en relaties van het bestaan afwijst, haalt metterdaad een streep door een groot stuk gebod en vermaan van Oud en Nieuw Testament. Hij laat dat voor wat het is, en zegt eigenlijk: zo kunnen wij in onze tijd niet meer te werk gaan! Wij hebben impulsen en intenties, waarmee wij tot actuele beslissingen komen, hier en nu! *Ik meen dat zulk een werkwijze aan de geschiedenis van de [105] heilsopenbaring geen recht doet. Ze verkort wat we daarin aan gebod en voorschrift vinden tot één woord: Liefde. Zelfs de grondwet wordt ingesnoerd. Zij bestaat niet uit een aantal geboden. De grondwet bestaat uit één woord: Liefde. Het is duidelijk dat Oud, maar ook Nieuw Testament in deze reductie niet is te herkennen. Wie haar toch bepleit en praktiseert, gaat over op een totaal ander model.*

Vergelijking met andere modellen

Met het voorgaande heb ik getracht vanuit het door mij bepleite openbaringshistorisch model het wezenlijk tekort van het in het vorige hoofdstuk beschreven reductiemodel aan te wijzen. Het tekort is fundamenteel. Met de beperking tot één, twee of drie woorden wordt de gedachte van een grondwet losgelaten. Wat overblijft functioneert zo fragmentarisch (hetgeen met de reductie is gegeven) dat er alleen nog beslissingen ad hoc en in actu zijn te nemen. Het usuele wordt verslonden door het actuele. Wat voor blijvend gebruik is bedoeld, wordt beperkt tot wat voor dat ene ogenblik geldt. Het lijkt me goed eraan te herinneren dat men op een andere wijze eigenlijk tot hetzelfde resultaat kan komen. Ik doel nu op de casuïstiek. Zij maakt de indruk totaal te verschillen van de situatie-ethiek. Zij ziet het gebod immers aan de situatie (ook wel geval of casus genoemd) voorafgaan. Zij beperkt de norm niet tot de situatie, maar snijdt tevoren de norm toe op het geval (ook wel situatie te noemen). Zo kent zij echter ook een situatieleer. Het verschil met de situatie-ethiek is, dat zij tevoren, en niet pas in en vanuit de situatie het gebod formuleert. Er is tussen beide overeenkomst én verschil. Niet ten onrechte wordt de situatie-ethiek wel "neo-casuistry" genoemd.²⁷ De situatie-ethiek en de casuïstiek hebben gemeenschappelijk dat er geen wetten tussen de grondwet en de situatie of casus in liggen. De situatie-ethiek komt, existentialistisch, vanuit het gebod der liefde tot de beslissing, die uniek en eenmalig is.

De casuïstiek komt, tevoren reflecterend, tot een beschrijving van handelingen die in bepaalde gevallen geboden zijn! Ook hier is er geen tussenschakel. *De casuïstiek wil van algemene wetten niet weten. Zij doet de ethiek eigenlijk opgaan in rechtspraak. Vandaar ook de biechtboeken, waarvan de geestelijken gebruik moesten maken. Ethiek gaat op in casuïstiek. Deze is op haar beurt voorschrift voor rechtspraak.*

Op het eerste gezicht lijkt het niet geoorloofd in verband met de casuïstiek van reductie te spreken. Zij is immers veel uitgebreider dan de beperking van het gebod tot een, twee of drie woorden. Toch vindt er een beperking, een insnoering plaats. Wat weggelaten wordt is de taak om met behulp van de grondwet tot algemene geboden te komen. Ethiek gaat op in de rechtspraak, welke de casuïstiek praktiseert. Voor het persoonlijk geweten en voor de persoonlijke toepassing van de wet op de situatie is geen

²⁶ Zie hiervoor [hoofdstuk 3, noot 24](#).

²⁷ J. Fletcher, *Situation Ethics*, Philadelphia 1964, 29. Hij spreekt over: "casuistry" (case-based) in a constructive and nonpejorative sense of the word".

ruimte. De tussenschakel tussen grondwet en geval is geëlimineerd. Dat betekent - zij het op andere wijze dan bij de situatie-ethiek - toch een reductie. Het behoeft niet te verwonderen, dat wie met de casuïstiek vertrouwd was gemaakt, doch haar fouten en feilen is gaan inzien, gemakkelijk voor de situatie-ethiek kiest. Dat ^[106] is met een aantal roomskatholieke ethici het geval.²⁸ Structureel is de situatie-ethiek gelijk aan de casuïstiek. Ze is echter veel existentiëler, en maakt de indruk aan de verantwoordelijkheid van de mondige persoon recht te doen.

Vanuit het openbaringshistorisch model willen we nu het modellen-model bezien. Is er geen reden om te stellen dat het model van vorm en norm vlakbij het in het vorige hoofdstuk besproken modellen-model ligt? Overeenkomst tussen beide zou kunnen zijn dat wat model genoemd wordt samenvalt met een bepaalde vorm. De historische vorm zou dan ook model genoemd kunnen worden. Op het eerste gezicht lijkt het dat er weinig tegen deze gelijkstelling ingebracht kan worden. De vorm, waarin de norm verschijnt, zou zo niet meer zijn dan model. Hier zit echter juist het cruciale punt. Immers, een model is wel indicatief, maar niet normatief. Het fungeert als voorbeeld, als aanwijzing. Het heeft als zodanig ook de uitnodiging van het nuttige in zich. Het wijst een begaanbare weg naar een bereikbaar doel. Wat ontbreekt is juist het normatieve. Met het indicatieve is het adviserende gegeven. Er ligt een mogelijkheid in opgesloten. Het laat echter de mogelijkheid open dat er nog andere modellen zijn! Het model is niet zonder betekenis. Het heeft zin, doch is niet geboden. Het is onmogelijk om één bepaald model te zien als vormgeving van de norm. Het model heeft iets van een goede raad, maar het gebiedende blijft buiten de notie van model. Hier ligt voor mijn besef het verschil tussen het modellen-model én het onderscheid tussen vorm en norm dat past binnen het openbaringshistorisch model. De vorm vertegenwoordigt de norm. Het model bevat een aanwijzing, een advies. Het modellen-model kan niets beginnen met de gedachte van de grondwet. Zij maakt zich breed en sterk met goede voorbeelden die navolging verdienen. Men kan ze alleen tot eigen schade verwaarlozen. Meer kan het modellen-model niet zeggen.

Calvijns hermeneutische regels in verband met de Decaloog

Hoe kunnen we nu met behulp van het openbaringshistorisch model tot concretisering komen? We dienen uit te gaan van de Decaloog. Calvin heeft aan zijn bespreking van de Tien Geboden enkele hermeneutische regels doen voorafgaan, die ons vandaag nog van grote waarde voorkomen. Wij willen die in het kort weergeven; niet omdat we zo bij Calvin zweren, dat we niet verder zouden willen komen dan waartoe hij kwam. Hij heeft met de nu te bespreken regels aanwijzingen gegeven die vandaag nog bruikbaar zijn. Dan maken we er graag gebruik van.

Belangrijk is de inleiding tot de uitleg van de Tien Geboden: dat de wet ons gegeven is om de volmaakte gerechtigheid te leren, en dat daarin geen andere gerechtigheid geleerd wordt, dan die naar het voorschrift van Gods wil wordt afgemeten; dat we dus tevergeefs nieuwe normen van werken proberen om God aan ons te verplichten, wiens wettige dienst bestaat in gehoorzaamheid alleen. Ja veeleer, dat het streven naar goede werken, dat buiten Gods wet ronddoolt, een ondragelijke ontheiliging is van de Goddelijke en ware gerechtigheid.²⁹ Deze formulering maakt duidelijk dat gerechtigheid en ^[107] Decaloog alles met elkaar te maken hebben. Waar we in het Nieuwe Testament de term gerechtigheid tegenkomen, denkt Calvin steeds aan de wet van God, met name aan de Decaloog.

In de geboden en verboden is steeds meer gelegen dan door de woorden wordt

²⁸ Men zie hiervoor het boeiende overzicht dat J. van Dijk, *Die Grundlegung der Ethik in der Theologie Karl Barths*, München 1966, heeft gegeven van Barth en van theologen als J. Fuchs en K. Rahner, E. Schillebeeckx. Hij constateert tussen hen een grote overeenkomst, 218-234. Dit betekent niet dat er geen blijvende tegenstellingen zijn, zie met name 229.

²⁹ Calvin, *Institutie*, II, VIII, 5; O.C., 2, 269v.

uitgedrukt. Een bezonnen uitleg gaat de woorden te buiten. Welke is nu de maat waarnaar we dat meerdere kunnen meten? Bij ieder gebod moet worden overwogen waarom het ons is gegeven. We moeten erop letten of het een gebod dan wel een verbod is. Als God het ene gebiedt, verbiedt Hij het tegendeel. Als Hij het andere verbiedt, gebiedt Hij het tegendeel. Als iets goeds geboden wordt, wordt het kwaad, dat er mee strijdt, verboden. Als deugden worden aangeprezen, worden tegenovergestelde ondeugden veroordeeld. Het is niet voldoende zich van ondeugden te onthouden. Wij moeten ook de tegenovergestelde plichten onderhouden.

Zo komt Calvijn ertoe te zeggen dat wij het deel voor het geheel moeten nemen. Hij meent dat God wat in iedere soort van overtreding het slechtste en gruwelijkste was, als voorbeeld heeft gesteld, "opdat op het gehoor daarvan ook de zinnen zouden huiveren en Hij zo een grotere afschuw voor iedere zonde in ons hart zou indrukken".³⁰

Er ligt dus meer in het gebod dan wat de letter aangeeft. Niet alleen het tegenovergestelde dat in het gestelde meekomt. Niet alleen het positieve dat de keerzijde is van het negatieve. Niet alleen het gebod dat de keerzijde is van het verbod! Het gebod heeft niet alleen een breedterwerking, maar ook een dieptewerking. De ergste zonde is onder woorden gebracht; alles wat daaraan voorafgaat of daartoe leidt, is in het gebod mee begrepen. Deze hermeneutische regel lijkt mij van grote betekenis. Zij gaat terug op wat Calvijn tevoren heeft besproken, namelijk dat God een geestelijk Wetgever is, die spreekt zowel tot de ziel als tot het lichaam. Hij zegt dan: "De doodslag der ziel bestaat uit toorn en haat, de diefstal uit kwade begeerte en hebzucht, de hoerij uit boze lust".³¹

Dat de wet geestelijk is (Rom. 7:14) betekent dat ze niet alleen gehoorzaamheid van ziel, verstand en wil eist, maar zelfs een reinheid vraagt als die der engelen.

Deze diepe visie op wat God in de wet van ons vraagt, verdisconteert wat Christus over liefde als gehoorzaamheid aan de wet heeft gezegd. Calvijns hermeneutische regels zijn eigenlijk te danken aan de combinatie van Decaloog en liefde als vervulling van de wet. Het is geen wonder dat Calvijn juist in deze context Christus de beste Uitlegger der wet noemt. Hij wijst de gedachte af dat Christus iets aan de wet zou hebben toegevoegd, zoals de Farizeeën meenden. "Hij heeft haar slechts in haar zuivere staat hersteld, doordat Hij haar bevrijdt van de leugens der Farizeeën die haar verduisterden, en zuivert van hun zuurdesem, die haar verontreinigde".³² Men kan zich afvragen of Calvijn hier voldoende rekening heeft gehouden met de heilshistorische voortgang. Dat Christus de wet vervult, betekent ook dat Hij tegen de achtergrond van Zijn eigen gehoorzaamheid aan de wet, de diepste bedoeling laat zien. We stuiten hier op het nieuwe in Jezus' gebod van de liefde (Joh. 13:34). Het liefdegebod was in het Oude Testament niet **[108]** onbekend, terwijl Jezus het toch nieuw kon noemen. Ik vraag me af of in het zojuist gegeven citaat dit heilshistorisch nieuwe door Calvijn voldoende is verdisconteerd. Deze vraag doet echter niets af van de grote instemming met de wijze waarop Calvijn de breedte- en de dieptewerking van de Decaloog beschrijft. Hermeneutisch gezien lijkt mij dit van grote waarde te zijn. Calvijn helpt ons om de betekenis van de wet voor vandaag op te sporen!³³ Ik heb tot heden sterk de nadruk erop gelegd dat we met de Tien Geboden naar de actuele situatie moeten.

De vraag is hoe wij vanuit de geboden tot hun toepassing in de situatie moeten komen. Een voorbeeld mag zijn de Bergrede. Daarin is Jezus in voortdurende polemieken met de Farizeeën en Schriftgeleerden. Opvallend is de plaats die hun wetsinterpretatie inneemt

³⁰ Calvijn, a.w., II, VIII, 10; O.C., 2, 273; men zie ook de voorafgaande paragrafen 8 en 9.

³¹ Calvijn, a.w., II, VIII, 6; O.C., 2, 270.

³² Calvijn, a.w., II, VIII, 7; O.C., 2, 271.

³³ Men zie W. de Greef, *Calvijn en het Oude Testament*, Amsterdam 1984, 246. Het is jammer dat H. W. de Krijff, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek*, Kampen 1980, bij de behandeling van Calvijn, 48-52, niet op deze passage van de Institutie ingaat.

in de Bergrede. Zij is niet uitgangspunt van Jezus' onderwijs. Hij neemt zijn uitgangspunt in het Oude Testament, met name de Decaloog, soms ook in andere passages uit de Thora (bijvoorbeeld het niet breken van de eed: Leviticus 19:12; Numeri 30:2; Deuteronomium 23:21; en het oog om oog, tand om tand: Ex. 21:24; Lev. 24:20; Deut. 19:21).

Jezus verzet zich tegen interpretaties die de letter van de wet schijnen te respecteren, maar de geest van de wet schenden. Met geest bedoelen we dan de liefde, die voor de vervulling van de wet onmisbaar is. Jezus is bezig met de diepte- en de breedtewerking van de wet in de Bergrede. Hij beoogt een toespitsing op de concrete situatie. Een prachtig voorbeeld daarvan is Matteüs 5:27-31. J. van Bruggen heeft een verhelderende omschrijving gegeven van Jezus' bedoeling: "Toch is er maar één woord dat werkelijk past wanneer een man niet trouw blijft aan zijn vrouw of een vrouw aan haar man: ontrouw! De vraag is niet wat er allemaal aan gevoeligs en bevrijdends wordt beleefd of opgebouwd, maar de vraag is wat er ondertussen wordt stukgemaakt en gebroken. De eigen man of vrouw wordt opgeofferd aan het overspel. Dit breekt het huwelijk de nek. En God verbiedt het kort en goed. Hij neemt het op voor de andere partij: u mag uw huwelijk of dat van een ander niet openbreken";³⁴ en: "Het wezen van de echtbreuk is immers dat er een tekort aan trouw blijkt. Dit komt uit het hart. Daarom is het even erg wanneer die ontrouw binnen dat hart blijft en de mens er in slaagt zijn ontrouw in toom te houden door te volstaan met oneerlijkheid in blik of contact. Het huwelijk blijft dan wel overeind, maar de zuiverheid en oprechtheid ontbreken er aan. En dat werkt door. Een huwelijk wordt geschreven met het hart; dit schrift verbleekt wanneer het hart oneerlijk is. De vraag is niet wat er aan avontuur en plezier kan worden opgebouwd, maar wat er aan eerlijkheid en kwaliteit wordt afgebroken in het omgaan van man en vrouw".³⁵ Dit is de concrete toepassing van het zevende gebod, samen met de liefde die Christus voor de vervulling van het gebod onmisbaar verklaart. Tot welk een breedte en tot welk een diepte komt de gehoorzaamheid aan het gebod dan.³⁶ We kunnen ook wijzen op de geboden die Paulus met betrekking tot de situatie van slaven formuleert. Ze zijn te vinden in de bekende huisregels: Efeze 6:5-8. Ze bevatten een oproep tot gehoorzaamheid om Christus' wil.

[109] Opvallend is het overigens dat er direct op volgt een vermaning aan de heren der slaven. Ook dezen moeten zich weten als voor het aangezicht van God (Ef. 6:9). Een dergelijke tweezijdigheid is ook te vinden in Efeze 6:1-3, een vermaning aan de kinderen; in 6:4 aan de ouders. Het gebod ziet nooit slechts naar één kant.

Waar het nu om gaat is de vraag: wat moeten we vandaag met het gebod jegens slaven? Ze zijn er niet meer, althans met in de verhouding, waarin Paulus ze kende. Ik laat op dit moment andere vormen van slavernij buiten beschouwing. Is deze vermaning nu zonder zin, en door de tijd achterhaald? We vinden in Paulus' woorden de concretisering van het vijfde gebod voor die verhouding. Gehoorzaamheid in werkverhoudingen moet er ook nu zijn! Geen samenleving kan zonder een gezagsverhouding. Het is mogelijk dat er andere vormen van omgang komen; dat medezeggenschap haar intrede doet. Vanuit de gedachte dat de mens het beeld van God is, is meedenken, meeverleggen en meespreken in de werksituatie een alleszins aanvaardbare en zelfs te bepleiten inbreng.³⁷ Zodra deze inspraak echter neerkomt op het elimineren van de gezagsverhouding, gaan we een grens over, die juist in acht genomen moet worden. Met behulp van het vijfde gebod kunnen we zo de betekenis van de huisregels voor vandaag nog tot gelding doen komen.

³⁴ J. van Bruggen, *De Bergrede. Reisgids voor christenen*. Kampen 1985, 36.

³⁵ Van Bruggen, a.w., 37.

³⁶ Van Bruggen, a.w., 38.

³⁷ Men zie hiervoor mijn *Democratisering van het onderwijs in Bijbels licht*, uitgave van het Verband van Scholen van Gereformeerde Belijdenis, 1980.

Toepassing van de geboden

Het gaat er nu om dat wij trachten de weg te beschrijven die de gelovige moet gaan in het zoeken van de gehoorzaamheid aan Gods geboden. Dat is een weg van gebed, zoals Paulus in Colossenzen 1:9-11 en Filippienzen 1:9-11 aanwijst.

Ook op andere plaatsen in het Nieuwe Testament wordt erop aangedrongen te onderzoeken wat God van ons vraagt. Men zie Romeinen 12:1, 2 en Efeze 5:17. Dit zijn teksten die niet mogen worden opgevat alsof de gelovigen geen enkele kennis van Gods geboden zouden hebben. Uit genoemde brieven is veel meer het tegendeel af te leiden. De lange reeks concrete vermaningen in Romeinen 12:9-21 en 13:1-7 laat zien dat Paulus wel degelijk praktische consequenties trekt uit de bekende geboden. Datzelfde mag gezegd worden in verband met Efeze 4:17-32 en 5:1-13; 6:1-9. We staan nu opnieuw voor het vraagstuk van de normen en hoe we daarmee concreet moeten omgaan. Het is goed aan dit vraagstuk twee zijden te onderscheiden. *Daar is in de eerste plaats de norm zoals God die gegeven heeft.* Bij dit aspect komen we in aanraking met de vraag in hoeverre de eenmaal gegeven geboden vandaag nog van kracht zijn! We hebben een groot deel van dit en het voorgaande hoofdstuk aan de bespreking van die vraag gewijd. We zullen in elk geval rekening moeten houden met de teksten, die we zojuist uit Paulus' brieven aanhaalden. Het komt in de situatie na Pinxten sterk aan op het persoonlijk toepassen van de geboden, in nieuwe, tot aan de tijd van de apostelen, onbekende situaties. Christus heeft niet alles in details geregeld! Niet los hiervan, maar wel ervan te onderscheiden, is de vraag wat Gods gebod in mijn concrete situatie betekent. Ik stel voor dit aspect van het probleem te benoemen als *de toepassing van het gebod in de situatie*. Ik geef de ^[110] voorkeur aan deze omschrijving boven die van positivering van de normen. Met positivering wordt meestal bedoeld het geven van wetten, die uit de grondwet of uit rechtsbeginselen voortvloeien. Positivering betekent dan wetgeving, eventueel regelstelling, op grond van wat er reeds aan grondrecht is.

Ik herinner aan het betoog van Heyns. Hij spreekt over positivering van normen. Hij bedoelt met de term vooral het resultaat van de handeling, namelijk gepositiverde normen. Ik heb er al op gewezen dat deze gepositiverde normen veel weg hebben van de derde groep normen die hij kent, namelijk de contingente normen. We zullen hier de weergave van zijn betoog niet herhalen.³⁸

Ik wil stellen: *daar is in de Bijbel openbaring van normen. Deze bestaan uit de grondwet van de Decaloog als oer- of kerngeboden en de concretisering daarvan in uitgewerkte geboden. Men kan deze laatste groep de aankleding of uitwerking van de oergeboden noemen.* Nogmaals: *ik vind het bezwaarlijk in dit verband van gepositiverde normen te spreken. Deze normen maken immers deel uit van de openbaringsinhoud. Zij vormen daarmee een geheel. De uitwerking heeft canonisch gezag.*

Dat kunnen wij nooit zeggen van de door ons voltrokken of te voltrekken toepassing van de geboden op onze situatie. Onze concretisering is menselijk en feilbaar. Ten gevolge van onwetendheid en onvolkomenheid van inzicht, maar ook vanwege de zondige instelling van ons hart kunnen wij bij de toepassing van de geboden er naast zitten; gewild of ongewild kunnen we beneden de maat blijven.

Hoe komen we nu van het in de Schrift gegeven gebod tot de toepassing van het gebod op onze situatie? Ik wil hier het schema hanteren, dat ook in de (oudere) Gereformeerde Homiletiek wordt gebruikt.³⁹ Dat van een uitleg en toepassing (explicatio en applicatio). Eerst wordt gevraagd: wat zegt de tekst? Dan wordt gevraagd: wat is de bedoeling van de tekst voor vandaag? Er is bezwaar gemaakt tegen deze onderscheiding. Men zou de bedoeling van de tekst nooit buiten de zelfkennis van de lezer- die tegelijk verklaarder is

³⁸ Zie hierboven [blz. 73v](#).

³⁹ Zie T. Hoekstra, *Gereformeerde Homiletiek*, Amsterdam 1973², 280-315. Reeds in mijn artikel: *Geloof en handelen*, in de bundel voor G.C. Berkouwer, *Septuagesimo anno*, Kampen 1973, heb ik gepleit voor het applicatiemodel, 292-296.

-kunnen verstaan. Uitleggen van de tekst is dan tegelijk zichzelf uitleggen. Geen verstaan van de tekst zonder zichzelf te verstaan noch zonder zichzelf ter sprake te brengen.⁴⁰

Deze hermeneutische theorie lijkt mij volstrekt willekeurig. Zij impliceert dat men in later tijd nooit meer toegang heeft tot een tekst uit vroeger tijd, zonder de betekenis van de tekst te subjectiveren. Met betrekking tot de decreten van Trente zou het onmogelijk zijn om de bedoeling van de Concilievaders - in de kontekst van hun tijd - vast te stellen. Alleen wat wij er vandaag nog mee kunnen doen, zou dan beslissend zijn voor wat zij gezegd hebben, zelfs voor wat zij bedoeld zouden hebben te zeggen. Zelfs de theoloog die zeer respectvol over de Trentse Concilievaders wil spreken, zal hun zo'n vooruitziende blik niet durven toekennen. Men kan natuurlijk met betrekking tot de Dordtse Canones hetzelfde verhaal schrijven. Als deze redenering juist zou zijn, waren we van heel wat interpretatieproblemen af. Niet de bedoeling van toen, maar wat we er vandaag mee kunnen doen, is **[111]** beslissend.⁴¹ Naar mijn gedachten betekent deze theorie het prijsgeven van elke mogelijkheid om in later tijd de bedoeling van een auteur uit vroeger tijd te verstaan. Ik wil aan die mogelijkheid niet wanhopen, al besef ik de moeite van het recht doen aan het toen geschrevene en bedoelde. Eigenlijk haalt men met deze subjectivistische theorie van het verstaan van historische teksten een streep door de eeuwenlange geschiedenis van de exegese. Men verstaat de resultaten van die exegese in elk geval als iets totaal anders dan wat de beoefenaren van de exegese zelf voor ogen heeft gestaan.⁴²

De tekst heeft zijn eigen boodschap. Men dient alle moeite te doen om deze te verstaan. Dan komt de vraag: wat is de betekenis van de tekst voor deze tijd? Ik ben van mening dat men het explicatio-applicatio-model ook in de ethiek met een goed geweten en met goed resultaat kan hanteren. Dan zijn we er nog niet. Bij de geboden moet onderscheiden worden tussen zeer algemene verboden die voor ieder gelden, en algemene verboden die voor bepaalde personen in concrete situaties gelden.

Ik denk nu aan het verbod tot ontucht en overspel. Ieder wordt op dit gebod aangesproken. Er zijn geen uitzonderingen. Wel is er de vraag wat moet gebeuren, als het huwelijk metterdaad door overspel is gebroken. Daarop gaat de Schrift in, Matteüs 5:33; 19:3-9; 1 Corinthie 7:10-11. Doch deze regelingen rechtvaardigen nimmer overspel of echtbreuk.

⁴⁰ Ik heb hierbij vooral het oog op publicaties van H.G. Gadamer, met name zijn *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975⁴. Men zie over hem de dissertatie van L.D. Derksen, *On Universal Hermeneutics. A Study in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Amsterdam 1983. Over deze dissertatie schreef J. Klapwijk: Kritische studie. The universal in Hans-Georg Gadamer's hermeneutic Philosophy, in: *Philosophia Reformata*, 50/2 (1985), 119-129.

E. Schillebeeckx heeft deze methode toegepast in zijn artikel: Naar een katholiek gebruik van de hermeneutiek?, in: *Geloof bij kenterend getij. Peilingen in een seculariserend christendom*, H. van der Linde en H.A.M. Fiolet (red.), Roermond-Maaseik, z.j. (bundel voor W.H. van de Pol), 78-116. Deze studie is ook opgenomen - overigens zonder vraagteken - in de bundel van Schillebeeckx, *Geloofsverstaan: Interpretatie en kritiek*. Theologische peilingen, Deel V, Bloemendaal 1972, 11-41. Voor Gadamer zie men ook H.W. de Knijff, a.w., 111-115. Hij wordt niet genoemd door B. Wentsel, *De openbaring, het verbond en de apriori's*. Dogmatiek deel 2, Kampen 1982, 545-555, maar speelt blijkens het persoonregister op blz. 627 wel mee in deze paragraaf.

⁴¹ Men zie hierbij G.C. Berkouwer, *De Heilige Schrift I*, Kampen 1966, 187-223. Over Schillebeeckx wordt op blz. 193 geschreven, zij het niet over het hierboven, toen nog niet verschenen, opstel.

⁴² Men zie vooral de kritiek van B. Wentsel, a.w., 552-555. Hij verwijt deze methode dat ze geen recht doet aan de heilsgeschiedenis, en dat ze de waarheid beperkt tot de ervaring. Zo ontstaat een vorm van actualistisch subjectivisme. Door de combinatie van rationalisme en irrationalisme komt deze methode tot een verzaamd rationalisme. Hij oefent op blz. 52, in kleine letter, ook kritiek op *God met ons*. Dat zal betekenen dat hij dit geschrift in de kontekst van deze hermeneutische methode plaatst.

In 1 Corinthe 7:25-40 komt de vraag naar het ongehuwd zijn aan de orde. Het is duidelijk dat niemand een ander het ongehuwd zijn als een plicht kan opleggen. De beslissing om terwille van het Koninkrijk ongehuwd te blijven (Matt. 19:12) is een persoonlijke. Hier hebben we te maken met een contingente norm! Dat wil zeggen een norm, die voor bepaalde mensen in bepaalde situaties geldt.

Stellig moet men zeggen dat deze contingente norm onderdeel uitmaakt van het Koninkrijksethos. Men zie Matteüs 6:33 en Romeinen 14:17. Binnen het Koninkrijksethos geldt de uitspraak van Paulus: "En al wat niet uit geloof is, is zonde", Romeinen 14:23. Men lette op het verband van vers 17 en 23 in dit hoofdstuk. Een contingente norm vraagt om een toepassing in de persoonlijke situatie, die van persoon tot persoon kan verschillen. Deze contingente normen zijn echter niet willekeurig. Zij staan in het kader van het bredere verband van het Koninkrijk.

Het is steeds weer de vraag wat de eisen van God in ons persoonlijke leven betekenen. David bidt in Psalm 25:4: "Maak mij uw wegen bekend, leer mij uw paden". Dat ziet stellig ook op wat God van hem vraagt in die benarde situatie. God heeft hem door zijn ouders met de thora vertrouwd gemaakt. Toch moet in de concrete situatie toegepast worden, wat God hem tevoren al had geleerd. Datzelfde kan ook gezegd worden in verband met gedeelten als Colossenzen 3:5-17 en Efeze 4:20-32. Hier worden concrete voorbeelden gegeven van een levenswandel, die genormeerd is door de liefde tot God en de naaste, naar het voorbeeld van Christus. Toch moet de actuele toepassing gemaakt worden in ieders eigen situatie. Ik zie tussen de genoemde passages en teksten als Colossenzen 1:9-11 en Filippenzen 1:9-11 geen tegenstelling. Integendeel, bij het in praktijk brengen van deze beide teksten moeten ^[112] uitspraken van Paulus als in Colossenzen 3:5-17 en Efeze 4:20-32 mede bedacht worden. Ze hebben normatieve betekenis.

De applicatie betekent de toepassing op de situatie. Ook het algemene, universeel geldende gebod moet in de situatie geconcretiseerd worden. Met dit explicatie-applicatie-model als een tweeslag meen ik de door Heyns voorgestelde drieslag van geopenbaarde, gepositieerde en contingente normen te hebben gehonoreerd. Het onbevredigende van zijn drieslag lijkt mij in het explicatie-applicatie-model te zijn opgevangen.

In dit verband herinner ik aan een boeiende uiteenzetting van W. Kremer. Hij handelt over de betekenis van de voorschriften in het Nieuwe Testament voor het leven van de hedendaagse gemeente.

- "1. Zijn er algemene aanwijzingen, die men principiële uitgangspunten van de ethiek in het Nieuwe Testament zou kunnen noemen als bijvoorbeeld wat uit het geloof niet is is zonde; daarbij de liefde uitgangspunt voor ethisch handelen; het in de wereld en toch niet van haar zijn; Christus aandoen en door de Geest het spoor houden; het de wereld niet gelijkvormig zijn enz.
2. Moet niet uit het oog verloren worden, dat het Nieuwe Testament ook van charismata in dit opzicht weet namelijk het ongehuwd zijn terwille van de dienst aan het koninkrijk; het bezitloos door het leven gaan; als ook het onderscheid tussen het zwak en sterk zijn ten aanzien van adiaphora.
3. Wil het Nieuwe Testament niet vervallen in een herhaling van een minitieuze wetgeving van het Oude Testament. Het laat een grote plaats open voor de profetie, voor het dokimazein der gemeente; het voor zichzelf aan God rekenschap geven en niet in alles door de ander geoordeeld worden.
4. Is er in vele gevallen vanuit de concrete aanwijzingen die situatiegebonden zijn een weg te vinden naar het heden.

Bij deze punten mag de notie in het Nieuwe Testament niet vergeten worden die er op wijst dat de koinonia hierbij dient te functioneren, opdat men niet in subjectiviteit in

ethisch opzicht vervalde."⁴³

Ik meen dat het om belangrijke opmerkingen gaat. Het sub 1 genoemde ziet op het Koninkrijkskader, waarbinnen de gemeente van het Nieuwe Testament haar beslissingen moet nemen. Het sub 2 genoemde gaat in de richting van contingente normen en het sub 3 genoemde dringt er toe de geestelijke mondigheid van de gemeente tot haar recht te laten komen.

Nieuwe probleemstellingen

Komen we er zo uit? Zijn de gegevens van Oud en Nieuw Testament toereikend om tot ethische oordeelsvorming te komen? Ik herinner eraan dat Kuitert aanvankelijk voor de persoonlijke ethiek deze vraag nog wel bevestigend wilde beantwoorden. Voor de sociale ethiek beantwoordde hij haar ontkennend! Ik wil duidelijk stellen: er zijn talloze vraagstukken, die niet met een beroep op één tekst kunnen worden opgelost. Ik noem nu slechts enkele problemen: milieuvervuiling, kernenergie en nucleaire bewapening; bevruchting in de reageerbuis, het afstaan van organen. Zouden we ons voor de oplossing van deze problemen toch op de Bijbel ^[113] kunnen beroepen? Een mogelijke uitweg is het aangeven van zeer algemene normen. Te denken valt aan: liefde, eerbied voor het leven als schepping van God, humanitair handelen, humanisering van menselijke verhoudingen, trouw aan het gegeven woord.

Dit is al, zo naast elkaar gezet, een behoorlijk rijtje van normatieve regels. Toch zou ik, als men zich hiertoe beperkt, van reductie willen spreken. Reeds eerder kwam dit model ter sprake. Reductie lijkt mij daarom een billijke typering, omdat slechts met enkele gezichtspunten rekening wordt gehouden! Er wordt niet gevraagd of God in Zijn Woord over het onderwerp dat aan de orde is, ook normatieve uitspraken doet.

In een vroegere publicatie heb ik er op gewezen, *dat we bij gehoorzaamheid aan Gods geboden alle bijbelse gegevens met betrekking tot het onderwerp tot hun recht moeten laten komen.*⁴⁴ Wij hebben in het verleden wellicht teveel het gebod naar zijn letter geïsoleerd en niet in rekening gebracht, dat het gebod bestemd is voor de mens in zijn situatie. God heeft de mens als Zijn beeld geschapen. Het huwelijk behoort bij de mens als Beelddrager Gods. Gezinsvorming past bij die specifieke relatie. De mens is verantwoordelijk voor het beheer van het milieu. Hij moet daarbij recht doen aan zijn eigen behoeften en letten op die van volgende generaties. Hij moet echter ook zorg hebben voor het milieu zelf. Wat kan het land dragen en verdragen? Economische motieven mogen zeker meespelen, maar zijn niet alleen beslissend. We zullen bij het luisteren naar de geboden alle bijbelse gegevens in rekening moeten brengen. Voor de politieke ethiek maakt het een groot verschil of men Romeinen 13 als verzetsliteratuur beschouwt, dan wel als het gebod om de overheid te gehoorzamen.⁴⁵ We weten uit Openbaring 13 dat de overheid haar macht zo kan misbruiken, dat ze niet langer gehoorzaamd mag worden. We zullen dan teksten als Handelingen 4:19 en 5:29 moeten betrekken bij de vergelijking van Romeinen 13 met Openbaring 13. Het is er mij niet om te doen hier een uitgewerkte schets te geven. Ik wil alleen aspecten van het probleem aanstippen. In dit verband is het goed te herinneren aan het onderscheid dat Heyns maakt tussen de deductieve en de inductieve methode. Heyns brengt dit onderscheid ter sprake bij wat hij noemt de contingente normen. Hij pleit voor een combinatie van de inductieve en de deductieve methode. Er moet een tweerichtingsverkeer plaatsvinden, van de normen naar de situatie én van de situatie naar de geopenbaarde algemene normen.⁴⁶

⁴³ W. Kremer, a.w., blz. 54v.

⁴⁴ Zie *Christelijke ethiek*, 26-28.

⁴⁵ Men zie hierover J. Douma, *Politieke verantwoordelijkheid*. Kampen 1984, 185-189 en Idem, *De Tien Geboden II*, Kampen 1986, 121-132.

⁴⁶ J.A. Heyns, a.w., 183v.

De prioriteit van het gebod

De combinatie van deductief en inductief lijkt mij bij de toepassing van de geboden op de situatie steeds noodzakelijk. Deze combinatie is dus niet alleen van belang bij de derde categorie van contingente normen. Ik heb voorgesteld de drieslag van Heyns te vervangen door de tweeslag van explicatie-applicatie. Dan hebben we bij de toepassing steeds de combinatie van deductief en inductief nodig. Dat is het boeiende van de ethiek. Er zijn vaste normen en er is een concrete situatie. Die twee moeten met elkaar verbonden worden. Het gebod is op de situatie nooit toe te passen zonder kennis van de [114] situatie. Die kennis zal in het ene geval omvangrijker moeten zijn dan in het andere geval. Er zijn situaties denkbaar waarin men vanuit andere wetenschappen informatie moet ontvangen om tot een verantwoord besluit te komen. Te denken valt aan gegevens uit de medische of biologische wetenschap. *Dit alles behoort bij het tweerichtingsverkeer dat met het explicatie-applicatie-model is gegeven.*

Welke van beide heeft prioriteit? Moet men deductief beginnen, dus bij het gebod, en inductief eindigen? Of mogen we inductief, dus bij de situatie beginnen en deductief eindigen?

Het gaat erom dat de zeggenschap van het gebod over de situatie tot haar volle recht komt. Het gebod heeft theologische prioriteit. Men zal het gebod niet door de situatie mogen laten bepalen. Dat gebeurt tegenwoordig wel. Ik herinner aan de stelling dat de kerk pastoraal niet meer toe kan met hetgeen de Bijbel over homoseksualiteit zegt. De verandering van opvatting over wat de Schrift zegt, is bepaald door uit te gaan van feitelijke gegevens en menselijke ervaringen. Langs dezelfde lijn is de laatste jaren herhaaldelijk geredeneerd om abortus te kunnen toepassen. Er wordt gezegd: wij zijn er tegen, maar de nood van de situatie (geïllustreerd door enkele zeer schrijnende voorbeelden) noopt ons tot het herzien van ons standpunt. Hier heeft de situatie, de nood van de medemens prioriteit boven het gebod. Dit bepaalt de vulling en de reikwijdte van de geldigheid van het gebod. Hier gaat men inductief te werk. De vraag is of men dan nog wel aan de deductie toekomt. De gegevens die inductief worden aangevoerd beslissen over de geldigheid van het gebod. Zij bepalen en beperken die geldigheid.

Naar mijn oordeel moeten we spreken over *de theologische prioriteit van het gebod*. We kunnen deze echter niet tot zijn recht laten komen zonder de situatie te kennen. Deze moet ook kunnen spreken. Wie de theologische prioriteit van het gebod eerbiedigt, zal geen moeite hebben met een heen en weer tussen gebod en situatie. Door kennis van de situatie wordt soms het zicht verscherpt op wat het gebod in de situatie vraagt. Ik zou in plaats van de termen deductief en inductief te gebruiken, liever willen spreken over het heen en weer gaan van gebod naar situatie en van situatie naar gebod, om daarna de conclusie te trekken. De deductieve methode lijkt me exclusief te staan tegenover de inductieve. Dan moet men kiezen tussen de ene of de andere methode! We hebben echter beide nodig, zonder aan de prioriteit van het gebod afbreuk te doen.

In dit licht is het ook te begrijpen waarom Christenen in ethische beslissingen niet altijd gelijk denken. Er vindt een verwerking plaats van de eigen situatie. De ene keer brengt die verwerking veel meer feitelijke gegevens en evaluering ervan mee dan de andere keer. Waar het gebod direct op de situatie inspeelt, daar is voor overlegging en overweging veel minder ruimte dan wanneer de situatie uitvoerig geanalyseerd moet worden en ook allerlei andere gegevens in de overweging betrokken moeten worden. Hoe langer de weg is om tot een verantwoorde en afgewogen beslissing te komen, hoe groter de persoonlijke inbreng is. Daarmee is ook de mogelijkheid van verschil in accent des te groter.

[115] Moeten we in dit verband spreken van creativiteit? Dat zou ik niet willen doen. Creatief wil zeggen dat wij scheppend iets nieuws toevoegen. Daaraan is geen behoefte.

Het Griekse toetsen (dokimazein)⁴⁷ (Fil. 1:10; Rom.2:8; 1 Thess. 5:21) wijst zeker niet in de richting van een eigen creatie. Het wijst op een fijnzinnig afwegen van het bekende gebod en de nieuwe situatie. Als zodanig wijst het op een aanvoelen van wat God vraagt en een aanvoelen van wat de situatie kenmerkt. Die beide zijn nodig. Schrage heeft aan dit werkwoord interessante en belangrijke bladzijden gewijd. Het gaat inderdaad om een verder denken en voorwaarts schrijden, doch in het verlengde van het door God gewezen spoor. Het verdergaande kan niet haaks staan op het bekende! We staan hier nog eens voor de vraag naar continuïteit en voortgang.

Wat mij betreft is er voortgang in continuïteit en continuïteit in voortgang. Ik

zou in dit verband wel van de openbarende werkzaamheid Gods willen spreken, maar niet van nieuwe openbaring.⁴⁸ Het nieuwe is ons in Christus geschonken. Aan de wet van Christus hebben we genoeg. De inspiratie is aan Zijn Geest met het oog op de Schrift voorbehouden. De illuminatie als verlichting vindt nog steeds plaats. Zij is de toepassing die onder de leiding van de Heilige Geest gemaakt moet worden. Daarin heeft Christus de hand. Hij geeft namelijk de Geest.

Ik zou met willen spreken van het scheppen van een Decaloog,⁴⁹ zelfs niet als men aanneemt dat de oude van kracht blijft. Wel meen ik, dat de Decaloog (er is maar één grondwet) toegepast moet worden in nieuwe situaties.⁵⁰ Daarbij is er voortgang, verbreding, verdieping, terwijl de kern, het oude gebod van kracht blijft en daarom herkenbaar moet zijn. Ik wil mijn betoog met een voorbeeld illustreren.

Als voorbeeld: transplantatie van organen

Als voorbeeld kies ik het transplanteren van een nier. Het is een nieuw medisch gegeven. We zullen eerst moeten weten, waarop het verlies van een nier een mens komt te staan. Heeft hij overlevingskansen, of staat het afstaan van een nier gelijk met het offeren van het eigen leven? Zijn er individuele verschillen tussen mensen als gevolg waarvan het risico voor de een groter is dan voor de ander? Is er iets bekend over het percentage van geslaagde transplantaties? Deze vragen moeten eerst beantwoord worden. Het gaat hier om zakelijke, medische informatie. De beantwoording van deze vragen betekent niet dat hiermee de beslissing al voor meer dan de helft is genomen. Dat zou strijden met wat we noemden de prioriteit van het gebod. Deze informatie is echter onmisbaar om straks met het gebod naar de situatie te kunnen gaan. Wat komt er allemaal kijken als we overwegen of het geoorloofd dan wel geboden is om een nier af te staan? Twee vragen staan centraal: *Hebben wij het recht te beschikken over onze organen?* Behoren die niet zozeer bij ons lichaam en vormen zij daarmee niet zozeer een geheel dat wij ze niet uit het lichaam mogen halen? Zijn ze niet zozeer geschenk dat wij niet het recht hebben erover te beschikken? Dat is het eerste complex vragen. Hiernaast rijst een andere vraag: *Als ik een orgaan mag afstaan, ben ik er dan ook toe verplicht?* [116] We staan dan voor de overgang van de algemene geoorloofdheid naar de concrete verplichting.

Hoe gaan we nu te werk? Het feit dat onze organen samen met ons lichaam gave van

⁴⁷ Fil. 1:1; 1 Thess. 5:21. Men zie hierbij de boeiende uiteenzettingen van Barth in *K.D.*, II, 2, 707-713.

⁴⁸ Om misverstand te voorkomen gebruik ik nu liever de term openbarende werkzaamheid (vgl. Rom. 1:17) in plaats van mijn vroeger zij het onder voorbehoud geuite instemming, met de uitdrukking van J. Veenhof: "in het heden doorgaande openbaring". Zie *Heilig leven*. 188, noot 2.

⁴⁹ Ik verwijs hier met instemming naar het artikel van S. Meijers, Voortgang der openbaring in leer en leven, in: J. van der Graaf, red., *De Heilige Schrift*, Kampen 1984, 176-203. Hij gebruikt het begrippenpaar in-dacht en aan-dacht voor de plaats van de Schrift en van de wereld om ons heen bij het gehoorzamen aan de normen, 180. De strekking van zijn betoog lijkt me juist. Gelijke gedachten worden in andere termen ontvouwd door B. Wentsel, a.w., I, Kampen 1981, 236v.

⁵⁰ W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote*, 169.

God zijn, betekent niet dat we er niets mee mogen doen. Integendeel, wat Paulus in Romeinen 12:1 schrijft: Dat gij uw lichaam stelt tot een levend, heilig en Gode welgevallig offer, betekent dat we ons lichaam hebben ontvangen om er dienstbaar mee te zijn! In Romeinen 6:13 en 19 werkt Paulus dat nog concreter uit naar onze ledematen. Paulus heeft waarschijnlijk niet gedacht aan een mogelijke transplantatie van organen. Toch kunnen we uit deze teksten de conclusie trekken dat dienstbaarheid met ons lichaam door God gevraagd wordt. Ik herinner er terloops aan dat Paulus in Galaten 4:15 de bereidwilligheid van de geadresseerden aanvaardt, om hun ogen uit te rukken en ze aan hem te geven; uiteraard ten gebruike, anders zou dit voorbeeld dwaasheid zijn. Paulus noemt, ongevraagd, deze bereidwilligheid. Wij krijgen de indruk dat hij zich een dergelijk geschenk zou hebben laten welgevalen. In elk geval wijst hij de gedachte als zodanig niet van de hand. Ze is alleen niet praktisch uitvoerbaar. Daar zit het op vast. Nu komt de noodzakelijke informatie van medische kant in het geding. Hoe groot is het risico voor de donor als hij met één nier verder moet leven? Is dat in het algemeen klein, maar voor deze bepaalde persoon in kwestie onevenredig groot? Hoe groot is de kans van slagen vergeleken met het risico dat de donor door het verlies van een nier loopt? Houdt de kans van slagen gelijke tred met het risico? Of is het risico bovenmate groot en de kans van slagen uiterst gering?⁵¹

Ik ben er intussen van uitgegaan dat het geoorloofd is een medemens te helpen met het afstaan van een orgaan. Dat is alleen geoorloofd als een vorm van dienstbetoon. Het lijkt me niet geoorloofd, als het afstaan enkel demonstratie wil zijn van het zelfbeschikkingsrecht over eigen organen. Dan is het ook met zedelijk, doch slechts egoïstisch gemotiveerd. Egoïsme acht ik wel een voorkomend motief, maar geen zedelijk positief te waarderen drijfveer. Ik acht het afstaan van organen evenmin geoorloofd, als men er alleen in toestemt op voorwaarde dat de donor voor het afstaan van het orgaan betaald wordt. Dat zou er op neerkomen dat hij zijn orgaan verkoopt. Ook dan is van dienstbaarheid geen sprake. Ons lichaam is zozeer een geheel met ons zijn, dat we organen niet mogen verkopen. Dan verkopen we eigenlijk onszelf. De vergelijking met prostitutie dringt zich dan direct op. Ik weet dat er ook punten van verschil zijn. Bij prostitutie wordt het "gebruik van het lichaam" verkocht aan de "klant", terwijl wat er in "die transactie" plaatsvindt, bijbels gezien, voorbehouden is aan de liefdesrelatie van man en vrouw. Waar zij zich in liefde aan elkaar toevertrouwen, mag dat bezegeld worden in de geslachtelijke vereniging. De geslachtsdaad buiten de huwelijksrelatie te voltrekken, noemt Paulus zonde aan ons eigen lichaam (1 Cor. 6:18)! Om te dienen mag een orgaan worden afgestaan. Toch moeten er ook dan beperkingen worden aangebracht. We kunnen spreken van een ja, tenzij het risico voor de donor zo groot is, dat zijn eigen leven gevaar loopt. In dit geval is er niet meer van een donordaad te spreken, doch van het offeren van eigen ^[117] leven. Er zijn omstandigheden waarin het leven als offer gebracht moet worden: Het offer van zijn leven voor het vaderland. In het algemeen genomen kan men niet zeggen dat de een zijn leven moet geven in het geval dat een ander ziek is geworden, en slechts voort kan leven, doordat de ander zijn leven offert. Als dit al mogelijk is, dan behoort het nog niet tot iemands plicht.

Bij wijze van vergelijking herinner ik aan de uitzonderlijke situatie dat in een concentratiekamp de ene gevangene aanbood voor de ander te sterven; of dat bij een ramp op zee, een van de drenkelingen aanbood te verdrinken, omdat niet allen op het vlot gered konden worden. Dit zijn uitzonderlijke situaties, die met het afstaan van organen niet te vergelijken zijn. Het risico mag dus niet te groot zijn! De kans van slagen moet redelijk groot zijn. Dat wil zeggen: Geen experiment om het experiment, doch dienstverlening met het uitzicht op kans van slagen.

Er zijn gevallen waarin vanwege het te grote risico voor de donor, of vanwege de te geringe kans op succes, neen gezegd moet worden! Dan is er nog de vraag: Indien afstaan geoorloofd is, moet iedereen dan voor elk willekeurig medemens organen

⁵¹ Een boeiend overzicht van problemen en oplossingen vindt men bij Inez de Beaufort, *Ethiek en medische experimenten met mensen*, Assen/Maastricht 1985, vooral 73-90.

afstaan; of kan men de plicht om af te staan beperken tot familieleden, eventueel tot zeer goede vrienden? Dit is een moeilijke vraag. Dat familieleden eerder recht hebben op het ontvangen van een afgestane nier dan totaal onbekenden, lijkt mij voor de hand te liggen. Paulus spreekt over de huisgenoten des geloofs, aan wie in het bijzonder goed gedaan moet worden (Gal. 6:10). Vooral bij een daad die toch altijd risico meebrengt, komt de dichtstbijstaande, het eerst in aanmerking. De morele verplichting is sterker dan ten aanzien van een onbekende, die zelf ook weer bekenden of verwanten heeft die hem nader zijn, en die daarom de eerst aangewezenen zijn om te helpen. Stel echter het geval dat iemand alleen verder leven kan door orgaantransplantatie en dat er slechts één persoon is, die voor dit donorschap in aanmerking komt. Dan wordt de nood-zaak om te helpen voor die ene wel bijzonder dringend; aangenomen dat deze persoon zelf geen onverantwoorde risico's met het oog op eigen gezondheid loopt.

Hoe nu te beslissen of iemand tot het afstaan van een orgaan moet overgaan? We gaan ervan uit dat dit in het algemeen geoorloofd is. Liefde tot de naaste is ons door God geboden. De een is tot meer in staat en heeft tot meer de mogelijkheid dan de ander. Om bij het besproken terrein te blijven: de gezondheid van de een is beter dan die van de ander. De kwaliteit van het orgaan van de een is beter dan die van een ander. We zullen verschil in persoonlijke omstandigheden mogen laten meewegen bij beslissingen. Als er echter geen overwegende bezwaren of gebreken zijn, zal ieder het als zijn taak moeten zien de medemens te helpen. Een leven van dienende liefde heeft Christus ons voorgeleefd. Daarin zullen wij Hem moeten navolgen, ook als het gaat om het donorschap van bloed of organen.

Tussen het afstaan van bloed en van een orgaan bestaat wel verschil. Bij een gezond mens komt het bloed binnen redelijke tijd weer op het oude peil. Aan het afstaan van bloed houdt men geen blijvend-nadelige of risico-volle ^[118] gevolgen over. Dat is met het afstaan van een orgaan anders. Het orgaan groeit niet weer aan. Daarom is het afstaan van een orgaan ingrijpender dan het afstaan van bloed. Het laat zich denken dat voor het afstaan van een orgaan bij het leven, de persoonlijke relatie tussen donor en ontvanger van invloed is op de beslissing; in elk geval in veel sterker mate dan bij het afstaan van bloed. Ik zou naar de mate van de behoefte van een zedelijke plicht willen spreken, zonder hiermee het karakter van vrijwilligheid weg te nemen. Waar vrijwilligheid ontbreekt, is er niet meer met recht van donorschap te spreken. *Donor zijn impliceert toch het vrijwillige geven. Verplicht afstaan is geen zaak meer van donatie. Het heeft meer weg van het voldoen aan de eisen van de fiscus.* Ik heb tot heden gesproken over afstaan van organen bij het leven. Wat te denken van het afstaan van organen direct na het sterven? De beslissing ligt, lijkt me, principieel niet anders dan voor het afstaan van organen bij het leven. Door sommigen wordt als bezwaar ingebracht, dat men dan een orgaan aan het sterven ontruikt, en probeert het verder te laten functioneren. Het zou opgevat kunnen worden als een protest tegen de dood. Dit argument lijkt mij niet steekhoudend. Wie bij wijze van liefdedienst beslist dat bij zijn sterven nier, oogvlies of wat dan ook voor transplantatie gebruikt mag worden, zal er niet aan denken daarmee de dood toch nog enigermate te kunnen tegenhouden of hem "te slim af te zijn". Die mogelijkheid is uitgesloten. Het gaat erom dat men ook bij het sterven dienstbaar is. Ons lichaam is niet van onszelf. Wij hebben niet het recht er eigenmachtig over te beschikken. Wij zijn, met ons hele bestaan, tot dienst geroepen. Die dienst kan ook daarin bestaan dat we van de medische mogelijkheid gebruik maken om nier, oogvlies of zelfs het hart ter beschikking te stellen van een ander. Met deze voorbeelden heb ik een concretisering, of wel toepassing willen geven van het gebod om de naaste te dienen. De invulling - om dit hedendaagse woord maar eens te gebruiken - is met voor ieder gelijk. Hier speelt de persoonlijke situatie een grote rol.

Kan men in dit verband een beroep doen op de Christelijke vrijheid? Ik aarzel. Ik besef, dat de een de ander niet zo maar bindende voorschriften kan geven met het oog op het afstaan van organen! Wel meen ik, dat ieder zich moet richten naar de opdracht om in liefde te dienen, naar het voorbeeld van Christus. Dit dienstbetoon is op zijn minst een grens aan de Christelijke vrijheid. Het staat wel aan ieder persoonlijk om risico's en

eigen omstandigheden af te wegen en tot een beslissing te komen. In die afweging kunnen factoren een rol spelen, die door anderen anders worden gewaardeerd of gewogen. Dat maakt het mogelijk dat de persoon in kwestie tot een andere beslissing kan komen dan mensen in zijn omgeving verwachten. Het is de eigen vrijheid om deze beslissing te nemen. Doch de beslissing staat onder de norm van liefdevol dienstbetoon in verantwoordelijkheid. Het is ook zo te formuleren: Het terrein van de Christelijke vrijheid betreft vooral de zogenaamde middelmatige dingen. Dat wil zeggen: zal ik dit doen of kan ik dat doen vanavond: vrienden ontvangen, een concert bijwonen, mijn hobby beoefenen, of een wandeling dan wel fietstocht maken - omdat ik de avond - gelukkig eindelijk eens - vrij heb? Het staat ieder persoonlijk vrij om de ^[119] avond te vullen zo hij wil — uiteraard mits hij de vulling tegenover God verantwoorden kan.

Afstaan van organen lijkt me dringender te zijn dan dat het zou behoren tot de middelmatige dingen. Wel geldt in dit geval een sterke persoonlijke afweging, waarin een ander niet zo maar kan inkomen. In plaats van contingent zou ik hier willen spreken van persoonlijk bepaald. Ook als dit duidelijk gesteld is, blijft de voorwaarde dat het om donorschap gaat van kracht.

Directieven - richtingwijzend

Tenslotte is het van belang te letten op bepaalde gegevens uit het Oude Testament die in Israël normatief waren. Ze zijn nu niet meer zo van kracht, maar toch nog wel directief - richtingwijzend. Melaatsen moesten worden geïsoleerd. Men mocht ze niet aanraken. Daarvoor zal ook een hygiënische reden hebben gegolden - gevaar van besmetting moest worden gemeden (Lev. 13 en 14). Omdat Jezus de macht had te genezen, was Hij niet langer gebonden aan het verbod om de melaatse aan te raken! Zie Matteüs 8:3. Het blijvend-directieve in dit voorschrift is voorzichtigheid om besmetting te voorkomen en de liefdevolle zorg tot genezing.

We kunnen denken aan de zorg voor de armen, die in Leviticus 19:9-10 geboden werd. Men mocht de rand van het veld niet afmaaien, en hetgeen van de bomen gevallen was moest men laten liggen. In deze op hun tijd betrokken voorschriften ligt een stuk zorg, zelfs verantwoordelijkheid voor de arme opgesloten. Wij zullen, mede gezien de geheel andere sociaal-culturele situatie aan de uitvoering van dit gebod een andere vorm geven. Het directieve wordt erkend en gehonoreerd in zorg voor armen en behoeftigen in de gemeenschap. Men zie in Deuteronomium 15:11 en Leviticus 25:35 waar voorschriften voor sociale zorg jegens behoeftigen worden gegeven. Het ingewikkelde stelsel van hedendaagse sociale voorzieningen kan men niet enkel zien als direct uitvloeisel van deze directieven. Immers, dit stelsel fungeert mede als een poging tot herverdeling van het inkomen. Dat is een thema, dat, voorzover ik kan zien, buiten de oudtestamentische directieven valt. Doch het element van naar vermogen samen de behoeftigen helpen is stellig practisering van de hierboven genoemde directieve teksten.

Is de gedachte van directieven toch eigenlijk niet zoiets als een model? En wordt dan niet in bepaald opzicht het modellen-model toch geïntroduceerd nadat het eerst door mij is afgewezen? Dan zou ik met mijzelf in tegenspraak zijn.

Men lette er wel op in welk kader en met betrekking tot welke wetten of voorschriften ik de gedachte van directief gebruik. Dat wordt gedaan in verband met wetten die voor maatschappij en milieu uitwerking zijn van de Decaloog. Het gaat om wetten in de maatschappij, vooral om sociaal-ethische problemen en - hoe modern! - agrarische en milieu-vraagstukken. De positie van de naaste en het gaaf houden van de schepping zijn twee kanten van dezelfde zaak. Het gaat om de sociaal-ethische, sociaal-economische, milieuzuivere of -zuiverende inrichting van de samenleving. De voorschriften van het sabbatsjaar bijvoorbeeld worden in onze tijd weer in hun betekenis voor mens en ^[120] milieu, voor samenleving en sociale gerechtigheid erkend. Al deze voorschriften zijn sterk tijd-gebonden. Niettemin bevatten ze aanwijzingen, directieven die slechts tot eigen schade kunnen worden genegeerd. Ik zou in dit verband willen herinneren aan het reeds gememoreerde onderscheid dat Calvijn heeft gemaakt tussen het voorschrift der

wet (constitutio) en haar billijkheid (aequitas).⁵²

Ook in verband met het spreken over directieven lijkt mij dit onderscheid bruikbaar. Het is opmerkelijk dat Calvijn haar juist in verband met politiek-maatschappelijke vragen bezigt. De billijkheid of wel de rechtvaardigheid is dan het directieve in de desbetreffende bepaling. De inkleding en vormgeving is nader te overwegen. Die is mede afhankelijk van culturele en sociale ontwikkelingen.

Men kan de vraag opwerpen of de aequitas niet te omschrijven is als het nuttigheidsbeginsel. Kuitert zegt: "Het christelijke is dat wat nuttig is voor de schepping. Het utiliteitscriterium stemt overeen met de oude gereformeerde regel dat Gods geboden niet contra zijn schepping zijn, maar juist de samenvatting van wat goed is voor de schepping. Utiliteit is een kenmerk criterium en levert op zichzelf geen norm. Wij herkennen echter de normen als ware normen vanwege hun utiliteit voor mens en wereld".⁵³ De vraag is in hoeverre de utiliteit niet méér inhoudt dan kenmerk. De auteur lijkt mij hier van een norm te spreken. Zijn formulering toekomst openend laat de overgang van kenmerk naar norm wel degelijk zien. Ik zou in dit verband willen wijzen op het heilzame dat in Gods gebod opgesloten ligt en door gehoorzaamheid ons deel wordt. Bijvoorbeeld: "Onderhoudt ze dan naarstig, want dat zal uw wijsheid en uw inzicht zijn in de ogen der volken die bij het horen van al deze inzettingen zullen zeggen: Waarlijk, dit grote volk is een wijze en verstandige natie" (Deut. 4:6). De geboden bewijzen zichzelf. Ze hebben een uitstralingseffekt. Ze zijn goed omdat ze door God zijn gegeven. God verbindt er ook Zijn zegen aan! De geboden zijn Gods geboden. Zij komen uit Zijn hand. Ze blijven in Zijn hand. Hij hanteert ze, de mens ten goede. Aan de gehoorzaamheid is zegen verbonden. De zegen houdt verband met de innerlijke goedheid en heiligheid van het gebod (Rom. 7:12). De zegen volgt er niet automatisch uit. De zegen is ook geen excentrieke bijkomstigheid, alsof ze niets met de inhoud van het gebod te maken zou hebben. Neen, de zegen is door Gods genadige beschikking verbonden aan de inhoud van het gebod. Dat ze er aan verbonden blijft, is te danken aan Gods bemoeienis met Zijn gebod én met de mensen. We lezen meermalen van de zegen die aan gehoorzaamheid verbonden is: "Als gij wijs zijt, zult gij wijs zijn tot uw eigen welzijn", Spreuken 9:12. De plaatsen in Deuteronomium waarin het welzijn verbonden wordt aan de gehoorzaamheid zijn eigenlijk te talrijk om op te noemen.⁵⁴ "Dat het u welga" is de zegen op de gehoorzaamheid aan het gebod. Ik zou dit kenmerkend voor het gebod willen noemen. Het is als belofte verbonden aan de gehoorzaamheid jegens het gebod. Doch het is geen criterium om te onderscheiden wat wel of niet geboden is. Het gebod is er! Het welzijn is Gods zegen op de gehoorzaamheid aan het gebod. Tegenwoordig maakt men **[121]** welzijn tot norm. Wat het welzijn dient, moet gedaan worden. Wat het welzijn schaadt, moet nagelaten of bestreden worden. Zo wordt wat geboden is, door het welzijn bepaald. Typerend is dan dat het gebod zijn inhoud van buitenaf krijgt. Eerst moet men weten wat welzijn is. Op enige wijze heeft welzijn altijd met nut te maken. Zo bepaalt nut het gebod. Het gebod wordt dan instrument voor de bevordering van nut. Dit is een functionalistische opvatting van het gebod. Zo verliest het gebod zijn karakteristiek. Gebod is een normatief voorschrift. Gebod is geen functie om het tevoren reeds omschreven welzijn te bereiken. Hier ligt voor mijn besef de kern. Gaat welzijn aan het gebod vooraf, of is welzijn als beloning aan het in zichzelf goede en heilige gebod verbonden? Voor het bijbelse denken is alleen het laatste antwoord aanvaardbaar. We kunnen wijzen op 1 Corinthe 15:58 waar vanuit de opstanding van Christus verzekerd wordt, dat ons werk niet ijdel zal zijn in de Here! Dat niet ijdel zijn zien we nu nog niet altijd. Dat aan de gehoorzaamheid de zegen van welzijn verbonden is, zien we niet altijd reeds in het heden. Toch geloven we daarin. Christelijke ethiek is geloofs-ethiek, ook als het gaat om de eenheid van gebod en zegen

⁵² Zie hierboven [blz. 93v.](#) en Calvijn, *Institutie*, IV, 20; O.C., 2, 1077.

⁵³ Kuitert, *a.art.* 1969, 194v.

⁵⁴ Deut. 4:10; 5:16, 29, 33; 6:3; 12:25, 28; 18:24; 19:13; 22:7 en ook Pred. 8:12 en als tegenstelling 8:13. Men zie ook Jer. 38:20.

op de gehoorzaamheid daaraan. Ook op dit punt mogen we de notie "wet van Christus" ten volle tot gelding doen komen. Op een zeer karakteristieke wijze wordt het nut van de gehoorzaamheid door Christus onder woorden gebracht in Matteüs 16:25: "Want ieder, die zijn leven zal willen behouden, die zal het verliezen, maar ieder die zijn leven verloren heeft om Mij nentwil, die zal het vinden". Hier is sprake van een winst- en verliesrekening op een heel andere wijze dan in de utiliteits-moraal van onze dagen. Deze winst wordt ontvangen door de weg van Christus te gaan. Zijn leven leven in gehoorzaamheid aan het gebod, is voorbeeld en garantie van winst, welzijn, eeuwig leven door de dood heen. De geldigheid van het gebod heb ik bepleit. Met de heilshistorische voortgang moet rekening worden gehouden. De toepassing op de concrete situatie, soms op heel nieuwe probleemstellingen, moet worden voltrokken. Het gebed en de liefde zijn nodig. Liefde tot God en Zijn gebod, tot de naaste en het werk van God in Zijn schepping. De opdracht van de Christelijke ethiek blijft boeiend. Het gebed doet de verantwoordelijkheid ervan gevoelen.

[122] 5. DE WET EN DE ORDE DES HEILS

De volgorde in verband met de heilsorde

In dit hoofdstuk wil ik een lijn doortrekken, die ik bij de bespreking van de volgorde van wet en evangelie heb laten liggen. Ik heb onderscheid gemaakt tussen de theocentrische, de openbaringshistorische en de existentieel-soteriologische kant van het vraagstuk.

Het derde aspect heb ik genoemd en omschreven, maar niet verder behandeld. Aan die behandeling is dit hoofdstuk gewijd. Het gaat om de vraag welke plaats de wet in de prediking van het evangelie en in de kennis van het heil moet innemen. We dienen hier goed te onderscheiden. Dat wij de wet niet anders kennen dan door de prediking van het evangelie is reeds duidelijk gesteld. Dat in de prediking van het evangelie de wet niet buiten het gezichtsveld raakt, maar een bepaalde plaats houdt, is al even duidelijk vastgesteld. We kunnen bij de prediking van het evangelie niet om de wet heen. Wie de wet weglaat en alleen nog van evangelie wil spreken, doet aan het evangelie tekort. Dit laat zich alleen maar met behulp van de wet uitleggen. De zegen van het evangelie bestaat hierin dat aan de eis van de wet is voldaan. Het evangelie zegt dat de vloek van de wet door Christus is gedragen. Er is geen evangelieprediking zonder dat de wet ter sprake wordt gebracht. Wie evangelie zonder wet wil brengen, brengt een ander evangelie dan dat van verlossing van de vloek van de wet door de voldoening van Christus.

Waar het mij nu om te doen is komt neer op de vraag of we de prediking moeten laten bestaan uit twee elkaar opvolgende onderdelen: eerst de wet, daarna het evangelie. Moeten we ervan uitgaan dat de mens eerst door de wet aan zijn zonde ontdekt moet worden, alvorens hij behoefte heeft aan het evangelie? Moet de wet voorop gaan, en door het evangelie gevolgd worden? Deze volgordeproblematiek kan een gestalte zijn waarin de betrekkelijke zelfstandigheid van de wet ten opzichte van het evangelie zich vertoont. Ik heb het opgenomen voor deze betrekkelijke zelfstandigheid van de wet. Is daarmee gegeven dat we de betrekkelijke zelfstandigheid moeten maken tot: eerst de wet prediken, en pas daarna met het evangelie komen?

Moet in de prediking gezegd worden, dat een zondaar eerst de wet moet leren kennen, en pas daarna aan het deelhebben aan het heil in Christus toekomt? Hoe deelt een zondaar in het heil? Dat is de existentieel-soteriologische vraag bij het nadenken over de verhouding van wet en evangelie.

Met deze formuleringen zitten we midden in de problematiek, die zich zowel in de Lutherse als in de Calvinse lijn van de Reformatie heeft voorgedaan. De problemen worden aangediend met de term heilsorde.

We kunnen deze term van twee kanten vullen. Daar is de vraag naar de orde die er is in het heil dat Christus verworven heeft. En daar is de vraag naar de orde waarin een gelovige het heil leert kennen en deelachtig wordt. Ik geef nu eerst enkele uitspraken weer waarin de verscheidenheid van accenten **[123]** duidelijk is op te merken. Ik wil trachten helderheid in deze vragen te brengen, maar doe de lezer eerst kennis maken met enkele opvattingen. W. Kremer gebruikt de term heilsorde nadat hij over het trinitarisch karakter van de prediking heeft gesproken. Door heel zijn werk heen vinden we steeds weer de drieslag: beschikking, verwerving en bediening van het heil. Elk van deze drie woorden is verbonden met een van de drie Personen. De Vader beschikt. De Zoon verwerft. De Geest past toe. Het gaat erom, zo stelt Kremer, het verband tussen deze drie Personen en de door Hen verrichte werken vast te houden.

Hierna spreekt Kremer over het heilsordelijk karakter van de prediking. Trinitarisch en heilsordelijk zijn wel nauw verbonden, maar niet identiek. Met heilsordelijk is "niet bedoeld, dat de ordo salutis methodistisch zou moeten worden gehanteerd, maar dat de gegevens der openbaring, zoals die tot ons heil geschonken zijn, moeten worden gezien en gelaten in de orde, waarin God ze zelf gesteld heeft. Zal de gemeente rondgeleid

worden in het paleis der waarheid tot ontdekking, geloof, blijdschap, zekerheid, liefde, hoop, beschaming, enz., dan moeten haar de "stukken" getoond worden, niet als op een veiling, waar wel alles getoond wordt, maar intussen het huis een chaos is, waarin niemand begeert te wonen. Christus zegt zo schoon, dat de Schriftgeleerde in het koninkrijk der hemelen een wel onderwezen iemand is, die "een schat" heeft. Populair gezegd: hij heeft wat achter de hand en zet niet alles dadelijk op tafel. Hij bedient naar behoefte en naar gelegenheid".¹

Even later omschrijft Kremer zijn inzicht als volgt: "Wie niet verstaat de plaats en de betekenis van het geloof, van de goede werken, van de wedergeboorte en van de rechtvaardiging en de heiliging, kan mogelijk wel geestelijke, goede zaken zeggen, maar hij bouwt de gemeente niet en komt niet tot het spreken van wijsheid onder de volmaakten".²

De heilsorde ziet hier op geloof, wedergeboorte, rechtvaardiging en heiliging. Maar ook zekerheid, blijdschap, hoop en beschaming horen er bij. Het gaat dus om wat Christus voor ons heeft verworven én door Zijn Heilige Geest in ons doet.

Wat dit onderwerp nu zo gecompliceerd maakt is dat de behandeling van deze heilsweldaden gecombineerd wordt met een bepaalde visie op de wet. Deze moet dan voorafgaan aan de prediking van het evangelie. Kremer heeft daarop gewezen in zijn laatste rectorale rede. Ook daar brengt hij de heilsorde ter sprake. Dan stelt hij: "In zoverre de heilsorde een plaats kreeg in de prediking, en dit was vooral in het Nederlandse Piëtisme het geval, is men in verschillende gereformeerde schakeringen niet ontkomen aan de eenzijdige Lutherse visie op de functie van de wet in het leven van de gelovige".³ Meer uitgewerkt vinden we deze aanduiding in de dissertatie van T. Bienen. Hij schrijft over de klassifikatiemethode in de prediking van de Nadere Reformatie. Het gaat daarbij om onderscheidingen, die de predikers in de zielsgesteldheid van hun hoorders menen te moeten aanbrengen. De grote cesuur tussen de hoorders ligt in het al of niet wedergeboren zijn. Binnen elke groep zijn echter nog weer tal van onderscheidingen aan te brengen. Bienen wijst er met nadruk op dat de uitgewerkte klassifikatiemethode **[124]** niet bij alle predikers en in alle preken even duidelijk aanwezig is. De beslissende cesuur tussen bekeerden en onbekeerden treft men wel bij allen aan, niet de uitwerking in alle groepen. Indien zij er al is, dan is ze niet bij elke auteur gelijklopend. "Hoe verder men chronologisch van de Reformatie kwam *ai te staan, hoe groter het aantal hoorders aan de ene zijde van de cesuur* werd naar het oordeel van de predikers der Nadere Reformatie".⁴ Ik geef nu de conclusie van Bienen weer met betrekking tot de uiteindelijke vormgeving van de cesuur en de klassen:

"Wat langzamerhand en al duidelijker uit het hele groei- en hanteerproces van de klassifikatiemethode binnen de prediking van de Nadere Reformatie te voorschijn treedt, is een schematisering van het totaal van de klassen. Het principe van de orde en volgorde gaat de klassifikatiemethode beheersen!

Bij W. à Brakel is dit al enigszins te merken, bij B. Smytegelt komt het nog meer naar voren. In het algemeen kunnen we zeggen, dat na G. Voetius het ordeprincipe zijn intrede doet. Soms past de prediker dit ordeprincipe toe ter rangschikking van de klassen van de onbekeerden, die naar graden van verwijderd zijn van het heil of naar graden van verharding of verstrikt zijn in de zonden in volgorde worden genoemd, zodat de "willige of leersame christenen", die het dichtst bij de cesuur staan, het laatst genoemd en aangesproken worden. Na de onbekeerden, die nu altijd eerst afgehandeld worden, komen de bekeerden. Op hen wordt regelmatig en stringent de volgorde toegepast van eerst de bekommerden, daarna de meer geoefenden en tenslotte de

¹ W. Kremer, *a.w.*, 24.

² Kremer, *t.a.p.*

³ Kremer, *a.w.*, 50.

⁴ Bienen, *Nadere Reformatie*, 158.

verzekerden. Men gaat na de cesuur te hebben overschreden dus allen eerst (!) door de bekommernis zolang, als God in zijn vrijmacht heeft uitgemeten, en dan komt men tot de omhelzing van Christus en de bevestiging van zijn aandeel in Hem om tenslotte in de verzekering het hoogst bereikbare te ontvangen. Bij F.A. Lampe en Th. van der Groe wordt de klassifikatiemethode heilsordelijk in de prediking ingebouwd. Het wordt een móeten: de mens moet eerst zijn zonden leren kennen, zijn zondigheid gevoelen, daarna moet hij zich voor God mishagen in diepe verslagenheid, dan pas mag men tot Christus vluchten, Die nú ook eerst voor hen noodzakelijk, gepast en dierbaar is. Hierna kan het geloof in Christus verder groeien van rechtvaardiging naar verzekering en heiliging. Eerst moet men gevoelen God en zijn heil te missen, dan pas kan en gaat men het heil in Christus zoeken, waarna - weer logisch -de beleving van het vinden in al zijn dimensies volgt.

Zo wordt uiteindelijk de spontaan en pastoraal gestelde klassifikatiemethode in de prediking van de Nadere Reformatie ondergeschikt gemaakt aan, in dienst genomen van en geheel geïncorporeerd in de (scholastiek-opgebouwde) dogmatische heilsorde. Dit kleurt, karakteriseert de klassifikatiemethode en geeft tegelijk een wettische verstarring aan dit eigenaardig gegeven in de prediking van de Nadere Reformatie!".⁵

Dit lange citaat laat ons zien, hoe de heilsorde hier overheerst wordt door een eenzijdige prediking van de wet, voorafgaand aan het evangelie. Heilsordelijk betekent in dit verband vooral het werk van de wet tot verootmoediging, tot onthulling van de zonde, tot afbraak van de oude mens, waarna het evangelie *voor de opbouw van de nieuwe mens dient*. Hier ligt het *zwaartepunt* geheel **[125]** in de chronologisch van elkaar onderscheiden prediking van wet en evangelie.

Ik geef nog een citaat waaruit dit werk van de wet voorafgaand aan de prediking van het evangelie duidelijk blijkt. Het is ontleend aan de voorrede die Johannes van Diesbach heeft geschreven in de uitgave van de Keurstoffen van B. Smytegelt: "Moet deze boodschap nu alleenlijk geschieden aan de *ware geloovigen*, die reeds *dadelijk bezitters* van den Middelaar, en alle zijne heilgoederen geworden zijn? Of moet dit Evangelium ook inzonderheid verkondigd worden aan de zoodanigen, die daarvan tot nog toe vervreemd zijn? Namelijk, aan *zondaren*, die onder het Evangelium leven, niemand, hoe goddeloos en onwaardig ook, daarvan uitgezonderd? En zal een Leeraar dit Evangelium aan onbekeerde en goddelooze menschen regt verkondigen, moet hij dan niet als een gezant van den God des hemels zijne toehoorders alvorens door de *wet* trachten te *overtuigen* van hunne ellende; om hen alzo naar de *verlossing* die in Christus Jezus hun wordt aangeboden, begerig te maken; en vervolgens op allerlei wijzen hen zoeken te bewegen tot het gelovig aangrijpen van den algenoegzamen Middelaar, in wien alle Gods beloften ja en amen zijn? Ja, zal een Leeraar dit *Evangelium* regt verkondigen, moet hij dan ook niet den *ongeloovigen* en *ongehoorzamen* verkondigen en openlijk betuigen, dat God met vlamme vure over hen wrake zal doen; en dat zij niet ontvlieden zullen, indien zij op zo eene grote zaligheid geen acht geven?".⁶

⁵ Brien, a.w., 159-161.

⁶ *Keurstoffen, op verzameling van vijftig uitmuntende predikationen, waaronder eenige over zeer gewichtige praktiske stoffen*. Als ook verscheidene andere bij gelegenheid van het H. Avondmaal, het beginnen of eindigen des jaars, op dank- en bededagen, verschrikkelijke stormwinden, en andere buitengewone omstandigheden. En eindelijk eene opmerkelijk dankpredikatie uit Jer. 25:3. Gedaan door den zaligen heer Bernardus Smytegelt. In zijn leven Bedienaar des H. Evangeliums te Middelburg. Met een voorrede over de noodzakelijkheid van eene ernstige en onderscheidene Predikwijze van Johannes van Diesbach, Lidmaat der Hervormde Gemeente te 's-Gravenhage. Leiden, Buurman & De Kier (6e druk) (voorrede gedateerd 1764), blz. XIII. Men zie ook wat Brien schrijft in verband met Van der Groe: "Zijn constructie van de verhouding van wet en evangelie": de mens moet eerst geheel en al door de wet aan zichzelf sterven teneinde dan zijn leven door het Evangelie en door de Heilige Geest weder te vinden, in: T. Brien e.a., *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage 1986, 294-295, citaat op 295. (Dit boek wordt verder geciteerd als *De Nadere Reformatie*. Als een bijdrage voor het eerst wordt

In dit citaat blijkt hoezeer wet en evangelie na elkaar verkondigd moeten worden. Alleen wie door de wet voor God verbrijzeld is, mag het evangelie horen. Hij alleen is in staat om het evangelie te aanvaarden.

Ik heb dit overzicht gegeven om aannemelijk te maken, waarom ik bij het thema van dit hoofdstuk ook de heilsorde ter sprake breng. Men zou kunnen denken dat de heilsorde een onderwerp is dat buiten de verhouding wet en evangelie valt. Dat is echter niet het geval. Dikwijls wordt over de heilsordelijke kant van de verhouding van wet en evangelie gesproken. Hierboven heb ik getracht het kader te schetsen waarbinnen dat gebeurt.

Wat wordt onder heilsorde verstaan?

Nu wil ik eerst wat dieper ingaan op het thema de heilsorde. Er is met de behandeling van dit thema een aantal onduidelijkheden gegeven, dat ik wil proberen te verhelderen. Ik maak nu enkele opmerkingen over wat in verleden en heden onder de heilsorde wordt verstaan, om daarna de verbinding met het thema van dit hoofdstuk aan te brengen.

De zaak die men met de heilsorde wil aanduiden, is door Calvijn onder woorden gebracht in het opschrift boven boek III van de "Institutie": "Over de wijze waarop de genade van Christus verkregen wordt en welke vruchten daaruit voor ons voortkomen, en welke werkingen daaruit volgen". Men lette op twee woorden, die beslissend zijn: *de wijze waarop* en *de vruchten ervan!* Het gaat niet alleen om vruchten die we kunnen opsommen; niet alleen om werkingen die we eerst van elkaar onderscheiden, om ze daarna op een rijtje te zetten. Deze vruchten en werkingen behoren zeker bij dit ^[126] onderwerp. Een blik in de inhoudsopgave van de "Institutie" doet zien dat geloof en boetvaardigheid, het leven van de Christen en de hoofdsom van het Christelijke leven, te weten de verloochening van onszelf, ook het dragen van het kruis, als deel van de zelfverloochening, de overdenking van het toekomstige leven, en hoe men het tegenwoordige leven en zijn hulpmiddelen moet gebruiken, maar ook de rechtvaardigmaking door het geloof en de Christelijke vrijheid hiertoe gerekend worden.

Het gaat ook over de wijze waarop mensen in het heil delen. Daarbij komt de Geest ter sprake en het middel waarvan de Geest Zich bedient. Calvijn heeft als opschrift boven hoofdstuk I gekozen: "Dat hetgeen over Christus gezegd is, ons ten voordeel is door de verborgen werking des Geestes". Het is karakteristiek voor Calvijns leer van de Geest, dat hij juist in dit boek hele hoofdstukken wijdt aan de bijbelse grond voor de uitwerking van het thema. Hij besteedt ook hoofdstukken aan de weerlegging van dwalingen met betrekking tot de juist in dit derde boek behandelde onderwerpen. Deze hoofdstukken dienen als bijbels fundament. Ze leggen tegelijk getuigenis af van de overtuiging dat de Geest door het Woord werkt. De schatten van Christus zijn niet anders te kennen, maar ook niet anders te ontvangen dan door het Woord.

We treffen bij Calvijn nog niet de specifieke term heilsorde aan. De zaak komt wel aan de orde! Ze is, blijkens boek III van de "Institutie," het kader waarbinnen de weldaden van Christus ons deel worden.

De grootse greep van Calvijn ligt hierin dat hij zowel de weldaden van Christus als de wijze waarop Christus ze uitdeelt, tot inhoud van dit boek maakt. Deze twee horen bij elkaar: de prediking van het evangelie én het delen *m* de weldaden van Christus.

Er is verschil van mening over de vraag wie voor het eerst de term *ordo salutis* heeft gebruikt. Graafland noemt als eerste de Lutheraan Carpov.⁷ Eilert Herms geeft als eerste

aangehaald wordt ook de titel van het opstel genoemd. Daarna alleen de naam van de auteur en de afkorting van het boek.)

⁷ C. Graafland, Heeft Calvijn een bepaalde heilsorde geleerd?, in: J. van Oort e.a., *Verbi Divini Minister*. Een bundel opstellen over de dienaar en de bediening van het goddelijk Woord, aangeboden aan L. Kievit ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag, Amsterdam 1983. (Dit artikel wordt geciteerd als Graafland, *a. art.* 1983.) Graafland beroept zich hiervoor op M. Koch.

Franz Budde.⁸

Bij Budde gaat het om één thema, bestaande uit vier delen: geloof in Christus; de wedergeboorte en bekering; rechtvaardiging; heiliging en vernieuwing. Dit zijn de onderwerpen die bij de heilsorde behandeld worden. Carpov is daarom interessant omdat hij de overgang naar het Piëtisme markeert. Aan hem zijn wel anderen voorafgegaan, zonder dat men bij hen de term aantreft. Herms wijst op Quenstedt als voorganger, die spreekt over de genade van de Heilige Geest, die toegepast wordt. Hij kent zeven schakels: roeping; wedergeboorte; bekering; rechtvaardiging; boete; mystieke vereniging met Christus; vernieuwing en heiliging. Opmerkelijk is dat Quenstedt geloof en werken er niet bij behandelt, maar wel de genademiddelen, te weten woord en sacrament, als een soort tegenhanger. Van Quenstedt is er een spoor terug naar zijn oom Johann Gerhard, die in zijn "Loci theologici" onder andere de volgende onderwerpen behandelt: van de wet Gods - van de ceremoniële en de burgerlijke wetten - van het evangelie - van de boete - van de rechtvaardiging door het geloof - van de goede werken. Herms concludeert uit een vergelijking van oom en neef

- dat de oom nog geen samenvattende titel heeft voor het totaal van deze verschillende thema's; **[127]**
- er wordt in de compositie van deze paragraaf nog geen verschil gemaakt tussen wat God en wat mensen doen.
- de keus en de volgorde van de thema's sluiten nauw aan bij een bekend voorbeeld, namelijk bij de korte uiteenzetting van de wijze van de wedergeboorte, met name de bekering van de goddeloze!

E. Fahlbusch wijst erop dat vanaf Carpov de orde des heils nu zowel de werkzaamheden van God als ook de veranderingen in de mens aanduidt. De term orde des heils wordt nu tot technische term om de verschillende trappen van het Christelijke leven te beschrijven, die voortkomen uit het werk van de Heilige Geest.⁹

Fahlbusch ziet de lijn zich ontwikkelen, waarbij de genadewerking als een proces wordt beschreven, dat zich in de ziel voltrekt. Hier krijgt de objectieve fundering van het heil een subjectief tegenwicht. De leer van de heilsorde is dan symptoom voor de overgang van de Reformatie naar de latere Lutherse Orthodoxie.¹⁰ Dit was de Lutherse lijn.

In de Calvinse Reformatie heeft Bullinger de term gebruikt, onder invloed van Calvin. Graafland heeft over Calvin een boeiend opstel geschreven. De conclusie luidt dat Calvin zo sterk Christus en het geloof als werk van de Heilige Geest in het centrum heeft gesteld, dat een bepaalde orde of volgorde in de applicatie van het heil daaraan ondergeschikt blijft.

Calvin zou zijn theologie nooit hebben kunnen samenvatten onder de titel die W. Perkins gebruikte: de gouden keten des heils. Calvijn's theologie is trinitarisch te noemen en daarbinnen weer vooral Christocentrisch, zij het dat de pneumatologie daarin van wezenlijke betekenis is, omdat de Geest als inwendige leermeester in de toepassing van het heil een eigen plaats inneemt. Graafland stelt dat Calvin wel reeds aanzetten heeft gegeven, die na hem als bouwstenen hebben gediend om te komen tot een min of meer

⁸ Ellen Herms, Die Wirklichkeit des Glaubens. Beobachtungen und Erwägungen zur Lehre vom ordo salutis, in: *Ev. Theol.* 42 (1982), 541-566. Dit artikel bevat de Münchener Antrittsvorlesung van 11.2.1980. De verwijzing betreft blz. 542. Voor bewijspplaatsen verwijst Herms naar R. Seeberg, *RE*³ VII, 594.

⁹ E. Fahlbusch, Heilsordnung, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Göttingen, 1956, II, 92.

¹⁰ Fahlbusch, a.w., 93. Eenzelfde lijn treft men ook aan bij: Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus* IV, Göttingen 1927, 225-227. Opmerkelijk is het verschil met het artikel van A. Köberle, Heilsordnung, in: *RGK* III, Tübingen 1959³ 187-190. Het bekende boek van Koch ontbreekt hier.

gesystematiseerde orde des heils.¹¹ Graafland had er eerder op gewezen dat Calvin spreekt van een ordo (en zelfs van een causa in God), die te verstaan is als trappen van de genade. Calvin heeft erop willen wijzen dat het een op het ander volgt. Men kan, zelfs als Calvin de term causa gebruikt, echter niet zeggen dat het een oorzaak is van het ander.¹² Duidelijk is dat Calvin de woorden geheel en al vanuit het Woord gevuld ziet worden. Het lijkt mij daarom ook onjuist hier Calvin zelfs maar van het geven van aanzetten te beschuldigen. Temeer omdat Graafland de systematisering niet aan Calvin ontleend ziet, maar tot stand gekomen acht met behulp van de scholastieke denkmiddelen.¹³ Fahlbusch schrijft dat de heilsorde bij Bullinger samenvalt met de bediening van het heil (dispensatio salutis). Zij krijgt geen verdere betekenis tot het thema in de 18e eeuw door Buddeüs en Carpov weer wordt opgepikt.

Het blijft van betekenis dat Calvin in zijn Institutie zowel de weldaden van Christus als de wijze waarop deze ontvangen worden als onderwerp behandelt. Wie het summiere overzicht, dat hierboven is gegeven, legt naast deze visie van Calvin, moet wel zeggen, dat latere verschuivingen in de Lutherse Orthodoxie uiteengehaald hebben wat bij Calvin nog één was. Datzelfde ^[128] moet men ook zeggen ten aanzien van de laatste fase van de Nadere Reformatie. Met name het inbouwen van de volgordeproblematiek van wet en evangelie in de orde des heils heeft geleid tot een verstoring van het evenwicht dat Calvin op het oog had.

Ik noemde zojuist de Lutherse Orthodoxie. Opvallend is dat eigenlijk eenzelfde conclusie getrokken kan worden ten aanzien van de Gereformeerde Orthodoxie. Ik citeer vrij breed de conclusie waartoe Graafland op dit punt komt in zijn evaluerend hoofdstuk van het boek over de Nadere Reformatie: "Deze heilsorde is kenmerkend voor de Nadere Reformatie, maar zij is wel door de Orthodoxie theologisch voorbereid. Zij komt vooral daarin naar voren, dat men als heilsnoodzakelijk niet alleen het geloven in Christus maar ook en daaraan voorafgaand de wedergeboorte en de bekering beschouwt. In feite is het zelfs zo, dat het eerstgenoemde daarin nog een secundaire en facultatieve plaats kan innemen, als het laatstgenoemde maar aanwezig is. Waarachtige zondenkennis en verootmoediging in de schuldbelijdenis is beslissend voor het wedergeboren zijn en dus het uitverkoren zijn, niet het geloof en niet de rechtvaardiging door het geloof.

In dit verband is het veelzeggend, dat in het voorafgaande telkens erop gewezen is, dat het geloven, of de beloften, of het evangelie in de Nadere Reformatie veelal een conditioneel of wettisch karakter aanneemt".¹⁴ Hier zien we de resultaten van de combinatie van het chronologische na elkaar van wet en evangelie met de zogenaamde heilsorde!

De vraag is of we nu maar niet de term en de zaak heilsorde moeten laten vallen. Is de zaak niet doodgelopen in een na elkaar van wet en evangelie?

Bavinck en Berkouwer over de heilsorde

Het moet opvallen dat H. Bavinck een uitvoerige paragraaf aan de heilsorde heeft gewijd.¹⁵ Hij blijft de term gebruiken, maar grenst hem af door vier beperkingen.

- Alle weldaden die door Christus verworven zijn, zijn weldaden van het verbond.
- Alle weldaden der genade zijn volkomen en alleen door Christus verworven. Ze zijn

¹¹ Graafland, *a. art.* 1983, 127.

¹² Graafland, *a. art.* 1983, 114v. Hij verwijst naar de behandeling van Rom. 9:29 en 30 in *Institutie*, III, XIV, 1 en vooral 21.

¹³ Graafland, *a. art.* 1983, 127.

¹⁴ Graafland, *Kernen en Contouren van de Nadere Reformatie*, in: *De Nadere Reformatie*, 355.

¹⁵ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, Kampen 1918³, 551-690.

dus in Zijn persoon besloten en liggen in Hem voor de gemeente gereed.

- Alleen zo kan het werk van de Heilige Geest in de zaliging van een mens tot zijn recht komen.
- De Heilige Geest deelt alle weldaden van Christus in een bepaalde orde uit, omdat zij geen toevallig aggregaat zijn, maar onderling organisch samenhangen.
- De volgende weldaden kunnen in drie groepen worden ingedeeld:
 - Zonde is schuld, smet en ellende.
 - Ze was verbreking van het werkverbond, een verlies van het beeld Gods.
 - Ze was een onderwerping aan de heerschappij van het verderf.

Christus verlost ons van alle drie. Zijn weldaden bestaan hierin:

- dat Hij onze rechtsverhouding tot God en alle schepselen herstelt; ^[129] vergeving van zonde, rechtvaardigmaking, reiniging van het geweten; aanneming tot kinderen, vrede bij God, Christelijke vrijheid.
- Hij vernieuwt ons naar het beeld van God. Dat is wedergeboorte in ruime zin, vernieuwing, herschepping en heiligmaking.
- Hij bewaart ons voor de hemelse erfenis, verlost ons eens van alle lijden en dood, en maakt ons de eeuwige zaligheid deelachtig.

Deze drie groepen van weldaden zijn ook aldus te omschrijven:

- de verlichting door de Heilige Geest, die door ons in geloof wordt aangenomen en ons vrijmaakt;
- door de wederbarende werking van de Heilige Geest vernieuwt Hij ons en maakt ons vrij van de macht van de zonde;
- door de bewarende, leidende en verzegelende werkzaamheid van de Heilige Geest worden we naar ziel en lichaam aan de heerschappij van ellende en dood ontrukkt, en voor de volkomen verlossing bewaard.

In de heilsorde zijn - bij wijze van conclusie - vier groepen te onderscheiden:

- roeping en wedergeboorte in engere zin;
- geloof en bekering;
- rechtvaardigmaking;
- heiligmaking en verheerlijking.¹⁶

Bavinck heeft zijn vertrekpunt genomen in de nareformatorische theologie, en niet bij Calvijn. Bremmer veronderstelt dat de polemiek met de Anabaptisten hem daartoe heeft gedrongen.¹⁷ Men kan zich afvragen of dit een toereikend argument is. Calvijn is toch ook steeds in strijd gewikkeld geweest met de Anabaptisten.¹⁸ Zou de oorzaak niet gezocht moeten worden in zijn aansluiting bij de Nadere Reformatie? Opvallend dat hij zich hier de wedergeboorte voorstelt als instorting van het nieuwe leven, terwijl hij elders duidelijk maakt dat ontplooiing en ontwikkeling van nieuw leven erbij hoort.¹⁹ In

¹⁶ Bavinck, a.w., 683-890.

¹⁷ R.H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen 1961, 258.

¹⁸ Zie vooral W. Balke, *Calvijn en de doperse radicalen*, Amsterdam 1973.

¹⁹ Bavinck, a.w., IV, 27. De beschrijving gaat op 32-34 over in een beschouwing over de wedergeboorte in de jeugd. Moeten we in deze beschouwing van de wedergeboorte niet veeleer de oorzaak zoeken? Het gaat Bavinck dan vooral om de wedergeboorte van kinderen in hun prille jeugd. Bavinck neemt het hier dus op voor wedergeboorte in de engere zin van het woord. Zie over wedergeboorte in enger en in ruimer zin *Heilig leven*, 65-71.

elk geval is Bavinck zich ervan bewust, dat de term heilsorde fixeert en systematiseert, wat eigenlijk in de Heilige Schrift in bewegelijke, concrete geloofstaal wordt gezegd.²⁰ "Wedergeboorte, geloof, bekering, vernieuwing enz. duiden hier toch menigwerf geen opeenvolgende momenten op de heilsweg aan, maar vatten de ganse verandering, die met de mens plaatsgrijpt in een enkel woord saam".²¹

Berkouwer heeft het onderwerp besproken in zijn studie "Geloof en rechtvaardiging". Het is het eerste hoofdstuk na dat over de Actualiteit. Men kan ook zeggen: Het is het eerste hoofdstuk van alle drie studies, die als eerste woord in de tekst geloof hebben.²² "De weg des heils" heet dit hoofdstuk. Berkouwer ziet het spreken over de orde des heils als gemotiveerd door de poging om juist de souvereiniteit van Gods genade te handhaven tegenover de haeresie. Het ontstaan van de orde des heils hangt ten nauwste met deze afweer samen.²³ Het wil hem voorkomen dat wij naar Calvijn terug moeten om de diepe reformatische zin van het spreken over een ordo salutis te verstaan. Berkouwer gaat wel erg dynamisch om met de gedachte van de orde des heils. Het beeld van de weg in de titel van dit hoofdstuk is daarvoor karakteristiek.

[130] Berkouwer schrijft: "De lijnen, waarlangs God de mensen leidt tot Zijn heil, zijn zo gevarieerd, dat het onmogelijk is dit proces in vaste stadia te fixeren. Het gaat er veelmeer om "de schatten van heil en zaligheid ten toon te stellen, welke God door Christus voor Zijn gemeente heeft laten verwerven en door de Heilige Geest aan haar uitdeelt" en zo "al de weldaden te doen kennen die in het éne grote werk der verlossing begrepen zijn". En in de bestudering van de weg des heils zal het altijd moeten gaan om wat Calvijn op eenvoudige wijze heeft uitgedrukt in deze woorden: "Over de wijze, waarop de genade van Christus verkregen wordt en welke vruchten daaruit voor ons voortkomen en welke werkingen daaruit volgen".²⁴ Verder zegt Berkouwer: "Men kan Calvijns uiteenzettingen beschrijven als een voortdurend cirkelen om het ene middelpunt: het heil in Christus... Ook al is er bij Calvijn met een "heilsorde" in de latere zin des woords, er is wél een orde, die vanuit het heil in Christus bepaald is. En alle lijnen, die vanuit dit middelpunt getrokken worden, raken de verhouding tussen het geloof en het heil des Heren. Daarin ligt ook de sterkste weerstand tegen het gevaar, dat veler verzet tegen de heilsorde wakker riep. Want juist door deze betrekking tussen het geloof en het heil Gods worden we er voor bewaard het objectieve en het subjectieve als een dualiteit naast of boven elkaar te plaatsen...

En alle bezinnig over de weg des heils zal hierin haar toetssteen vinden, of ze doordrongen is van de overtuiging, dat waarlijk alle lijnen van het leven des geloofs samenkomen in dit ene middelpunt: de genade Gods".²⁵

Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken, dat de orde, waarvan wij hierboven op heel verschillende manier hoorden spreken, bij Berkouwer opgaat in de dynamiek van de beweging op de weg van het geloof. Het geloof is bij Berkouwer centraal. De andere gaven komen ter sprake onder het gezichtspunt van het geloof. De vraag is of we toch niet meer moeten zeggen dan dat alles draait om de genade. Uiteraard stemmen we hiermee ten volle in. Doch de gaven van Christus mogen toch wel naast elkaar gezet worden. Zonder hen te scheiden, mogen ze wel van elkaar onderscheiden worden en dan

²⁰ Bremmer, a.w., 259.

²¹ Bavinck, a.w., III, 682.

²² G.C. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging; Geloof en heiliging; Geloof en volharding*, Kampen 1949.

²³ Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, 25.

²⁴ Berkouwer, a.w., 26. De citaten zijn uit Bavinck, a.w. III, 596.

²⁵ Berkouwer, a.w., 27 en 28. Voor een overzicht van kritiek op de heilsorde door theologen van de twintigste eeuw zie men W.D. Jonker, *Die Gees van Christus*, Pretoria 1981, 178-182. W.L. Tukker, *De orde van het heil*, Maassluis 1985⁴, gaat bij de behandeling van zijn onderwerp niet speciaal in op de verhouding van wet en evangelie in relatie tot de heilsorde.

ook weer in hun onderlinge samenhang bijeengebracht worden. Berkouwer grijpt achter Bavinck terug op de Reformatie. De vraag is echter of er bij hem niet een versmalling plaatsvindt vergeleken met de Reformatoren. Die versmalling is te wijten aan de concentratie op het geloof zonder meer. Moet hier van een existentialisering gesproken worden?

Overzien we de weg die we tot heden hebben afgelegd dan zijn de volgende conclusies te trekken:

1. Er is *nagedacht over de wijze waarop de genade het deel van mensen wordt*. Daarbij is de Heilige Geest centraal.
2. Er is te spreken over *de weldaden die Christus verworven heeft en door Zijn Geest uitdeelt*.
3. Er is *verschil in de ordening van deze weldaden*. Opvallend is dat zowel wat voor ons gedaan is door Christus als wat in ons gedaan wordt door Zijn Geest tot de weldaden worden gerekend.
4. Er is *een tendens om het zwaartepunt te leggen in de beleving van de mens*. Deze verschuiving zien we vooral daar optreden waar in verband ^[131] met de chronologisch te beleven volgorde van wet en evangelie over heilsordelijk gesproken wordt. De aandacht richt zich dan niet meer primair op wat Christus door Zijn Geest ons geeft, doch op de weg, met de daarbij behorende afzonderlijke stadia, die de mens moet gaan om in het heil te delen en dat te blijven beleven.

De beleving van het heil in de prediking

We komen te staan voor de vraag of de belevingskant ook in de prediking aan de orde moet komen. We raken hier het vraagstuk van de bevinding.²⁶ Moet wat de gelovige bevindt, ook in de prediking ter sprake worden gebracht? Het lijkt mij in de lijn van Calvijn en van de Catechismus dat ook de belevingskant een plaats krijgt. Calvijn heeft geschreven over de directe vervlochtenheid van Godskennis en zelfkennis. "Zo wordt een ieder door de kennis van zichzelf niet alleen aangezet tot het zoeken van God, maar ook als het ware aan de hand ertoe geleid om Hem te vinden. Daarentegen staat het vast, dat de mens nooit tot een zuivere kennis van zichzelf geraakt, tenzij hij eerst Gods aangezicht aanschouwd heeft en van diens aanblik afdaalt tot het beschouwen van zichzelf".²⁷

Ten overvloede zij geciteerd het antwoord op de vraag: Wat moet gij noodzakelijk weten om in die troost godvruchtig te leven en te sterven? "Drie dingen: Ten eerste: hoe groot mijn zonde en ellende zijn. Ten tweede: hoe ik van al mijn zonde en ellende verlost word. Ten derde: hoe ik God voor zulk een verlossing dankbaar moet zijn".²⁸

Met deze beide citaten wordt duidelijk aangegeven dat zelfkennis in het aangezicht van de levende God een volstrekt legitieme plaats heeft in de ontvouwing van het evangelie. Dat de wet met het oog op de kennis van eigen zonde gepredikt moet worden, is uit zondag 2 af te leiden. Het is typisch reformatorisch om de belevings- of de ervaringskant van het heil in de prediking een plaats te geven. Dan komen geloof en boetvaardigheid, bekering en schuldbelijdenis aan de orde.

De grote vraag is hoe we vermijden dat het zwaartepunt van de prediking komt te liggen in de ervaringen van gelovigen. Hoe kunnen we op reformatorische wijze de beleving een plaats geven in de verkondiging van het evangelie, zonder dat het evangelie opgaat in de beschrijving van bevindingen? We gaan hier over het scherp van de snede. In het

²⁶ Zie hierover T. Brienens, *Bevinding. Aard en functie van de geloofsbeleving*, Kampen 1978, met veel literatuur.

²⁷ Calvijn, *Institutie*, I, I, en 1 en 2; O.C., 2, 32.

²⁸ Antwoord van De Catechismus, naar de uitgave van de Nederlandse Belijdenisgeschriften, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1983. Deze uitgave wordt ook verder gebruikt.

verleden is in allerlei gereformeerde kringen de eenheid van de prediking van het heil en van de beleving van het heil uiteengebroken in wat men dan noemt de objectieve en de subjectieve kant, ook wel genoemd de voorwerpelijke en de onderwerpelijke prediking. Ik heb tegen deze benaming en de daarmee gegeven tweedeling bezwaren. Wie zich een preek indenkt als te bestaan uit een objectief en uit een subjectief deel, breekt de levende kracht van het Woord van God door een beschouwing, waarbij men nu eens van deze kant en dan weer van die kant tegen de preek kan aankijken.

Objectief zal dan betekenen: de feiten en hun betekenis; datgene wat gebeurd is en wat in de vorm van leer of uiteenzetting moet worden vastgehouden. Subjectief ziet dan op de ervaringskant. Het duidt aan hoe de beleving zich ^[132] voltrekt en wat daarin allemaal een plaats krijgt. Bezwaar tegen deze beschouwing - want dat is het - is dat men feiten en leerstukken bekijkt of bespreekt, zonder dat ze verkondigd worden als het levende Woord van God, dat op de hoorder gericht is. Dit bezwaar geldt de objectieve benadering.

Het andere bezwaar geldt de subjectieve benadering. Dit bezwaar bestaat hierin dat er over ervaringen en belevingen van mensen wordt gesproken, zonder dat blijkt dat ze door het Woord van God zijn verwekt of genormeerd. We krijgen te doen met twee zelfstandige grootheden die elk voor zich voorwerp van beschouwing worden. De beschouwing leidt tot systematisering. Juist binnen dat kader is het mogelijk te menen, dat de kennis van eigen zonden, ontsprongen aan de prediking van de wet, vooraf moet gaan aan de kennis van de genade in Jezus Christus. Men ziet ze hand in hand optrekken: een systematisering van de leer (objectief) en van de beleving (subjectief). Beide worden voorwerp van beschouwing. Men brak het Woord Gods uiteen in leer- en belevingsstukken, die besproken werden. Terecht heeft H. Jonker erop gewezen dat zo de openbaringswaarheid te zeer op intellectualistische wijze werd benaderd. "Men had te weinig oog voor de verborgenheid Gods, onderkende niet het gevaar dat menselijke logica de levende waarheid Gods in een abstract spinsel van menselijke conclusies kan omzetten en doorzag niet dat onze logica nog niet samenvalt met de structuren van de bijbelse waarheid".²⁹

Toch pleit ik voor aandacht en plaats voor de belevingskant van het heil in de prediking. Ze is juist in de lijn van Calvijn mogelijk en legitiem, onder het gezichtspunt van de Heilige Geest. Als we nog eens terugdenken aan wat bij de heilsorde zoal ter sprake kwam, dan vatten we dat samen onder het thema: de weldaden of schatten die Christus voor ons verworven heeft, en die Hij door Zijn Geest ons eigen maakt. Woorden als geloof, bekering, blijdschap, berouw, hoop en vertrouwen zien op menselijke activiteiten, en als zodanig op ervaringen van mensen. Ze zien echter tegelijk op wat Christus ons geeft en door Zijn Geest in ons werkt. We komen hier in aanraking met Christus als het grote Subject, terwijl mensen in de kracht van Zijn Geest ook subject mogen zijn! De relatie tussen deze beide subjecten is prachtig onder woorden gebracht in antwoord op de vraag waarom wij, nadat we uit genade door Christus verlost zijn, nog goede werken moeten doen. Het antwoord luidt: "Omdat Christus, die ons met zijn bloed heeft vrijgekocht en verlost, ons ook door Zijn Heilige Geest tot zijn evenbeeld vernieuwt, opdat wij met geheel ons leven aan God dankbaarheid bewijzen voor zijn weldaden en Hij door ons geprezen wordt; voorts, opdat wij voor onszelf door de vruchten zeker zijn van ons geloof en door ons godvruchtig leven ook onze naaste voor Christus gewonnen wordt".³⁰ Het verlossingswerk van Christus schakelt ons niet uit. Het schakelt ons juist in.³¹

De belevingskant van het heil moet onder het gezichtspunt van het werk van de Geest aan de orde komen. Het subject in de drie dingen die wij noodzakelijk moeten weten om

²⁹ H. Jonker, *En toch preken*, Nijkerk 1973, 109. Men zie ook I. Kievit, *Voorwerpelijke en onderwerpelijke prediking*, Baarn² (1e druk 1939).

³⁰ Antwoord 86 van de *Catechismus*.

³¹ J.P. Versteeg, *De Geest en de gelovige*, Kampen 1976, 28-30.

in de enige troost godvruchtig te leven en te sterven, is de gelovige die ook in antwoord 1 aan het woord is. Het is volstrekt onjuist ^[133] om antwoord 1 als een objectieve omschrijving van een stuk leer te karakteriseren en dan antwoord 2 te typeren als de subjectieve kant die het objectieve completeert. Het is veeleer andersom: In antwoord 1 komt de gelovige zelf aan het woord. Hij verwoordt wat Christus voor hem heeft gedaan, en wat het werk van de Vader en van de Geest is. In antwoord 2 komt hij opnieuw aan het woord. Nu zegt hij wat de beleving van het heil voor hem betekent: persoonlijke kennis van ellende, van verlossing en van dankbaarheid. Twee in één, zouden we willen zeggen.³² Het geloof is kennis van God en Christus en van ons zelf. Het is de Geest die ons tot kennis brengt. "Wij nu hebben niet de geest der wereld ontvangen, maar de Geest uit God, opdat wij zouden weten, wat ons door God in genade geschonken is. Hiervan spreken wij dan ook met woorden, die niet door menselijke wijsheid, maar door de Geest geleerd zijn, zodat wij het geestelijke met het geestelijke vergelijken" (1 Cor. 2:12v.). Het gaat om gaven die God schenkt. De Geest maakt ook duidelijk dat ze aan ons geschonken zijn. Daarbij behoort ook dat de gelovigen zichzelf kennen als mensen, voor wie de gaven door Gods genade bestemd zijn, en aan wie ze ook metterdaad geschonken worden. De Geest doet ons onszelf kennen in het aangezicht van Jezus Christus (2 Cor. 4:6). De Geest doet ons onszelf kennen als mensen die mogen delen in het heil van Christus. Dat delen nu is vrucht van de Heilige Geest. Als we over Hem spreken en over Zijn werk, dan gaat het steeds weer om de op de mens gerichte kant van het evangelie. Het evangelie is een kracht Gods tot behoud (Rom. 1:16). Dat wil zeggen, het is het levende woord (Hebr. 4:12v.) dat de mens in het heil betreft. De mens die gelooft is met een ander thema vergeleken met de boodschap van het heil. Deze mens wordt bij dat heil betrokken. Het is voor hem bestemd. Hij heeft in die boodschap een plaats, als de mens die door de Heilige Geest leert geloven en zich bekeert. De Geest leert dat mensen en werkt het in hen. Zo worden zij zelf subject van wat de Geest hen leert.³³

De beleving is vrucht van de Geest. De vrucht van de Geest wordt in Galaten 5:22 uitvoerig opgesomd! Evenals die vrucht, behoren ook zelfkennis en zondekennis (die zijn voor de gelovige één), geloof en verwachting bij het werk van de Geest. Over al die werken mag en moet gesproken worden. Het dient echter te gebeuren onder het gezichtspunt van de Geest. Zo voorkomen we dat de gelovende mens met zijn ervaringen de plaats gaat innemen van Gods werk in de prediking, om het nog eens scherp te formuleren. Prediken is over de grote daden Gods spreken (Hand. 2:11). Het kan niet juist zijn om deze prediking in tweeën te breken en haar te doen opgaan in de daden van God enerzijds en de belevingen of ervaringen van de mens anderzijds. Dan krijgen we het schema van twee zelfstandige subjecten, dat eerder bij de moderne verbondsopvatting behoort,³⁴ dan bij een reformatorische leer en prediking van de Heilige Geest. Neen, onze ervaringen en daden, als vrucht van de Heilige Geest, moeten ter sprake komen. Zo blijft God door Zijn Geest het handelend Subject, ook in de prediking. Zo blijft het spreken over menselijke ervaringen deel van de verkondiging van het heil. Zij vinden in het Woord hun oorsprong én hun vorm. Een tweedeling tussen wat

³² Vergelijk de titel van het geschrift van T. Brienens, *Twee in één. Hoe God samenkomt met zijn volk* (de grondvraag van de liturgie), Kampen 1978.

³³ Aan deze formulering geef ik de voorkeur boven die van Versteeg, dat de gelovige het werk van de Geest mag werken, *a.w.*, 29, al bedoelt hij hetzelfde. Het gaat om wat Graafland, *a. art.* 1983, 110, heeft genoemd de belevingsweg van het geloof. Zie ook zijn opstel: Luthers leer van Woord en Geest in relatie tot het gereformeerd protestantisme, in: *Luther*, 207-248. Op blz. 216 over de geloofsgeschiedenis van een christen. Zie vooral ook 220v. en 237 over de heilsorde. Men zie ook zijn artikel: Het luisterend kennen van God, in: C. Aalders e.a., *Luisterend Leven*, 's-Gravenhage 1971, 23-61.

³⁴ Men zie hiervoor vooral Berkhof, *Christelijk Geloof*. Ook zijn opstel: Openbaring als gebeuren, in: *Geloven in God*, 's-Gravenhage 1970, 95-169: dat als een voorstudie kan worden beschouwd. Op zijn verbondsdelenken ben ik ingegaan in mijn artikel: Rechtvaardiging en heiliging, in: *Weerwoord*, Reacties op H. Berkhof's Christelijk Geloof, Nijkerk 1974, 174-183.

God doet én wat wij doen of wat wij ervaren, wijzen we af. Het gaat erom wat God doet **[134]** voor ons, in ons en door ons! Voor het doen van God is het Woord altijd het middel in de hand van de Geest.

Een chronologische volgorde?

Als we zo de problemen van de heilsorde ingekaderd hebben in de opzet van Calvijn - namelijk: hoe we er aan deel krijgen en welke gaven ons geschonken worden - dan buigen we terug naar het thema van dit hoofdstuk. Hoe functioneren wet en evangelie nu in dit werk van Christus door de Geest? Ik noemde de hier te behandelen probleemstelling de existentieel-soteriologische kant van het vraagstuk. Na het voorafgaande kan ook gezegd worden dat existentieel-soteriologisch niet los te denken is van pneumatologisch. Het gaat om het werk van de Geest in het kennis krijgen van en deel hebben aan het heil.

We willen nu eerst onderzoeken of we over een prediking van de wet, voorafgaand aan die van het evangelie, moeten spreken. Ik meen aangetoond te hebben dat we van de beschuldigende functie van de wet (de *usus elencticus*) moeten blijven spreken. Het theologische en het openbaringshistorische gezichtspunt rechtvaardigen zulk spreken en vragen erom.

Bij dit existentieel-soteriologische gezichtspunt gaat het om onze kennis van ellende door de wet. Betekent ons pleidooi voor de relatieve zelfstandigheid van de wet, dat we de wet als een zelfstandige component, in tijdsorde aan de prediking van het evangelie voorafgaand, moeten beschouwen? Betekent het dat met deze zelfstandige prediking van de wet, ook een van de beleving van het heil geïsoleerde kennis van de wet en van eigen verdorvenheid gepaard gaat? Of moet dit chronologisch-na-elkaar worden afgewezen, ook door hen die de beschuldigende functie van de wet nog voluit van kracht achten? De Schrift zelf spreekt hier het beslissende woord!

Doorslaggevend is of we de teksten die we in hoofdstuk II besproken hebben, ook kunnen gebruiken om staande te houden dat er een kennis van veroordeling door de wet is, voorafgaand aan de kennis van het evangelie; met andere woorden of de geldigheid van de *usus elencticus* van de wet in de geloofsgeschiedenis ook haar neerslag vindt in een periode: eerst de wet en daarna het evangelie.

Ik wil nu enkele citaten geven waarin een dergelijk na elkaar van de kennis van wet en evangelie voor de praktijk van het geloofsleven als noodzakelijk wordt voorgesteld. Dr. Graafland heeft in een brochure over verschuivingen in de gereformeerde bondsprediking de volgende tekening gegeven: "Wanneer God de mens tot bekering roept, wordt deze gesteld voor de eis van Gods heilige Wet. De mens tracht door eigen inspanning aan deze eis te voldoen. Maar door de ontdekkende werking van de Heilige Geest gaat hij steeds meer inzien, dat al zijn gerechtigheden een wegwerpelijk kleed zijn. Dit brengt hem tot een wanhopen aan zichzelf. Maar juist dan, wanneer hij in het licht van Gods heiligheid zijn totale doemwaardigheid moet erkennen, wordt aan hem door de Vader en de H. Geest Christus geopenbaard als de enige weg, waarlangs hij aan Gods rechtvaardig oordeel kan ontkomen en weder tot genade kan komen. Voortaan op Christus gericht zijnde, begeert **[135]** hij met Zijn gerechtigheid te worden bekleed. En meestal na een nog dieper gaande ontdekking aan eigen schuld en verlorenheid, breekt op Gods tijd het moment aan, dat hij de vrijmoedigheid ontvangt om Christus als zijn persoonlijke Borg en Zaligmaker te omhelzen. Nu treedt hij in Hem verzoend voor het oog des Vaders en mag hij heengaan in vrede. Hij is om niet gerechtvaardigd door het geloof in Christus Jezus".³⁵ Men herkent hier verwantschap met het reeds weergegeven

³⁵ C. Graafland, *Verschuivingen in Gereformeerde Bondsprediking*, Woerden 1965, 57v. Men herkent hier verwantschap met de Voorrede van J. Diesbach, zie boven noot 6. Ik herinner ook aan twee artikelen van C. den Boer, *Prediking van de wet in de Schrift*, en: *Functie van de wet in de prediking*, in: *Theol. Reformata* 17(1974), 167-180 en 251-261. Zijn conclusie is: "Bij alle verscheidenheid in het werk van God de Heilige Geest houden wij toch vast aan een onderwerpelijke orde des heils, waarin

standpunt van J. van Diesbach.

Ds. A. Moerkerken heeft in 1979 enkele artikelen gebundeld, waarin hij ingaat op standen in het geestelijke leven. De standen zijn stadia die een mens doormaakt op de weg van het heil. Hij spreekt eerst over het nieuwgeboren kindeke (18-26). In dit stadium is er een hartelijke droefheid naar God over de zonde. Zijn ogen zijn geopend voor zijn ontzettende val, voor zijn rampzalige staat. Hij ziet de kloof tussen God en zijn ziel, die hij nooit meer kan helen. Het is hem bang te moede, want zo'n nieuwgeboren kindeke weet niet, dat het wedergeboren is. Toch heeft hij soms zulke goede en zoete gedachten van God, van een God, Die zij niet kennen en op Wie zij toch een zielsbetrekking hebben (20v.). Hoe is dit mogelijk? Moerkerken beroept zich op Comrie, die onderscheidt tussen de hebbelijkheid en de dadelijkheid van het geloof. Met het eerste bedoelt hij het geloofsvermogen, dat echter nog met tot werkzaamheden/acties, ook wel dadelijkheid genoemd, is gekomen.³⁶ Dit kind mist nog de oefeningen van het geloof. Een mens kan dus geruime tijd "op de weg zijn", voor de Here Jezus hem wordt geopenbaard.³⁷ Dit laatste gebeurt bij de jongelingen.³⁸ Bij deze groep zijn er die voor de openbaring van de Persoon van Christus aan hun hart staan, en er zijn er, die daar achter staan.³⁹ Dat wil zeggen: een heel persoonlijke omhelzing in het geloof van Jezus Christus. Tenslotte zijn er de vaders,⁴⁰ Dat zijn de bevestigden. Ik zal niet alle ervaringen weergeven, die Moerkerken ziet als het deel van elk van deze drie groepen. Duidelijk is dat hier in elementaire vorm een klassifikatie plaatsvindt. Duidelijk is ook dat wet en evangelie hier heilsordelijk zijn ingebouwd in de ervaringsweg van de gelovige; of van hem die op weg is naar het geloof in Christus. Een beroep op Comrie maakt dat overduidelijk: "Gods ordinaire weg is voorbij Sinaï tot Sion te leiden, langs de kant als het ware, van de hel, eer de ziel in de ware rust gebracht wordt".⁴¹

Zelfs voor wie dit een al te sterk schematisme vindt, moet toch de vraag klemmen: is er niet iets waar van het patroon dat we hier tegenkomen? Onze conclusie uit de behandeling van Romeinen 3:20; 5:20; 7:7; 7:9; 7:10; 7:13; Galaten 3:19 was dat de kennis der zonde uit de wet is. Deze kennis raakt zowel het kennen als het in toenemende mate bedrijven van de zonde, tengevolge van de wet! We noemden beide elementen het noëtische en het existentiële. Betekent dit dat de wet, ook los van het evangelie ons zonde doet kennen? Is het mogelijk om wel van de zonde, in oprecht berouw en verslagenheid kennis te hebben, zonder dat men ook maar iets van de genade weet? Op dit punt wil ik herinneren aan de plaats van de wet onder Israël. De wet is gegeven bij de Sinaï, gepaard met donder en bliksem (Ex. 20:16). Maar deze wet is niet gegeven zonder dat de HERE Zichzelf als de Bevrijder en Verlosser van het volk uit de slavernij van Egypte bekend maakte. Het kan niet de **[136]** bedoeling van Israëls God zijn geweest om Zijn volk de zonde te doen kennen los van Zijn genadige gezindheid in Zijn daden. Zulk een stelling wordt door de feiten weersproken. Voor de uittocht uit Egypte heeft de HERE Zijn volk van de dood gespaard door het bloed, dat aan de deurposten gestreken moest worden. "Wanneer Ik het bloed zie, dan ga Ik u voorbij" (Ex. 12:13). Aan de openbaring van de wet op de Sinaï gaat dan ook de betoning van de genade vooraf. Het zou in strijd zijn met de feiten uit de

zelfkennis, geboren uit Godskennis, voorafgaat aan de kennis van Christus als onze persoonlijke Zaligmaker. Ik ontken niet dat ook bijv. het kruis een diep ontdekkende functie heeft, maar ik ontken wel dat de genade van het kruis, noëtisch gesproken, vooropgaat in de onderwerpelijke orde des heils", 257.

³⁶ A. Moerkerken, *Genadeleven en genadeverbond*, Texel 1979, 23v.

³⁷ Moerkerken, a.w., 26.

³⁸ Moerkerken, a.w., 26-35.

³⁹ Moerkerken, a.w., 32.

⁴⁰ Moerkerken, a.w., 35-42.

⁴¹ Moerkerken, a.w., 27. Men zie ook zijn bijdrage: Geloof en bevinding, in: G. Quispel e.a., *Mystiek en bevinding*. Kampen z.j. (1977), 62-81.

heilsgeschiedenis, als men over de openbaring van de wet aan Israël buiten de genade om wilde spreken. Wie dat toch doet, projecteert op een heel bepaalde manier de heilsgeschiedenis op het vlak van de persoonlijke geloofsgeschiedenis. Zulk een projectie ontmoet bezwaar bij mij. Het is niet zo dat iedere gelovige de heilsgeschiedenis in zijn persoonlijke leven nog eens moet overdoen. Wie echter zegt: het gaat via Sinaï naar Sion, begint te laat. Aan Sinaï gaat de verlossing uit Egypte vooraf, nog wel op basis van het bloed van het paaslam. Wie dan de heilshistorie wil laten overdoen in het persoonlijke leven, gaat willekeurig te werk als hij bij Sinai de reis laat beginnen. Egypte ligt - historisch gezien -daarvóór. Men moet zelfs overwegen of een gelovige dan ook niet de reis uit Ur en Haran moet meemaken; dat wil dus zeggen: overdoen. Mijn bezwaar is dan ook, dat men op een willekeurig punt in de heilsgeschiedenis begint.

Bovendien valt er op te wijzen dat de plaats van de beide tafelen in de ark was, onder het verzoendeksel. Paulus heeft daarvan geweten. Hij verwijst meermalen naar verzoendeksel en paaslam, als hij het offer van Christus in verband brengt met het Oude Testament (Rom. 3:25; 1 Cor. 5:7).

Hij schrijft inderdaad erover dat de wet zonde doet kennen. Hij doet dat echter steeds in het kader van de prediking van het evangelie. Juist omdat het evangelie zo voluit gekomen is, is het beroep van de Joden op de wet een fiasco. Wet leidt alleen maar tot het doen en het kennen van de zonde! De wet vermeerdert de overtredingen. Ze is absoluut niet heilzaam. Juist in het licht van het evangelie laat de wet zien, wat zonde is. Het evangelie maakt het spreken over de wet niet onnodig of overbodig. Het evangelie zegt: aan de veroordeling van de wet is haar kracht ontnomen. Daarom is de wet op haar plaats, en wat de veroordeling betreft, tot rust gekomen, in de ark.

Er kan geen sprake van zijn dat Paulus de wet gepredikt heeft of wil hebben, zonder dat er nog maar van evangelie wordt gesproken. Dan zou de wet ten opzichte van het evangelie verzelfstandigd zijn geworden. En dat is precies de zonde van de Joden. Zij hebben de wet uit de ark vandaan gehaald en haar als heilsweg gehanteerd. Eigenlijk moet men zeggen, dat wie de wet zonder het evangelie tot kennis van de zonde noodzakelijk acht, hetzelfde doet als de Joden in Paulus' dagen. Hij verwacht weliswaar geen heil van de wet; dat in tegenstelling met de Joden. Hij verwacht van de wet onheil. Dit onheil is de noodzakelijke voorfase voor de beleving van het heil. De wet doet weliswaar geen positief werk, zoals de Joden meenden. De wet doet echter wel een negatief werk, dat als voorwaarde aan het positieve werk van het evangelie voorafgaat. Juist het schematische, waarbij het negatieve als voorwaarde bij het positieve behoort, maakt de wet als voorafgaand aan het evangelie noodzakelijk. Dat is dezelfde zonde die de Joden begingen. Zij bleven in het ^[137] negatieve steken. Een gelovige moet door het negatieve heen. Het is de onmisbare eerste fase. Het feit dat de wet zonder het evangelie verkondigd en beleefd moet worden, noodzaakt ons hier van Wetticisme te spreken. Van dit Wetticisme verlost Christus ons door het evangelie van het kruis. Het past dan ook niet bij het evangelie, maar strijdt er mee.

Wat ik hierboven onder woorden heb gebracht, is precies hetzelfde als wat Calvijn zo duidelijk zegt: de wet van het Oude Testament is niet zonder Christus geweest.⁴²

⁴² Calvijn, *Institutie*, II, VII, 1; O.C., 2, 252v. Het is om deze reden dat we de voorstelling weerspreken die W. Krusche *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 196-202 geeft. Krusche stelt dat, wanneer de Heilige Geest werkt er van een usus elencticus geen sprake meer kan zijn. Waar de Geest werkt, is er nog slechts de usus tertius. Deze visie is geheel in strijd met de eenheid van wet en evangelie, die in Jezus Christus vast ligt. De tegenstelling is niet: letter (nu even opgevat als wet) óf Geest. De tegenstelling is: de wet horen zonder Christus óf met Christus. In dit laatste geval doet de Geest Zijn werk. Waar de Geest in ongelooft en eigengerechtigheid weerstaan wordt, is ook Christus afwezig. Daar werkt de wet, zoals de Joden haar hanteerden. En dat is nu juist letter (gramma). Waar de wet ook in haar beschuldigende functie tot berouw brengt, is ze geen gramma (letter), daar is juist de Geest aan het werk. Zo staat het ook bij Luther. Krusche kan de indruk wekken in Luthers lijn te zijn. Dat is, gelijk uit het voorgaande blijkt, niet het geval. Het lijkt mij eerder dopers te zijn. De wet zonder Christus - en dat is dus geheel tegen wat Calvijn over de wet in

Daarom mag men de wet ook niet zonder Christus prediken. Zij moet gepredikt worden, doch binnen het geheel van de verkondiging van Gods genade!

Romeinen 7:9 en Galaten 3:24 een tegenargument?

Er zijn twee plaatsen in de brieven van Paulus die misschien toch kunnen dienen als basis voor de stelling: ontdekking door de wet buiten het evangelie om. Daar is in de eerste plaats Romeinen 7:9: Toen het gebod kwam, begon de zonde te leven, maar ik begon te sterven.

Calvijn legt dit uit in deze zin dat de wet tengevolge van de bekering kwam, toen zij recht begrepen begon te worden. Calvijn ziet de wet hier als instrument voor zijn bekering. Op dit punt meen ik een andere weg te moeten gaan. Het gaat in Rom. 7:9 over Paulus' leven als Jood, onder de wet, en dus vóór zijn bekering. Deze vond plaats op de weg naar Damascus, toen de verheerlijkte Christus aan hem verscheen (Hand. 9:3-5). Het kan alleen al historisch gezien niet juist zijn dat Paulus hier zijn bekering beschrijft. Wat is hier de betekenis van sterven en dood zijn? Het ziet op het door God vervloekt zijn en van God vervreemd blijven. Paulus maakt duidelijk dat de wet - als tegenstelling van het evangelie - de dood brengt, terwijl de Joden er het leven van verwachtten. Het is met zo, dat dit sterven ziet op het afsterven van de oude mens als deel van de waarachtige bekering. Dan zou de negatieve uitspraak over de wet - dat zij Paulus misleid heeft - ook geheel misplaatst zijn. Paulus handelt in deze pericoop over de onmacht van de wet om het leven te brengen. Dat heeft Paulus existentieel ervaren. De wet heeft hem steeds verder van God afgebracht, in de dood die veroorzaakt wordt door overtredingen en misdaden (Efeze 2:1). Dat de wet zo gewerkt heeft, ziet, onderkent en erkent Paulus nu pas, nu hij door het evangelie de wet heeft leren verstaan. Bekeerd door het evangelie kan hij ten volle zeggen dat de wet de dood werkt. Wie zonder het evangelie het op de wet houdt, onderkent haar knechtende en dodende werking niet. Hij zoekt zich immers met behulp van de wet te rechtvaardigen. Alleen wie de wet samen met het evangelie predikt, zal de veroordeling door de wet leren verstaan.

Daarnaast is te noemen Galaten 3:24, waar Paulus de wet een tuchtmeester noemt tot Christus. De vraag is wat met het beeld van de tuchtmeester is bedoeld. Wil Paulus zeggen dat de wet tot aan de komst van Christus fungeert en daarna heeft afgedaan? Of wil Paulus die tekst verstaan hebben binnen het kader van de heilshistorische voortgang van oude naar nieuwe bedeling? Wij hebben gezien dat Calvijn ook de wet in de oude bedeling beschouwt als niet zonder Christus. Zij veroordeelt, maar was tegelijk van **[138]** Christus doortrokken. Is het niet mogelijk het tuchtmeesterkarakter van de wet in de oude bedeling te zien in verband met het schaduwachtig karakter van de wet? De wet was wel van Christus doortrokken, maar nog niet in die volle klare openbaring. Het eisende en veroordelende wordt in de tucht uitgedeeld. De tuchtmeester is echter toch een opvoeder. Zijn werk was door de komende Christus gemotiveerd. De wet riep om Christus, maar was ook van Hem vervuld. In de wet werd ook de genade geopenbaard. De openbaring van de genade maakt de wet niet onnodig of overbodig. Men kan zeggen dat ook de ceremonieën van de oude bedeling dezelfde tuchtmeesterfunctie hadden. Zij maakten trouwens ook deel uit van het geheel van de wet. Op een prachtige manier heeft Calvijn dit onder woorden gebracht in het volgende citaat uit de *Institutie*: "Want ofschoon in de oude offeranden in der waarheid verzoening beloofd was, en de ark des Verbonds een zeker pand was van Gods vaderlijke gunst, zou dit toch geheel schaduwachtig geweest zijn, indien het niet gegrondvest was geweest in de genade van Christus, waarin een algehele en eeuwige standvastigheid gevonden wordt. Dit dan moet vast blijven, dat, hoewel de ceremonieën der wet opgehouden hebben onderhouden te worden, toch door hun doel beter begrepen wordt, hoe groot hun nut geweest is voor de komst van Christus, die door het gebruik weg te nemen, hun kracht en uitwerking door zijn dood bezegeld heeft". De samenhang dient hier goed bedacht te worden: De

het Oude Testament zegt in - is de nuda lex, de naakte wet. Men zie hiervoor *Institutie* II, VII, 2; O.C., 2, 254 en vooral Rom. 8:15, O.C. 49, 148v. Voor nog andere plaatsen zie men Krusche, *a.w.*, 195 noot 366.

ceremonieën worden als beschuldigend, zonde onthullend uitgelegd: "dat in de Joodse ceremonieën meer een belijdenis van misdaden gelegen heeft dan een verzoening".⁴³

We kunnen de pedagoogfunctie dus ook aan de ceremonieën toekennen. Maar ook van de ceremonieën geldt, dat ze evenals de wet, van Christus doortrokken zijn geweest. Het is daarom niet juist om de pedagoog op te vatten als identiek met de wet in een fase die aan de openbaring van het evangelie voorafgaat; en die afgedaan zou hebben, als Christus is gekomen. De pedagoog is ook te zeer een huisgenoot en vertrouweling, om er zo maar buitengezet te worden. De pedagoog past niet in een schema van eerst wet (ontdekking) en daarna evangelie (genade). De pedagoog past in de fase van de oude bedeling, waarop de nieuwe volgt. Wat in de pedagoog bij Christus behoort, is na de komst van Christus niet terzijde gesteld. *Ook na de openbaring van Christus is er plaats voor de onthullende functie van de wet. Eigenlijk moet men zeggen: die onthullende functie wordt des te sterker naarmate de genade in Christus hoger en dieper en duidelijker geopenbaard is. Zoals Christus in de schaduw van de wet gehuld is geweest, zo is ook de wet in Christus' schaduwen gehuld geweest.* Het is deze gecompliceerde stand van zaken die Calvijn in zijn commentaar op Galaten 3:24 onder woorden brengt.⁴⁴ Dit in elkaar van wet en evangelie treffen we ook in de Schrift aan.

De profeten

We wenden ons nu tot de profeten. We willen nagaan hoe zij de verhouding, respectievelijk volgorde aanklacht-vrijspraak, beschuldiging-vergeving in hun prediking een plaats hebben gegeven.

Het is niet de bedoeling alle profeten op dit punt te onderzoeken. Het gaat ^[139] mij om een globale indruk. We mogen aannemen dat de resultaten van het onderzoek in de nu volgende passages ook van kracht zullen zijn voor de rest van de profetieën.

Ter verduidelijking zij gezegd dat we de verhouding wet-evangelie in de profetische prediking willen onderzoeken onder het gezichtspunt van de aanklacht tegen het volk en het heil dat desondanks aan het volk wordt toegezegd. Men kan ook de termen gericht en genade gebruiken; of: het volk wijzen op zijn overtredingen én op de belofte van vergeving en vernieuwing.

Ook voor onze eigen prediking kan het van betekenis zijn, dat we de termen wet en evangelie kunnen omschrijven met de hierboven gebruikte woordparen. Het gaat niet om een begrippenschema. Het gaat om de manier waarop God, de Heilige en de Rechtvaardige, de schuldige mens opzoekt en aanspreekt.

We richten onze aandacht op *Jesaja 41*. Het hoofdstuk begint met een oproep aan de kustlanden. Zij worden dringend uitgenodigd - het staat gelijk met bevelen - om voor de HERE te verschijnen en naar Hem te luisteren. De HERE zal iets groots doen. Dan wordt de zegetocht van Cyrus beschreven. "Het wereldschokkende optreden van Cyrus is alleen bewerkt door Israëls' God en een bewijs van Diens grootheid". Daarna volgt een beschrijving van de reactie van de volken. Die bestaat in het vervaardigen van nieuwe beelden voor de afgoden. Daarmee willen ze de afgoden gunstig stemmen. "De god is gereed: die zal tegen Cyrus' macht beveiligen".^{44a}

Het gaat hier over heidenen. Als we onze indruk samenvatten, zeggen we: De machtige daden van God worden verkondigd. De HERE roept de heidenen op tot een "twistgesprek" over de vraag wie de ware God is. Uit Zijn daden blijkt Zijn majesteit. De volken worden herinnerd aan hun zondige afgodendienst. Te moeten verschijnen voor God en verantwoording af te leggen houdt in een aanklacht vanwege de afgodendienst; tegelijk is er de aanwijzing van het ontoereikende, om niet te zeggen het belachelijke

⁴³ Calvijn, a.w., II, VII, 16 en 17; O.C., 2, 264.

⁴⁴ Calvijn op Galaten 3:24, in de vertaling van A.M. Donner, Goudriaan 1972². O.C., 50, 220v. Het citaat waarom het mij te doen is, is reeds uitvoerig afgedrukt op blz. 48v.

^{44a} J. Ridderbos in *De Korte Verklaring ad locum*, Kampen 1934-, 50.

van die dienst. Dit alles staat echter in het kader van de Zelfopenbaring van God als de Almachtige.

In de volgende perikoop wordt Israël toegesproken. De HERE spreekt het volk aan op de band die Hij Zelf met hen gelegd heeft. Hij gaat terug tot Abraham. Dan wordt gezegd: Vrees niet, want Ik ben met u. Zie niet angstig rond want Ik ben uw God (vs. 10). "Vol tedere liefde spreekt Hij het (volk) aan, met verschillende benamingen, die alle uitdrukken de nauwe betrekking, waarin Israël tot Hem staat, en dus dienen om voor het straks volgende "vrees niet" de gronden aan te geven" (J. Ridderbos). In vers 17 wordt de nood van het volk getekend in het dorsten naar water zonder te vinden. De HERE belooft hun water te geven, zelfs in het dorre woestijnland. Israël wordt in zijn nood aangesproken en ontvangt de belofte van verlossing. Zie vers 14: "Uw Verlosser is de Heilige Israels".

We merken in deze verzen niets van een vast patroon: eerst veroordeling en daarna, als het volk tot inkeer gekomen is, de toezegging van vergeving. God ^[140] kondigt Zijn verlossing aan. Hij doet dat op de man af, dat wil zeggen aan de mens midden in diens nood.

Zo gaat de profeet verder in hoofdstuk 42: "De HERE trekt uit ter verlossing". De machtige daden van God tot verlossing worden hier beschreven. Het volk verkeert in duisternis (vs. 16). Daarin brengt de HERE verandering. Aan het slot van de perikoop worden opnieuw de afgodendienst en de afgodendienaars met het heil van deze God geconfronteerd.

Uit alles blijkt dat het genade is waarmee God Zijn geweldige daden volvoert. In 42:18-25 houdt de HERE Zijn volk de spiegel voor. Door hun eigen schuld zijn zij in de moeiten gekomen. "Wie heeft Jakob tot plundering overgegeven en Israël aan berovers? Is het niet de HERE tegen wie wij gezondigd hebben en wiens wegen zij met hebben willen gaan, en naar wiens wet zij niet geluisterd hebben?", vers 24. Het is duidelijk dat hier de schuld van Israel wordt aangewezen. Het wordt daarop aangesproken. Direct daarop volgt de boodschap van verlossing, in 42:18-43. In dit gedeelte overheerst de majesteit van de verlossende God en de kracht van Zijn hand. Wel heel in het bijzonder in vers 8: "Doet het volk uitgaan, dat blind is, al heeft het ook ogen, en dat doof is, al heeft het ook oren".

We zullen de samenhang in deze profetieën tot haar recht moeten laten komen. We mogen 42:18-25 niet isoleren van wat voorafgaat of van wat volgt. Wel mogen we zeggen dat er van enig vast schema geen sprake is. De HERE, de genadige, spreekt tot Zijn volk en boodschapt aan Israël Zijn verlossing, Israël wordt in zijn nood opgezocht en in zijn schuld toegesproken. De HERE gaat aan de schuld niet voorbij. Hij stelt die echter ook niet zo voorop dat de boodschap van genade afhankelijk zou zijn van de mate waarin Israël zijn schuld heeft leren kennen.

Wie een dergelijk schema construeert, maakt God eigenlijk - op een ultraorthodoxe wijze - afhankelijk van de mens. Dan kan de HERE niet anders handelen dan nadat de mens eerst gehandeld heeft. Ik schrijf dit niet om een caricatuur te schetsen. Het gaat in deze hoofdstukken om de majesteit en de heerlijkheid van God, die Zijn schuldig volk verlossing belooft. Het kan in eigen lot geen keer brengen. De HERE zal het doen. We kunnen deze handelwijze het beste typeren als een handeling in de realiteit van het zondige Israël. De HERE gaat aan de zonden niet voorbij. Hij brengt de schuld ervan ter sprake op Zijn manier en op Zijn tijd. De schuld is echter met het enige gezichtspunt. Het zwaartepunt ligt in de genade. Dat God een schuldig volk verlost - dat is de werkelijkheid van Gods genadig handelen. In die werkelijkheid past het spreken over de werkelijkheid van Israëls schuld en van zijn ellendige situatie.

In 43:22-28 treffen we opnieuw de beschuldiging aan. Met name in 22-24 wordt de schuld van Israël scherp getekend: "Om Mij hebt gij u geen moeite gegeven. Gij hebt Mij wel moeite aangedaan, namelijk met uw ongerechtigheden". Doch daarop volgt direct de belofte van de vergeving in vers 25. Nadat die belofte geklonken heeft, wordt Israël

opnieuw in staat van beschuldiging gesteld. Daarna volgt in 44:1-5 wederom Gods heilsbelofte, nog wel met een verwijzing naar de Heilige Geest. In vers 5 wordt het ^[141] messiaanse merkteken aangekondigd, waartegenover in Openbaring 13:16 het merkteken van het beest staat.

In 44:6-20 wordt de onmacht van de afgoden getekend. Daarin horen we tegelijk een aanklacht tegen hen die het met zulke onmachtige afgoden houden. Is er sarcastischer tekening van het bedrog van de afgoden en van het zelfbedrog van hun dienaren denkbaar dan in deze verzen?

Opnieuw mogen we er opmerkzaam op maken dat aan deze tekening - inclusief aanklacht en veroordeling van hen die zich ervoor buigen - de belofte van verlossing voorafgaat. Nog wel met de indrukwekkende naam: Ik ben de eerste en de laatste (dezelfde naam in 48:12 en in Openb. 1:17; 22:13. In deze beide laatste verzen wordt de benaming toegepast op Christus). Calvijn wijst erop dat "wanneer God vergeving der zonden aanbiedt, pleegt Hij gemeenlijk wederkerig van ons bekering te eisen, te kennen gevend, dat Zijn barmhartigheid de mensen een oorzaak van bekering moet zijn. Als teksten waarin de barmhartigheid van God tot bekering dringt, noemt hij Jesaja 56:1; 59:20; 55:6 en ook Handelingen 2:38. We komen op deze passage verderop in dit hoofdstuk nog terug, maar constateren dat niet de veroordeling door de wet, doch juist de barmhartigheid van God zondaren tot bekering roept. In het noemen van zonden en ongerechtigheid ligt duidelijk de veroordeling opgesloten;^{44b}

We komen voor wat betreft deze hoofdstukken tot een voorlopige conclusie. Zij luidt als volgt: De HERE kondigt aan Zijn volk in ballingschap de verlossing aan. Hij maakt Zichzelf bekend als DE Verlosser. Hij spreekt het volk van wat Hij zal doen, in majesteit en grote heerlijkheid. Het volk is machteloos om zichzelf te verlossen. Het is door eigen schuld van God gescheiden. De HERE belooft aan Zijn volk vergeving (met dat radicale beeld van het uitwissen van de schuld en het uitdelgen van de overtredingen). De werkelijkheid van Israëls schuld wordt beeldend en indringend onder woorden gebracht. Echter niet volgens een bepaald schema. Vergeving en schuld, overtreding en uitdelging van de overtredingen komen als in een golfbeweging steeds weer aan de orde.

Het spreken hierover ziet niet op een bepaalde psychologie van de beleving. Er worden geen innerlijke processen getekend, die volgens natuurlijke of psychologische wetten verlopen. Het woord des Heren wordt gesproken. Het heil wordt verkondigd. Daarmee wordt een proces van innerlijke ommekeer, van berouw en aanvaarding van de vergeving en van de vernieuwing op gang gebracht. Met opzet gebruik ik hier het woord proces; dat wil immers zeggen: het is niet alles in één keer in orde. Het moet steeds weer gezegd en geloofd worden.

We kunnen ook deze conclusie trekken: *Heil en schuld, vergeving en veroordeling hangen ten nauwste met elkaar samen. Over beide moet gesproken worden. De HERE doet dat zelf ook. We moeten de genadige daden van de HERE God aan schuldige mensen verkondigen.*

Wie hierover nadenkt komt onwillekeurig terecht bij het geweldige openingswoord van de Institutie, dat ik reeds aan het begin van dit hoofdstuk citeerde. Hier wijst Calvijn erop dat Godskennis en zelfkennis onlosmakelijk ^[142] met elkaar verbonden zijn. Een betere verwoording van wat als resultaat van het onderzoek van deze hoofdstukken uit Jesaja te zeggen valt, ken ik niet. Hier is precies uitgedrukt wat we als indruk van Gods Zelfopenbaring door Jesaja overhouden.

We willen ook letten op *Jeremia*, om niet de indruk te wekken dat we te vroeg van de profeten afscheid nemen. Zeer karakteristiek is 3:6-4: 4. In 3:6-20 wordt de situatie van Israël beschreven. Daar wordt het portret met zwarte kleuren getekend. Israël is afkerig van de HERE God. Het wordt intussen tot wederkeer (= bekering) opgeroepen. Prachtig

^{44b} Calvijn, *Institutie*, III, III,20; O.C., 2, 450v. Het hieronder volgende citaat is te vinden in I, I, 2; O.C., 2, 32v. en in III, III, 2; O.C., 2, 435.

zijn de verzen 21-25. Daar worden de HERE en het volk sprekend ingevoerd. Daar horen we een schuldbelijdenis uit de mond van Israël waar het volk op dat moment nog niet aan toe is. Het is of de HERE Zijn volk de woorden van berouw, die bij de waarachtige bekering passen vóór zegt. Hij legt ze nu reeds het volk op de lippen, nu het zelf daar nog niet aan toe is. Zo leert het volk van de HERE Zelf wat het straks zeggen moet.

De HERE noemt hen afkerige kinderen. Die woorden waren ook reeds in vers 14 gebruikt. Ze karakteriseren Israël in zijn hardnekkigheid. Dat de HERE Zijn volk zo aanspreekt, betekent dat hij de zonden als een beschuldiging genoemd wil hebben. Niettemin wordt er ook direct van genezing gesproken.

Dan krijgt Israël het woord. Het zegt: "Hier zijn wij. Wij komen tot U, want Gij zijt de HERE, onze God". Dat is de belijdenis nog voordat het over eigen schuld spreekt. Hoe is het mogelijk dat Israëls eerste woorden tot God, woorden zijn waarin gezegd wordt: Gij zijt onze God? Omdat God ook in de beschuldiging aan Zijn volk Zijn genade betoont.

Men lette er goed op dat deze woorden door de HERE Zelf Israël voorgezegd worden. God Zelf wil het zo niet alleen maar horen - Hij wil het zo - in deze orde — aan Zijn volk leren.

Als die belijdenis is uitgesproken, komt de erkenning van het bedrog, dat de afgoden met hen gepleegd hebben. Overigens een bedrog waaraan zij zichzelf hebben blootgesteld. Zij hebben zich ervoor geleend. Vandaar dat we lezen: "Wij willen ons nederleggen in onze schande en onze smaad moet ons dekken".

Opvallend dat deze belijdenis niet voorop gaat, maar achteraan staat. *Het wijst er opnieuw op dat we op geen enkele manier een schema mogen construeren. De HERE legt dat Zijn volk met op. Waar de woorden des Heren verwerkt worden, daar komen de dingen aan de orde en op hun plaats. Wij behoeven die orde met te bepalen.*

We lezen nu 4:5-6:30. Dit gedeelte draagt als opschrift: "Het onheil uit het Noorden". Het oordeel wordt Israël aangezegd in de komst van een leeuw (vs. 7). Merkwaardig is hoe temidden van woorden, die Gods toorn en gericht vertolken, de oproep tot verootmoediging weerklinkt (vs. 8, 30 en 31). Ook horen we de reactie van smart uit het hart van Jeremia, vers 19-22. Het is een geweldige aanklacht tegen het volk. En tegelijk een worsteling van de HERE om Zijn volk bij Zich terug te krijgen; bijvoorbeeld 6:16-18. De ^[143] HERE waarschuwt Zijn volk, 6:25, en roept het tot verootmoediging, 6:26.

Deze prediking is bij uitstek gerichtsprediking. Hier wordt in felle kleuren op de schuld van het volk gewezen. Toch zit ook aan deze gerichtsprediking het aspect van de omkeer die de HERE in het leven van Zijn volk wil zien. Men zie vooral 7:3. Het grote stuk over het onheil uit het Noorden volgt direct op de passage die we bespraken uit 3:6-4:4. We zullen de eenheid van deze prediking moeten vasthouden. Niet om van de ernst van het gericht iets af te doen. Wel om goed te beseffen dat het gericht aangekondigd wordt, niet zonder dat in de weg van bekering genade te verkrijgen is. Die genade maakt de gerichtsboodschap niet minder ernstig. Die genade is eigenlijk een onderstreping van de klemmende ernst van het gericht.

Men zal over deze hoofdstukken nooit enkel in gerichtstermen mogen spreken. De HERE Zelf wil Zijn volk weer bij Zich hebben.

Heel treffend komt dat ook uit in 8:4-9:26. De prediking bevat een ernstige aanklacht tegen het volk. Intussen wordt bijna verwijtend gevraagd: "Is er geen balsem in Gilead, of is daar geen heelmeester? Want waarom is de wond van de dochter mijns volks niet geheeld?", 8:22.

Met name in 9:12-14 dient de verwijtende vraag om het volk tot inkeer te brengen. Deze perikoop wordt dan ook afgesloten met 23, 24. De kennis des HEREN bestaat in de kennis van Zijn goedertierenheid, recht en gerechtigheid.

We kunnen ook wijzen op 10:1-6. Opnieuw een grote worsteling van de HERE met Zijn volk om het van de afgodendienst terug te halen. Er is geen sprake van dat de HERE met

de afgoden zelf worstelt. Zij zijn voor Hem als niets. Neen, de HERE worstelt met Zijn volk, dat zijn hart aan die nietswaardige afgoden heeft gegeven. Men zie de prachtige afsluiting in vers 16. Daar openbaart de HERE Zichzelf als de genadige God door te zeggen: "Maar Jakobs deel is niet als deze; Hij is de Formeerder van alles, en Israël is de stam zijner erfenis: HERE der heerscharen is zijn Naam".

De HERE wil ondanks de zonden toch de God van Zijn volk Israël zijn. Hij spaart dat volk niet. Met striemende woorden beschuldigt Hij het. Het moet weten wat het misdaan heeft en hoe het van Gods weg is afgegaan. Doch daarbij blijft het niet. Juist in zulke passages treffen we de liefde en de trouw van God aan om Zijn volk tot Zich terug te halen.

Hosea is een profeet die het oordeel moet aanzeggen. Hij tekent met donkere kleuren de zonden van het volk. Zo gaat het hoofdstuk na hoofdstuk. Toch komen we ook daarin steeds weer de oproep tot bekering tegen. Men zie 5:8-6:3. De verwerking van de gerichtsprediking komt vooral in 5:15 aan de orde. Daar is sprake van een "totdat zij zich schuldig gevoelen en mijn aangezicht zoeken; wanneer het hun bang te moede is, zullen zij verlangend naar Mij uitzien". En dan komt de belijdenis: "Komt, laat ons wederkeren tot de HERE! Want Hij heeft verscheurd, en zal ons helen; Hij heeft geslagen en zal ons verbinden. Hij zal ons na twee dagen doen herleven, ten derde dage zal Hij ons oprichten, en wij zullen leven voor zijn aangezicht", 6:1,2. Dan ^[144] horen we bijna Paulinische woorden: "Ja, wij willen de HERE kennen, ernaar jagen Hem te kennen" (6:3; vgl. Fil. 3:10-14). Temidden van de gerichtsprediking "roemt de barmhartigheid tegen het oordeel", 11:7-11. "Mijn hart keert zich om in Mij, ten volle wordt mijn erbarming opgewekt. Ik zal mijn brandende toorn niet ten uitvoer brengen. Ik zal Efraïm niet verder verderven. Want Ik ben God en geen mens, heilig in uw midden, en Ik zal niet komen in toornvloed", 11:8v.

Uit deze profetieën kunnen we de conclusie trekken, dat de HERE Zijn volk heel direct in staat van beschuldiging stelt. Hier begint het met woorden van gericht. Ook in zulke woorden toont de HERE Zich de God van het verbond. De openbaring van Zijn erbarming is niet afhankelijk van het moment waarop de bekering is ingetreden. Wie dat wel zou willen stellen, maakt zich schuldig aan het hierboven besproken binden van God aan ons schuldig bestaan. God is in Zijn genade niet afhankelijk van de mate waarin wij de zaken verwerkt hebben. Hij kondigt gericht en genade aan, opdat wij ze verwerken. Dat is de kern van de profetische prediking. Hij spaart Zijn volk niet. Hij spreekt het aan in zijn schuld en zoekt het op midden in zijn nood. Hij is ook daarin God, de Heilige, anders dan de mensen, dat Hij tot bekering roept en van Zijn genade spreekt. Wel wordt die genade, die genezing, alleen in de weg van bekering gevonden.

Men zie in *Micha* 7, hoe de profeet zijn geloof belijdt, zijn vertrouwen in God uitspreekt, nadat hij uitvoerig "de grote ongerechtigheid" van het volk onder woorden heeft gebracht in 7:1-6. Dan volgt in 7:7-13 het vertrouwen op de HERE God. Wat wij als boodschap van genade van Gods kant bij andere profeten hebben aangetroffen, komt hier in de geloofsbelijdenis van Micha aan de orde. Het is hetzelfde beeld: zonde wordt gekend en erkend. Men zie de belijdenis in 7:9, midden in de belijdenis van vertrouwen op de HERE God. Toch is er hoop omdat God God is en geen mens. Men zie welk een geweldig slot dit boek krijgt in 7:14-20. "Hij zal Zich wederom over ons ontfermen. Hij zal onze ongerechtigheden vertreden".

We treffen de werkelijkheid van schuld en vergeving, van gericht en genade aan. Het volk wordt in de werkelijkheid van zijn zonde aangesproken. De Here wordt in de werkelijkheid van Zijn heil (belofte) gepredikt. Die beiden verhouden zich niet als 50-50. Immers, de zondige mens is niets. Hij heeft niets en hij kan niets. Hij is enkel schuld.

Neen, het is honderd procent genade. Binnen die genade komt de werkelijkheid en de ernst van de schuld aan de orde. Soms, vaak zelfs gaat die genade-boodschap voorop. Soms is het omgekeerd. Doch ook dan ontbreekt het uitzicht op Gods genade niet.

Dit doet ons afkerig zijn van elke schematiek. We moeten het Woord zoals we het, waar

ook bij de profeten aantreffen, vertolken als het Woord van die God, die in Zijn genade de mensen zoekt.

In het *Nieuwe Testament* is het niet anders. Calvijn heeft er heel fijntjes op gewezen, dat velen zeggen: Christus en Johannes vermanen in hun prediking het volk eerst tot boetvaardigheid; daarna voegen zij eraan toe dat het ^[145] Koninkrijk der hemelen is nabij gekomen. Deze mensen zeggen dan, dat de apostelen ook een dergelijke predikopdracht krijgen. Blijkens Handelingen 20:21 heeft ook Paulus deze orde gevolgd.

Dan zegt Calvijn: "Maar terwijl ze met bijgelovigheid blijven hangen aan de samenhang der lettergrepen, bemerken ze niet, in welke zin die woorden onderling samenhangen. Want wanneer de Here Christus en Johannes op deze wijze prediken: Bekeert u want het Koninkrijk der hemelen is nabij gekomen, nemen ze dan niet de oorzaak om boetvaardig te zijn, juist uit de genade en de belofte der zaligheid? Hun woorden hebben dus dezelfde kracht alsof ze zeiden: aangezien het Koninkrijk der hemelen nabij gekomen is, daarom bekeert u". Calvijn wijst er dan op dat de oproep van Jesaja om de weg des Heren te bereiden, voorafgegaan wordt door de vertroosting en de blijde boodschap.

Dit is een bijzonder waardevolle opmerking. Johannes noch Jezus vragen eerst bekering, om pas daarna de boodschap van het Koninkrijk en de genade in het vooruitzicht te stellen. Neen, op grond van de aangebroken heilstijd (om het nu maar eens in hedendaagse termen te zeggen) worden de mensen tot bekering geroepen. Dit is ook daarom zo belangrijk, omdat geen mens uit zichzelf tot bekering komt. De kracht tot bekering ligt in het heil van het Koninkrijk; duidelijker nog: in de Geest van de Koning, die Zelf het heil -waaronder ook de bekering - bewerkt en uitdeelt. We kunnen het ook zo zeggen, dat de imperatief van de bekering rust op de indicatief van de heilstoezegging.

Men zie vooral Matteüs 3:2 en 4:17. We vinden ook in Handelingen 3:18, 19 eerst de evangelieprediking op grond van het lijden van Christus. Daaraan wordt de oproep ontleend om tot berouw en bekering te komen. In Paulus' toespraak op de Areopagus is de verkondiging dat allen overal tot bekering moeten komen, gegrond in het oordeel van God. Maar dat oordeel hangt weer direct samen met de opwekking van Christus uit de doden, Handelingen 17:30 en 31. Men moet dit slotappèl verbinden met wat we in vers 18 lezen over Paulus' prediking. Hij bracht het evangelie van Jezus en de opstanding. In dat evangelie liggen de noties gericht en bekering opgesloten. Hier is geen sprake van enige schematisering. Paulus beweegt zich hiermee in de lijn van de woorden die de Here Jezus tot Zijn discipelen heeft gesproken op de avond van de eerste Paasdag. Het evangelie van Jezus' dood en opstanding is de basis voor de oproep tot bekering, die de vergeving der zonden tot vrucht heeft (Lucas 24:46, 47). *Er wordt steeds met twee woorden gesproken. De beschuldiging klinkt, maar binnen het kader van de evangelieprediking. Er is geen sprake van een schema als zou eerst de wet gepredikt moeten worden tot veroordeling, om pas daarna het evangelie te doen horen. Het is een in elkaar van wet en evangelie. De wet wijst aan waar wij, zondaren, wonen. Het evangelie is de boodschap die op dat adres bezorgd moet worden.* Wie de wet als beschuldiging veronachtzaamt, loopt aan de mens voorbij. Hij brengt zijn boodschap aan de vogels in de lucht of op de hei, maar niet aan de mens die juist gered moet worden. *Wie de evangelieprediking voorlopig achterwege laat, doet met anders dan signaleren. Hij doet kadasterwerk. Hij* ^[146] *beschrijft en loopt om het huis heen. Hij neemt de maat en geeft informatie over de binnenkant van het huis en over zijn bewoners. Hij laat na wat zijn eerste opdracht is: daar, op dat adres, aan die zieke bewoner de boodschap tot genezing brengen.* De beeldspraak van de zieke bewoner gaat terug op Lucas 5:31, 32.

Deze zelfde lijn zien we in de brieven van Paulus. Daar gaat het weliswaar over mensen die als leden van de gemeente hun geloof hebben beleden. De oproep om met de zonde te breken, die tegelijk ook een onthullend aspect heeft, vloeit voort uit het in Christus verschenen en ook in de brieven verkondigde heil. Als voorbeeld noemen we Romeinen 6. De overgang ligt bij vers 11. Vers 12 bevat de oproep om met de zonde te breken.

Heel boeiend wordt het leven in de dienst van de Here in 14:7 teruggevoerd op de

indicatief van het heil in de verzen 8 en 9. De vrucht wordt hier eerst genoemd. De wortel pas later. Niettemin blijft de wortel de wortel, ook al wordt hij achteraan genoemd. Voor een gelijke manier van doen zie men 1 Corinthe 5:7 en 8. In 2 Corinthe 5:20, 21 vraagt Paulus de lezers zich met God te laten verzoenen. In de prediking omtrent Christus (vs. 21) ligt opgesloten dat wij in ons zelf zonde zijn. Het "gerechtigheid Gods in Hem" zal voor ons geen werkelijkheid kunnen worden buiten het weten van onze ongerechtigheid om.

De formulering dat de wet het adres aanwijst waar wij wonen, wil allerm minst zeggen, dat er daarom geen persoonlijke kennis van dat adres door de wet noodzakelijk is. De formulering bedoelt juist-zoals uit dit hoofdstuk duidelijk wordt - die noodzakelijkheid te onderstrepen. De Here Jezus spreekt over zieken die de geneesheer nodig hebben. Wie het evangelie mag horen, krijgt de boodschap dat hij ziek is. In Jezus' Zelfverdediging tegenover de Farizeeën zit tegelijk een aanklacht. Zij wanen zich niet ziek te zijn! Dat komt juist door het feit dat ze de beschuldigende functie van de wet terzijde schuiven. Jezus noemt de mensen voor wie Hij gekomen is en tot wie Hij komt ziek! Zonder te erkennen dat men ziek is, zal men aan Jezus als Geneesheer voorbij gaan (Luc. 5:31, 32). Men kan Hem nog wel voor allerlei andere zaken willen gebruiken of inschakelen, maar aan Jezus' eigenlijk werk heeft men geen behoefte. Dat hangt ermee samen dat men zich door de wet -in het kader van het evangelie - niet wil laten gezeggen waar naar Jezus' woord wij wonen. Hoewel in ander verband gesproken, denken we aan de woorden van Jezus tot Pergamum: "Ik weet, waar jij woont", Openbaring 2:12.

Luther over wet en evangelie

Nu we naar de Schrift hebben geluisterd, willen we ook enige aandacht geven aan Luther en Calvijn. Zij zijn met dit thema bezig geweest. Hun theologie wordt er door bepaald. Wat Luther betreft mag gezegd worden dat zijn theologie er door beheerst wordt. Bij Calvijn is dat niet zo het geval. Overeenkomst tussen beiden is dat de verhouding van wet en evangelie bepalend is voor hun theologie.

[147] Het kan met de bedoeling zijn om beider leer en uitspraken over wet en evangelie uitvoerig te tekenen om dan conclusies te trekken. We verkeren in de gelukkige omstandigheid dat A. Peters in zijn brede studie *Gesetz und Evangelium* op Luther, Melanchthon en Calvijn is ingegaan. Ook in dogma-historische studies kunnen we terecht.⁴⁵

Waar het mij vooral om te doen is, is zicht te krijgen op de probleemstelling vanuit wet en evangelie bij Luther en Calvijn. Ik wil de vraag trachten te beantwoorden hoe beiden zich tot elkaar verhouden; en of er bij Luther toch gesproken moet worden van een relatief zelfstandige prediking van de wet, voorafgaande aan die van het evangelie.

Het is goed het karakter van Luthers commentaar ons voor ogen te houden. Met J.T. Bakker en Van Genderen is te zeggen dat zijn colleges, waarop de commentaren teruggaan, het midden houden tussen tekstverklaring, dogmatiek en prediking. Wel moet gezegd worden dat elke tekstverklaring en alle dogmatische uiteenzettingen steeds

⁴⁵ A. Peters, *Gesetz und Evangelium*, 29-101. Men zie bij hem de uitvoerige literatuurverwijzingen over Luther, 29v., Melanchthon, 58, Calvijn, 83. Voor wat Luther betreft verwijs is ook graag naar het zo helder formulerende artikel van J. van Genderen over Luthers visie op wet en evangelie, met name in de grote commentaar op de brief aan de Galaten, in: *Luther*, 249-282, alwaar ook veel literatuur. Er is trouwens vrijwel geen studie over Luther te noemen waarin het thema niet aan de orde komt. Ik noem enkele werken: Walther von Loewenich, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München 1983, 69-102; B. Lohse, *Martin Luther, Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1982², 164v; Otto Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1983², 144-149; Gerhard Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1965, 120-136; W. van 't Spijker, *Luther, Belofte en ervaring*, Goes 1983, 184-191 en 209-217, met veel literatuur. Wat Calvijn betreft zij verwezen naar het reeds geciteerde artikel van Graafland 1983 en ook naar zijn dissertatie: *De zekerheid van het geloof*. Een onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie (te citeren als Graafland, *dissertatie*) Wageningen 1961, 13-65.

weer gericht zijn op de prediking. Ze hebben een pastorale spits. Met name de rechtvaardiging door het geloof komt steeds weer aan de orde in dit commentaar. Doch ook andere gezichtspunten worden besproken, zonder dat men deze direct daar op die plaats zou verwachten.⁴⁶ Nu volgen enkele passages uit Luthers commentaar.

Ik veroordeel en verdoem de wet. De wet heeft u gedood, ik dood van mijn kant de wet en zo maak ik door de dood de dood ten einde.⁴⁷

Christus is de Here van de wet. Daarom heeft de wet geen recht tegen Hem. Hij die niet onder de wet is, heeft zich vrijwillig aan de wet onderworpen. De wet heeft tegen Hem alles in het veld gevoerd, dat hij tegen ons aanvoert. Ons heeft de wet aangeklaagd en verschrikt. Zij heeft ons aan de zonde, de dood en de toorn Gods onderworpen en met haar oordeelsuitspraak verdoemd.⁴⁸ Dat is terecht gebeurd omdat wij zondaren zijn. Christus was niets schuldig aan de wet. Toch heeft de wet tegen Hem gewoed, ja nog erger dan tegen ons. God heeft hem voor alle zonden van de ganse wereld schuldig gemaakt.

Het eerste deel van de Christelijke leer is dus de prediking van boete en zelfkennis.⁴⁹

Opdat God zijn Godheid bewijzen kon, is Hij genoodzaakt de wet vooruit te sturen, verschrikkend als bliksem en donder die allerhardste rotsen vermorzelen moet.

Dat is in samenvatting onze theologie in het zicht op de gerechtigheid van Christus.⁵⁰

⁴⁶ Deze grote commentaar is te vinden in *W.A. I en II*. 1-184. Dit is de tekst van de colleges die Luther van 3 juli - 12 december 1531 heeft gegeven. In deze weergave is het of we Luther horen spreken. Zijn Latijn is doorspekt met Duitse uitdrukkingen. In 1535 heeft Röer met behulp van zijn op colleges gemaakte aantekeningen Luthers commentaar op de Galatenbrief uitgegeven. Luther heeft daarin een voorrede geschreven. Hij heeft zich in deze editie dus herkend. Een recente Duitse vertaling is verzorgd door Herman Kleinknecht, in de serie D. Martin Luthers Epistel-Auslegung, 4. Band, *Der Galaterbrief* Göttingen 1980. Daarnaast noem ik *Het rechtvaardigend geloof verklaard en bevestigd in een verhandeling over Paulus' brief aan de Galaten door de vermaarde Martinus Luther*, Utrecht 1871, als jubileum-uitgave van Lindenberg' antiquariaat en boekhandel, herdrukt in Rotterdam 1964. In het reeds meermalen geciteerde artikel van Van Genderen wordt de (moeilijker) tekst van Luther zelf gebruikt. De hieronder volgende citaten zijn uit de editie van Kleinknecht. In de Lindenberg-editie vindt men de Voorrede van Luther bij de uitgave van 1535, XVI-XXI. We vermelden nog dat een overzicht van de inhoud wordt gegeven onder de titel "50 Loberhebungen und Vorzüglichkeiten der eigenen Gerechtigkeit die aus den Werken gesucht wird nach dem Galaterbrief des Apostel Paulus", 18v. Meestal zullen we in eigen woorden de tekst van het commentaar weergeven. In de noten treft men de letterlijke tekst aan. De bladzijden verwijzen naar de uitgave van Kleinknecht.

⁴⁷ Luther op *Gal. 4:4* "Ich verurteile und verdamme das Gesetz: das Gesetz hat euch getötet, ich hinwiederum töte das Gesetz, und so tue ich durch den Tod den Tod ab", 215.

⁴⁸ Luther, *t.a.p.*, "Er ist der Herr des Gesetzes, darum hat das Gesetz kein Recht gegen ihn, kann ihn nicht verklagen, weil er der Sohn Gottes ist. Er, der nicht unter dem Gesetz war, hat sich freiwillig dem Gesetz unterworfen. Da hat das Gesetz gegen ihn alles ins Feld geführt, was es gegen uns ins Feld geführt hat. Uns aber hat das Gesetz angeklagt und geschreckt, es hat uns der Sünde, dem Tod und Zorn Gottes unterworfen und mit seinem Urteilsspruch verdammt. Und das hat es rechtens getan, weil wir alle Sünder sind etc. Christus aber "hat keine Sünde getan und ist kein Betrug in seinem Munde erfunden", 1 Petr. 2,22. Er war dem Gesetz nichts schuldig. Und doch hat das Gesetz gegen einen so Heiligen, Gerechten und Gott-Wohlgefälligen in gleicher Weise gewütet wie gegen uns verfluchte und verdammte Sünder, ja, es hat gegen Christus noch schlimmer gewütet. Es hat ihn angeklagt als Lasterer und Aufrührer, hat ihn vor Gott für alle Sünden dieser ganzen Welt schuldig gemacht", 216.

⁴⁹ Luther bij *Gal. 2:16*, "Der erste Teil der christlichen Lehre ist also die Predigt der Busze und der Selbsterkenntnis", 87.

⁵⁰ Luther, *t.a.p.*, "Damit also Gott seine Gottheit bewahren könne, ist der genötigt, das Gesetz vorauszuschicken, das schrecken und wie Blitz und Donner jene allerhärtesten Felsen zermalmen muss. Das ist in der Summe unsere Theologie im Blick auf Christi Gerechtigkeit", 87.

En zo wordt door de wet de zonde niet alleen getoond en gekend, maar ook vermeerderd, opgeblazen, aangestoken en groot gemaakt.⁵¹

De wet heet zelfs de allernuttigste dienaar die naar Christus drijft. Het ambt en het werk van de wet is niet maar de zonde en de toorn Gods betonen, maar ook naar Christus te drijven.⁵²

Want òf Christus zal vaststaan en de wet zal ondergaan, òf de wet zal vaststaan en Christus zal ondergaan. Christus en de wet kunnen op geen wijze tegelijk samenkomen en in het geweten heersen. Waar de gerechtigheid door de wet heerst, kan niet de gerechtigheid door de genade heersen, en omgekeerd. De een moet voor de ander wijken. Daarom kan de leer van de genade **[148]** op geen wijze tegelijk met de leer van de wet bestaan.⁵³

Het ware gebruik van de wet bestaat hierin dat ik weten moet, dat ik door de wet tot de kennis van de zonde geleid en vernederd word, om zo tot Christus te komen en de rechtvaardiging in het geloof te ervaren. - Christus is het eind van de wet tot gerechtigheid voor ieder die gelooft. En dat betekent: ieder die in Christus gelooft, is rechtvaardig. De wet kan hem met aanklagen.⁵⁴

Als ge de vrees van de wet voelt, moet ge toch zeggen: Wet, ik wil u niet horen. Je hebt een slechte stem. Verder is de volheid van de tijd reeds gekomen. Ik ben vrij en wil je heerschappij niet langer verdragen, enzovoorts! Dan wordt het duidelijk hoe uitermate zwaar het is wet en genade te onderscheiden.⁵⁵

De wet doodt niet zomaar. De wet doodt om te doen leven. Daarom is de wet niet zomaar een pedagoog. Zij is een pedagoog die naar Christus leidt.⁵⁶

⁵¹ Luther op *Gal.* 3:19 (met verwijzing naar Rom. 7:13), "Und so wird durch das Gesetz die Sünde nicht nur gezeigt und erkannt, sondern auch gemehrt, aufgebläht, entzündet und grosz gemacht", 185.

⁵² Luther, *t.a.p.*, "die allernützlichste Dienerin, die zu Christus treibt. Des Gesetzes Amt und Geschäft ist es, nicht nur die Sünde und den Zorn Gottes zu zeigen, sondern auch zu Christus zu treiben", 186v.

⁵³ Luther op *Gal.* 1:7, "Denn entweder wird Christus feststehen und das Gesetz untergehen, oder das Gesetz wird feststehen und Christus wird zugrunde gehen. Christus und das Gesetz können auf keine Weise zugleich zusammenkommen und im Gewissen herrschen. Wo die Gesetzesgerechtigkeit herrscht, dort kann nicht Gnadengerechtigkeit herrschen und wiederum, wo die Gnadengerechtigkeit herrscht, dort kann nicht die Gesetzesgerechtigkeit herrschen. Eins muss dem anderen weichen. Wenn du aber nicht glauben kannst, dass Gott um Christi willen Sünde vergeben wolle, wie wirst du glauben, dass er sie wegen der Werke des Gesetzes oder wegen deiner Werke vergeben wolle? Darum kann die Lehre von der Gnade auf keine Weise mit der Lehre von dem Gesetz zusammen bestehen. Einfältiglich muss die letzte verleugnet und abgetan und die Gnadengerechtigkeit festgemacht werden", 49v.

⁵⁴ Luther op *Gal.* 3:24, "Der wahre Gebrauch des Gesetzes ist der, dass ich wissen soll, dass ich durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde geführt und erniedrigt werde, um so zu Christus zu kommen und die Rechtfertigung im Glauben zu erfahren. Der Glaube ist kein Gesetz oder Werk, er ist eine gewisse Zuversicht, die Christus ergreift, und Christus ist des Gesetzes Ende (Rom. 10, 4). Auf welche Weise? Nicht dass Christus das alte Gesetz abtut und ein neues brächte oder ein Richter sein wollte, der durch Werke versöhnt werden müsste, wie die Papisten gelehrt haben. Christus ist des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit jedem, der glaubt, und d.h. jeder, der an Christus glaubt, ist gerecht, das Gesetz kann ihn nicht wieder verklagen", 204.

⁵⁵ Luther op *Gal.* 4:3, "Wenn du den Schrecken des Gesetzes fühlst, solist du dennoch sagen: Gesetz ich will dich nicht hören, du hast eine schlechte Stimme, ferner ist die Fülle der Zeit schon gekommen, ich bin frei und will deine Herrschaft nicht länger ertragen etc. Da wird dann deutlich, wie allerschwerst es ist, Gesetz und Gnade zu unterscheiden, was es für eine grosze Gottes- und Himmelsgabe ist, hier auf Hoffnung glauben zu können - gegen alle Hoffnung", 214.

⁵⁶ Luther op *Gal.* 3:24, Das Gesetz tötet nicht einfach, sondern tötet zum Leben. Daher ist das

Het is duidelijk dat alle plaatsen waar Paulus het geestelijk gebruik van de wet behandelt, betrokken moeten worden op hen die nog gerechtvaardigd moeten worden en niet op alreeds gerechtvaardigden.⁵⁷

Zo is een Christen in tweeën gedeeld: in zoverre hij vlees is staat hij onder de wet. In zoverre hij geest is, staat hij onder het evangelie. Maar de wet moet gezien worden met betrekking tot het eind. En zo is ook de tijd van de wet met eeuwig. Zij heeft haar eind in Christus. De tijd voor de genade is echter eeuwig, omdat Christus, eenmaal gestorven, met nogmaals of verder sterft. Hij is eeuwig. Zo is ook de tijd van de genade eeuwig.⁵⁸

Juist de grootte van de prijs, namelijk het bloed van de Zoon van God maakt voldoende duidelijk dat wij geen genoegdoening kunnen geven, en de zonde niet de baas kunnen worden.⁵⁹

Ook elders stelt Luther dat de zonden door wet en belofte ontdekt worden. Dat is een gedachte die niet vaak zo expliciet bij Luther voorkomt, maar toch wel past bij zijn leer van wet en evangelie. In elk geval is duidelijk dat Luther niet als kroongetuige kan worden opgeroepen voor een prediking van de wet, die van de verkondiging van het evangelie is geïsoleerd. Wet en evangelie moeten gezien worden in relatie tot elkaar. De relatie geldt niet alleen de prediking van de wet in combinatie met die van het evangelie, maar ook de werking van de wet. Zij is toegespitst op het evangelie.⁶⁰

Belangrijk is het dat Luther zegt dat zondekennis geloofskennis is. Kennis van de wet gaat met buiten het geloof om! Het is in overeenstemming hiermee dat Luther zegt dat de wet niet van de zonde overtuigt zonder de Heilige Geest.⁶¹

Luther maakt daarom zo'n tegenstelling tussen wet en evangelie, omdat deze samenvalt met die tussen werk en geloof. Juist de brief aan de Galaten is één grote beschuldiging tegen het zoeken van eigen gerechtigheid. Om die reden moet in de prediking van deze brief de tegenstelling wet en evangelie wel centraal staan. Van Genderen herinnert aan Luthers uitspraak, dat de rechte kennis van wet en evangelie voor de hele theologie

Gesetz nicht einfach ein Pädagoge, es ist ein Pädagoge auf Christus hin", 203.

⁵⁷ Luther op *Gal.* 3:23, "Es ist also klar, dass alle Stellen in denen Paulus den geistlichen Gebrauch des Gesetzes behandelt, auf die erst noch zu Rechtfertigenden zu beziehen sind, nicht auf die schon Gerechtfertigten", 202.

⁵⁸ Luther op *Gal.* 3:23, "So ist ein Christ in zwei Zeiten geschieden, soferne er Fleisch ist, steht er unter dem Gesetz, soferne er Geist ist, steht er unter dem Evangelium. - Aber dem Gesetz musz das Ende auferlegt werden; und so ist auch die Zeit des Gesetzes nicht ewig, es hat sein Ende in Christus. Die Zeit der Gnade aber ist ewig, weil Christus, einmal gestorben, hinfort nicht stirbt etc. Er ist ewig. So ist auch die Zeit der Gnade ewig", 201.

⁵⁹ Luther op *Gal.* 1:4, "Gerade die Grösze des Preises, nämlich das Blut des Gottessohnes, macht hinlänglich klar, dasz wir nicht genugten und nicht über die Sünde Herr werden können. Die Gewalt und Macht der Sünde wird mächtig dargetan durch die Worte: "Der sich selbst für unsere Sünden gegeben hat". Wir kümmern uns wenig um die Sünde und verachten sie als eine leichte und nichtige Sache. Ja, auch wenn die Gewissensbisse kommen, so denken wir dennoch, die Sünde sei nicht so grosz, als dasz wir sie nicht durch irgendein Werkchen oder Verdienst abzutun vermöchten. Aber wir sollen die Grösze und Unermeszlichkeit (dasz ich so sage) des für die Sünde erlegten Preises ins Auge fassen. Dann wird sich zeigen, dasz Kraft und Gewalt der Sünde so grosz sind, dasz kein Werk zur Tilgung hinreicht. Es war nötig, dasz der Sohn Gottes für die Sünde dahingegeben wurde. Wer das recht bedenkt, begreift, dasz das Wort Sünde den ewigen Zorn Gottes und das ganze Reich des Satanas umfasst und dasz die Sünde keine leichte Sache ist", 39v.

⁶⁰ Luther op *Ps.* 51:6, *W.A.* I 40 II: "Cum ergo hoc peccatum incognitum toto orbi terrarum, necesse est revelari per legem et promissionem, quae utraque arguit peccata, quae nos non intelligimus, credimus peccata esse". Zie ook Van Genderen, *a. art.*, 264.

⁶¹ Luther in zijn eerste disputatie tegen de antinomianen, *W.A.* 39 I, 371: "Sed lex non arguit peccatum sine Spiritu Sancto".

beslissend is.⁶² In verband met deze uitspraak is er te spreken van een theologisch gebruik van de wet. Dat is gericht op de kennis van God - in Christus. Wel is de bediening van de wet tot wanhoop, maar om zo naar Christus te drijven. Hierboven zijn voor deze gedachte bewijsplaatsen aangehaald.

[149] *We mogen de conclusie trekken dat de prediking van de wet in dienst staat van die van het evangelie. Het gaat om de kennis van het evangelie, doch deze kennis kan niet zonder die van de wet. Ook niet zonder de verslagenheid door de wet. Zoals de wet op het evangelie gericht is, zo is ook de kennis van eigen zonden, gemeten aan de wet, gericht op de kennis van de vergeving door het evangelie.* Het feit dat de Geest beide werkt, en dat beide vrucht zijn van het geloof, maakt duidelijk dat we ze niet van elkaar kunnen losmaken en ze niet over twee fasen mogen verdelen. Met instemming citeer ik Van Genderen: "Wat een schema lijkt, is bij Luther toch minder strak bedoeld dan men wel eens gedacht heeft".⁶³ Wet en evangelie zijn beide openbaring van God — en daarin één: Ze zijn beide alleen te kennen in het geloof, dat door de Heilige Geest wordt gewerkt. Ik ontken niet dat bij Luther de wet altijd voorop gaat. We mogen echter tegelijk zeggen dat de prediking van de wet erop gericht is het evangelie te kennen. De eenheid in oorsprong, werking en bedoeling van wet en evangelie is te groot dan dat ze verzelfstandigd tegenover elkaar kunnen worden geplaatst. Met deze formulering is hun onderscheid niet te niet gedaan. Hoe zou dat kunnen? Dan zou het evangelie van zijn specifieke kanten ontdaan zijn en tot een moralistisch levensrecept verworden. De winst van de Reformatie zou dan verloren gaan. Juist het verschil tussen beide is gericht op de beleving van het evangelie. Voor die beleving gebruikt Luther geen schema's. Gods Geest is het werkzame Subject van de beleving. Luther denkt er niet aan de Geest te binden.

Wie van de beleving een schema maakt, zou het evangelie weer tot wet doen worden. Luther kent de arglistigheid van het menselijke hart voldoende om zo'n gerechtigheidsstreven als 'een vrome gestalte' van het naar zichzelf toegebogen zijn te ontmaskeren! De mens kan zijn farizeïstisch hart in de woorden en gebaren van een tollenaar verstoppen. Wie van de kennis van de zonde door de wet een schema maakt, verduistert het evangelie. Hij verbreekt de samenhang, het op elkaar afgestemd en aangewezen zijn van wet en evangelie. De woorden op elkaar afgestemd en aangewezen gebruik ik liever dan dialectiek. Dit woord is mij hier te grillig, te wisselvallig voor déze verhouding. Er is een orde, die geen chronologische orde is. Er is een bij elkaar en voor elkaar, als uitdrukking van het in elkaar! Toch is het zo dat met alle nadruk op het openbaringshistorisch aspect, het theocentrische voorop gaat. Theocentrisch en openbaringshistorisch zijn niet omkeerbaar! Vanwege deze onomkeerbaarheid lijkt de term dialectiek mij hier misplaatst. Dit is de afgrenzing naar de ene kant.

Er moet ook een afgrenzing naar de andere kant plaatsvinden. Dat is: de theocentrische orde is geen chronologische dwang voor de existentieel-soteriologische kant van het probleem. Ik laat op dit moment nog in het midden of we terecht van een heilsordelijke kant van de verhouding wet en evangelie moeten spreken. Wel is duidelijk dat legitieme aandacht voor de existentieel-soteriologische kant van de verhouding van wet en evangelie geen structuur mag worden, waarbinnen de ervaring gepast moet worden. Die structuur zou wettisch werken en de gelovige de vrijheid doen missen waartoe het evangelie de mens wil brengen. De relatieve zelfstandigheid van de wet ook in de **[150]** prediking van het evangelie mag nooit eraan voorbij doen zien dat de wet in de kennis van Christus haar doel vindt. Dit lijkt mij ook de overeenkomst tussen Luther en Calvijn.

⁶² Van Genderen, *a. art.*, 260, met verwijzing naar *W.A.* 7, 502.

⁶³ Van Genderen, *a. art.*, 264. Men zie ook W. van 't Spijker, *Luther. Belofte en ervaring*, Goes 1983, 188v. Gerhard Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium*, München 1958, 261 spreekt over in een elkaar van wet en evangelie bij Luther zonder dat de spanning wordt opgeheven.

Calvijn

We hebben ons reeds eerder met Calvijn beziggehouden. Twee conclusies zijn duidelijk te trekken. In de eerste plaats: de aanklagende functie van de wet is door het evangelie niet terzijde geschoven. Zij blijft ook in de nieuwtestamentische bedeling van kracht. Vervolgens: Calvijn ziet de openbaring van de wet in de oude bedeling niet zonder de genade in Christus. Op dit punt gaat Calvijn verder dan Luther. De laatste ziet de wet en haar werking gericht op Christus. Hij ziet de wet gehanteerd worden door de Geest. Kennis van schuld door de wet is geloofskennis. Hij gaat echter niet zover dat hij de wet zelf ook als van Christus doortrokken acht. *Het verschil tussen Luther en Calvijn kan wellicht zo getypeerd worden dat bij Luther de wet omgeven is door het evangelie, terwijl zij bij Calvijn ook van het evangelie doortrokken is.* Het kan ook zo geformuleerd worden: *Luther legt de nadruk op de zelfstandigheid van de wet zonder dat de relatie met het evangelie verloren gaat. Calvijn benadrukt de relatie met het evangelie zonder dat de zelfstandigheid van de wet verloren gaat. Ik zie hier geen principieel verschil tussen beiden. Wel een accentsverschil.* Dit verschil in accent zal samenhangen met het feit dat Calvijns theologie meer door het verbond bepaald is dan de theologie van Luther. Van Genderen schrijft terecht: "De wet is bij Calvijn de wet van het genadeverbond. Het is de verbondsregel. In het genadeverbond is er meer eenheid van wet en evangelie en een voortgang in de opeenvolging van wet en evangelie, dan een spanning of tegenstelling. Wanneer over de gehele wet gehandeld wordt, verschilt het evangelie van haar slechts ten aanzien van de duidelijke openbaring".⁶⁴

De behandeling van dit aspect heeft tot een duidelijke conclusie geleid. We behoeven onder dit gezichtspunt niet weer op Calvijn terug te komen. Toch moet hij nog eens ter sprake gebracht worden. Dat is om na te gaan of er heilsordelijk gezien geen uitspraken zijn die dringen tot de conclusie dat kennis van onze zonden en verslagenheid daarover niet zo sterk voorafgaan aan het geloof in Christus, dat we ook bij Calvijn van een chronologisch bepaalde volgorde moeten spreken. Ik stel direct dat het weinig waarschijnlijk is, zulk een - eerst kennis van ellende door de wet en daarna kennis van vergeving door het evangelie - schema aan te treffen. Dit is daarom weinig waarschijnlijk, omdat Calvijn wet en evangelie direct op elkaar betreft.

Toch zijn er uitspraken die in deze richting *schijnen* te wijzen. Ik wil een aantal van deze formuleringen weergeven en proberen ze in hun Calvijns context te evalueren.

Calvijn schrijft: "De haat jegens de zonde, die het begin is van de boetvaardigheid opent voor ons de toegang tot de kennis van Christus, die zich aan geen anderen vertoont dan aan ellendige en terneergeslagen zondaren, die zuchten, bekommerd en belast zijn, honger, dorsten en van smart en ellende wegkruipen".⁶⁵

[151] Calvijn somt de eigenaardigheden op van een verslagen hart: in rouw, zuchten en tranen te zijn, schittering en pronk te vermijden en van alle genieting afstand te doen.

⁶⁴ Van Genderen, *a. art.*, 278, met verwijzing naar *Institutie* II, IX, 4. Zie ook blz. 279: Galvijn is veelzijdiger dan Luther. Calvijn ziet de wet meer in het licht van het geheel van de heilsopenbaring en van het heilswerk van God. Zie voor Calvijns verbondsleer W. van den Bergh, *Calvijn over het genadeverbond*, 's-Gravenhage 1879. W. van 't Spijker schrijft in de Epiloog, *Luther*, 311, dat de verscheidenheden tussen Luther en Calvijn het diepst ingrijpen op het punt van de tweerijkenleer. Luther vond het heil voldoende veilig gesteld als de rechtvaardiging gepreekt werd, terwijl Calvijn de heiliging zocht op de straat van het publieke leven. Men zie ook zijn *Luther en Calvijn. De invloed van Luther op Calvijn blijkens de Institutie*, Kampen 1985, 26: Wat het hart van het evangelie aangaat is er eenheid. De wijze van spreken is verschillend. Zie ook de samenvatting op blz. 40. Volgens J. Konrad, *Die evangelische Predigt. Grundsätze und Beispiele homiletischer Analysen, Vergleiche und Kntiken*, Bremen 1966², 53, liggen wet en evangelie bij Calvijn meer in elkaar dan bij Luther.

⁶⁵ Met verwijzing naar Jes. 61:1; Matt. 11:5 en Luc.4:18 in *Institutie* III, III, 20: O.C., 2, 450. Men zie voor dit hele probleem ook G.C. Berkouwer, *De zonde* I, Kampen 1958, 180-224; m.n. 184-186 voor de behandeling van Calvijn, en C. Graafland, Wet, boetvaardigheid en genade, in: *Theol. Reformata*, 4 (1961), 62-69.

Bedenkend dat men Gods gerechtigheid heeft geschonden, kan hij niet rusten totdat hij in zijn nederigheid God de eer geeft.⁶⁶

De wet is gegeven om de mensen te overtuigen van hun verdoemenis en hen daardoor te verootmoedigen. Dit is de ware en enige voorbereiding om Christus te zoeken.⁶⁷ Hij schrijft: Indien wij slechts op de wet zien, kunnen wij niet anders dan de moed laten zinken, in verwarring geraken en wanhopen, daar wij door haar alleen worden verdoemd en vervloekt.⁶⁸ Juist de wet toont de gerechtigheid Gods aan, die welke alleen God aangenaam is. Zij herinnert iedereen aan zijn eigen ongerechtigheden en stelt hem daarvan in kennis, en tenslotte overtuigt en veroordeelt zij hem.⁶⁹ Zo is de wet een spiegel waarin wij onze onmacht en verder uit deze onze ongerechtigheid, en tenslotte uit beide onze vervloeking aanschouwen.⁷⁰ Wie deze uitspraken op zich laat inwerken moet welhaast tot de conclusie komen dat Calvijn ook een vaste volgorde hanteert die aan die van wet en evangelie is gerelateerd en er door is genormeerd.

Calvijn spreekt van een beginvrees. Er zijn mensen bij wie de Geest zo begint. Hij voegt er echter direct aan toe: "Het gaat er hier niet over, op hoe verschillende wijzen Christus ons tot zich trekt, of voorbereidt tot de oefening der vroomheid. Ik zeg slechts, dat er geen oprechtheid kan gevonden worden, waar de Geest niet heerst, die Hij ontvangen heeft om aan Zijn leden mee te delen".⁷¹

Juist de laatste opmerking is bijzonder belangrijk. Zij maakt duidelijk dat Calvijn niets wil weten van een volgorde-schematiek, die de mens moet doormaken. Dat blijkt ook uit de volgende zinnen: "Wanneer wij zeggen dat de oorsprong der boetvaardigheid in het geloof ligt, dromen wij toch niet van een tijdsruimte, in welke het geloof bezig is te baren, maar wij willen alleen aantonen, dat de mens zich niet met ernst op de boetvaardigheid kan toeleggen, tenzij hij weet dat hij God toebehoort. En niemand is waarlijk overtuigd God toe te behoren, dan alleen hij, die eerst zijn genade heeft aangegrepen".⁷² Duidelijk is dat Calvijn niet wil weten van een opsplitsing van de bekering tot God in verschillende fasen, die één voor één moeten worden doorgemaakt. Het is niet zo dat we eerst een stukje kennis moeten opdoen, en daarna weer een stukje kennis, om dan tenslotte, na aan al deze voorwaarden te hebben voldaan, te mogen weten van het heil in Christus. Een dergelijke opsplitsing impliceert een Wetticisme (het is immers de voorgeschreven route). Neen, Calvijn stelt het precies andersom: Alleen vanuit het deel hebben aan Christus bloeit de ware boetvaardigheid op! Er is geen kennis van Gods genade dan door en in de Middelaar. Vandaar dat "de boetvaardigheid niet alleen terstond op het geloof volgt, maar ook daaruit geboren wordt". Dit moet buiten geschil zijn.⁷³

De hoofdinhoud van het evangelie bestaat in boetvaardigheid en vergeving der zonde. Beide dingen worden ons door Christus geschonken en beide verkrijgen wij door het geloof.⁷⁴

Calvijn wil niet weten van een splitsing noch van een opdeling van de **[152]** weldaden

⁶⁶ Calvijn, *a.w.*, III, III, 16; O.C., 2,

⁶⁷ Calvijn, *a.w.*, II, VII, 2; O.C., 2, 254.

⁶⁸ Calvijn, *a.w.*, II, VII, 4; O.C., 2, 255.

⁶⁹ Calvijn, *a.w.*, II, VII, 6; O.C. 2, 257.

⁷⁰ Calvijn, *a.w.*, II, VII, 7; O.C., 2, 258.

⁷¹ Calvijn, *a.w.*, III, III, 2; O.C., 2, 435.

⁷² Calvijn, *t.a.p.*

⁷³ Calvijn, *a.w.*, III, III, 1; O.C., 2, 434. Men zie over dit onderwerp, in verband met de Heidelbergse Catechismus, K. Exalto, *De enige troost. Inleiding tot de Heidelbergse Catechismus*, Kampen z.j. (1979), vooral 94-105.

⁷⁴ Calvijn, *t.a.p.*

van Christus, waarbij het beleven van de een een voorwaarde wordt voor het ontvangen van de ander! Men moet het veeleer zo zeggen: Calvin houdt wet en evangelie direct in elkaars nabijheid. Ze zijn onlosmakelijk verbonden. Dat geldt ook van boetvaardigheid en vergeving van zonden. De kennis van beide is aan elkaar verbonden. Er is geen deelhebben aan Christus, zonder kennis van eigen zonden.

Het gaat om de kennis van Christus en van Zijn genade. Binnen die kennis heeft de boetvaardigheid haar eigen plaats. Ze is niet overbodig door de vergeving. Ze is niet onnodig vanwege de overmacht van de genade! Ze hoort erbij. Ze is deel van het geheel. Het karakteristieke van Calvin is dat hij dit deel niet isoleert ten opzichte van het geheel. Hij verzelfstandigt het niet. Het is even karakteristiek dat het geheel niet heerst over dat deel. Het deel blijft zijn plaats houden in het geheel. Zoals er voor de wet een relatief zelfstandige plaats is, in relatie tot het evangelie, zo is er ook een relatief zelfstandige plaats voor de boetvaardigheid; dat is voor kennis en belijdenis van eigen schuld. Overheersend is bij Calvin de eenheid van beide, de betrokkenheid op elkaar. Dat is overduidelijk uit het feit dat boetvaardigheid uit het geloof opkomt. Op dit punt staat hij naast Luther. Het is ook daarin duidelijk dat de boetvaardigheid verwekt, gemotiveerd en gestimuleerd wordt door de prediking van het evangelie.

Er is een paragraaf in de Institutie waar Calvin dit zeer nadrukkelijk onder woorden brengt. Ik herinner eraan dat juist deze paragraaf begint met: "Verder, evenals de haat jegens de zonde, die het begin is van de boetvaardigheid, voor ons de eerste toegang opent tot de kennis van Christus, die zich aan geen anderen vertoont, dan aan ellendige en terneergeslagen zondaren, zo moeten wij streven naar de boetvaardigheid zelf, indien wij in Christus willen staande blijven".⁷⁵ Juist als Calvin gezegd heeft dat de oproep tot boetvaardigheid door de aanbidding van de vergeving der zonden gemotiveerd is (verwijzing naar Jes. 56:1; 59:20; 55:6 en Hand. 2:38), schrijft hij: "Daarbij moet echter opgemerkt worden, dat die voorwaarde niet zo daarbij gezet wordt, alsof onze boetvaardigheid het fundament was tot het verdienen van de vergeving; maar omdat de Here besloten heeft de mensen barmhartigheid te bewijzen met dit doel dat zij zich zouden bekeren, wijst hij veeleer aan waarheen ze moeten streven indien ze genade willen verkrijgen."⁷⁶

Zoals wet en evangelie bij elkaar behoren, zo ook de beleving van de boetvaardigheid en van de vergeving. Prachtig is dat Calvin de boetvaardigheid omschrijft als "de ware bekering van ons leven tot God, die voortkomt uit een oprechte en ernstige vreze Gods, en die bestaat in de doding van ons vlees en de oude mens, en in de levendmaking des Geestes".⁷⁷ De vreze Gods heet hier de bron. Zij is aanduiding van die houding, die getuigt van eerbied voor het Woord en ontzag voor de persoon van de Heilige God. De vreze Gods is een term die ruimte laat voor verscheidenheid in beleving, terwijl de gerichtheid op God wezenlijk is.

Calvin wil niet weten van een schema, dat de mens opgelegd wordt. Voor de weldaden baant God Zich Zijn weg. Calvin wijst die weg aan, maar schrijft onderdelen van die weg nergens dwingend voor. Hij laat de Geest de vrijheid **[153]** om de mens te leren wat bij het waarachtige heil behoort. Laat ik het duidelijk mogen zeggen - naar ik meen geheel in de lijn van Calvin: *overall waar berouw en bekering, dat is de boetvaardigheid niet vanuit de barmhartigheid van Gods zondaarsliefde worden gemotiveerd, is er sprake van een Wetticisme, dat hierin haar kracht zoekt, dat er aan de kennis van het evangelie iets vooraf moet gaan, als een voorwaarde waaraan moet worden voldaan. Hoezeer Calvin ook de noodzaak van boetvaardigheid en vergeving binnen de kennis van het geloof bepleit, hij gaat er nergens toe over een gefaseerde en daarin gefragmentariseerde volgorde - problematiek te stellen in de plaats van de boetvaardigheid van het geloof.*

⁷⁵ Calvin, a.w., III, III, 20; O.C., 2, 450v.

⁷⁶ Calvin, t.a.p.

⁷⁷ Calvin, a.w., III, III, 5; O.C., 2, 437v.

Na de Reformatie

Uit onderscheiden studies blijkt dat schrijvers in de reformatische traditie geworsteld hebben met het thema dat ons nu bezighoudt. Ik herinner aan het proefschrift van Graafland. Daarin komt onder het gezichtspunt van de zekerheid van het geloof de (volg)orde-problematiek steeds weer naar voren. Hier zij alleen genoemd W. Perkins, die over vier aan het geloof voorafgaande werken schrijft, welke algemeen en niet zaligmakend zijn, waarop zes werkzaamheden volgen, die bijzonder en wel zaligmakend zijn. Bij de eerste vier werkt de wet. De bijzondere werkzaamheden zijn vrucht van het evangelie. Deze aanpak wordt beschreven als de leer van de voorafgaande genade. Het geloof wordt zo tot een weg met verschillende ontwikkelingsstadia. Graafland wijst erop dat deze typisch engelse leer uitgaat van de ervaring van de mens. Zij is ook in ons land doorgedrongen.⁷⁸

Juist hier kunnen we vaststellen dat de vaste volgorde een wettisch karakter draagt. De eerste vier werkzaamheden zijn resultaat van de wet, voordat het evangelie eraan te pas komt. Graafland wijst dan ook terecht op het verschil met Calvijn, die dezelfde problematiek pastoraal behandelt. Hij gaat bij de behandeling van het zwakke geloof echter uit van de zekerheid van het geloof.⁷⁹

Het gaat mij er niet om de door anderen reeds beschreven ontwikkeling nog eens te tekenen. Wel valt het op dat in het rijke boek over de Nadere Reformatie, telkens van een zekere mildheid en evangelische bewogenheid wordt gesproken. Ik herinner aan Lodenstein. "Zo kan hij ook het Evangelie vrijuit en ruim verkondigen zonder dat hij duidelijk de kennis der zonden door de Wet daaraan vooraf laat gaan".⁸⁰

Ik citeer Van Genderen: "Maar wat bij Brakel opvalt, is een evangelische mildheid. Dat blijkt ook uit de wijze, waarop hij in het besef, dat "de waarachtigen doorgaans veel bekommernis hebben", telkens en telkens bezig was te bewegen tot het geloof. Ieder mag en moet Christus aannemen. Ongeloof is een verschrikkelijke zonde."⁸¹

Bij Teellinck liggen de zaken iets anders. Dat zal samenhangen met zijn sterke nadruk op de heiliging. Het geloof als wortel van onze werken wordt wel beleden, maar functioneert niet voldoende, zo leert de conclusie van Exalto.⁸² Hiermee hangt samen dat hij het evangelie voorwaardelijk maakt. Exalto spreekt in dit verband van een bekeringsmethodiek.⁸³

[154] Ik meen te mogen stellen dat het een worsteling geweest is om de verhouding van wet en evangelie naar het existentieel-soteriologische aspect zuiver te houden. Calvijn is op dit punt door en door schriftuurlijk geweest. Zijn invloed vinden we bij velen, ook al moet gezegd worden, dat evenzeer andere invloeden meestal in mindere, soms in meerdere mate gewerkt hebben. De eenheid van wet en evangelie heeft voor het existentieel-soteriologisch aspect tot gevolg dat kennis van ellende geloofskennis is. *Waar ontkend wordt dat kennis van ellende deel van de geloofskennis is, ontstaat er een schema, dat als wettisch gekarakteriseerd moet worden. Om twee redenen moet hier van wettisch gesproken worden. In de eerste plaats moet de wet haar werk doen*

⁷⁸ C. Graafland, *Dissertatie*, 128-137, vooral 130-133.

⁷⁹ Graafland, a.w., 134.

⁸⁰ Graafland, Jacobus van Lodenstein, in: *De Nadere Reformatie*, 104.

⁸¹ J. van Genderen, Wilhelmus à Brakel, in: *De Nadere Reformatie*, 179. Zie over hem ook Graafland, *Dissertatie*, 194: Er is geen geestelijk leven voor of buiten het geloof.

⁸² K. Exalto, Willem Teellinck, in: *De Nadere Reformatie*, 39v.

⁸³ Exalto, a. art., 41. Voetius vond dat Teellinck de touwtjes al te strak heeft aangetrokken, a. art., 21. Men zie ook Graafland, *Dissertatie*, 173. Hij stelt dat Teellinck niet aan eenzijdigheid is ontkomen. De bekering gaat aan het geloof vooraf. Graafland wijdt dit aan de invloed van het engelse puritanisme, t.a.p. Over Th. van der Groe zie men Brienens, *De Nadere Reformatie*, 294-296, waar blijkt dat deze de belofte stelt onder de voorwaarde van de kennis van zonde.

voorafgaand aan, en los van het evangelie. Vervolgens: dit werk van de wet, uitkomend in verbrijzeling, moet gekend worden, voordat er van geloof in het evangelie sprake kan zijn! Zo krijgt de wet een chronologisch-zelfstandige functie. Calvijn heeft een dergelijke functie afgewezen. Hij was daarmee in de lijn van Luther, al ging hij verder.

Paulus heeft geworsteld met de plaats van de wet. In strijd met Farizeeën en Judaïsten heeft hij een blijvend zelfstandige plaats van de wet, voor of naast het evangelie afgewezen. Binnen het evangelie van Christus houdt de wet haar plaats! Niemand heeft dat Paulinisch neen én ja tegen de wet duidelijker en evenwichtiger onder woorden gebracht dan Calvijn.

Nog eens: de orde des heils

Ik kom nu nog eens terug op het vraagstuk van de heilsorde. We moeten ervan blijven spreken. God is een God van orde. Er is samenhang tussen de gaven die Christus heeft verworven. De heiliging is niet het fundament van de rechtvaardiging. De roeping staat niet helemaal achteraan. Wij mogen onderscheiden zonder te scheiden.

Betekent dit dat we de term heilsorde ook mogen gebruiken in verband met de relatie wet en evangelie?

Ik acht het onjuist om de kennis van de wet als temporeel en chronologisch voorafgaand aan het evangelie tot een heilsordelijke "must" te verklaren. Bij Calvijn kan men voor zulk een stelling geen bouwstoffen of basis vinden. Graafland concludeert terecht dat bij Calvijn de heilshistorische relatie van wet en evangelie als de tijd van belofte en vervulling, nergens vertaald wordt in een heilsordelijke relatie van de persoonlijke geloofsgeschiedenis.⁸⁴

Wel wijst Calvijn er steeds op dat de toegang tot de zaligheid niet openstaat, tenzij alle trots is afgelegd en een grondige nederigheid is aangenomen.⁸⁵ Toch kan men niet zeggen dat dit tot een heilsordelijk schema wordt van eerst de wet kennen en daarna het evangelie.⁸⁶ Ik zou willen zeggen, dat de existentieel-soteriologische betekenis van de verhouding wet en evangelie geheel bepaald wordt door de manier waarop hij theocentrisch én openbaringshistorisch over wet en evangelie spreekt. Ook voor de verhouding van de kennis van wet en evangelie geldt de conclusie die Graafland trekt ten aanzien van de vraag of Calvijn een heilsorde heeft geleerd. *Calvijn heeft zo sterk Christus en het geloof als werk van de Heilige Geest in het centrum gesteld dat een bepaalde orde in de applicatie van het heil daaraan duidelijk ondergeschikt is.*⁸⁷

[155] De verhouding wet en evangelie maakt deel uit van de openbaring van God. Zij is daarom een openbaringshistorische categorie. Men dient voorzichtig te zijn in dit verband over heilsordelijk te spreken. Met deze laatste term wordt immers bedoeld op de innerlijke samenhang van de weldaden die Christus voor de Zijnen heeft verworven.

Tot de heilsorde behoort het werk van Christus voor ons en het werk van Christus in ons. Hij heeft de Heilige Geest verworven en als loon op Zijn lijden ontvangen. Petrus zegt dat heel duidelijk. Christus heeft de belofte van de Heilige Geest, dat is de beloofde Heilige Geest ontvangen. Zo blijkt Hij Here en Christus te zijn.⁸⁸ De Geest deelt de gerechtigheid uit en heiligt. De Geest brengt tot geloof door de vernieuwing in de wedergeboorte.

Het delen in het heil van Christus is een heilsordelijke zaak. Nu staan we, ter afsluiting

⁸⁴ Graafland, *a. art.* 1983, 126.

⁸⁵ Calvijn, *Institutie*, III, XII, 6; O.C., 2, 557v. Graafland, *a. art.* 1983, 125.

⁸⁶ Graafland, *t.a.p.*

⁸⁷ Graafland, *a. art.* 1983, 127. Hij wijst met nadruk op het verschil tussen Calvijn en bijvoorbeeld W. Perkins!

⁸⁸ Handelingen 2:33 en 36.

van dit hoofdstuk, voor de vraag of we de verhouding wet en evangelie ook een heilsordelijke zaak mogen noemen. Nogmaals: Het is zaak hier uitermate behoedzaam te werk te gaan.

Uit het voorgaande is gebleken dat het dan vooral om een kennisweg gaat, om het doormaken van bepaalde stadia. Conclusie moet zijn dat spreken over het heilsordelijke aspect van de verhouding van wet en evangelie een beperking van de term heilsorde inhoudt. Het gaat er dan vooral om hoe men tot geloof komt; of er aan het geloof iets voorafgaat en waaraan het ware geloof herkend kan worden. Het betekent dus dat men de verhouding van wet en evangelie inbouwt in één bepaald moment van de heilsorde, namelijk het geloof in zijn relatie tot de boetvaardigheid. Deze beperking doet mij zeggen: hier vindt een verenging plaats, die niet in overeenstemming is met de brede betekenis die we aan de term heilsorde toekennen. Nog scherper geformuleerd: Het openbaringshistorische gegeven wordt op een heel bepaalde manier geprojecteerd op de persoonlijke geloofsgeschiedenis. Wet en evangelie maken deel uit van de openbaring van Gods heil. Met die openbaring is de heilsorde gegeven! Daarom kunnen we het onderwerp wet en evangelie niet van de heilsorde losmaken. Niettemin heb ik hierboven steeds op voorzichtigheid en bedachtzaamheid aangedrongen. Ik deed dat, omdat het spreken over wet en evangelie als een heilsordelijke categorie, meestal een vaste volgorde in de kennisweg veronderstelt. Dan wordt aan de ervaring een schema ter beleving opgelegd. Deze identificatie van heilsorde en het schema eerst de wet kennen en daarna aan het evangelie toekomen acht ik onjuist.

Herinnerd zij aan het sterven en opstaan met Christus. Wij komen de uitdrukking in het Nieuwe Testament tegen. Toch betekent het niet dat wij de weg van Christus moeten overdoen. Hoe zou het kunnen! Het betekent dat wij in het geloof de praktische betekenis van Christus' lijden en sterven leren kennen! Het betekent niet dat wij de heilsgeschiedenis persoonlijk nog eens zouden moeten doorleven. De heilsgeschiedenis is er niet als stramen of patroon voor onze persoonlijke geloofsgeschiedenis. Wel krijgen wij in onze persoonlijke geloofsgeschiedenis te maken met de uitwerking, wil men de applicatie van het sterven en de opstanding van Christus. Het gaat dus niet om een volgorde-problematiek, die op de geschiedenis van ons persoonlijk geloof mag worden geprojecteerd. Opmerkelijk is dat Paulus Christus zoekt ^[156] te kennen in de kracht van zijn opstanding. Die opstandingskracht betoont zich in de gemeenschap aan Zijn lijden en het gelijkvormig worden aan Zijn dood (Fil. 3:10). Bij Christus is er eerst lijden en dood. Daarna opstanding. Bij Paulus en bij iedere gelovige brengt de opstandingskracht (van de Heilige Geest) mee gelijkvormig worden aan de dood en delen in het lijden van Christus! We mogen er geen chronologisch na-elkaar van maken. De zaken worden benoemd en beleefd.⁸⁹ Ze zijn immers deel van het heil! Waar het voor mij op aan komt in de verhouding van wet en evangelie, is dat de wet eerst is gegeven. Dat is het theocentrische. Het evangelie is gekomen als Gods antwoord aan door de wet veroordeelde mensen. Dat is de structuur van het heil. Daarom blijf ik pleiten voor de volgorde wet en evangelie! Theocentrisch gaat de wet voorop. Barths omkering van de volgorde trekt het heil scheef.

De wet verbleekt bij hem tot de gebodsvorm van het evangelie. De beschuldiging door de wet kan niet meer functioneren. Zij is in en door het evangelie bij voorbaat achterhaald. Geïmpliceerd in het evangelie is zij een pro memoriepost.

Intussen wordt de beschuldiging door de wet ons kenbaar gemaakt binnen de verkondiging van het evangelie. Openbaringshistorisch gezien moeten we zeggen: de God van genade openbaart Zijn wet tot beschuldiging, én als leefregel der dankbaarheid. Ik acht het onjuist om de openbaringshistorische kant zozeer te doen domineren dat zij ook de theocentrische kant bepaalt. Bij Barth is dat eigenlijk het geval. Ik handhaaf de

⁸⁹ Men zie hierbij het artikel van Graafland uit 1971, 35-37, waar hij spreekt over het meebeleven van de heilsgeschiedenis. Brienens heeft in zijn *Bevinding*, 74-79 en 107-109, het standpunt van Graafland kritisch besproken.

volgorde wet en evangelie. Met deze volgorde is de hele opbouw van de geloofsleer, maar ook het verstaan en het beleven van het heil gemoeid.

Openbaringshistorisch gezien moeten we stellen: de wet wordt ons (opnieuw) geopenbaard binnen het kader van het evangelie. Dat heeft consequenties voor de existentieel-soteriologische kant van het probleem. Samenvattend wil ik die consequenties aldus omschrijven: De prediking van de wet is geen geïsoleerd gebeuren voorafgaand aan de prediking van het evangelie. De prediking van de wet vindt plaats binnen de verkondiging van het evangelie. Dit betekent dat kennis van zonde vrucht is van de wet, die in het kader van het evangelie verkondigd wordt. *Oprechte kennis van zonde is geloofskennis. Dat is Calvijns centrale these met betrekking tot de boetvaardigheid. Deze these vloeit rechtstreeks voort uit zijn evangelische prediking van de wet; uit zijn stelling dat de wet in het Oude Testament doortrokken is van Christus.*

De nadruk op zondekennis als vrucht van geloof doet mij niet voorbijzien aan het feit dat er een zekere verslagenheid in het hart kan zijn, een zekere onrust en ontevredenheid over zichzelf, onvoldaanheid, besef van onvolkomenheid, frustratie en angst. Dat alles zal Paulus gezien hebben als de inhoud van de droefheid der wereld (2 Cor. 7:10). Dit kan mede door de wet gewerkt zijn. Het is echter juist als droefheid der wereld niet zaligmakend. Het loopt uit op de dood, zoals de overtreding van de wet de dood oogst (Rom. 6:23). Men blijft ermee in de wets sfeer. Daaruit is geen heil te verwachten. De droefheid naar God - waarvan God het middelpunt, de bewerker is - ^[157] wordt door de wet gewerkt, maar niet zonder het evangelie. Zij brengt bekering mee, waarvan Calvin zegt dat het een inleiding tot zaligheid is. Deze inleiding zelf is deel ervan. Men zal derhalve moeten onderscheiden tussen tweeërlei droefheid. Beide hebben met de wet te maken. Maar de droefheid der wereld komt niet verder dan de wet. De wet is door het vlees krachteloos. De Zoon, de Zaligmaker, moet eraan te pas komen. Zo brengt de droefheid naar God - door het werk van Jezus Christus, eenmaal op aarde, en nu door Zijn Geest in onze harten - bekering die tot de zaligheid behoort en er deel van is.

Het in elkaar van wet en evangelie; geen polariteit

Het opmerkelijke bij Calvin is dat diens Christologische vulling op geen enkele wijze tekort doet aan de beschuldiging die God in Zijn wet tot ons richt. De wet wordt niet vervluchtigd. Zij wordt ook niet verzelfstandigd. Zij heeft een relatief zelfstandige plaats binnen het evangelie. Ik zou niet van een polariteit van wet en evangelie willen spreken. Het beeld van de polariteit impliceert immers dat men van de ene pool naar de andere gaat. Zij zijn, ondanks hun betrokkenheid op elkaar, toch zelfstandig ten opzichte van elkaar! Calvijns visie op de verhouding van wet en evangelie kan niet als polair gekenmerkt worden. Zo is ook de kennis van zonde en van vergeving geen polair gebeuren. De eenheid van wet en evangelie ligt in de levende God. Hij heeft Zijn wet als regel voor het verkeer met Hem en met elkaar gegeven. Met Zijn wet ordent Hij ons leven en stelt het onder de scepter van Zijn heilige wil. Gods heilig wezen vraagt van de mens heiligheid. Dat is: leven naar Zijn geboden die deel uitmaken van het totaal van Zijn openbaring.⁹⁰ De wet is niet primair gegeven om te veroordelen. Haar veroordeling is bijkomend, maar niettemin onafscheidelijk en voortdurend.⁹¹ Als de mens zich aan het gebod niet stoort, stuit hij op de veroordeling door de wet. Die veroordeling wordt in het evangelie pas opgeheven door de kennis van Jezus Christus. Er is derhalve geen rechte kennis van het heil in Christus, waar men zich niet laat gezeggen over het onheil, dat de mens in ongehoorzaamheid aan de wet over zich heeft gehaald. Dat onheil wordt gemeten aan en blootgelegd door de wet. Dat geschiedt binnen het kader van de prediking van het evangelie. Daarom betekent evangelieprediking geen opheffing van of

⁹⁰ Zie *Heilig leven*, 26-31.

⁹¹ Graafland, *Het vaste Verbond*, 46, noot 22, zegt dat Calvin in de spanning tussen *accidens* en *perpetuum* en *inseparabile* zijn visie op de *usus elencticus* van de wet precies heeft weergegeven. Men zie voor deze uitdrukking Calvijns commentaar op 2 Cor. 3:7; O.C., 50, 42 en W. Krusche, a.w., 198, noot 380.

verzwijging van de beschuldiging door de wet. In de evangelieprediking moet met twee woorden gesproken worden: gericht en genade, veroordeling en vrijspraak, verdoemenis en rechtvaardiging. Met deze twee woorden corresponderen wet en evangelie. Het zijn er twee binnen de ene daad van Gods openbaring aan zondige mensen: Adam waar zijt gij en: Ik zal vijandschap zetten, Genesis 3:9 en 15.

Ik grijp terug op de behandeling van het standpunt van Josuttis, in het inleidende hoofdstuk. Hij wijst de gedachte af dat we eerst de wet moeten prediken, en daarna, tenslotte, het evangelie. Hij heeft kritiek op een parallelisering van onze situatie met die van mensen uit de Bijbel. Dan moeten wij aan hun historisch model gelijk gemaakt worden en beantwoorden. Ik meen te mogen zeggen, al spreekt Josuttis dit niet met zoveel woorden uit: Dan wordt ^[158] de persoonlijke geloofsgeschiedenis op een heel bepaalde manier teruggeprojecteerd op de openbaringsgeschiedenis. Tenslotte wijst Josuttis af de nadruk op het gebod als vorm van het evangelie, zoals Barth dat bepleit.⁹² In alle drie de gevallen merkt Josuttis Wetticisme op in de prediking van het heil.

Hoe is dat Wetticisme te vermijden? God roept in Zijn barmhartigheid mensen tot bekering en geloof. Zijn barmhartigheid is het motief. Die barmhartigheid komt daarin uit dat Jezus Christus, Zijn Zoon, de Middelaar, het oordeel op zich neemt en de schuld verzoent.

Vrijspraak om Christus' wil is er niet zonder de vloek van de wet te verkondigen. Het eigene van de wet verdwijnt met. Het moet juist verkondigd worden. Zo wordt aan de mens zijn plaats voor God gewezen. Zo wordt de mens opgezocht, waar hij zich bevindt: midden in zijn schuld. Het evangelie is geadresseerd aan de mens in zijn schuld. Het wordt alleen als bevrijdend ervaren, waar de schuld als werkelijkheid gekend wordt. Wie de wet als het adres van een zondig mens terzijde schuift, komt met het evangelie niet aan het goede adres.

God is één. Zijn barmhartigheid voor schuldige mensen betekent niet dat Hij de wet onbesproken laat. Evenmin blijft de beschuldiging door de wet onbesproken. Zijn barmhartigheid betekent juist dat Hij op de schuld van de mens raad weet. Hij doet haar weg.

Dat is de geweldige beweging van God in de heilshistorie. Voor die beweging maakt God plaats in de persoonlijke geloofsgeschiedenis. De verkondiging van het heil bestaat in de theocentrische orde van wet en evangelie, van schuld en vergeving. In het geloof leren we beide kennen.

Wie wet en evangelie inbouwt in het heilsordelijk moment van berouw en geloof, heeft eigenlijk niet voldoende vertrouwen in de verkondiging van wet en evangelie, als twee woorden in de hand van de ene God. Hij wil vanuit dat woord een zekerheid, een soort garantiestelling in de mens zelf aanbrengen. Dan gaat het fout. Dan wordt de verkondiging bepaald en gestructureerd door de ervaring. Dat is een uitermate verfijnde vorm van Wetticisme. Zij is als reactie tegen een vervaging en vervluchting van het evangelie wel te begrijpen, maar niet goed te keuren. Ik zou het pastorale moment in deze reactie willen honoreren zonder dat ik het schema overneem. Het gaat er mij om dat zonde als zonde wordt gekend en beleden; en dat vergeving echt als bevrijding en verlossing wordt ervaren.

God doet dat door de prediking van wet en evangelie, in hun samenhang en onderscheid. De wet is relatief zelfstandig, maar binnen het kader van de verkondiging van Gods barmhartigheid in Jezus Christus. Berouw heeft zijn eigen plaats, maar binnen het kader van het herstel van de band met God, dus binnen het geloof. Waar de wet zelfstandig en voorafgaand aan het evangelie wordt gepredikt, gaat ook de zondekennis vooraf aan het geloof. Het lijkt een geweldige, logisch-doorzichtige greep om dit schema in de heilsorde in te bouwen. Het is niettemin een misgreep.

⁹² Zie hierboven [blz. 14](#).

Bij de heilsorde zijn we in de sfeer van het werk van de Geest, in de sfeer van de pneumatologie. Kenmerkend voor het werk van de Geest is dat de ^[159] vruchten van de geschiedenis van de heilsopenbaring bij zondaren worden thuisgebracht. Dat is: ze worden toegepast. Men moet de pneumatologie niet identificeren met de geschiedenis van de heilsopenbaring.⁹³ Daarom moet men het centrale thema uit de geschiedenis der openbaring, namelijk dat van wet en evangelie, niet tot een heilsordelijk na te beleven gegeven maken. Wel mogen we zeggen dat er aan het thema wet en evangelie een existentieel-soteriologische kant zit. Dat heeft Calvijn in de eenheid van boetvaardigheid en vergeving duidelijk gezien en aangewezen.

Voor die eenheid heb ik het pleit willen voeren. Het is niet aan ons om de Geest voor te schrijven hoe Hij mensen in het heil inleidt. De eenheid van zondekennis en vergeving houden we vast, omdat er een eenheid is van wet en evangelie - theocentrisch, openbaringshistorisch en existentieel-soteriologisch. Die eenheid verhindert mij zondekennis tot een thema voorafgaand aan het geloof te verklaren. Die eenheid verhindert mij ook om de prediking van de wet tot een hoofdstuk op zichzelf, voorafgaand aan de prediking van het evangelie te maken.

Die eenheid brengt mee dat er onderscheiden moet worden binnen de prediking van de barmhartigheid van God tussen wet en evangelie, tussen berouw en vergeving. Die eenheid doet ons het genadekarakter van de openbaring van de wet verstaan. Die eenheid geeft ruimte aan de samenhang tussen berouw en geloof in de vergeving binnen de persoonlijke geloofsgeschiedenis. Krachtens deze eenheid heb ik in het begin gesproken over het in elkaar van wet en evangelie. Aan het eind van dit hoofdstuk hoop ik duidelijk gemaakt te hebben wat dit in elkaar inhoudt.

De eenheid ligt verankerd in God: "Hoor, Israël, de HERE is onze God, de HERE is één" (Deut. 6:4).

⁹³ Zie A.A. van Ruler, Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt, in: *Theologisch Werk I*, Nijkerk 1969, 175-190. C. Veenhof, *Prediking en uitverkiezing*, Kampen 1959, 234, stelt dat aan het spreken van wet en evangelie een ernstig gevaar verbonden is. Het evangelisch aspect en het wetsaspect van het éne Woord van God zouden toch weer als zelfstandige grootheden opgevat worden. Ik meen dat in de door mij voorgedragen visie dat gevaar wordt voorkomen.

[160] 6. DE WET IN DE PREDIKING

De wet in de Catechismus

In dit hoofdstuk gaat het er om welke plaats wij in de prediking aan de wet zullen geven. Vanuit de tweevoudige behandeling van de wet in de Catechismus is het mogelijk ook nu de wet op twee manieren ter sprake te brengen. Daar is de aanklagende functie van de wet. Daar is de onderwijzende, de wegwijzende functie van de wet. Over de eerste functie werd in het vorige hoofdstuk uitvoerig gehandeld. Het kwam toen niet tot een beantwoording van de praktische vraag hoe we de wet moeten prediken. Duidelijk werd gesteld dat de wet tot onthulling van onze zonden gepredikt moet worden. Het is niet toevallig dat de Catechismus bij de eerste behandeling van de wet zich beperkt tot de samenvatting die Christus heeft gegeven.¹

De samenvatting van de wet geeft een sterke concentratie op God en op de naaste. Het gaat dan om de rechte houding tegenover God en de medemens. Juist waar de liefde als eis wordt gesteld, blijkt het schuldig tekort duidelijk. De profeten verwijten Israël dan ook steeds weer dat ze niet geluisterd hebben naar God.² Ook verwijt de HERE Zijn volk dat het Hem heeft vergeten.³ Het is opvallend dat in het Nieuwe Testament de houding van de omringende wereld tegenover het Evangelie dikwijls wordt aangeduid met ongehoorzaamheid aan het Evangelie. Karakteristiek is Johannes 3:36: "Wie aan de Zoon ongehoorzaam is, zal het leven niet zien, maar de toorn Gods blijft op Hem".⁴

Men vraagt zich onwillekeurig af: is dat nu alles? Is dat nu zo erg? De Here vergeten betekent echter ons hart aan Hem onttrekken. Hem niet met ons hele bestaan liefhebben. Waar die liefde er is, kan de Here immers niet vergeten worden. Je vergeet niet hem of haar die je liefhebt. En als je wel vergeet, dan bloeit de liefde niet. Want liefde is een zaak van het hart. Wie de ander vergeet, heeft zijn hart niet bij hem of haar.

Uit dat niet horen of vergeten komen als uit een wortel alle andere zonden op. Luther is bekend om zijn typering van de zonde als incurvatus in se: naar zichzelf toe gebogen, op zichzelf betrokken, op zichzelf gefixeerd. Uit die houding komt het vergeten voort.

De prediking van de wet tot onthulling van de schuld behoeft zich tot deze samenvatting niet te beperken. Het is nodig dat steeds weer zonden geconcretiseerd en nader gespecificeerd worden in de prediking. Dat kan gebeuren door uit te gaan van de wortel, welke is liefde met heel het hart. Die liefde doet zich kennen in de wijze van verering, in de eerbied voor de Naam en het Woord van God, in de lust aan de rust voor Gods

¹ Men zie het artikel van C. Graafland, Ursinus, Woelderink en Miskotte over zondag 2, in: *Theol. Reformata*, 23 (1980), 7-25. Hij herinnert er aan dat Ursinus zelf in zijn Catechesis Minor uitdrukkelijk de Decaloog noemt in het begin, ook al laat hij deze pas expliciet volgen in het derde deel. Wel wordt ook in het eerste deel de samenvatting genoemd. Men zal daarom niet te zwaar moeten tillen aan een mogelijk verschil tussen Ursinus' eigen inzichten en de Catechismus, 17 en de noot aldaar.

² Men zie Jes. 28:12; 30:9; 42:24; 65:12 en Jer. 7:13, 24, 27; 11:8; 13:11; 17:23, 26, 27; 25:3, 4, 7; 29:19; 34:17; 35:14, 15, 16, 17; 36:31; 38:15; 44:5, 16.

³ Men zie 2 Kon. 17:15 en Jes. 17:10; 51:13; Jer.3:21; 18:15; 23:27; Ezechiël 22:12; 23:35; Hosea 2:12; 8:14.

⁴ Vgl. het niet gehoorzaam zijn aan het evangelie van onze Here, 2 Thess. 1:8; de waarheid, Rom. 2:8; het Woord, 1 Petr. 3:1; het evangelie van God, 1 Petr. 4:17; vgl.: zonen der ongehoorzaamheid, Ef. 2:2; 5:6. (Daartegenover: Kinderen der gehoorzaamheid, 1 Petr. 1:14). Dit in tegenstelling tot de gemeente, die gehoorzaam geworden is aan Christus, 2 Cor. 10:5; aan het evangelie, Rom. 16:19; aan de waarheid op zedelijk gebied, Rom. 6:17; Fil. 1:12. Voor de Joden in negatieve zin zie men Rom. 10:16; een ongehoorzaam en tegensprekend volk, Rom. 10:12, naar een citaat uit Jes. 65:2. Zie ook Rom. 15:31. Hierin treffen we een voortzetting aan van Rom. 1:18vv., van mensen in het algemeen, Rom. 2:1-11; 1 Thess. 2:1, en van Joden tegenover wet en profeten. Men zie hierbij D. van Swigchem, *Het missionair karakter van de christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus*, Kampen 1955, 69.

aangezicht, het zich zetten tot Zijn dienst, en het afstand nemen van alle gejakker en gejaag.

De liefde tot de naaste komt uit in eerbied voor diens leven en lichaam, voor zijn bezit en zijn naam, zodat de ander in deze dimensies van zijn bestaan, ook door onze begeerten niet wordt geschonden of geteisterd. Dat we hem of ^[161] haar ook in ons begeerteleven voluit als medemens respecteren, en niet tot object van ons begeren maken. Noch hemzelf, noch het zijne, dat we van hem abstraheren en ons toeëigenen.

Zo moet de wet in de prediking functioneren. Zij wijst ons onze plaats voor God en onthult ons schuldig tekort, vanwege het niet voldoen aan de eis van God. De toewijding van ons hele hart en ons totale bestaan aan God! Deze wet moet steeds weer beschuldigend worden voorgehouden om ons te dringen tot het gebed om vergeving en om verzoening.

De wet moet nog steeds gepredikt worden. Dat is de opvallende afsluiting van de behandeling van de Tien Geboden in het derde deel van de Catechismus. In dit derde deel wordt de wet behandeld als regel der dankbaarheid. Toch komt aan het eind van deze behandeling van de Decaloog het vraagstuk van de aanklagende functie van de wet nog eens ter sprake. Ik zou in dit verband van *een pastoraal motief* willen spreken. Gevraagd wordt immers waarom God de Tien Geboden zo scherp laat prediken, als toch niemand ze in dit leven kan houden. De scherpste van de prediking zit naar mijn oordeel in de diepte en breedtewerking van de Decaloog. Er werd reeds eerder op gewezen dat Calvijns uitleg van de Tien Geboden hier voorbeeld is geweest.⁵ Het gaat dus om de door God geëiste gehoorzaamheid, en tegelijk om de ervaring van onze onmacht. Dit antwoord laat treffend zien, dat de beschuldigende functie van de wet zich niet tot één fase beperkt, maar doorwerkt in het leven van dankbaarheid. Dus ook daar waar de wet⁶ als regel der dankbaarheid gepredikt wordt, vervult ze tegelijk een onthullende functie.

De wet bij de profeten

Er zijn plaatsen waar deze wet zeer expliciet ter sprake komt. Men denke aan de prediking van de profeten. Hun aanklacht is steeds weer dat Israël zich aan de woorden en de wet van de HERE niet heeft gehouden. Soms wordt er een samenvatting gegeven die in het Nieuwe Testament wordt overgenomen: Want in liefde heb Ik behagen en niet in slachtoffer, in kennis van God en niet in brandoffers.⁷ Ook moet herinnerd worden aan Micha 6:8: "Hij heeft u bekend gemaakt, o mens, wat goed is en wat de HERE van u vraagt: niet anders dan recht te doen en getrouwheid lief te hebben en ootmoedig te wandelen met uw God".⁸ Wie deze woorden in hun kontekst bezie, ontdekt dat ze deel uitmaken van de aanklacht, die de HERE in het rechtsgeding met Zijn volk uitspreekt. Als zodanig onthullen deze woorden de zonden van het volk. Tegelijk moet gezegd worden dat de woorden dienen om het volk de weg van gehoorzaamheid te wijzen. De HERE onderwijst Israël over wat Hij van Zijn volk vraagt en verwacht. In de prediking van de profeten zien we hetzelfde als in de Catechismus. De onderwijzende functie van de wet draagt tegelijk een onthullend karakter. Conclusie moet zijn, dat we wel mogen onderscheiden, maar nooit mogen scheiden. Tot het goed recht van dit onderscheid concluderen wij uit de verschillende verbanden, waarbinnen de wet metterdaad blijkt te functioneren. Het is geen door de Bijbel zelf gemaakt, laat staan: voorgeschreven onderscheid. Het is wel een onderscheid waarmee we ons in Bijbelse lijnen bewegen. Juist het feit dat we niet te doen ^[162] hebben met een door de Bijbel zelf voorgeschreven onderscheid moet ons voorzichtig maken bij het hanteren van dit

⁵ Zie boven [blz. 107](#).

⁶ Zie *Heilig leven*, 75v.

⁷ Zie Hosea 6:6 en Matt. 9:13; 12:7 en Marcus 12:33. Voor dit onderwerp zie men ook Ph.J. Huyser, *De Paraenese in de prediking*, Franeker 1941.

⁸ Vgl. Zacharia 7:9.

onderscheid. De samenhang is sterker dan het verschil. Het is opvallend dat we naast de tweevoudige weergave van de wet in Exodus 20 en Deuteronomium 5 de samenvatting in het Nieuwe Testament aantreffen. Ook in een dubbele weergave, door Jezus in Matteüs 22:36-40 en door Paulus in Romeinen 13:8-10. Het lijkt voor de prediking van de wet in haar onthullende betekenis verstandig ons aan te sluiten bij de Catechismus, die dan de door Jezus gegeven samenvatting vermeldt. Het zondige van ons bestaan wordt centraal geraakt en getypeerd door de houding van liefdeloosheid tegenover Gods openbaring. In die openbaring spreekt God ons aan op de relatie met Hem, die Hij wil en verwacht.

Het gaat om het leven met Hem, waarin de geboden hun eigen plaats hebben. Samenvattend: De prediking van de wet wijst ons het huis, waar wij in onze zonden hebben verkozen te wonen. Zij wijst ook de weg, die het Evangelie gaat om ons daar aan te treffen, om ons te redden en tot nieuw leven te brengen.

Bij dat nieuwe leven hoort ook de gehoorzaamheid aan de wet. Welke plaats moet de wet nu innemen in de prediking? Voor die vraag staan we nu. W. Kremer heeft een rectorale rede gewijd aan het thema: "Prediking en ethiek". Het is een boeiende behandeling van het thema met originele handreikingen voor de praktijk.⁹

Binnen het kader van dit hoofdstuk wil ik trachten de problemen te schetsen waarvoor de prediking van de wet ons stek. Tegelijk tracht ik aan de hand van wat we in de Bijbel daarover aantreffen, een praktische oplossing aan te bieden. Deze oplossing zal niet kunnen bestaan in een tot in alle details uitgewerkt recept. Het gaat vooral om hoofdlijnen, die grenzen markeren, waarbinnen de wet in haar derde functie aan de orde moet komen. Ik gebruik het woord grenzen om de ruimte aan te duiden, waarbinnen dit moet gebeuren; en om aan te geven hoe het in elk geval niet moet gebeuren!"¹⁰

Huiver voor de prediking van de wet als regel der dankbaarheid

Het onderwerp de wet en de prediking wordt vaak behandeld met de term ethiek in relatie tot de prediking. De rede van Kremer werd reeds vermeld. E. Smelik schreef in de serie *Ethische Verkenningen*: "De Ethiek in de verkondiging".¹¹ Ik geef er de voorkeur aan dit thema te behandelen met de term: de wet in de verkondiging. Ethiek is de wetenschap van de zedelijkheid. Het gaat er niet om een blok of brok wetenschap in de prediking in te dragen. Uiteraard ligt achter de behandeling van dit thema wel een stuk bezinning in de ethiek. Maar het zou niet goed zijn als de prediker zijn gemeente op een stuk ethiek trakteerde. De wet is de norm voor het Christelijk leven. Men kan het thema ook zo formuleren: welke aanwijzingen heeft de prediking te geven voor het Christelijke leven? Bij deze thematisering gaat het niet enkel meer om de wet, maar ook om bijvoorbeeld de mogelijkheid van het Christelijke leven door de kracht van de Heilige Geest; om de samenhang van rechtvaardiging en heiliging; om vragen die in een vroegere studie behandeld zijn.¹²

[163] Toch spits ik het vraagstuk toe op de wet in de prediking. Vooruitlopend op de problemen die ik wil schetsen citeer ik, met instemming wat de strekking, niet wat de termen betreft, Smelik: "De prediking zonder ethische consequenties verliest haar bestaansrecht op den duur. Zij verliest het contact met de mens-die-in-de-wereld-staat. Wie in de wereld leeft, moet ethische beslissingen nemen. Wie de ethiek uit de prediking

⁹ W. Kremer, *Priesterlijke Prediking*, 33-57, vooral 54v., zie boven [blz. 112](#).

¹⁰ Toen ik bijna klaar was met dit boek ben ik begonnen aan de studie voor mijn rectorale rede: *Het spreken en het preken van de kerk*. Ik heb overwogen de resultaten van dat onderzoek in een beknopte samenvatting in dit hoofdstuk een plaats te geven. Toch heb ik daarvan afgezien. Dat onderwerp is zozeer een zelfstandig samenhangend geheel dat het mij niet juist leek een samenvatting ervan bij dit thema onder te brengen.

¹¹ E.L. Smelik, *De ethiek in de verkondiging*, Nijkerk 1964².

¹² Men zie de hoofdstukken 4-6 uit *Heilig leven*, 65-150.

elimineert, verspeelt de gehoorzaamheid aan het Woord. Wie zo handelt, verraadt zijn uiteindelijke opdracht. Prediking zonder ethiek is leeg; ethiek zonder verkondiging blind, om een woord van Kant, enigszins gewijzigd, aan te halen."¹³ Ik kom op dit citaat nog terug. Het is een onderstreping van de noodzaak om in de prediking aan de gehoorzaamheid aan Gods geboden niet voorbij te gaan.

Toch is dat dikwijls gedaan. Kremer heeft erop gewezen dat het Piëtisme er mee de schuld van draagt, dat bepaalde, brede, vooral ethische noties van de Schrift niet tot hun recht zijn gekomen. Hij zocht in het Piëtisme de oorzaak van het feit dat de Catechismusprediking in het stuk der ontdekking is blijven steken. Men had denkend en prekend in de lijn van Calvijn met zijn prachtige verklaring van de Decaloog, anders mogen verwachten.¹⁴

Hoe komt het dat er vaak een huiver is om aan de wet als leefregel der dankbaarheid een plaats te geven?

De oorzaak zal gezocht moeten worden in *het ingrijpende conflict dat de Reformatie heeft doorgemaakt in confrontatie met Rome*. De verdienstelijkheid der goede werken, en de rechtvaardiging niet door het geloof alleen.¹⁵ Er is een grote zorg om de genade te laten overheersen door de werken; om terug te keren in het diensthuis van de werkheiligheid. Dit lijkt mij de kern te zijn van de moeite die veel predikanten hebben met aanwijzingen omtrent de plaats van de wet in het leven van gelovigen.

Er moet direct bij gezegd worden, dat deze verwaarlozing zeker niet in overeenstemming is met de reformatorische belijdenisgeschriften en de Reformatoren zelf. Zondag 24, volgend op de belijdenis van de rechtvaardiging door het geloof alleen, gaat in op de plaats van de goede werken. Ze kunnen niet onze gerechtigheid voor God zijn, noch een deel daarvan. Ze worden wel beloond, maar uit genade. Intussen wordt beleden dat het onmogelijk is dat wie Christus door een echt geloof is ingeplant, geen vruchten van dankbaarheid zou voortbrengen.¹⁶

De onmogelijkheid dat goede werken afwezig zouden zijn in het Christelijke leven, wordt in Zondag 32 teruggevoerd op Christus, "die ons met Zijn bloed heeft vrijgekocht en verlost, en ons door Zijn Heilige Geest tot Zijn evenbeeld vernieuwt, opdat wij met geheel ons leven aan God de dankbaarheid bewijzen voor Zijn weldaden en Hij door ons geprezen wordt". Daarnaast wordt als doel van Christus' werk in ons genoemd: de verzekering van het geloof door de vruchten en het missionaire doel, dat de naaste voor Christus gewonnen wordt.¹⁷ Dit is geheel in de lijn van Calvijn die van een tweevoudige genade spreekt: rechtvaardiging en heiliging.¹⁸ Luther spreekt over het doen van wat God welgevallig is. Hij gebruikt dan zelfs de ietwat dubieuze formulering dat ik tegenover mijn naaste een Christus zal worden, zoals Christus het mij geworden is. Hij zegt dat uit het geloof de liefde tot God ^[164] voortvloeit, en uit de liefde een vrij, gewillig en vrolijk leven om de naaste om niets te dienen.¹⁹

Het is in strijd met de diepste intentie van de Reformatie om er van af te zien in de prediking te spreken over het recht dat God op ons leven heeft. Of geen melding te maken van de norm waarnaar wij ons door de Geest vernieuwd leven moeten leven.

En toch - er is een huiver. Is vrees die door reactie wordt opgewekt, de enige reden?

¹³ Smelik, a.w., 13.

¹⁴ Smelik, a.w., 39.

¹⁵ G.C. Berkouwer, *Conflict met Rome*, 1948, de hoofdstukken 4 en 5, 103-201.

¹⁶ *Heidelbergse Catechismus*, zondag 24, antwoord 62-64.

¹⁷ *Idem*, 32, antw. 86.

¹⁸ *Zie Heilig leven*, 55-57.

¹⁹ Luther, *Ausgewählte Schriften* (hrsg. K. Bornkamm en G. Ebeling), I, Frankfurt am Main, 1983, 260.

Het laat zich denken dat meer motieven genoemd moeten worden, ook al hangen ze misschien met dit grondmotief samen.

Daar is *het pleidooi voor Christelijke vrijheid*. Men wil niet dat een ander ons de wet voorschrijft, zelfs niet als die ander dienaar van het Woord is.

Als mondige Christenen zullen we zelf de weg moeten vinden. We willen ons niet tot horige van de voorganger en van de kerkdienst laten maken. Deze houding frustreert predikanten om zaken bij name te noemen, of zelfs maar het te wagen de wet te ontvouwen. De Catechismusprediking - voor zover die niet in onbruik is geraakt of in feite is vervangen door de prediking over een tekst, die naar aanleiding van de betreffende Zondag is gekozen - geeft al moeilijkheden genoeg. Naast deze verplichte oefeningen in de prediking van de wet, willen predikanten zich niet nog meer problemen op de hals halen. Dit motief heeft twee kanten: Het is de gedachte dat gelovigen zelf hun weg moeten vinden, en van bevoogding niet willen weten. Anderzijds: de zorg van predikanten om de gemeente geen juk op te leggen, dat zij nu eenmaal niet wil dragen.

Een derde motief om van de wet en de werken in de prediking te zwijgen, is te zoeken in *de vrees dat men de indruk zou wekken toch wel erg hoge pretenties te voeren, en zich van anderen te (willen) onderscheiden*. Het leven naar de wet zou zich dan profileren als iets aparts, en iets dat beter is dan het leven van niet-Christenen. Daarmee zou men ergernis verwekken. Een gevoel van superioriteit is wel het laatste wat Christenen past. Juist van een streven daarnaar kan de prediking beschuldigd worden, als ze te zeer op het volgen van de regels van de wet de nadruk zou leggen.

Een laatste, vierde motief moet gezocht worden in *de pluraliteit van vormgeving in de gehoorzaamheid aan Gods gebod*. Er worden zeer onderscheiden, dikwijls zelfs zeer tegenstrijdige conclusies getrokken uit wat God van gelovigen vraagt. Men denke slechts aan de discussie en kerkelijke uitspraken over kruisraketten.²⁰ Verschil van mening over bevruchting in de reageerbuis²¹ maakt het moeilijk voor een predikant, om tot duidelijke, de gemeente bindende conclusies te komen. Niet alle onderwerpen werken polariserend. Vele toch wel. Kan het de bedoeling zijn dat de prediking van de wet de gemeente verdeelt? Men mag eerder verwachten dat ze heelt. Het resultaat blijkt soms het tegenovergestelde te zijn!

Wie de laatste drie overwegingen stelt in het licht van de eerste zal zich niet aangespoord voelen om breed uit te meten over de wet in de prediking. Het eerstgenoemde reactiemoment onderstreept en versterkt elk van de drie genoemde motieven.

[165] Intussen zal geen prediker vrede hebben met de afwezigheid in de prediking van de wet als regel der dankbaarheid. De predikant houdt aan deze afwezigheid op zijn minst een kwaad geweten over!

Ik wil echter niet vanuit het negatieve, het kwade geweten, de noodzaak om de wet een plaats in de prediking te geven bepleiten. Ik wil dat vanuit het positieve doen. Dan herinner ik nog eens aan de these van Smelik, die in het begin van dit hoofdstuk werd geciteerd. Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken, dat zijn positiekeus ook tamelijk negatief geformuleerd is: namelijk in de dreiging dat de prediking het contact met de

²⁰ Zie J. Hendriks, S. Stoppels, *Uitspraak, tegenspraak, samenspraak. Het profetisch spreken van de kerk als pastoraal handelen*, Kampen 1986.

²¹ Men zie hiervoor A. Noordegraaf, *Ethiek en reageerbuisbevruchting. Wordend leven in discussie*, Kampen 1985, en de bespreking ervan door A. Troost, Antropologie en reageerbuisbevruchting, in: *Radix*, 11 (1985/4), 242-253. Hiernaast noem ik uit een onoverzienbare rij: J.P. Mellema, De morele status van het embryo. Een ethische benadering van dit menselijke leven, in: *Medisch Contact*, nr. 50, 13 dec. 1985, 1551v.; E. Schroten en E.R. te Velde, Vragen rond reageerbuisbevruchting, in: *Chr. Dem. Verkenningen*, 1985, nr. 6, 235-244, in hetzelfde nummer H.M. Kuitert, Buitenbaarmoederlijke bevruchting, 267-274; E. Schroten, Laat ons mensen maken(?). Wijsgerig-theologische reflectie op reageerbuisbevruchting en genetische manipulatie, in: *Kerk en Theologie*, 37 (1986/1).

mens midden in het leven verliest. Daarbij wordt als ongehoorzaamheid beschouwd de weigering om beslissingen te nemen. We zullen dit laatste argument zeker zo moeten opvatten dat het Woord van God ons dringt, om niet te zeggen dwingt tot het nemen van beslissingen. Ik kan me voorstellen dat Smeliks formulering toch als sterk antropologisch gemotiveerd overkomt. Mens zijn komt dan uit in het nemen van beslissingen. Ik wil het vooral theologisch, wil men: kerygmatisch gemotiveerd zien: God roept de mens tot Zijn dienst. God vraagt de mensen naar Hem te horen, en dat is dan: concreet te gehoorzamen. Een prediking die tot die gehoorzaamheid niet oproept, is slap. Haar ontbreekt iets wezenlijks. De gehoorzaamheid moet genormeerd zijn. Zwijgen over de norm - in casu Gods wet - is uitdrukking van de slapheid van de prediking. De leegheid waarover Smelik schrijft, wil ik als slapheid opvatten: Een boodschap die vrijblijvend is en de mens met in beweging zet om de weg met God te gaan. Met de formulering dat ethiek zonder verkondiging blind is, ben ik blij.

Zij impliceert op zijn minst dat een mens de rechte weg niet kan gaan zonder de verkondiging van het heil in Christus. Wellicht is het beter te spreken van een amputatie die zulk een ethiek ondergaat. Men mag zelfs spreken van een vermindering. Zulk een ethiek kan niet voluit functioneren; zij is wezenlijk gehandicapt.²²

De verhouding van belofte en bevel

Ik wil de noodzaak van de wet in de prediking benadrukken vanuit de Bijbelse boodschap zelf. We moeten daartoe nagaan hoe de wet in de prediking van de Bijbel, met name bij de profeten, in de evangeliën en de brieven ter sprake komt. Alvorens dat te doen lijkt het me goed te herinneren aan een inzichtgevend artikel van L. Floor. Het handelt over de indicativus (toezegging, belofte) en de imperativus (bevel) in de prediking. Floor neemt als voorbeeld van de samenhang tussen beide de brief aan de Romeinen. In hoofdstuk 12 ziet hij de overgang van leer naar leven, van dogma naar ethos (zijn terminologie van dogmatiek naar ethiek gebruik ik liever niet). Met name de hoofdstukken 5 en 6 bevatten de grote heilsindicativus. Het werkwoord parakalein (een beroep doen op) staat met nadruk voorop. Hij omschrijft het als: Ik roep u op tot bij de ontferming van God. De imperatieven zijn bedoeld als oproep om bij Gods ontferming te blijven. De imperatief heeft een heilskarakter. Zij zegt iets anders dan: ik beveel of ik dwing. Ook iets anders dan: ik adviseer. Hij roept de lezers op tot bij het offer van Christus, zodat het offer hen zal **[166]** inspireren tot offerbereidheid. De indicativus van het heilswerk van Christus zal de gelovige aansporen om de imperativus van de heiliging te gehoorzamen. Uit de bespreking van deze en van andere teksten trekt Floor de conclusie,

- dat het bevel altijd gepredikt moet worden in nauwe samenhang met de toezegging van het heil. De indicativus is voedingsbodem voor de imperativus. De indicativus appelleert op het geloof in zijn receptieve hoedanigheid, de imperativus op het geloof in zijn actieve hoedanigheid. In de betrokkenheid op het geloof is de eenheid van indicativus en imperativus verankerd.
- De imperativus moet aan de gemeente verkondigd worden, zodat de gemeente tot zelfonderzoek wordt gebracht. Leef ik zo uit de indicativus dat de imperativus van het heil in mijn leven werkzaam is geworden?
- De innige en onomkeerbare samenhang van indicativus en imperativus wordt bij Paulus duidelijk gemaakt in de omschrijving van het geloof. Dit vooral met een

²² Men zie Smelik, *a.w.*, 28v., over geen afzonderlijke christelijke ethiek, en mijn: *Christelijke ethiek*, 9-11, over Smelik en anderen. A.A. van Ruler, *Theologisch Werk*, V, Nijkerk 1972, 75, maakt zeer interessante opmerkingen over de ware zedelijkheid, die de kerk heeft. Men zie bij A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden, Nachdruck der Originalausgabe 1924⁴, 227, 292v., hoezeer de christenheid in de eerste eeuwen ervan overtuigd was dat zij tegenover de heidenen de ware zedelijkheid beoefenden. Voor een geheel tegenovergesteld standpunt, dat dus met dat van Smelik overeenkomt, zie men het opstel van M. Honecker, in: Oswald Bayer, *Zwei Krichen-eine Moral?*, Regensburg 1986, 272-282 en 293-300.

verwijzing naar Romeinen 1:5 waar over gehoorzaamheid gesproken wordt, waarvan het geloof het subject is. Calvijn noemt het de natuur van het geloof om als gehoorzaamheid te worden aangeduid. In Johannes 3:36 wordt geloof gesteld tegenover ongehoorzaamheid.

- In de spanning van de indicativus en de imperativus wordt duidelijk dat het Koninkrijk gekomen is én nog komen moet. In de indicativus wordt de werkelijkheid van het heil van het Koninkrijk gesteld. Tegelijk moet er om gestreden worden. Daartoe roepen de imperatieven op.²³

Men lette erop hoe bij de tweede conclusie de onthullende functie van de imperativus wordt benadrukt. Dat geschiedt hier in de vorm van nopend en uitnodigend tot zelfonderzoek.

Het mag duidelijk zijn dat niet de imperativus zelf, doch de vervulling of het volbrengen van de imperativus gave van het heil is. Herman Ridderbos herinnert eraan dat de gehoorzaamheid aan Gods geboden als een gave van God wordt afgesmeekt in de eerste drie beden van het Onze Vader. Wat God eist kan alleen volbracht worden doordat God het zelf in Zijn genade geeft.²⁴

De prediking van de wet in Oud en Nieuw Testament

Uit dit alles volgt dat de prediking van de opdracht, van gebod of wet geen onevangelische bezigheid is, maar juist in het Evangelie gefundeerd is. Evenmin als de wet in haar beschuldigende functie los van het Evangelie gepredikt mag worden, evenmin mag de wet als regel der dankbaarheid buiten het Evangelie om gepredikt worden. Ook déze wet hoort bij het Evangelie. Men kan zich zelfs een drieslag indenken wet-evangelie-wet. Door de komst van het Evangelie houdt de beschuldigende functie van de wet niet op. De onderwijzende functie van de wet stelt het Evangelie niet buiten werking en maakt haar niet overbodig. Integendeel, ook deze functie is alleen vanuit het evangelie te verstaan. Hier ligt ook de diepe grond voor het feit dat beide functies van de wet in elkaar kunnen overgaan. In het begin van dit hoofdstuk heb ik op dat feit een en andermaal gewezen. Als het evangelie niet het kader was ^[167] waarbinnen beide functies werken, zou dat in elkaar overgaan onmogelijk zijn! Het is ook nog anders te zeggen: We hebben slechts met één wet te doen. Dat is de wil en het Woord van de levende God. Binnen het kader van het evangelie heeft die wet haar volle betekenis - terechtwijzend en wegwijzend, zonde onthullend en onderwijzend. Het is God er om te doen dat Zijn wet naar beide aspecten door de mens wordt gekend. Daarin wordt Hij Zelf gekend. Gods wet is geen instantie los van God, laat staan een instantie tegenover God. In de wet ontmoeten we God Zelf, de levende, Die gesproken heeft tot Mozes op de Sinaï, en door hem tot het volk. Juist vanwege deze directe identiteit van God en Zijn wet, mag duidelijk zijn, dat kennis van de wet niet buiten het evangelie omgaat. Hoe zouden we God kennen zonder de Middelaar? Hoe zouden we veroordeling door de wet en onderwijs over onze levensweg door de wet ter harte kunnen nemen buiten de Middelaar Jezus Christus om? Wet en Evangelie en Wet. Die drieslag is wezenlijk, ook voor de prediking.

Hoe wordt in de bijbelse prediking de wet ter sprake gebracht? We moeten hier goed onderscheiden. In de Schrift openbaart God Zijn wet. Er zijn daarom met name in de eerste vijf boeken van de Bijbel uitvoerige passages met wetsvoorschriften.²⁵

²³ L. Floor, Die indikatief en die imperatief in die prediking, in: *Theol. Reformata*, 17 (1974), 19-33. Het hierboven bedoelde vooral op 26v.

²⁴ Ridderbos, *Koninkrijk*, 221v. Een herinnering aan de Heilige Geest als voornaamste gave van God aan Zijn kinderen, 232v. Men zie hierbij ook J.P. Versteeg, *Christus en de Geest*, Kampen 1971, 381, en *Heilig leven*, 178v.

²⁵ G. von Rad, *Theologie des alten Testaments*, I, München 1958², 188-278, en II, München 1960, 402-424. Men zie ook C. Kaiser jr., a.w., 81-139.

Daarnaast komen wij de geboden tegen in historische gedeelten. In Deuteronomium zijn de geboden ingebed in de geschiedenis van Gods heilsdaden aan Israël betoond. Hoofdstuk 8 stelt als kader: Gods weldaden vragen dankbaarheid. In het middenstuk van dit boek komen we geboden tegen, die ook in de voorgaande boeken te vinden zijn! Hier vormen ze heel duidelijk de imperativus die geworteld is in de indicativus van Gods heilsdaden. De zegen en de vloek in hoofdstuk 28 vormen in zekere zin een voorlopige afsluiting. Dit hoofdstuk is tegelijk de overgang naar de vernieuwing van het verbond (29). Dat is weer de inleiding tot het afscheid van Mozes! Ook in voorgaande boeken zijn de geboden en voorschriften een geheel met de geschiedenis. Wie alleen het verhaal wil zonder de moraal, kan het verhaal niet verstaan. Hij verminkt het. Wie de moraal van het verhaal isoleert, en meent haar op zichzelf verkrijgbaar te kunnen stellen, doet aan deze moraal in elk geval te kort.²⁶ Hoe meer men met de voorschriften in deze boeken bezig is, hoe duidelijker het wordt dat geschiedenis en gebod bij elkaar behoren; dat voorschriften thuis horen in het verhaal van het verbond, in de omgang van God met Zijn volk.²⁷

Datzelfde moet van de prediking der profeten gezegd worden. Ook zij gaan in op de omgang van de HERE met Zijn volk. Er is een geschiedenis, die door God wordt gemaakt. Israël heeft daarin zijn plaats. Het levert zijn bijdrage, zij het dat deze bijdrage uitermate negatief is. De profeten grijpen terug op Gods geboden. Zij gaan uit van het recht dat God aan Israël heeft gegeven. De verwijten betreffen de behandeling van de zwakkeren, de onderdrukking van de armen en het buigen van het recht ten voordele van zichzelf. Von Rad wijst erop dat de profeten niet zo vaak wetten en rechtsvoorschriften rechtstreeks citeren.²⁸ Toch is duidelijk dat de profeten bij hun beschuldigingen de **[168]** geboden van God als norm hanteren.²⁹ Von Rad herinnert er ook aan dat de profeten Israël vooral verwijten dat het tegenover God in alles is tekort geschoten; niet maar enkele geboden, of bepaalde inzetten - hoewel dat ook het geval is - maar vooral de totale afkeer van God met het hele hart in radicale ongehoorzaamheid.³⁰ De zonde die Israël heeft begaan, betreft de liefde en de gehoorzaamheid, waartoe het volk in Deuteronomium 6:4 en 5 wordt opgeroepen. Die eis treffen we ook aan in het eerste van de Tien Geboden. Von Rad herinnert eraan dat Jeremia en Ezechiël de prediking toespitsen op het breken van het verbond.³¹ Dit is geen totaal nieuw gezichtspunt. Het is de uitwerking van de relatie tot God als de verbondsrelatie.

Het gaat er mij in dit gedeelte niet om de geschiedenis van het verbond van de HERE met Israël te beschrijven. Dan zouden nadere preciseringen en nuanceringen moeten worden aangebracht. Met name de onbekeerlijkheid van Israël, de verharding van hart zou dan moeten worden besproken. Ook de sterke nadruk op het ethische en de mindere nadruk op het cultische zou aan de orde moeten komen. Belangrijk is in elk geval de radicalisering van de gehoorzaamheid aan de geboden, die door de profeten wordt voltrokken.³² Von Rad concludeert dat scherper en dringender dan door de profeten de

²⁶ Voor deze uitspraak van Kuitert zie men hierboven blz. 16 en 62.

²⁷ De term verhaal wordt door mij in dit verband elders niet gebruikt; ze is zeker niet denigrerend bedoeld.

²⁸ Hosea 4:2 en Jer. 7:9 gaan terug op de Decaloog. Men zie Von Rad, *a.w.*, II, 410.

²⁹ Men zie Von Rad, *t.a.p.*, met verwijzing naar Amos 2:6v.; 3:9; 4:1; 8:4 en 6; 5:7 en 11; 6:11, en literatuur in noot 13 aldaar.

³⁰ Amos 2:9-12; Jes. 1:2v.; Jes. 5:1v.; Micha 6:1; Hosea 11:1v. en Jer. 2:1v.

³¹ Von Rad, *a.w.*, II, 412.

³² Op blz. II, 415, wordt genoemd Jer. 33:14v. en terugverwezen naar II, 281. Ik wil vooral wijzen op Hosea 6:6. Zie hierboven noot 7.

wet in Israël niet meer verkondigd is.³³

Eén blik in de profeten is genoeg om te doen zeggen: Radicale ontrouw jegens God, uitkomend in heel concrete zonden, afgodendienst gepaard met sociaal onrecht, verachting van de rechten van de zwakken, diefstal en onrechtmatige verrijking zijn de zonden van beide tafels der wet, waarvan de profeten Israël beschuldigen.

Gaan we naar het Nieuwe Testament dan is duidelijk dat Jezus' houding tegenover de wet van het Oude Verbond centraal staat. Ik heb aan deze vraag in vorige hoofdstukken uitvoerige aandacht gegeven.³⁴ Het punt waar het nu om gaat is welke plaats de geboden in het onderwijs van Jezus innemen. Runia heeft gesteld dat Jezus "zich bijna altijd beperkt tot grondlijnen en grondmotieven. Een enkele keer gaat Hij dieper op een concreet punt in, maar dat concrete punt heeft dan bijna altijd de funktie van illustratie van zo'n grondlijn of grondmotief. Ik denk dat we op deze manier ook de bergrede moeten lezen en interpreteren".³⁵

Inderdaad kan de Bergrede een illustratie genoemd worden van de radicalisering van Jezus' wetsprediking. De liefde waarmee de wet vervuld moet worden, vraagt om duidelijk herkenbare gestalten. Die worden als voorbeelden in de Bergrede genoemd. Er zouden meer, en andere voorbeelden te noemen zijn! Ik denk dan vooral aan de confrontatie met de wetsinterpretatie van de Schriftgeleerden en Farizeeën (Matt. 23; Luc. 11:37-54).

Anderzijds moeten we wel zeggen dat Jezus in contact met mensen de zonden heel concreet aanwijst. De ontmoeting in het huis van Simon de Farizeeër (Luc. 7:36-50) en de vermaning aan de zondares, die op overspel is betrapt, om niet weer te zondigen (Joh. 8:1-11), de eis aan de rijke jongeling om alles te verkopen en zo zijn hart tot de volkomen overgave te brengen (Matt. 19:16-26) zijn met enkel bedoeld als illustraties van grondlijnen of grondmotieven. We komen uiteraard het grondmotief van Jezus' prediking er wel **[169]** in tegen. Toch gaat het om meer dan om een illustratie. De wet, zoals Jezus die verstaat en betracht, wordt in Jezus' prediking concreet genoemd. Herinnerd moge ook worden aan het onderwijs over de echtscheiding (Matt. 19:1-12).

In de brieven komen we een meer gedetailleerde prediking van de wet tegen. Er is vrijwel geen brief, waarin niet ook de wet als regel voor het Christelijke leven aan de orde komt. Als bewijs hiervoor moge genoemd worden de studie van Furnish, "The moral Teaching of Paul"³⁶, die een aantal ethische onderwerpen bespreekt, die in de brieven van Paulus aan de orde komen. Het gaat mij er in dit kader niet om tot welke ethische conclusies Paulus komt - al is mij dat uiteraard niet onverschillig. Het gaat mij er om hoe en in welke mate Gods wet in de brieven van Paulus als regel der dankbaarheid functioneert. We hebben dan niet het oog op die uiteenzettingen, waarin hij het wetsgebruik door de Joden als in strijd met Gods bedoelingen bespreekt. Overigens zijn ook die passages niet zonder betekenis voor ons onderwerp. We hebben daaraan reeds eerder aandacht geschonken.³⁷

Ook hier wil ik er opmerkzaam op maken dat Paulus de wet als onthullend en als onderwijzend gebruikt. Beide aspecten laten zich onderscheiden, maar niet scheiden. Ik

³³ Von Rad, a.w., II, 416. Zie ook hierover T.W. Manson, *Ethics and the Gospel*, London 1962², 43-68 en 87-103. Verder ook *Theaching Christian Ethics*, Advisory Council for the Church's Ministry, London 1974, vooral 22-36. Zie ook James M. Gustafson, *Christ and the Moral Life*, London-Chicago 1968, vooral 50-237.

³⁴ Zie hierboven blz. [80-86](#) en [96-103](#).

³⁵ K. Runia, Prediking en politiek - sociale vragen, in: *Theol. Reformata*, 28 (1985), 85-100, vooral 95v.

³⁶ Victor Paul Furnish, *The moral Teaching of Paul*, Nashville 1979²; zie ook zijn *Theology and Ethics in Paul*, Nashville, New York 1968.

³⁷ Zie *Heilig leven*, 90-94.

herinner nu eerst aan Romeinen 1:18-32, als aanklacht tegen de heidenen; aan 2:12-24 (met 2:1-11) als beschuldiging aan het adres van de Joden. De prediking van het evangelie vindt plaats nadat de wet de woonplaats van Jood en heiden in hun vervreemding van God heeft aangewezen. Paulus is in deze passages zeer concreet. Die concretisering komen we verder tegen vanaf hoofdstuk 12. In de tussenliggende gedeelten komt ook de wet ter sprake en de verplichting van een door de Geest geleid mens om aan de wet te gehoorzamen (vooral Rom. 6:15-22 en 8:3-15). Hier wordt meer algemeen over de wet gesproken. Vanaf hoofdstuk 12 wordt er meer concreet gesproken. Radicalisering van de eis tot liefde, de houding jegens de overheid, de geestelijke omgang met elkaar, uitkomend in geen aanstoot geven en het aanvaarden van de zwakken door de sterken, en omgekeerd! - zijn thema's. Wie ze nader bekijkt, moet zeggen dat ze in hun concretisering toch algemeen bedoeld zijn! Ik wil hiermee zeggen: ieder moet zelf de conclusie trekken. De toepassing moet door de gelovigen zelf worden gemaakt. Die methode, als ik haar zo mag noemen, komen we ook in andere brieven van Paulus tegen. Ik herinner aan bekende passages als de strijd tussen vlees en Geest, Galaten 5:13-26; elkaar steunen, 6:1-10; de nieuwe levenswandel, Efeze 4:17-32, het huwelijksleven, Efeze 5:22-33; de oproep tot ootmoed door volharding in de gezindheid van Christus, Filippienzen 1:27-2:18; het nieuwe leven, Colossenzen 3:5-17; de heilige levenswandel, 1 Thessalonicenzen 4:1-12; waakzaamheid, 5:1-11; in het licht van de komst des Heren, 4:13-18; het gevaar van rijkdom, 1 Timotheüs 6:3-19. Hier treffen we aan hoe men met zijn aardse goed moet omgaan. Ik wijs op meer algemene vermaningen zoals in Efeze 5:1-21, Filippienzen 4:1-9; 2 Thessalonicenzen 3:7-12; Titus 3:1-15.

Er komen in Paulus' brieven ongetwijfeld ook specifieke problemen aan de orde: Filemon is er een voorbeeld van; evenzo grove zonden in de gemeente, ^[170] 1 Corinthe 5, en het rechtzoeken bij ongelovigen, 1 Corinthe 6:1-11. De vragen in verband met huwelijk en ongehuwd blijven in 1 Corinthe 7. Men bedenke dat Paulus zijn eigen autoriteit hier onderscheidt van die van de Here (1 Cor. 7:24). Hij doet dit niet om zijn autoriteit te ondergraven. Integendeel, het beroep op zijn apostelschap aan het begin van elke brief impliceert dat de vermaningen apostolisch gezag hebben.³⁸ Dan heb ik nog niet genoemd de huistafels, zoals we die in Efeze 6:1-9, Colossenzen 3:18-4:6 en 1 Petrus 3:1-7 tegenkomen.

Het beeld dat we uit de brieven van Jacobus, Petrus en Johannes krijgen stemt overeen met hetgeen we bij Paulus vonden. Op concrete situaties wordt algemeen ingegaan, zodat de gelovige zelf de toepassing moet maken. Het ligt voor de hand dat in 2 Petrus en Judas op specifieke zonden wordt gewezen. In 1 Johannes is dat echter niet minder het geval - het gaat hier om de broederliefde en tegen de wereldse gezindheid.

De conclusie uit dit summiere overzicht moet zijn, dat de apostelen de geboden van God in hun onderwijs en vermaningen een plaats geven. Het gaat om de gezindheid van liefde en om de daad. Het gaat om de houding van het hart en de uitwerking daarvan in de dagelijkse omgang. We vinden hier de eenheid van de Decaloog als de grondwet van het Koninkrijk der hemelen, samen met de liefde die samenvatting van de wet is. Eigenlijk kunnen we zeggen: In de vermaningen ontmoeten we de gestalte van de Here Jezus, zoals Hij de wet heeft vervuld. Zijn uitleg van en gehoorzaamheid aan de wet, Zijn liefde als diepste drijfveer en als zegel tot volharding doortrekt heel de paraenese van de nieuwtestamentische brieven. Jezus is het grondmotief van de vermaningen. Men mag - zo is uit al het voorgaande duidelijk - Zijn daad en Zijn onderwijs, Zijn leven en Zijn leer niet tegen elkaar uitspelen. Ze zijn één! Vanwege die eenheid kan gezegd worden dat Jezus met Zijn gehoorzaamheid aan de wet het grondmotief van de vermaningen is. Vandaar dat Paulus ook op de meest onverwachte momenten naar gebeurtenissen uit Jezus' leven of naar Zijn leven als een geheel grijpt.³⁹

³⁸ W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote* 238-245; men zie ook 129, 140.

³⁹ W. Schrage, *a.w.*, 240v., waar hij ten onrechte zegt dat het historisch leven en werken van Jezus

Conclusie en praktische aanwijzingen

Hoe moeten wij nu in de hedendaagse prediking met de wet omgaan? Aan enkele conclusies die ik uit het voorgaande trek verbind ik tegelijk enkele concrete aanwijzingen.

1. *De wet moet ter sprake komen.* De eenheid van heilsopenbaring en vernieuwing van het leven voor Gods aangezicht maakt dit noodzakelijk. Ik herinner aan wat ik eerder noemde de eenheid van heil en heiliging.⁴⁰ Deze eenheid noopt tot prediking van Gods wet als norm voor het Christelijke leven. Deze motivering is niet antropologisch van aard, als zou zij voortvloeien uit het wezen van de mens dat als het nemen van beslissingen moet worden omschreven. Deze motivering is theologisch, zij rust in wat God doet en in wat God vraagt; in de eenheid van het handelen van God. Wie de wet achterwege laat of voor overbodig dan wel "bijkomend" verklaart, brengt een breuk in Gods openbaring aan. Hij ^[171] snijdt er een stuk uit, dat een geheel vormt met de totaliteit van Gods openbaring. Hij brengt niet alleen in het onderwijs, maar ook in het leven van Jezus een breuk, die met verminking gelijk staat.
2. *In de bijbelse paranese, met name in die van het Nieuwe Testament moet onderscheiden worden tussen het ingaan op specifieke vragen en problemen, en het geven van concrete aanwijzingen die voor ieder gelden en daarmee een algemene strekking hebben.* In het eerste geval hebben we te maken met een vorm van schriftelijk pastoraat. Het is bekend dat men in het pastorale gesprek met het geven van aanwijzingen verder kan gaan dan in de prediking.⁴¹ Soms gaat Paulus in op vragen die hem vanuit de gemeente worden voorgelegd. Dan geeft hij gedetailleerde aanwijzingen en voorschriften. Hoewel hij ook dan de toepassing en uitvoering aan de gemeente en haar voorgangers overlaat. Dit soort aanwijzingen mag men tot het pastorale gesprek beperken. Daar zijn ze op hun plaats, zij het ook dat de pastor nooit de verantwoordelijkheid van het gemeentelid mag of kan overnemen.⁴²

De concrete aanwijzingen voor het Christelijke leven dragen een algemeen karakter in die zin, dat ieder ze in zijn leven moet toepassen. Daarbij speelt situatie en relatie een rol. Ik noem deze beide factoren niet om de zeggingskracht van het gebod te beperken, veel meer om het in de situatie tot zijn recht te laten komen. Dan is tegelijk duidelijk dat de prediking zich moet beperken tot de algemene aanwijzingen, die voor ieder gelden. De gelovige zelf moet de conclusie trekken en de toepassing maken.

3. Hierbij spelen teksten als Filippenzen 1:9-11 en Colossenzen 1:9-11 een belangrijke rol. Ze kwamen al eerder ter sprake. *Ze wijzen op de persoonlijke verantwoordelijkheid van de gelovigen bij de concretisering van de geboden.* Het gaat er niet om dat dezen iets nieuws bedenken, laat staan zelf regels of normen ontwerpen. Het gaat erom dat zij van de bekende normen gebruik maken en daarnaar leven tot eer van God. Liefde en gerechtigheid zijn constituerend. Ze vervangen de andere geboden niet.
4. Dat op de persoonlijke verantwoordelijkheid een beroep wordt gedaan, hangt ongetwijfeld samen met *het feit dat nieuwtestamentische gelovigen moeten*

niet wordt aangevoerd als een norm voor het christelijke leven. In bepaald opzicht gebeurt dat wel!

⁴⁰ Zie *Heilig leven*, 52v.

⁴¹ Men zie Nimda Schelhaas, *De politieke theologie van Helmut Gollwitzer. Van Luther tot Marx*, Kampen 1984, 49, waar hij vermeldt dat Gollwitzer onderscheid maakt tussen het functioneren op en onder de kansel.

⁴² Zie mijn bijdrage in: *De ouderling en ethische vragen*, in: *Uit liefde tot Christus en Zijn gemeente*. Een handreiking aan de ouderling, Kampen 1982, 151-161, en *Pastorale hulp bij spanningen in gezinssituaties en samenlevingsrelaties*, in: *Verricht uw dienst ten volle*. De ouderling in de praktijk, Kampen 1985, 78-101.

*uitgroeien tot mondige Christenen.*⁴³ Juist deze geestelijke volwassenheid brengt mee dat de gelovigen zelf concretiseren en toepassingen maken. Het wil niet zeggen dat de prediking niet concreet zou mogen zijn! Het wil zeggen dat er een duidelijke persoonlijke verantwoordelijkheid is, die in de prediking gerespecteerd moet worden.

5. Het feit dat deze vermaningen in het meervoud staan kan er op wijzen *dat het om aan de gemeenschap bekende en dus gemeenschappelijk aanvaarde en te aanvaarden normen gaat*. In de persoonlijke toespitsing mag men zich niet van de gemeenschap verwijderen. Het meervoud kan ook betekenen dat er gemeenschappelijk overleg plaatsvindt. Vooronderstelling van dit alles is op zijn minst dat de voorschriften en geboden in de verkondiging aan de orde komen. **[172]**
6. *De prediking kan dus niet bestaan in het uitdelen van bevelen of het opstellen van voorschriften, die gelijkenis vertonen met de middeleeuwse tuchtboeken*. Zulke boeken behoren bij een bepaald stelsel. Ze wijzen eerder op onmondigheid dan op mondigheid. Ze zijn, lijkt me, ook bedoeld om onmondig te houden.
7. *Voorschriften en geboden dienen ter sprake te komen binnen de prediking van het heil*. Dat wil zeggen: een preek zal nooit bestaan uit een verhandeling over een bepaald onderwerp uit de ethiek. Voor en tegen naast elkaar, met aan het slot een conclusie, welke kant dan ook uitvallend! Geboden zijn onderdeel van een groter geheel. Binnen dat geheel moeten ze ter sprake komen. Anders ontwricht men de prediking van de wet, en de plaats van de wet in het Christelijk leven.
8. De combinatie van het zojuist gestelde met honorering van persoonlijke verantwoordelijkheid *leidt tot het ter sprake brengen van de wet als thora*. Het is bekend dat Martin Buber thora als Weisung vertaalt. We moeten bedenken dat thora ziet op heel Gods openbaring, niet alleen op de geboden. *Juist de samenhang van gebod en heilsgeschiedenis maakt het aantrekkelijk om hier de term thora – aanwijzing, wegwijzing, onderwijzing – te gebruikend.*⁴⁴ Ik bedoel met de omschrijving thora niet iets af te doen van het verplichtend karakter van het gebod. Integendeel, het gebod heeft inhoud en kracht. Het moet echter in het kader van de geschiedenis van onze omgang met God en de medemens gehoorzaamd en gepraktiseerd worden. Het is deel van een geschiedenis en het leidt tot voortzetting van de geschiedenis. Als illustratie voor deze gedachte herinner ik nog eens aan Psalm 25: Bede om vergiffenis en verlossing. De Psalm is deel van de geschiedenis van de dichter in de omgang binnen het verbond. De Psalm zelf wil de geschiedenis vervolgen en zo geschiedenis maken -hoe beperkt van omvang ook. Dat kan alleen als de HERE Zijn wegen bekend maakt en Zijn paden leert. *Verbond en wet horen bij elkaar. Verbond en concretisering van het gebod horen ook bij elkaar. Daar functioneert de thora, waar God Zijn verbond bekend maakt, mede door het bekend maken van Zijn wegen* (vers 14 in combinatie met vers 4).

De eenheid van Gods heilsdaad en Zijn gebod is uitgedrukt in de thora. Verhaal en moraal - al gebruik ik liever andere termen - gaan hand in hand. Ze zijn even onlosmakelijk verbonden als de indicativus en de imperativus. Daarom moet de wet in de prediking haar plaats krijgen. Men zou aan de thora van Gods openbaring tekort doen, als men de wet weglief.

9. *Zo alleen kan het wettisch karakter van de prediking van het gebod vermeden worden*. Op dat wettische karakter wijst Bohren herhaaldelijk.

⁴³ Zie 1 Cor. 3:1; Efeze 4:13-16 en Hebr. 5:13-14. En mijn opstel: Geestelijke groei en ambt, in de binnenkort in Pretoria te verschijnen bundel: *Die ampte in die kerk in teorie en praktijk*, ed. P. Rossouw.

⁴⁴ H. Jonker, *Theologische Praxis*. Problemen, peilingen en perspectieven bij kenterend getij, Nijkerk 1983, 135, over het thoratisch menszijn, en 235-237 en het register.

Hij waarschuwt er tegen.⁴⁵

10. Hoe concreet moet de prediking zijn? Hoe voorkomen we in algemene termen te vervallen, die de gelovige geen houvast bieden en daarom irriteren, of slechts als het sussen van een slecht geweten dienst doen? *Wat over en vanuit het gebod gezegd moet worden, moet duidelijk zijn. Het moet ook voldoende zijn om tot een beslissing te komen.* In het ^[173] verleden heb ik het wel geformuleerd als het aanreiken van bouwstenen, met behulp waarvan de beslissing kan worden opgebouwd.⁴⁶ De essentie van de beeldspraak acht ik nog steeds juist. Toch verdient het wellicht de voorkeur zich wat nauwer aan te passen bij de resultaten van het - summiere - onderzoek dat we in dit hoofdstuk hebben uitgevoerd. De conclusie was: er worden algemeen geldende voorschriften gegeven, die door ieder in eigen situatie moeten worden toegepast. *De prediking moet er tegen waken de gelovigen de beslissing uit handen te nemen.* Heel het proces van toetsen⁴⁷ wordt dan overbodig. Het wordt - in strijd met wat Paulus juist van de gelovigen vraagt - hun afgenomen. Op zijn best kan dan nog gezegd worden, dat de studeerkamer van de dominee als toetsingsplaats fungeert. De preekstoel is dan slechts de plaats waar de resultaten van de toetsing worden bekend gemaakt, respectievelijk afgekondigd.
11. *Het gaat over het scherp van de snede* - gemakkelijk glijdt men uit ter ene of ter andere zijde. *Waar teveel wordt gezegd, miskent de prediking mondigheid en persoonlijke verantwoordelijkheid. Waar te weinig gezegd wordt, voldoet de prediking niet aan haar opdracht.* Door in de uitvoering van haar taak tekort te schieten, verliest ze haar gezag. Ze verwordt tot het voorleggen van overwegingen of het zich verliezen in het grijs-gauwe, dat tot niets verplicht en ook voor niets kenmerkend is. We laten het dan in het grijs-gauwe midden.
12. Duidelijk dienstbaar en tegelijk ruimte latend voor de persoonlijke beslissing - dat is de opdracht voor de prediking die de wet haar plaats wil geven. Het betekent niet dat de zonden verzwegen moeten worden. Het impliceert evenmin, dat de gelovige de preek kan aangrijpen om met behulp van een uitvoerige, en veelal ingewikkelde redenering, toch dat als geoorloofd te zien wat God nu juist verbiedt. Er zijn helaas in de praktijk zulke onduidelijkheden in het onderwijs van de wet - bedoeld of onbedoeld; gewild of ongewild. In elk geval moet gezegd worden dat zulke onduidelijkheden het gezag van de prediking ondermijnen en aan de autoriteit van het Woord te kort doen. Er was een profeet nodig, die David persoonlijk bezocht, om te zeggen: Gij zijt die man (2 Sam. 12:4). Die profeet is de prediker vanaf de preekstoel niet. Wil hij een taak als van Nathan vervullen, dan zal hij bij de zondaar aan huis moeten zijn. En toch...

Jezus sprak over de verrader en het verraad. Toen vroegen de discipelen: "Ik ben het toch niet, Here?".⁴⁸ De prediking moet zo duidelijk en scherp zijn, dat ieder met betrekking tot zichzelf de conclusie kan trekken: Ik ben het - of: "Gij weet alles, Gij weet dat ik U liefheb", Johannes 21:17. Daarin lag berouw en schuldbelijdenis opgesloten. *De prediking mag niet ontaarden in het geven van steken, in het uitdelen van vonnissen, als waren het rode of gele kaarten. Het gezag van de prediking moet zo groot zijn, dat de wet veroordelend en wegwijzend, door de gelovige erkend wordt als Gods Woord, voor hem of haar bestemd!*

Geen vaagheid, geen ontwijken van de verantwoordelijkheid om zonden ^[174] te noemen, maar ook geen poging om de rechterstoel van God te bezetten en zo eigenmachtig de deur toe te sluiten.

⁴⁵ R. Bohren, *Predigtlehre*, München 1972², 115, 283, en het register. Ook L. Floor, a. art., 20, verwijst naar dit boek.

⁴⁶ Men zie mijn *Politieke Prediking*, Kampen 1972, 31.

⁴⁷ Voor dokimazein zie men hierboven [blz. 111-115](#).

⁴⁸ Zie Matt. 26:23; vgl. Marc. 14:19; Luc. 22:23 en Joh. 13:26.

Daar moet steeds weer het gezag van het Woord zijn, waaronder de gemeente zich buigt. Bij dat Woord moet de gemeente in beroep kunnen gaan, van het woord van de predikant. *Het euvel der vereenzelviging kan ook de prediking van de wet aankleven. Het kwaad van vrijblijvendheid en niets zeggen kan dat evenzeer! Tussen beide door gaat de smalle weg van de heldere wet, van het klare gebod, dat als een lamp schijnt omdat de thora* (verstaan als het evangelie van Jezus Christus) *een lamp is voor mijn voet en een licht op mijn pad.*⁴⁹

13. *De Catechismusprediking over de Decaloog kan dienst doen om een aantal problemen uit te diepen.* Het is van betekenis om de geboden voor het leven van vandaag te actualiseren en te concretiseren. Daarbij kunnen ook overwegingen terzijde een rol spelen. Men onderscheide echter wel tussen Gods geboden en onze overwegingen. De laatste behoeven - zeker in een Catechismuspreek - niet afwezig te zijn! Ze hebben echter niet het gezag van het gebod. De Catechismusprediking kan hulp bieden om tot ethische beslissingen te komen. Ze vervult dan haar taak van onderwijsdienst. Leerdienst met het oog op het leven!

14. We kunnen nog een stap verder gaan. *Dat is de leerdienst die een thema bijbels belicht.* Deze vorm van onderricht door de prediking acht ik niet illegitiem. Wel dient men uitermate behoedzaam te zijn! Een thema verleidt de prediker er snel toe zijn inzichten en voorkeuren als hobby of als kleur die kwaliteit wil garanderen, aan de gemeente voor te leggen, met het gezag van Gods Woord als vlag die de lading dekt. De Catechismuspreek bewaart voor die verzoeking, als de prediker zich tenminste door de uitleg gebonden weet. Hij kan ook al prekende pogen een nieuwe eigentijdse catechismus te schrijven, die kerkelijke goedkeuring ontbeert. Waar men zich werkelijk door de tekst van de Catechismus laat gezeggen, is het gevaar van vrijbuitery en hobbyïsme in themaprediking minder groot.

Ik zou me niettemin van tijd tot tijd een preek kunnen indenken, die een ethische thema bijbels belicht. Zo'n preek zal willen ingaan op vragen uit de gemeente. Hier is belangrijk te onderscheiden tussen overweging die mensen maken en het: alzo spreekt de HERE.

Een leerdienst lijkt mij meer ruimte voor overwegingen te vragen, dan de strikte behandeling van een tekst. In eerlijkheid van geweten en oprechtheid van verlangen om de gemeente leiding te geven, mag het beproefd worden. De wet moet immers een plaats hebben in de prediking.

15. Welke geboden of voorschriften moeten behandeld worden? *De tekst zelf zal er ons opmerkzaam op maken. Er zijn teksten die heel nadrukke lijk over ethische thema's gaan. Ook daar waar dat niet het geval is, zal de vrucht van de Geest worden aangewezen.* Dat gaat niet buiten de wet om. Geest en wet staan niet tegenover elkaar, maar harmoniëren met elkaar (Rom. 8:3-9).

[175] Tenslotte

Het Evangelie vraagt om de prediking van de wet tot ontdekking van zonde. Het Evangelie vraagt om prediking van de wet als norm voor het nieuwe leven.

Vanuit drie gezichtspunten heb ik de verhouding van wet en evangelie belicht in de verschillende hoofdstukken: theocentrisch - openbaringshistorisch - existentieel - soteriologisch. Aan het eind gekomen wil ik er nogmaals op het ethische wijzen.

Er van uitgaande dat redding (soteria, soteriologisch) niet alleen betekent vrij spraak van de vloek van de wet, maar ook redding tot het leven in nieuwe gehoorzaamheid, wil ik de gelaagdheid in de uitdrukking: existentieel-soteriologisch onderstrepen. Zij ziet op de kennis van de wet als zondeonthullend. Zij ziet ook op de wet als regel voor het nieuwe leven. Beide aspecten liggen opgesloten in het existentieel-soteriologische. Zo wordt aan het eind van onze studie opnieuw duidelijk dat de verhouding wet-evangelie niet in de

⁴⁹ Ps. 119:105; Joh. 8:12.

heilsorde ingepast moet worden. Des te meer is het nodig om te zeggen: wet-evangelie-wet.

De uitbreiding van de tweeslag wet-evangelie tot deze drieslag: wet-evangelie-wet accentueert zowel het belang als het resultaat van deze studie.