

Gepubliseer op:

Deur Christus Alleen

Tuisblad van dr. A.H. Bogaards

www.enigstetroos.org



van sabbat naar zondag

De rustdag in Oud en Nieuw Testament

door

Joh. Francke

Inhoud

WOORD VOORAF	6
HOOFDSTUK I	7
DE HEDENDAAGSE BIJBELWETENSCHAP OVER DE HEILIGE SCHRIFTEN	7
§ 1. Inleiding	7
§ 2. De schriftkritische bijbelwetenschap, vooral over de Pentateuch	7
§ 3. Verbreiding van de schriftkritische bijbelwetenschap	10
A. De Rooms-Katholieken	10
B. Gereformeerden	12
§ 4. Iets over het ontstaan van de bijbel.	15
§ 5. Het literair genre.	15
§ 6. Het kerugma.	17
§ 7. Slotopmerkingen	18
VERANTWOORDING	21
Inleiding	21
VERANTWOORDING bij hoofdstuk I.	21
§ 2. De schriftkritische bijbelwetenschap, vooral over de Pentateuch.	21
§ 3. Verbreiding van de schriftkritische bijbelwetenschap	22
A. De Rooms-Katholieken	22
B. Gereformeerden	23
§ 4. Iets over het ontstaan van de bijbel.	25
§ 5. Het literair genre.	25
§ 6. Het kerugma.	25
§ 7. Slotopmerkingen	25
HOOFDSTUK II	27
OP ZOEK NAAR DE OORSPRONG VAN DE SABBAT	27
§ 1. Inleiding	27
§ 2. De oorsprong van de sabbat niet oudtestamentisch?	27
A. Het woord "sabbat" niet oud-testamentisch?	27
B. De sabbat babylonisch van oorsprong?	28
C. De sabbat kanaänietisch van oorsprong?	30
D. De sabbat kenietisch van oorsprong?	31
E. De sabbat van egyptische oorsprong?	31
§3. De oorsprong van de sabbat oudtestamentisch?	32
Verantwoording bij hoofdstuk II	33
§ 2. De oorsprong van de sabbat niet oudtestamentisch?	33
A. Het woord sabbat niet oudtestamentisch?	33
B. De sabbat babylonisch van oorsprong?	33
C. De sabbat kanaänietisch van oorsprong?	33
D. De sabbat kenietisch van oorsprong?	33
E. De sabbat egyptisch van oorsprong?	33
HOOFDSTUK III	36
DE ZEVENDE DAG VOLGENS HET BOEK GENESIS	36
§ 1. Genesis 2:2,3 als openbaringshistorische mededeling.	36
§ 2. Genesis 2:2,3 in de kontekst	38
§ 3. Genesis 2:2,3 naar zijn inhoud	39
Verantwoording bij Hoofdstuk III	45
§ 1. Genesis 2:2, 3 als openbaringshistorische mededeling	45
§ 2. Genesis 2:2,3 in de kontekst	46
§ 3. Genesis 2:2,3 naar zijn inhoud	46
HOOFDSTUK IV	50

DE ZEVENDE DAG VOLGENS EXODUS-DEUTERONOMIUM.....	50
§ 1. De zevende dag tussen Genesis 2 en Exodus 16.....	50
§ 2. De zevende dag als sabbat volgens Exodus 16.....	51
§ 3. De wet des HEEREN vóór Exodus 20.	53
§ 4. De wet des HEEREN volgens de schriftkritische bijbelwetenschap.....	57
§ 5. De wet des HEEREN volgens het boek Exodus.....	58
§ 6. De woorden van het vierde gebod in Exodus 20.....	61
§ 7. De betekenis van het vierde gebod in de dekalog.....	63
§ 8. De overige mozaïsche bepalingen inzake de sabbat.	64
§ 9. Het vierde gebod volgens het boek Deuteronomium.....	68
Verantwoording bij hoofdstuk IV.....	71
§ 1. De zevende dag tussen Genesis 2 en Exodus 16.....	71
§ 2. De zevende dag als sabbat volgens Exodus 16.....	71
§ 3. De wet des HEEREN vóór Exodus 20.	72
§ 4. De wet des HEEREN volgens de schriftkritische bijbelwetenschap.....	74
§ 5. De wet des HEEREN volgens het boek Exodus.....	75
§ 6. De woorden van het vierde gebod in Exodus 20.....	76
§ 7. De betekenis van het vierde gebod in de dekalog.....	78
§ 8. De overige mozaïsche bepalingen inzake de sabbat.	79
§ 9. Het vierde gebod volgens het boek Deuteronomium.....	79
HOOFDSTUK V	83
DE ZEVENDE DAG BUITEN DE PENTATEUCH.....	83
§ 1. De zevende dag, de nieuwemaan(d)sdag en de eredienst.	83
§ 2. De zevende dag in Israëls historie.....	84
§ 3. De zevende dag in Israëls profetie.....	86
Verantwoording bij Hoofdstuk V.....	87
§ 1. De zevende dag, de nieuwemaan(d)sdag en de eredienst.	87
§ 2. De zevende dag in Israëls historie.....	87
§ 3. De zevende dag in Israëls profetie.....	87
HOOFDSTUK VI.....	89
DE SABBAT IN HET JODENDOM.....	89
§ 1. De wet van God in het Jodendom.....	89
§ 2. De sabbat in het Jodendom.....	91
Verantwoording bij hoofdstuk VI.....	93
§ 1. De wet van God in het Jodendom.....	93
§ 2. De sabbat in het Jodendom.....	94
HOOFDSTUK VII.....	95
CHRISTUS EN DE SABBAT	95
§ 1. Christus en de wet.....	95
§ 2. Christus en de sabbat volgens Matteüs.....	101
§ 3. Christus en de sabbat volgens Marcus.....	106
§ 4. Christus en de sabbat volgens Lucas.....	107
§ 5. Christus en de sabbat volgens Johannes.....	109
§ 6. Christus' opstanding op de eerste dag der week.....	113
Verantwoording bij hoofdstuk VII.....	115
§ 1. Christus en de wet.....	115
§ 2. Christus en de sabbat volgens Matteüs.....	121
§ 4. Christus en de sabbat volgens Lucas.....	121
§ 5. Christus en de sabbat volgens Johannes.....	122
§ 6. Christus' opstanding op de eerste dag der week.....	122
HOOFDSTUK VIII	123
SABBAT EN ZONDAG IN HANDELINGEN, 1 KORINTIËRS EN DE OPENBARING	

AAN JOHANNES	123
Verantwoording bij hoofdstuk VIII	128
HOOFDSTUK IX.....	133
SABBAT EN ZONDAG IN ROMEINEN, GALATEN, KOLOSSENZEN EN HEBREEËN	133
§ 1. Sabbat en zondag in Romeinen.....	133
§ 2. Sabbat en zondag in Galaten.....	136
§ 3. Sabbat en zondag in Kolossenzen.....	138
§ 4. Sabbat en zondag in Hebreeën.	140
Verantwoording bij hoofdstuk IX.....	142
§ 1. Sabbat en zondag in Romeinen.....	142
§ 2. Sabbat en zondag in Galaten.....	143
§ 3. Sabbat en zondag in Kolossenzen.....	144
§ 4. Sabbat en zondag in Hebreeën.	144
HOOFDSTUK X	146
ENIGE KONKLUSIES	146

WOORD VOORAF

Het onderwerp van dit boek, de rustdag in Oud en Nieuw Testament annex de plaats en betekenis van Gods wet, kreeg onze bijzondere aandacht door de discussie en de strijd, die omstreeks 1958 in de Gereformeerde Kerken op gang kwamen. Zij werden kerkelijk tot een bepaalde afsluiting gebracht in de uitspraken van een generale synode van die kerken te Hoogeveen in 1969/70.

Een aantal jaren hebben ondergetekende en collega A. Geelhoed (nu te 's-Gravenhage-West) de Schrift en daarbij ook veel literatuur over het betreffende onderwerp bestudeerd.

Deze samenwerking heeft ons beiden veel vreugde bereid. Vooral omdat wij al studerende tot dezelfde conclusies kwamen. Het zijn conclusies, die — zoals in dit boek zal blijken — overeenstemmen met hetgeen gereformeerde exegeten en dogmatici voorheen ons leerden en doceerden. Voor onszelf was het dan ook een blijdschap dat wij in de kring van de goed gereformeerde traditie mochten blijven.

De vrucht van bedoelde studie werd voor collega Geelhoed o.m. concreet vruchtbaar, toen hij op de buitengewone particuliere synode van de Gereformeerde Kerken in Overijssel (14 februari-19 september 1968) werd geroepen over kwesties, mede betreffende geschillen inzake wet en sabbat/ zondag, te rapporteren. Een bewerking van het desbetreffende rapport werd door hem gepubliceerd onder de titel: De wet niet verzetten, 1969. Voor ondergetekende resulteerde bovengenoemde studie in vier prekenbundels, een (gepubliceerd) referaat en een aantal artikelen in bladen, zie de opsomming daarvan in de genoemde brochure van collega Geelhoed, pag. 84. En nu is het ondergetekende een blijdschap dat de heer Bolland bereid bleek dit boek, dat een breder verantwoording van het ingenomen standpunt wil bieden dan in bovenbedoelde publicaties mogelijk was, in zijn fonds op te nemen.

Het boek was in 1969 al ongeveer gereed, doch verschillende factoren, o.m. ziekte, vertraagden de uitgave.

De bedoeling van ons geschrift is duidelijk. Wij hebben getracht de kerk van Christus ermee te dienen. Opdat die kerk blijve bij de eenvoud en duidelijkheid van Gods Woord, bij de ware belijdenis daarvan en bij de enige troost, die daarin is gegeven. En opdat de christgelovigen zich temeer bewust worden, hoe grote rijkdom zij van de HEERE in de zondag als rustdag hebben ontvangen. Vooral nu de viering van de zondag als dag van de eredienst voor Hem, die alle mensen daartoe roept, al meer wordt afgebroken.

De HEERE, die in het juist verstaan van zijn Woord wil geëerd zijn, gebiede zijn zegen op onze arbeid.

Augustus 1972

Joh. Francke

HOOFDSTUK I

DE HEDENDAAGSE BIJBELWETENSCHAP OVER DE HEILIGE SCHRIFTEN

§ 1. Inleiding

Wanneer wij ons gaan bezig houden met de vraag naar de oorsprong, instelling en betekenis van de sabbat in de Heilige Schriften van Oud en Nieuw Testament, houden wij ons bezig met een zaak, die ook in de huidige bijbelwetenschap de volle aandacht heeft.

Als wij spreken van de tegenwoordige bijbelwetenschap, is dat een samenvattende benoeming. Het is ons inderdaad te doen om een totaal overzicht, opdat wij wat oorsprong, instelling en betekenis van de sabbat betreft, de gehele stand van zaken enigszins leren kennen.

Binnen het kader van de genoemde bijbelwetenschap is er overigens wel terdege te onderscheiden. Aan de wetenschap, die de bijbel tot voorwerp van onderzoek heeft, ligt immers een schriftbeschouwing, of beter gezegd, een belijdenis omtrent die bijbel ten grondslag.

De eerste vraag is daarbij: hoe beschouwt en aanvaardt u de Heilige Schriften? Ziet u de bijbel als een puur menselijk boek, dan zult u in de bijbelwetenschap de Schriften geheel anders lezen en onderzoeken en zult u ook totaal andere uitlegkundige resultaten winnen, dan wanneer u de bijbel aanvaardt als wel door mensen geschreven doch door de Heilige Geest "ingegeven", dat is: geïnspireerd.

Het is bekend dat er tal van "schriftbeschouwingen" zijn. Wij kunnen zo maar noemen: de gereformeerde, de rooms-katholieke, de dialectische of barthiaanse, de moderne of vrijzinnige schriftbeschouwing. Om er maar van te zwijgen, dat elk type weer vele variaties vertoont. Het is nu niet mogelijk en ook niet nodig op al die beschouwingen breed in te gaan. Wel vragen we ons af, of een dergelijke indeling der "schriftbeschouwingen" toereikend is en ook juist te achten. Wij menen van niet. Liever gaan wij uit van de artikelen 2-7 der Nederlandse Geloofsbelijdenis. Daarin vinden wij een beknopte doch wel duidelijke belijdenis omtrent de Schriften als het heilig woord van onze God. Die belijdenis is ook de onze. De wetenschap nu, die bij haar onderzoek van de Heilige Schriften daarvan uitgaat, zouden wij de *schrift-getrouwe* bijbelwetenschap willen noemen. En de bijbelwetenschap, die de genoemde belijdenis niet of slechts gedeeltelijk aanvaardt, althans die belijdenis in haar bijbelonderzoek niet geheel of helemaal niet laat heersen, zouden wij de *schrift-kritische* bijbelwetenschap kunnen noemen. Wanneer wij verderop van de Schriftgetrouwe en schrift-kritische bijbelwetenschap spreken, bedoelen wij dat dus in de zo juist aangegeven zin.

Daarmee is ook eigen positie getekend: wij rekenen ons bij de "school" van schriftgetrouw bijbelonderzoek.

§ 2. De schriftkritische bijbelwetenschap, vooral over de Pentateuch

Het kenmerkend verschil tussen de Schriftgetrouwe en de schriftkritische bijbelwetenschap is dit, dat laatstgenoemde met alle kracht poneert en exclameert: Geen inspiratietheorie die de gehele Schrift als het door de Heilige Geest geïnspireerde Woord van God aanvaardt! Dientengevolge kan er volgens die bijbelwetenschap geen sprake zijn van de onfeilbaarheid der Schriften. De bijbel is een echt menselijk boek, al kan men wel aannemen dat bij de groei en de samenstelling daarvan de Heilige Geest zich, door verlichting van het verstand en van geheel de persoon van de bijbelschrijvers, niet onbetuigd heeft gelaten. Kort en bondig: geen inspiratie, hoogstens illuminatie (verlichting). De Schriftgetrouwe bijbelwetenschap staat daar lijnrecht tegenover, zoals

wel blijkt uit de belijdenis omtrent Gods Woord in de artikelen 2-7 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis.

Toen de mannen van de schriftkritische bijbelwetenschap in de vorige eeuw tot de overtuiging kwamen, dat de bijbel slechts een bundel menselijke geschriften is, zodat al de gebreken en fouten van het menselijke in die bijbel worden gevonden, is men binnen die kring met kracht het onderzoek naar de oorsprong van de bijbelboeken, de samenstelling en de aard daarvan gaan beoefenen.

In haar opkomst heeft de schriftkritische bijbelwetenschap zich vooral zeer intensief met de zogenaamde Pentateuch bezig gehouden. Onder de Pentateuch verstaan wij de eerste vijf boeken van de bijbel: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri en Deuteronomium, welke boeken volgens de overlevering door Mozes zijn geschreven. Ze heten dan ook wel de vijf boeken van Mozes. Het woord "pentateuch" betekent "vijfdelig" en men dient er het woord "boek" bij te denken, zodat het gaat over "het vijfdelig boek", dat bij de Joden tot op heden ook de naam "Tora" draagt, dat is: wet. In de 18e eeuw was het de Franse arts Jean Astruc (1684-1766), hoogleraar in de geneeskunde en lijfarts van koning Lodewijk XV, die meende in de Pentateuch een aantal herhalingen, ongerijmdheden en tegenstrijdigheden te ontdekken. Om die reden betwijfelde hij of de traditie (overlevering) wel gelijk kon hebben met haar bewering dat Mozes deze vijf boeken heeft geschreven. En tegelijk trok hij in twijfel of deze Pentateuch wel een literaire eenheid is. Een verstandig schrijver zorgt er toch voor dat in zijn werk geen nodeloze herhalingen, ongerijmdheden en tegenstrijdigheden blijven staan. Hij onderstelde dat de Tora is ontstaan uit de samenvoeging en vervlechting van verschillende afzonderlijke historische verhalen, welke allemaal over dat tijdvak handelden. Deze theorie is later breder uitgewerkt. Men onderscheidde dan in hoofdzaak vier bronnen. Maar daaraan kende men een andere betekenis toe dan het woord "bron" gewoonlijk heeft. Onder de bronnen van een geschiedverhaal worden immers meestal de geschriften verstaan, waaruit een schrijver voor zijn boek de gegevens put. Hier echter bedoelt men het anders: de schrijver van bijv. Genesis nam de onderscheiden geschriften ter hand en knipte die in stukken en stukjes, om dan al die losse stukken en stukjes als een mozaiek weer tot een geheel te voegen.

De Tora is dus (als een legpuzzel) de samenvoeging van losse stukjes, zodat men bijv. de "naden" tussen die stukjes vaak nog vrij goed kan zien. Op die manier heeft men in de pentateuchkritiek de gehele Tora opgesplitst en verdeeld over verschillende "bronnen". Eerst gebruikte men als maatstaf voor die "bronnenscheiding" de namen van God. Zo is er in het boek Genesis een variërend gebruik van de Godsnamen HEERE (hebreuws: Jahwé) en God (hebreuws: Elohiem). In Genesis 1:1-2:3 wordt alleen de naam God gebruikt, maar in hoofdstuk 2:4-3:24 is het steeds HEERE God, terwijl daarna de namen God en HEERE afwisselend voorkomen.

Men kwam er tenslotte toe te beweren, dat de vijf boeken van Mozes voornamelijk uit vier "bronnen" waren samengesteld. De eerste "bron" noemde men J (naar de hebreeuwse Godsnaam Jahwé). Alle Schriftgedeelten en Schriftteksten, waarin alleen de naam Jahwé (HEERE) voorkomt, moeten volgens de "bronnen-splitsers" uit één "bron" afkomstig zijn, de "bron" J. De tweede "bron" noemde men E, omdat, naar men dacht, alle Schriftgedeelten en Schriftteksten met de Godsnaam Elohiem (God) ook uit één "bron" afkomstig zijn. Een derde "bron" kreeg de naam P, omdat, zo veronderstelde men, met name de wetten voor de eredienst uit de kring van de Israëlitische priesters afkomstig kunnen zijn. Het boek Deuteronomium was een apart geval: als geheel moet het afkomstig zijn uit de "bron" D (de beginletter van het woord Deuteronomium). De boeken Genesis, Exodus, Leviticus en Numeri zijn dus uit de eerstgenoemde drie "bronnen" samengesteld.

Wanneer zijn nu volgens de schriftkritische bijbelwetenschap die "bronnen" ontstaan? Men meent op allerlei gronden dat wel bij benadering te kunnen aangeven. Daarbij gaat men er dan vanuit dat die "bronnen" weer teruggaan op mondelinge verhalen en/of schriftelijke stukken, welke in omloop waren en waarvan sommige zeer oud kunnen zijn

geweest.

Het begin van het "bron"-geschrift J stelt men in de tijd van de richters, ongeveer tussen 1150 en 1050 vóór Christus. In de tijd van de koningen David en Salomo is het wel afgerond, dus omstreeks het jaar 1000 vóór Christus. In die tijd zal men ook het begin van de "bron" E dienen te stellen. Anders staat het met "bron" P. Die is misschien wel de jongste van alle vier. "Velen nemen aan dat P in de tijd van de ballingschap is ontstaan en identiek is aan het 'boek der wet dat Jahwé aan Israël had gegeven', welk boek Ezra uit de babylonische ballingschap had meegebracht naar Jeruzalem en dat hij tot basis van zijn godsdiensthervorming had gemaakt (Nehemia 8:1 v.v.)" - aldus een man uit de schriftkritische bijbelwetenschap, Curt Kuhl in zijn boek: Inleiding tot het Oude Testament, 1966, pag. 68. Gelijk we zeiden is het met "bron" D een apart geval: het boek Deuteronomium moet geschreven zijn door priesters, om de eredienst tot Mozes te herleiden. De laatste redactie van dit boek zal dateren uit de 6e eeuw vóór Christus, dus (kort) na de ballingschap.

Ziedaar een kort verhaal over een lange en brede geschiedenis. Hoe en wanneer is nu volgens deze schriftkritische bijbelwetenschap uit de drie grote verhalende werken (J en E en P) de Pentateuch ontstaan, dat wil zeggen: de boeken Genesis, Exodus, Leviticus en Numeri? De voorstelling is dat na de ballingschap een zogenaamde "redactor" een en ander heeft samengevoegd, omgewerkt en afgerond. We zullen dan tussen 400 en 300 vóór Christus de eindredactie van genoemde boeken kunnen stellen. En omdat dan (zie boven) D(euteronomium) ook al gereed is, moet de Pentateuch zeker omstreeks 300 vóór Christus zijn afgesloten. Tegenwoordig meent men dat de kern van de oude overgeleverde stukken, waaruit de "bron"-geschriften en dus later de Pentateuch zijn gegroeid, werden gevormd door enige grote geloofsthemata, welke gedachtenreeksen in nauw verband staan met de eredienst. De bovengenoemde geleerde Kuhl zegt hieromtrent samenvattend'. "Men neemt als uitgangspunt het geloofsgetuigenis in Deut. 26:5-9 of men ontleedt dit 'credo' (geloofsbelijdenis) in vijf grote themata: uittocht uit Egypte, tocht naar het Palestijnse cultuurland, belofte aan de aartsvaders, tocht door de woestijn en openbaring bij Sinaï. Elk van deze themata zal op zijn minst enige stof tot verhalen hebben gegeven, waarna later andere verhalen die bij het thema passen zich eraan vastgehecht hebben. Zo is misschien de eerste grondslag ontstaan, waarop de brongeschriften of de bronnen daarvan konden ontstaan". Uiteraard, zoals dat in de wetenschap pleegt te gaan, is de bovengenoemde theorie soms sterk bestreden. Tengevolge daarvan kan men niet van vaststaande en dus afgeronde resultaten spreken. Een oudtestamentische vakgeleerde van naam heeft er het navolgende van gezegd. "Men kan de oude sigla (de tekens J, E, P en D) nog niet helemaal missen en handhaaft de oude voorstelling meestal nog als een werkhypothese, zonder daarmee in deze wijze van bronnensplitsing de oplossing van het vraagstuk (van het ontstaan van de Pentateuch) te vinden. Er is in de onderscheiding van de vier groepen van teksten die met de sigla J, E, D en P worden benoemd, een stuk waarheid; enerzijds echter kan men deze bronnen niet zonder meer uiteenleggen, zoals men het vroeger wilde, anderzijds moet men de ontwikkeling veel meer van het leven uit zien en daardoor als veel gecompliceerder beschouwen dan de oude critici deden. De ontwikkeling is minder langs zuiver literaire weg te verklaren dan men eertijds meende. De mondelinge overlevering en de theologische bewerking e.d. spelen een grote rol", Th. C. Vriezen, De literatuur van Oud-Israël, 1961, pag. 89. Nu kunnen we in verband met de zaak van de sabbat bepalen tot welke "bron" Genesis 2:2, 3 behoort. Volgens de schriftkritische bijbelwetenschap zijn deze verzen te rekenen tot "bron" P. Want men zegt dat Genesis 1:1-2:4a behoort tot "bron" P en Genesis 2:4b-3:24 tot het "bron"-geschrift J. Daaruit volgt dat de tegenwoordige redactie van Genesis 1:1-2:4a stamt uit de tijd van of kort na de ballingschap, uit de vijfde eeuw vóór Christus, al kunnen verschillende bestanddelen wel ouder zijn en zullen ook allerlei gedeelten inderdaad ouder zijn. Maar dat betekent volgens de schriftkritische bijbelwetenschap, dat men met zulk een "jonge" tekst als Genesis 2:2, 3 omtrent de "ouderdom" van de sabbat niets kan bewijzen. Wanneer wij moeten aannemen dat Genesis 2:2, 3 pas in de ballingschap in het verhaal van Genesis over de schepping is gaan functioneren zoals het er nu in voorkomt, dan

houdt dat in, dat de motivering van de sabbat in Exodus 20:11 pas laat opgekomen is in Israël. Nu kan volgens de schrift-kritische bijbelwetenschap de oudste vorm van de Tien Geboden wel op de woestijnperiode teruggaan, maar de tegenwoordige redactie stamt op z'n vroegst uit de late tijd der koningen, dus even vóór de ballingschap. Daaruit volgt dat de motivering van de sabbat in Exodus 20:11 pas in de ballingschap of kort daarna bij het vierde gebod bijgekomen is. Hoewel ook weer mogelijk is, dat die motivering zelf al van ouder datum is en aanvankelijk mondeling werd overgeleverd. Bij de bespreking van het vierde gebod is uiteraard op een en ander nader terug te komen.

Maar intussen kan duidelijk zijn, dat de schriftkritische bijbelwetenschap een tekst als Genesis 2:2, 3 vrijwel waardeloos maakt, omdat dan die tekst in feite over de oorsprong van de sabbat niets zegt. Naar ons oordeel doet dan ook die schriftkritische bijbelwetenschap de Schrift geweld aan.

§ 3. Verbreiding van de schriftkritische bijbelwetenschap

De rooms-katholieken en de gereformeerden stonden aanvankelijk sterk afwijzend tegenover de schriftkritische bijbelwetenschap. De theorieën omtrent het ontstaan van de Pentateuch vonden bij hen geen ingang. Doch de laatste jaren is de situatie geheel veranderd, eerst bij de rooms-katholieken en daarna ook bij vele gereformeerden. Een en ander is gemakkelijk aan te tonen.

A. De Rooms-Katholieken

A.1. Vroeger mochten gereformeerden graag zeggen, dat de rooms-katholieken een schriftuurlijke bijbelbeschouwing hadden en de modernistische schriftkritiek afwezen.

In deze eeuw zien wij echter dat de verschuivingen bij de rooms-katholieken zeer groot zijn. Het Concilie van Trente (1545-1563) heeft in zijn vierde decreet uitgesproken, dat God de auteur is van het Oude en Nieuwe Testament en dat dit betrekking heeft zowel op al de bijbelboeken als ook op al de onderdelen daarvan. Het Vaticaans Concilie van 1870 heeft dat overgenomen. Tot op heden is dat nog steeds de officiële Schriftleer van Rome. Bij de voortgang evenwel van het bijbelonderzoek kwam men voor allerlei vragen te staan, vooral inzake de verhouding tussen Schriftgeloof en wetenschappelijk onderzoek. Een modernistische tendens in dat bijbelonderzoek werd in 1907 scherp veroordeeld en sinds 1910 wordt van alle priesters, biechtvaders en predikers de antimodernisteneed geëist. Op die manier poogde men bij Rome de Schriftkritiek tegen te gaan. Toch ontkwam Rome er niet aan ruimte te maken voor een kritische benadering van de Heilige Schriften. Een belangrijk moment in die ontwikkeling was de verschijning van de Encycliek van Paus Pius XII in 1943, naar de beginwoorden genoemd *Divino Afflante Spiritu*. Deze Encycliek accentueerde sterk de menselijkheid van de Schrift: het Woord Gods is aan de menselijke spreekwijze gelijkvormig geworden en kwam tot ons in de vormen van een speciale tijd, de tijd van de hebreeuwse oudheid en die van Jodendom en Hellenisme (nieuwtestamentische tijd).

Gevolg was een vrijere en kritische behandeling van de Schrift, waarbij de resultaten van de schriftkritische bijbelwetenschap werden verwerkt. Op het tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) werd het modernisme in dezen niet tegengestaan. Het decreet over Het Woord Gods (18 november 1965) sluit zich aan bij de bovengenoemde Encycliek van 1943.

A.2. Vandaar dat er in Nederland, de meest progressieve kerkprovincie der Rooms-Katholieke Kerk in de wereld, een Nieuwe Katechismus kon verschijnen (1966), waarin de neerslag van het schriftkritisch bijbelonderzoek voluit wordt gedemonstreerd. Deze Katechismus heeft veel kritiek opgeroepen, vooral in het Rome van de Paus, maar de aanvullingen en veranderingen, die op last van "hogere hand" zijn aangebracht, betreffen juist niet de Schriftleer. Dat is tekenend.

Het opvallende in deze Katechismus is, dat het evolutionisme, dat zo kenmerkend is voor onze tijd in alle faculteiten der wetenschap, daarin troef is. De boodschap van de bijbel

wordt "uiteengezet volgens ons hedendaags wereldbeeld: de wereld in groei en evolutie. Zoals de bijbelse auteur de boodschap gaf volgens het toenmalige wereldbeeld, zo doet deze uitleg dit volgens het huidige" (pag. 315).

Deze leidende gedachte ontmoeten we al dadelijk bij de beschrijving van de mens. Over het begin van onze mensheidsgeschiedenis verkeren we — zo leraart de Katechismus — in het onzekere en jaartallen betekenen hier niet veel. "Slechts tekent zich steeds groter zekerheid een wonderlijke lijn af: een diersoort, levend in wouden en vlakten, stijgt in een langzame ontwikkeling (evolutie) op, tot. . . ons. Het leven dat door mij stroomt, komt van de dieren. Dit heeft destijds veel mensen erg geschokt. Misschien niet in de eerste plaats omdat dit onwaardig zou zijn, want de heilige Schrift liet de mens voortkomen uit nog iets lagers: klei. De oorzaak van de schok was eerder het verschil met het bijbelverhaal. Men zag dit laatste in die tijd tezeer als een soort natuurkundeboek, en te weinig als een verhaal, geschreven om Gods licht te werpen op de bestaande wereld" (pag. 13). Het zinnetje, dat het leven dat door mij stroomt van de dieren komt (zie boven) moest worden veranderd. Het werd: "Het leven dat door mij stroomt, hangt, voor wat mijn organisme betreft, samen met een dierlijke stam" (Witboek over de N.K., pag. 152). We begrijpen het wel: er moest ruimte blijven voor de opvatting, dat God het zieleleven in de wordende mens inbrengt. Doch het evolutionisme is uit het betrokken stuk daarmee allerminst verdwenen.

A.3. Wat het ontstaan van de bijbelboeken betreft aanvaardt de Nieuwe Katechismus de "resultaten" van de schriftkritische bijbelwetenschap inzake de "bronnen"-theorieën en de opvattingen omtrent redactionele arbeid (pag. 58 v.v.). Het gaat Israël om deze themata als de grote grondlijnen van het heilsgebeuren: Gods scheppend verbond, menselijke ontrouw en goddelijk herstel (pag. 62). Israël ervaart dat alles in gebeurtenissen. Daarbij behoren dan ook grote innerlijke ervaringen. "Een gebeurtenis is als een ijsberg op zee, één vierde boven de waterspiegel, negen tiende er onder. De innerlijke ervaring is het grootste deel van de gebeurtenis" (pag. 62). Israël kende echter niet de literatuursoort van de moderne roman, waarin de innerlijke beleving zielkundig wordt uitgebeeld. Het vond echter een middel tot die uitbeelding in de vergroting van de uiterlijke feiten. "Onsterfelijk mooie verhalen zijn aldus ontstaan, die juist door hun overdrijving beter de historische gebeurtenissen oproepen dan een loutere documentatie had gedaan" (pag. 62).

't Gaat dus om de verhouding tussen uiterlijke gebeurtenissen en persoonlijke beleving te onderkennen en dan de historische kern aan te wijzen. Alleen maar — zo zouden wij willen vragen —, hoe kan men vaststellen of een verhaal wel een historische kern bevat en zo ja, hoe groot dan wel hoe klein die kern is?

Want met een verwijzing naar 1 Samuël 3 wordt geponeerd, dat Israël graag innerlijke gebeurtenissen maakt tot uiterlijke verhalen. "Een prachtig voorbeeld daarvan is de roeping van de jonge Samuël. Een jongen weet niet of hij geroepen is. Hij denkt erover na. Hij denkt ja, hij denkt nee. 's Nachts ligt hij erover te peinzen. Hij spreekt er met anderen over. Een modern schrijver zou dit alles innerlijk kunnen beschrijven. Maar Israël maakt er het subliem-eenvoudig verhaal van dat in 1 Samuël 3 staat" (pag. 64). Eeuwenlang — zo wil deze Katechismus — is er aan het ontstaan van de boeken gewerkt. "Daardoor kwam soms de ene verhaalvondst naast de andere te liggen. Zo lezen wij in het verhaal van de doortocht door de Rode Zee hoe een oostenwind de zeearm droogblies (Exodus 14:21): Gods ingrijpen door een bekend natuurgebeuren. Maar latere psalmdichters en vertellers hebben een andere uitdrukking gevonden, die dezelfde ervaring samenvatte: links en rechts stonden de wateren als een muur. Dit is ook in het verhaal terecht gekomen, vlak achter het vorige (Exodus 14:22). Dit navertellen in grotere afmetingen heeft ervan gemaakt een oerbeeld van alle redding" (pag. 63).

Het is te begrijpen dat in deze bijbelbeschouwing van de gebeurtenissen als historische feiten niet veel overblijft. Neem Genesis 1-11. Daarover schrijft de N.K. op de bladzijden 307 v.v. Deze bladzijden moesten worden vervangen (Witboek, pag. 160 v.v.). Maar dan

blijft toch staan, dat de "oer-verhalen" geen historische verhalen zijn in de huidige betekenis. Ze bevatten een religieuze leer en hebben symbolische betekenis. "In deze hoofdstukken vinden wij de grondelementen van de betrekkingen tussen de mens en God" (pag. 160). "Wat is nu de boodschap die deze eerste elf hoofdstukken bevatten? 1. Dat God schiep en laat groeien, zoals het scheppingsgedicht Genesis 1 en de magistrale stambomen (die dus niet letterlijk op te vatten zijn) ons verkondigen. 2. Ook blijkt dat de mens voor vriendschap met God is bedoeld, zoals het paradijsverhaal (Genesis 2) laat doorkomen. 3. Het derde element is de menselijke zonde. Uit eigen bittere ervaring had Israëls geloof deze constante in de mensengeschiedenis leren kennen. Viermaal daarom beschrijft de oergeschiedenis een zondeval: het eten van de verboden vrucht, de broedermoord, de bedorvenheid van Nochts tijdgenoten, het bouwen van Babel. Deze daden zijn symbolen van onze grote zonden. 4. Maar God laat de mens niet alleen. Reeds in Israël toont Hij zich een geheimvol barmhartige God. Ook dit laten de oerverhalen zien. Na iedere zondeval ook een gebaar van genade De oerverhalen zijn een eeuwige boodschap over de fundamentele elementen van ons leven met God: 1. schepping, 2. uitverkiezing, 3. zonde, 4. herstel" (pag. 161). Wij zien dus het zoeken naar een boodschap zonder feiten! Het is de modernistische kerugma-gedachte, waarop wij nog terugkomen. Intussen kunnen wij opmerken, hoe een evolutionistische visie op de werkelijkheid het verleden tracht te verklaren en te waarderen. Volgens het evolutionisme is het verleden een achterhaald stadium, dat eens wel zijn betekenis had als jongste stadium in de ontwikkeling doch nu alle betekenis heeft verloren, omdat in het evolutionisme alleen het heden betekenis heeft. Wil men nu de zin van het verleden in het heden laten meeklinken, dan kan dat alleen, als men het verleden symbolisch verklaart. En dan wel zó, dat het verleden symbool wordt van het heden, of liever nog: van de toekomst. Uiteraard houdt dat een gehele of gedeeltelijke vervluchting van de feiten in. Een reeks van aanhalingen zou doen zien, dat in allerlei wetenschappelijke en populaire bijbelverklaringen de rooms-katholieke bijbelwetenschap van Oud en Nieuw Testament geheel aan de Schriftkritiek is toegevalen. Er zijn maar weinig uitzonderingen meer. Het bovenstaande is echter wel voldoende om die "toeval" te bewijzen.

B. Gereformeerden.

Vóór de tweede wereldoorlog (1939-1945) stonden in De Gereformeerde Kerken in Nederland alle bijbelgeleerden zonder uitzondering afwijzend tegenover de schriftkritische bijbelwetenschap. Alle hypothesen uit laatstgenoemde "school" werden zeer gewantrouwd, b.v. de veronderstellingen in de "bronnen"-theoriën. Een drietal generaal-synodale beslissingen inzake afwijking van de gereformeerde Schriftleer spreken duidelijke taal.

B.I. De eerste betrof ds. J. B. Netelenbos, toen gereformeerd predikant te Middelburg. De generale synode van Leeuwarden deed in 1920 de einduitspraak.

De gevoelens van ds. Netelenbos werden toentertijd gekwalificeerd als ethisch. Hij maakte onderscheid tussen vorm en inhoud. Wat b.v. Genesis 3 betreft op deze manier: de vorm, de inkleding van het verhaal is mytisch: "De feiten van Genesis 2 en 3 neem ik aan nl. dat er een val geweest is door verleiding en de zonde uit de duivelenwereld in de mensheid is gekomen, maar dit feit wordt meegedeeld in Oosterse inkleding d.i. in mythische vorm". Daartegenover werd gesteld, dat niet alleen de gedachten maar ook de woorden, niet alleen de inhoud maar ook de vorm door God is geïnspireerd.

Daarbij was ook de betrouwbaarheid en zekerheid der Schrift voor het geloof in geding. Want wanneer men, zoals ds. Netelenbos wilde, aan de historische kritiek op de Schrift ruimte geeft, wordt toch de goddelijke betrouwbaarheid aangetast. Daarop antwoordde hij: "De historische kritiek is voor mij ook veroordeeld, als zij de Goddelijkheid en betrouwbaarheid der Schrift aantast, omdat zij juist daardoor de zekerheid van ons kindschap en de hoop der heerlijkheid bij ons zou ondermijnen. Alleen dan acht ik haar geoorloofd — ik vind haar dan tevens noodzakelijk — als ze de historische oorsprong der Schrift en haar delen onderzoekt, haar menselijk karakter en haar eindige vorm".

Daartegenover werd gesteld dat de historische kritiek altijd moet worden bestreden en afgewezen, omdat zij steeds de Goddelijkheid en betrouwbaarheid der Schriften aantast. En daarmee was uitgesproken dat naar de artikelen 4 en 5 der Nederlandse Geloofsbelijdenis de inspiratie van de Heilige Geest zich ook uitstrekt over de optekening, de teboekstelling en vorm van de openbaring der Schriften. Niet alleen naar de gedachte maar ook naar de vorm is de Heilige Schrift onfeilbaar en goddelijk betrouwbaar.

B.2. Een tweede leeruitspraak inzake de Heilige Schrift werd in 1926 door de generale synode van Assen gegeven tegenover dr. J. G. Geelkerken. Deze wilde exegetisch de mogelijkheid openlaten, dat de bijzonderheden van Genesis 3, nl. de boom der kennis van goed en kwaad, de slang en haar spreken en de boom des levens anders worden opgevat dan in eigenlijke of letterlijke zin en dus als zintuiglijk waarneembare werkelijkheden. Geelkerken had dus nog geen andere opvatting maar wilde de mogelijkheid openlaten.

De generale synode van Assen koos bewust positie door vast te stellen dat de "letterlijke" en "eigenlijke" opvatting van de vier genoemde bijzonderheden van Genesis 2 en 3 de klaarblijke zin aangeeft en dat derhalve iedere andere uitleg in strijd zou moeten brengen met de duidelijkheid van de Schrift en dus met haar gezag volgens de artikelen 3-5 der Nederlandse Geloofsbelijdenis. Dr. Geelkerken kreeg geen ruimte voor het disputabel stellen van de gangbare gereformeerde uitleg.

B.3. Enige jaren later moest de generale synode van Middelburg (1933) zich uitspreken over de gevoelens van dr. J. G. Ubbink, gereformeerd predikant te Zevenhoven.

Ook hij maakte scheiding tussen vorm en inhoud bij de Schrift en tussen het Woord Gods in de Schrift en de Schrift zelf. Bij het Woord Gods (de inhoud) gaat het om het levende en eeuwig blijvende Woord van God, om Zijn spreken in de Schriften, Zijn stem daarin, en dat is iets anders dan wat wij de Heilige Schrift noemen. Die Schrift is niet meer dan de schrijn (fraaie kist of kast ter bewaring van kostbaarheden). Zij is niet geïnspireerd en dus feilbaar en gebrekkig. Ze is de menselijk feilbare bekendmaking van het eigenlijke Woord van God. Bij de gevaren van de veruitwendiging van het kerkelijk en geestelijk leven moet worden teruggeroepen naar de overweldiging door het Woord van God, de overweldiging door de inhoud van de Schrift, nl. de Goddelijke Werkelijkheid zelf.

De generale synode sprak uit, "dat dr. Ubbink ook volgens haar oordeel de ingeving en onfeilbaarheid der Schrift, haar enigheid en volmaaktheid verwerpt en met name door de wijze, waarop hij scheiding maakt tussen vorm en inhoud der Heilige Schrift, in strijd komt met hetgeen in Art. 2-7 der belijdenis aangaande de heiligheid en canoniciteit en het gezag der Heilige Schrift wordt beleden".

B.4. De Gereformeerde Kerken hebben toen in de drie kort besproken leertuchtzaken het isolement der gereformeerde Schriftbeschouwing als een heilige roeping aanvaard en gehandhaafd. Het zou niet juist zijn de drie genoemde procedeurs zonder meer op één lijn te stellen. Maar wel is het waar dat zij alle drie een aanval op de gereformeerde Schriftleer waren vanuit de schriftkritische bijbelwetenschap. Maar tot omstreeks 1940 bleven de Gereformeerde Kerken trouw aan de goede belijdenis. De gehele ontwikkelingsgang der protestantse theologie buiten het gereformeerde kader (zoals bij Ethischen, Barthianen en anderen) werd afgewezen.

B.5. Na de kerkstrijd van 1944 is het in de gereformeerde kerken echter anders geworden. In deze kerkstrijd, die leidde tot de breuk met prof. dr. K. Schilder en duizenden anderen, was er de machtsusurpatie van een "gereformeerde" scholastiek en hiërarchie. Men bond immers op straffe van censuur aan theologische stellingen, die ver van Schriftmatig waren (gemene gratie, veronderstelde wedergeboorte e.a.). Nadat men met kracht via tuchtmaatregelen tegen ambtsdragers en kerkleden de z.g. "rechtverleugel", die een sterk Schriftgetrouw karakter vertoonde, had afgestoten, kwam

er ruimte voor een "linkervleugel", die zich hoe langer hoe meer oecumenistisch en modernistisch liet beïnvloeden. De weerstand tegen de theologieën van Karl Barth en Rudolf Bultmann verslaptte. Het opdringend evolutionisme won veld. Deze "linkervleugel", die een (betrekkelijk klein) aantal "verontrusten" tegenover zich ziet staan, overheerst hoe langer hoe meer het kerkelijk leven en wordt vooral sterk in de opleidingscentra (Theologische Hogeschool en Vrije Universiteit).

Het is niet mogelijk het alles te ontleden en in details te beschrijven. Voor ons doel is het ook niet nodig. Wij kunnen in verband met ons onderwerp volstaan met de hoofdzaak te omschrijven.

De zaak is dat het vorm-inhoud-schema met betrekking tot de Heilige Schrift op bepaalde manier, in twintigeeuwse vorm, terugkeert. Moeten we zeggen dat de Schrift louter gezag heeft vanwege haar (heils-)inhoud of mogen wij blijven stellen dat de Schrift als Schrift gezag heeft vanwege de inspiratie door de Heilige Geest? De neo-gereformeerden stellen: de vorm der Schrift is de verpakking (formeel) en het gaat om wat erin verpakt is (materiëel). De Schrift is slechts een menselijk (beperkt en gebrekkig) getuigenis en dat getuigenis heeft slechts in zoverre waarde als het verwijst naar de Christus. Vandaar dat wij — aldus die theologie — de boodschap (het kerugma) wel onderscheiden moeten van het boek (de Schrift). Genesis 1-3 (om die hoofdstukken even te noemen) bevat wel een boodschap, al verhaalt het ons geen historische feiten. Adam en Eva, zo leraart o.m. dr. H. M. Kuitert, zijn geen historische personen geweest. Het zou de moeite waard zijn het vorm-inhoud-schema van Kuitert en zijn medestanders te vergelijken met de conflicten van 1920, 1926 en 1933 wat de motieven betreft. Doch het grote verschil tussen toen en nú is, dat toen de Schriftkritiek ernstig werd tegengestaan doch nu ruimte krijgt. De generale synode van Sneek 1970 moest constateren, "dat de ontkenning door dr. Kuitert van de historiciteit van de zondeval als de afwending van de mens van zijn God aan de aanvang van de menselijke geschiedenis, niet in overeenstemming is met hetgeen de synode van Amsterdam 1967/68 in haar uitspraak sub 3 (acta art. 209): 'dat intussen hetgeen in de belijdenis der kerk (Zondag 3 en 4 van de Heid. Cat.; art. 14 en 15 van de Ned. Gel.) over de oorsprong der zonde en de gevolgen van de zondeval onder woorden is gebracht de fundamentele betekenis, die de Schrift in het Oude en Nieuwe Testament (o.m. in Romeinen 5) aan deze geschiedenis toekent, duidelijk tot uitdrukking brengt en daarom ook als van wezenlijk belang voor de verkondiging van het evangelie door de kerk als gezaghebbend dient te worden gehandhaafd', heeft aangewezen; dat het intussen gebleken is, dat dr. Kuitert ook op de synode in zijn gevoelen niet alleen staat" (acta gen., synode van Sneek, art. 444). En hoewel zij die toestand "onbevredigend" vond, heeft de synode toch de hand niet uitgestoken om het zwaard van het Woord Gods te grijpen.

Binnen zulk een kerkelijk kader is het niet verwonderlijk dat in 1967 "Assen-1926" is gevallen. Wat in 1926 werd uitgesproken tegen dr. Geelkerken "zal niet langer als een leeruitspraak in de kerken gelden". Binnen dat kader is het ook te begrijpen dat een proefschrift over de verzoening de confessioneel beleden verzoeningsleer der Schriften tot de grond toe wil afbreken (H. Wiersinga, De Verzoening in de theologische discussie. 1971, diss. Vrije Universiteit; promotor prof. dr. G. C. Berkouwer). Wij moeten dus helaas constateren dat binnen de Gereformeerde Kerken (syn.) eenzelfde beweging als binnen de Rooms-Katholieke Kerk de schrift-kritische bijbelwetenschap met vlag en wimpel binnenhaalt en zich beijvert de "achterstand" op de modernen en vrijzinnigen van deze tijd in te halen. Wie daarbij denkt aan de Hervormde publikaties over de Schriftleer, ziet voor zijn ogen de toenadering der kerken in de vrijzinnigheid. Die hervormde publikaties zijn: Leer aangaande de Heilige Schrift, 1953, en: Klare Wijn. Rekenschap over geschiedenis, geheim en gezag van de bijbel, 1967. Vanuit de Schriftgetrouwe positie in de bijbelwetenschap kan de geschetste ontwikkeling alleen maar diep betreurd worden. Want op die manier worden de vastheid en de zekerheid van het Woord Gods zodanig ondermijnd, dat het ware geloof z'n fundament verliest.

§ 4. Iets over het ontstaan van de bijbel.

Gelijk we al schreven heeft de Schriftgetrouwe bijbelwetenschap de schrift-kritische bijbelwetenschap niet gevolgd in haar theorieën omtrent het ontstaan van de bijbel. We kunnen hier geen brede bespreking wijden aan de weerlegging van de schriftkritische bijbelwetenschap. Het is vaak gedaan. Enige dingen mogen nu voldoende zijn.

De Schriftgetrouwe bijbelwetenschap gaat er van uit dat de gehele Heilige Schrift het geïnspireerde Woord van God is. Voorts dat wij bij de uitleg hebben te maken met de Schriften zoals die nu voor ons liggen. En tenslotte ook dit, dat wij omtrent de groei van het Oude Testament in de eeuwen vóór Christus' geboorte en inzake de samenstelling van de bijbelboeken, allen samen en ieder afzonderlijk, wel allerlei kunnen denken, maar slechts heel weinig feitelijke gegevens bezitten. Het gehele verhaal dat de schriftkritische bijbelwetenschap doet omtrent het ontstaan van de Pentateuch en van geheel de bijbel berust niet op de grondslag der feiten maar op onderstellingen.

We kunnen onderstellen dat de schrijver van bijv. het boek Genesis mondelinge overleveringen en schriftelijke stukken, zelfs wel bronnen heeft benut, doch we kunnen niets bewijzen. We kennen van maar weinig bijbelboeken de namen der auteurs en we kunnen ook van maar weinig bijbelboeken bij benadering aangeven, in welke tijd ze zijn ontstaan of geschreven. De HEERE heeft blijkbaar niet nodig geacht dat wij dat alles nauwkeurig zouden weten. Bij de uitleg en het leren verstaan van de Schriften zullen we het dus vrijwel alleen met die bijbel moeten doen. En de geschiedenis van de uitleg der Schriften heeft ons geleerd dat het opstellen en uitwerken van theorieën omtrent het ontstaan van de Schriften, zoals we die boven in het kort schetsten, juist niet bevorderlijk zijn geweest voor het leren verstaan van de openbaring des HEEREN. Integendeel, bij velen in de schriftkritische bijbelwetenschap is het hierop uitgelopen dat zij geen Heilige Schrift meer overhielden. De weg van de schriftkritische bijbelwetenschap is dus een weinig zinvolle weg. Terecht is de Schriftgetrouwe bijbelwetenschap tot op heden op haar hoede geweest. En het is alleen maar diep te betreuren dat ook gereformeerden zich naar die weg laten lokken.

§ 5. Het literair genre.

In de schriftkritische bijbelwetenschap heeft men de laatste tientallen jaren veel werk gemaakt van het onderzoek der literaire genres, de literatuursoorten. Deze term is de aanduiding van de verschillende groeperingen, waarin de letterkundige producten van de menselijke geest kunnen worden onderscheiden: proza, poëzie, geschiedschrijving, de geschiedkundige roman, epische dichtkunst, lyriek enz. Eeuwenlang heeft men er weinig oog voor gehad, dat de hebreeuwse literatuur van de Schrift haar eigen genres heeft, in veel verschillend van onze westeuropese genres. Dat wordt bijv. bewezen door onze indeling en benoeming van b.v. de oudtestamentische bijbelboeken. We zijn gewend aan deze indeling: historische, poëtische of dichterlijke en profetische boeken. Het boek Genesis behoort dan volgens dat schema bij de historische boeken, waarin ons dus geschiedenis of historie wordt beschreven. Maar in de hebreeuwse bijbel is het anders. Die heeft een andere indeling en volgorde van de bijbelboeken. Het eerste deel is de Tora, dat is: "de wet", bevattend Genesis-Deuteronomium. Het tweede hoofddeel is de Profeten (Jozua, Richteren, 1 en 2 Samuël en 1 en 2 Koningen) en de latere profeten (Jesaja-Maleachi). Om nu hierbij maar te blijven: het typerende is dat enige z.g. historische boeken door de Joden tot de profetische worden gerekend. Dat betekent: de historiebeschrijving in bedoelde boeken is ook profetie.

Het is hier de plaats niet op de studie der literaire genres breed in te gaan. We willen enige resultaten bezien, omdat we daarmee in het vervolg te maken krijgen.

In de schriftkritische bijbelwetenschap maakt men als hoofdindeling: I. Proza, II. Poëzie. We bezien eerst nader het proza. Van de overgeleverde prozastukken zijn de wetten het oudste bestanddeel. Ze vertonen een variërende stijlform. Een geheel andere prozasoort vormen de officiële oorkonden, die uit lijsten bestaan (geslachtslijsten, geografische

lijsten enz.). Prozaïsch zijn ook de annalen, bijv. de hofkronieken), 2 Samuël 8; 1 Koningen 9:10- 28 enz.). Ook de briefliteratuur is vertegenwoordigd (Jeremia 29, Ezra 4 v.v.). Een bevelschrift vinden we in Ezra 1:2 v.v.; een officieel memorandum in Ezra 6:3-5. Een belangrijke rol speelt in het bijbels proza het verhaal (kenmerken o.a. beeldende kracht, herhaling, het slot ontsluit de zin van het verhaal, zoals bijv. Genesis 3:24; slotverzen van Jona; ook als kenmerk: het woordspel). Voor het verhaal zijn met name drie bronnen te noemen: de geschiedenis, de volksverhalen en de oude mythen. Volgens de een zijn er echte mythen in de bijbel te vinden, maar een ander ontkent dat. Iemand schreef omtrent deze zaak: "Vele mythen zijn dus bekend geweest en hebben onder het volk verbreiding gehad, maar de geestelijke gezaghebbende leiders hebben er bewust afstand van gedaan; zij zijn door hen in meerdere of mindere mate omgevormd en in de historiebeschrijving opgenomen, en zo tot verhalen geworden die een geestelijke zin verkregen in dienst van het geloof aan Israëls God. Het is feitelijk de oergeschiedenis alleen, welke op deze oud-oosterse mythen teruggaat, enkele toespelingen in de psalmen en profetieën daargelaten, waardoor mythen nog enigszins kenbaar zijn".

De volksverhalen bevatten stof van verschillende herkomst. Er zijn heiligdom- en heiligenlegenden bij; ook helden-, natuur- en stamsagen. Zo heeft elk heiligdom z'n ontstaanslegende (bijv. Bethel dat op Jacob wordt teruggevoerd). Martelaarslegenden vinden we in Daniël. Een natuursage is de geschiedenis van Sodom en Gomorra. Die legenden en sagen hebben dus vaak een etiologisch karakter: ze willen het ontstaan van een instelling of een merkwaardig feit verklaren. Verder bevat het volksverhaal soms een novelle (het brede verhaal omtrent Jozef).

In de hebreeuwse literatuur der Schriften vinden we volgens de schriftkritische bijbelwetenschap onder het proza ook sproken (de slang in het paradijs; de sprekende ezelin van Bileam; de grote vis bij Jona), en fabels (Richteren 9:8; 2 Koningen 14:9). Er zijn ook zuivere geschiedverhalen (zoals over de koningen van Juda en Israël), vaak, ja meestal, hebben ze een strekking (bijv. de verering van Davids dynastie). Als twee vormen van geschiedschrijving gelden ook de biografie (levensbeschrijving; bijv. Jeremia's lijden, door Baruch beschreven) en de autobiografie (Ezra, Nehemia). Tenslotte is als proza-soort te noemen de prediking (bijv. Jeremia 7). In de prediking wordt op de geschiedenis gewezen en gemaand tot het waarachtig dienen van de HEERE, onder bedreiging van het oordeel. Deze drie elementen komen in elke bijbelse prediking op de een of andere wijze voor. Wat de poëzie betreft leert de schriftkritische bijbelwetenschap dat er tal van hebreeuwse dichtsoorten zijn. Er zijn profane liederen (zoals b.v. Jesaja 5:1-4), wraakliederen (b.v. Genesis 4:23 v.v.), praalzingen (zie Numeri 21:27-30), overwinningsliederen (Richteren 5), klaagliederen (2 Samuël 1:19-29), spotliederen (Jesaja 14:4-21), feestliederen (22:13), liefdesliederen (Hooglied). Daarbij komt dan de echt religieuze poëzie, waarbij ook weer indelingen mogelijk zijn.

We zullen daar nu niet nader op ingaan, omdat het gebodene voldoende kan zijn om een indruk te geven van hetgeen met het literair genre wordt bedoeld. Nu zien wij echter dat het bovenstaande schema van de literaire genres bij sommige neo-gereformeerden een rol gaat spelen ten aanzien van de zg. historische boeken en delen der Schrift. Dan komt wat iemand uit die kringen noemde "het soortelijk gewicht van de historische stoffen" aan de orde. Daarbij gaat dan de een wat verder dan de ander. De een is voorzichtig en blijft met nadruk spreken over de klaarblijkelijkheid van de historische feiten maar een ander laat uitkomen dat het niet om die historische feiten gaat maar om het kerugma, dat is: de verkondiging, de boodschap. Er wordt dan een scheiding aangebracht tussen feit en verkondiging. En de verkondiging hoeft dan niet meer de prediking van feiten, de heilsfeiten, te zijn maar kan ook het boodschappen van gedachten en ideeën worden, van algemene waarheden en dergelijke.

Uit het voorgaande dient gekonstateerd te worden, dat het schema van de literatuursoorten in de bijbel door de schriftkritische bijbelwetenschap op zodanige wijze wordt gehanteerd, dat de historiciteit van de openbaring Gods op zeer ernstige wijze

wordt aangetast, ja, in vele gevallen teloor gaat. We moeten dan ook zeggen dat het schema van de literaire genres, gelijk dat door de schriftkritische bijbelwetenschap wordt toegepast, voor de Schriftgetrouwe bijbelwetenschap beslist onaanvaardbaar is. Maar hoe staat het nu met de zg. "verkondiging"? En daarmee komen we tot de laatste paragraaf in dit hoofdstuk.

§ 6. Het kerugma.

Het woord "kerugma" betekent: *verkondiging*. Het is een bijbels woord en de nederlandse vertaling ervan komt ook in de belijdenis der kerk voor, bijv. Heidelbergse Catechismus zondag 6, antwoord 19: God zelf heeft het Heilig Evangelie eerst in het paradijs geopenbaard en daarna door de heilige Patriarchen (aartsvaders) en Profeten laten verkondigen. Maar in onze eeuw heeft de schriftkritische bijbelwetenschap het woord in beslag genomen voor de zg. kerugmatische exegese, de uitleg van de verkondiging. Het gaat — zo zegt men dan — om de verkondiging. De feiten zijn niet belangrijk en evenmin beslissend. Neem de oudtestamentische verhalen. Historisch zijn ze misschien niet helemaal of ook helemaal niet betrouwbaar. Ze zijn ook niet als zodanig bedoeld. Ze willen prediking zijn. In het scheppingsverhaal bijv. wil Israël belijden dat zijn God aanspraak maakt op geheel de wereld en op alle leven. Eigen sabbat vond de Israëliet zo belangrijk, dat hij die sabbat terugprojecteerde in het begin der schepping, zodat daaruit Genesis 2:2, 3 resulteerde. Op die manier wilde men in Israël duidelijk maken dat de HEERE de sabbat wilde, van het begin af. We moeten dan ook bijv. Genesis 1-11 niet als weergave van historie beschouwen. Het kan wel een visioen zijn of een door mensen geconstrueerd getuigenis. Maar dat is niet zo belangrijk. De zaak is dat in die hoofdstukken wordt verteld, dat mensen God hebben ontmoet en ook over het begin van alles hebben nagedacht. Het gaat daarbij dus niet om de geschiedenis maar om de boodschap.

In de room-katholieke kring vindt die kerugmatische uitleg ook veel aanhang. Het volgende citaat moge dat bewijzen. Het is van de hand van dr. H. Renckens SJ. in een opstel over Genesis 1-3 in het boekje: Hoe lees ik de bijbel?, 1959, pag. 38. Die "oergeschiedenis" (zoals hij in navolging van Karl Barth deze hoofdstukken noemt) bevat maar weinig feiten maar is toch van grote waarde. Hij wijst dan aan wat volgens hem omtrent Genesis 1-3 al dan niet geloofd dient te worden.

"Te dikwijls kan men nog horen: als het niet echt zo gebeurd is, dan vind ik het onzin. Ieder volwassen mens met een beetje levenservaring en een beetje diepgang is vatbaar voor een onbegrensde bewondering voor deze hoofdstukken. Als hij maar niet moedeloos of verontwaardigd neer gaat zitten bij de puinhopen van de bijbelopvatting zijner kinderjaren en zich openstelt voor wat de oergeschiedenis dan wél zegt". "De boeiendste taak — aldus nog steeds dr. Renckens — van de exegese is niet om de mensen te zeggen wat ze niet behoeven te geloven, maar wat ze wél moeten geloven. En dat is niet weinig, en dat snijdt er diep in. Geen zes dagen, maar wel geloof dat het dagelijks zwoegen niet de hele mens is, maar dat het hogere ook zijn kans moet krijgen. Geen boetserende en blazende God, maar wel diep besef dat men de gaven Gods in broze vaten draagt. Geen ribbe, maar wel eerbied voor de vrouw. Geen appel, maar wel de nederige erkenning, dat ook onze zonde wortelt in zelfgenoegzaamheid en zelfvergoding. Geen sprekende slang, maar wel gelovig rekening houden met de duivel als een werkelijke macht in deze wereld. Desnoods geen paradijs, maar wel geloof in de zin van ons aardse bestaan, omdat er een onvergankelijke Goddelijke heilswil achter staat. Geen ark van Noach, en zeker niet zo'n vierkante doos van 150 bij 15 meter, maar wel geloof, dat dergelijke catastrofale rampen een plaats hebben in Gods rechtvaardig wereldbestuur (vgl. Genesis 18:25). Misschien wel niets van al de detailfeiten in de oergeschiedenis vermeld — het is niet eens van belang het uit te maken — maar praktisch en daadwerkelijk geloof dat de zonde — men denke nu niet te uitsluitend aan het ene individu Adam-Mens — de wortel is van alle kwaad en alle ellende". — Het is duidelijk dat bij deze kerugmatische uitleg de feiten der heilshistorie geheel over boord gaan! In de schriftkritische bijbelwetenschap staat het precies zo met het Nieuwe

Testament. Neem de vier Evangelieën. Ze willen geen geschiedverhaal zijn maar kerugma, verkondiging, omdat ze geloofsgetuigenissen zijn. In die vorm willen ze ons de betekenis van Jezus van Nazareth verkondigen. Dergelijke klanken horen we nu ook al meer onder de neo-gereformeerden die de uitspraak van de generale synode van Assen in 1926 onjuist vinden, waarom die ook is weggenomen.

Uit een en ander kan duidelijk zijn, dat verkondiging en historische betrouwbaarheid gescheiden worden, ja, tegenover elkaar komen te staan. De waarheid der feiten wordt in het midden gelaten of ook ontkend. De verkondiging is nu niet meer verkondiging van feiten, de heilsfeiten der openbaring Gods, maar de menselijke verkondiging aangaande het woord en de daad van God. De bijbel wordt dan in feite een prekenbundel, waarop allerlei kritiek geoorloofd is. De "preken" in de bijbel kunnen dan tenslotte hoogstens voorbeeld voor onze "preken" worden. En daarmee zijn we dan het vaste Woord Gods kwijt. Dat is het einde van deze z.g. kerugmatische exegese

§ 7. Slotopmerkingen.

De Schriftgetrouwe bijbelwetenschap erkent uiteraard dat er in de Schriften literatuursoorten en stijlvormen voorkomen. Daar zijn het geschiedverhaal, de profetie, de apokalyptiek, de poëzie, de wijsheidsspreuken, de wetten, de toespraak, de prediking, de brieven enz. In één bijbelboek kunnen verschillende literaire genres en verschillende stijlvormen optreden. Het spreekt ook vanzelf dat elke literatuursoort haar eigen eisen stelt en eigen regels meebrengt wat de uitleg betreft. Een profetie die ons in visionaire taal en beelden over de toekomst spreekt (zie bijv. Ezechiël 40-48), is van een ander karakter dan een historieverhaal (als bijv. 1 Koningen 1). Een gelijkenis van de Christus in de Evangelieën vraagt een andere uitleg dan bijv. de rede van de Heiland over de toekomst, gelijk Matteüs 24 die ons biedt. De Schriftgetrouwe bijbelwetenschap diene zich dus op de studie van de literatuursoorten en de stijlvormen toe te leggen en de gereformeerde hermeneutiek (leer der uitlegging) doe met de resultaten daarvan haar winst. Maar dat alles mag niet worden misbruikt om het karakter en het gezag van de Schriften aan te tasten. Het voorbeeld van wat vandaag met Genesis 1 wordt gedaan moge dat duidelijk maken.

Daarbij stelt men dan de vraag: Tot welke literatuursoort behoort Genesis 1? Er zijn allerlei antwoorden gegeven. Er zijn uitleggers, die dit hoofdstuk een *gedicht* noemen en het dus als poëzie beschouwen. Dat kan nog in verschillende zin worden opgevat. "Gedicht" kan betekenen dat het scheppingsgebeuren overeenkomstig de werkelijk geschiede feiten wordt verhaald maar dan in poëtische vorm. Poëzie kan immers in de weergave der feiten ook nauwkeurig zijn. Dan wordt het historisch karakter van het scheppingsverhaal tenvolte gehonoreerd. Het kan echter ook anders: men kan van "gedicht" spreken, omdat men van mening is dat de auteur over het ontstaan van de schepping een fantasie, een verbeelding, biedt, waarbij alleen het feit dat God schiep een historische mededeling is, terwijl het hoe allerm minst historisch is en de dichter die manier van scheppen, bijv. binnen het raam van zes of zeven dagen, zelf heeft verzonnen.

Het is volkomen waar dat Genesis 1 op een eenvoudige doch majesteitelijke wijze over het scheppingsgebeuren spreekt. Maar de kenners van de hebreeuwse taal en poëzie zijn het er vrijwel allen over eens, dat aan genoemd hoofdstuk toch de kenmerken van de echte hebreeuwse poëzie ontbreken. De conclusie mag dan ook zijn: Genesis 1 is geen poëzie, geen gedicht. Wel is er alle reden om te spreken van *kunstproza*. Een der jongste commentaren schrijft: "Onze schrijver gebruikt bij zijn behandeling van de schepping daarom ook niet de gewone verhaalstijl, maar een soort kunst-proza dat het midden houdt tussen historische stijl en hymnische dichtkunst. Hij werkt met epische herhalingen, met parallelisme en chiasme, met alliteraties en assonanties. Zijn taal is in hoge mate ritmisch, al lukt het niet om dit deel metrisch te scanderen. Bij de verklaring moet men met dit half-dichterlijke karakter rekening houden. Zeer merkwaardig en welhaast zonder parallel in het boek is de uiterst zorgvuldige indeling in zeven

afzonderlijke passages, afgebakend door het 'toen was het avond geweest en het was morgen geweest: de eerste (tweede enz.) dag'. Daar schepping en orde sinds de dagen der Sumeriërs plegen samen te vallen, is het zinrijk, dat ook de beschrijving der schepping een welgeordende vorm vertoont". Wat in de hebreeuwse vorm van hoofdstuk 1:1-2:3 heel duidelijk is te zien, komt ook in de nederlandse vertaling nog wel uit. Dat b.v. de getallen zeven en tien een rol spelen: er staat tien keer "en God zeide"; het eerste vers bestaat in het hebreuws uit zeven woorden, het tweede uit veertien of tweemaal zeven. En zo zou er meer te noemen zijn. Toch is het scheppingsverhaal, in hoe kunstige vorm ook gegeven, proza.

Sommigen stellen ook: Genesis 1 is een *sage*. Dat wil zeggen dat rond een historische of werkelijke kern een uitbeelding is ontstaan. Prof. dr. K. Barth leerde dat. Ook wijlen prof. dr. G. C. van Niftrik van de Universiteit van Amsterdam heeft in gelijke zin erover gesproken en geschreven. De grote moeilijkheid wordt dan het historische van de uitbeelding of ook het historische in de uitbeelding te onderscheiden. Daartoe is in feite niemand in staat. Daarbij komt dat Genesis 1 helemaal niet de indruk maakt een *sage* te zijn. Anderen zeggen: Genesis 1 wil ons niet bepaald historische feiten meedelen en dus geen reportage omtrent Gods scheppingsdaden doch alleen maar *kerugma*, dus *prediking* zijn. De boodschap is: "God schiep alles", maar hoe Hij het deed mogen we daar niet uit afleiden, omdat de rest uitbeelding is of ook aankleding.

Daar is ook de z.g. *kaderopvatting* van Genesis 1: de schrijver geeft geen exact verslag van het scheppingsgebeuren, maar hij heeft de hem bekende Joodse week van zeven dagen benut om binnen dat kader Gods scheppingsdaden in orde te verhalen. Het betekent dat de zesdaagse of zevendaagse scheppingsweek van Genesis geen werkelijkheid is geweest. Nog een opvatting van Genesis 1 is dat daarin *geschiedenis* en *historie* dooreenliggen. "Historie" is het geheel der dingen, zoals dat ten dele voor het oog van mensen zichtbaar is en zich op het horizontale vlak afspeelt. "Geschiedenis" is echter het handelen Gods in de "historie" om Zijn heilsplan te realiseren. Zo krijgen we in de Schriften te maken met een dubbele (zin der) geschiedenis: "historie" is de menselijke gestalte van het gebeuren en "geschiedenis" is het Goddelijk gehalte daarvan.

Tenslotte willen we nog de volgende opvatting van Genesis 1 noemen: Genesis 1 is *profetische verkondiging omtrent het verleden*. En in die profetie kunnen nu *zinnebeeldige en visionaire trekken* zijn, zodat *symbool en realiteit* samengaan.

Omtrent Genesis 1 zijn er dus vele opvattingen, als men naar literatuursoort vraagt. Het opvallende is dat bij al die genoemde meningen het historische van het scheppingsverhaal òf ontkend wordt òf tot een kleine dan wel grotere kern wordt teruggebracht. De historiciteit wordt dus geheel geloofchend of ook gedeeltelijk weggenomen. Maar Genesis 1 dient zich zonder meer aan als *geschiedschrijving*, de beschrijving van *geschiede feiten* en niet anders. Dat wordt door het vervolg van de Schriften ook bewezen. We vinden daar immers dat de geslachtsregisters op Adam teruggaan (zie 1 Kronieken 1:1; Lukas 3:38). Romeinen 5 grijpt op de eerste Adam terug als historisch persoon en op zijn eerste zonde als een historisch feit. 1 Timoteüs 2:13 heet het dat Adam eerst geformeerd is en daarna Eva. Er ware nog veel meer te noemen.

Overeenkomstig de Schriftgetrouwe bijbelwetenschap hebben we in Genesis 1 v.v. van doen met oudtestamentische geschiedschrijving, die ons de historie, dus de geschiedkundige feiten, mededeelt. Nader nog: het is oud-testamentische geschiedschrijving, welke krachtens Goddelijke inspiratie door de Heilige Geest, ons op onfeilbare wijze de historische feiten omtrent de schepping, het paradijs, de zondeval enz. openbaart.

Het is de HEERE God zelf, die door Zijn Heilige Geest de gegeven openbaring omtrent schepping, paradijs enz. heeft doen te boek stellen. Het is geen teboekstelling van menselijke gedachten omtrent het begin van deze tijdelijke wereld en de aanvang van

ons menselijk geslacht. Juist wat de schepping der wereld betreft waren we geheel op die openbaring van God aangewezen, omdat geen mens daarvan getuige is geweest. Ander zou de oorsprong van deze wereld ons verborgen zijn gebleven. En wie niet voluit de historiciteit van Genesis 1 v.v. belijdt en in zijn uitleg in rekening brengt, die raakt de openbaring van God kwijt.

VERANTWOORDING

Inleiding

Dit boek is geen wetenschappelijk werk. Het is zoveel mogelijk populair gehouden. Vandaar dan ook dat noten of aantekeningen aan de voet der bladzijden weinig passend zijn. Ze zouden de "gewone" lezer maar hinderen, om niet te zeggen: afschrikken. Toch is er naar gestreefd wetenschappelijk verantwoord te schrijven. In een "Verantwoording" bij elk hoofdstuk wil iets daarvan aan het licht komen. Behalve beperkte verwijzing naar (meestal nederlandse) literatuur zijn hier ook ondergebracht de aanwijzingen van de vindplaatsen der aanhalingen, voorzover zij in de tekst niet voorkomen. Soms komt er een boeketje polemieken bij. Een enkele maal een kleine discussie. Een andere keer een nadere fundering van het betoog in de tekst. Soms moet een verduidelijking worden opgenomen. Zo is er in de "Verantwoording" veel en velerlei samengebracht dat naar ons oordeel moeilijk gemist kan worden.

Tenslotte hier het volgende: de bijbelse persoons- en plaatsnamen zijn gespeld volgens de lijst die in opdracht van de Katholieke Bijbelstichting en het Nederlands Bijbelgenootschap in 1968 werd opgesteld. De namen van de bijbelboeken zijn geschreven volgens de spelling daarvan in de bijbeluitgaven van laatstgenoemd Genootschap sedert 1968. Citaten uit geschriften van anderen zijn, waar nodig, in de tegenwoordige spelling overgebracht, teneinde in dezen uniformiteit te verkrijgen.

VERANTWOORDING bij hoofdstuk I.

§ 2. De schriftkritische bijbelwetenschap, vooral over de Pentateuch.

A. Over de ontwikkeling van de schriftkritische bijbelwetenschap sedert de reformatie in de 17e eeuw zijn weinig samenvattende overzichten in het nederlands te vinden.

Duitse werken van betekenis zijn: H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritische Forschung des Alten Testaments von den Reformation bis zur Gegenwart*, 1956 (1. Auflage), 1969 (2. Auflage). H. Kosak, *Wegweisung in das Alte Testament*, 1968. Voor het Nieuwe Testament: W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1958 (1. Auflage), 1970 (2. Auflage).

In het nederlands kunnen wij op de navolgende werken wijzen. G. C. Berkouwer, *Het probleem der Schriftkritiek*, 1938 (in dit boek staat de auteur geheel op gereformeerd standpunt). G. C. Berkouwer, *De Heilige Schrift*, 2 delen, resp. 1966 en 1967 (een behandeling van allerlei zaken betreffende de Heilige Schrift in voortdurend gesprek met Schriftkritici (Zijn gereformeerd standpunt is in deze delen afgezwakt). Luc. H. Grollenberg, *Nieuwe kijk op het oude boek. Een verkenning van de moderne bijbeluitleg*, 1968 (de rooms-katholieke auteur behandelt ook het nieuwtestamentisch onderzoek). Y. Feenstra, *Schriftcritiek*, art. in *Chr. Ene.* deel 6 (1961), pag. 117-119 (met literatuuropgave). Alan Richardson, *Bijbel en moderne wetenschap*, 1966 (Aula no. 279). Heinz Zahrnt, *Bijbelkritiek en Geloof; De historiciteit van de Evangelien*, 1967 (Aula no. 317). C. F. D. Moule, *Het Nieuwe Testament in de Oude Kerk*, 1966 (Aula no. 299). Stephen Neill, *De interpretatie van het nieuwe testament*, 1968 (Aula no. 353). Ook op schriftkritisch standpunt: B. W. Anderson, *De wereld van het Oude Testament*, 3 delen, 1960 v.v. en H. C. Kee-F. W. Young, *De Wereld van het Nieuwe Testament*, 3 delen, 1962 v.v.

Verder noemen wij van de oudere lectuur: C. Veltenaar, *Bijbelcritiek* (Serie: *Ons Arsenal*), 1918. L. H. van der Meiden (chr. geref.), *Schriftkritiek en Schriftgezag*, 1923. A. B. du Preez, *Die dualistiese inspiratieleer*, 1933 (Diss. V.U.). K. Dijk, *Het profetische Woord*, 1931. H. W. Rossouw, *Klaarheid en Interpretasie. Enkele probleemhistorische gezichtspunten in verband met die leer van die duidelijkheid van die Heilige Skrif*, 1963 (Diss. V.U.). Discussie over de Bijbel. Bundel opstellen van rooms-katholieke auteurs,

1964. De bijbel in het geding. Bundel beschouwingen over Schriftkritiek en Schriftgezag, onder redactie van G. C. Berkouwer en A. S. van der Woude, 1968. C. Trimp, Betwist Schriftgezag. Een bundel opstellen over de autoriteit van de Bijbel, 1970.

Bestrijding van de schriftkritiek vinden we in vele delen van de Korte Verklaring en van de Commentaar op het Oude Testament (beide uitgaven van Kok, Kampen) in de inleidingen op de bijbelboeken en/of in de verklaring van de tekst.

B. Wat de Pentateuchkritiek betreft zijn er uitvoerige en gedetailleerde overzichten, ook in onze nederlandse taal. We noemen: A. Noordtjiz, Het Probleem van het Oude Testament, 1927. G. Ch. Aalders, Genesis (Korte Verklaring), deel I (1949 - 2e druk), pag. 9 v.v. Dezelfde, Oud-Testamentische Kanoniek, 1952, pag. 72 v.v. (in beide werken met brede kritiek en een proeve van oplossing van het vraagstuk). Zie ook van zijn hand de artikelen "Bronnenscheiding" en "Pentateuch" in de 1e en 2e druk van de Chr. Encyclopaedie.

Voorts: P. J. Cools O.P., De Pentateuch, in: De wereld van de bijbel, 1957, pag. 403-420. Th. C. Vriezen, De literatuur van Oud-Israël, 1961, vooral pag. 80-129 (De Tora of Pentateuch). Vriezen behoort tot de schriftkritische bijbelgeleerden.

Tenslotte zijn er artikelen in de Jaarberichten van "Ex Oriente Lux", deel I (no. 1-5; 1933-1937), pag. 89 v.v. (I. L. Seeligman); Jaarbericht no. 6 (1939), pag. 66 v.v. (P. J. Cools O.P.); Jaarbericht no. 14 (1955-1956), pag. 16-19 (A. S. van der Woude).

Wijlen prof. B. Holwerda gaf een systematisch en levendig overzicht van de geschiedenis der Pentateuchkritiek op zijn colleges, waarvan drie gestencilde afleveringen verschenen (1948-1950); samen 114 bladzijden, die wel buiten zijn verantwoordelijkheid zijn uitgekomen maar toch door hem doorgezien en van enige correcties voorzien. Nu opgenomen in: Oudtestamentische voordrachten, deel II (1972), pag. 5-232. Zie ook: B. Holwerda, "Begonnen hebbende van Mozes ...", 1953, waarin opgenomen de rectorale oratie: De plaats die de HEERE verkiezen zal (pag. 7-29), geheel gericht tegen de theorie van J. Wellhausen, één der vader van de Pentateuchkritiek. De oplossing van de kwesties in geding, door Holwerda geboden, heeft voorzover wij konden nagaan, noch bespreking noch kritische behandeling bij de oudtestamentische vakgeleerden gevonden (wegens onbekendheid met de voorgestelde oplossing?).

§ 3. Verbreiding van de schriftkritische bijbelwetenschap

A. De Rooms-Katholieken

A.1. Zie over de ontwikkelingen in de r.k. bijbelwetenschap: G. C. Berkouwer, Het probleem der Schriftkritiek, 1938, pag. 173-251. J. N. Sevenster, Rome en de vrije bijbel, 1956. Voor de leer omtrent de Schrift naast dogmatieken ook: De Katholieke Kerk, deel 3 (1943, 2e druk): no. 27: Gods Openbaring; no. 29: De Profetie; no. 30: De bronnen over het leven van Jezus; no. 35: Schrift en Overlevering.

Verder: G. C. Berkouwer, De strijd om het r.k. dogma, 1940; dezelfde, Conflict met Rome, 1948. Over de Schrift en haar r.k. uitleg vooral: H. H. Miskotte, Letter en Geest. Over het verstaan van het O.T. in de r.k. theologie, 1966 (diss. met brede literatuurlijst). Over de Schrift op het tweede Vaticaans Concilie: G. C. Berkouwer, Vaticaans Concilie en Nieuwe Theologie, 1964 (vooral pag. 105-176); dezelfde, Nabetrachting op het Concilie, 1968 (vooral pag. 112-140). Protestantse Verkenningen na het Vat. II. Bundel opstellen en daarin vooral: C. A. de Ridder, Schrift en Traditie; G. Sevenster, Vroeg-katholicisme en de eenheid van het Nieuwe Testament.

A.2. De Nieuwe Katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen, 1966 (602 pag.). Daarbij: Witboek over de N.K.: waarom de door Rome voorgeschreven wijzigingen in de Kat. onaanvaardbaar zijn, in opdracht van het Hoger Katechetisch Instituut, samengesteld door dr. W. Bless S.J., 1969 (375 pag.). Hierin is ook opgenomen de eerst separate uitgave: Aanvulling bij de N.K., op last van de Kardinalencommissie samengesteld door Ed. Dhanis S.J. en J. Visser C.S.S.R., 1969 (92 pag.). Over deze N.K.

o.m.: W. H. Velema, M. J. Arntzen en K. Exalto, Interview met de N.K., 1967 (116 pag.). Zie ook: W. H. Velema, *Op weg naar een nieuwe vrijzinnigheid? Tendensen in de huidige r.k. theologie*, 1969. C. Graafland, *Toenadering tot Rome?*, 1970. Een recente dissertatie die zich diepgaand met de r.k. leer vóór en na Vat. II bezighoudt is het kapitale boek van dr. B. Wentsel, *Natuur en Genade. Een introductie in een confrontatie met de jongste ontwikkeling in de r.k. theologie inzake dit thema*, 1970 (521 pag.).

B. Gereformeerden.

B.1. Zie voor de zaak met ds. J. B. Netelenbos: G. C. Berkouwer, *Het probleem der Schriftkritiek*, 1938, pag. 258-265.

B.2. Berkouwer, a.w. pag. 265-278, schrijft uitvoerig over het conflict met dr. J. G. Geelkerken. Zie verder over Assen-1926 beneden B.5.

B.3. Over de procedure dr. J. G. Ubbink: Berkouwer, a.w. pag. 278-292.

B.4. Berkouwer, a.w. pag. 293 v.v., typeert de drie genoemde conflicten in onderlinge samenhang als volgt:

"Uit de bespreking van de drie procedures in de Gereformeerde Kerken bleek wel heel duidelijk, dat het onjuist is, deze drie procedures zonder meer op één lijn te stellen. De verschillen zijn daarvoor te groot. Eerst als we deze drie conflicten gezamenlijk beschouwen, komen we tot de conclusie, dat in deze conflicten een neerslag te constateren valt van de ontwikkeling der theologie. We zien de verschillende motieven duidelijk naar voren komen. Bij Netelenbos was het vooral het correlatiemotief, dat hem in de vorm der ervaringstheologie tot een conflict bracht met de kerk inzake het gezag der Heilige Schrift. Dit conflict ging zeker niet om buiten de invloed en de suggestie der wetenschap, maar het correlatiemotief bleek hier toch wel duidelijk te domineren.

Bij dr. Geelkerken staat dit correlatiemotief zo goed als geheel op de achtergrond. Het conflict wordt niet beheerst door de vraag, of de *ganse* Schrift wel door het geloof als een vertrouwenwekkende grootheid kan worden geassimileerd, maar hangt ten nauwste samen met een beroep op "de wetenschap". Dit "beroep" wordt ingebouwd in een slechts schijnbaar bij de ontwikkeling der gereformeerde theologie zich aansluitende onderscheiding tussen "mechanische binding" en "organisatorische vrijheid". Waar echter door dr. Geelkerken geen concrete, wetenschappelijke gegevens werden aangevoerd, maar slechts van "mogelijkheden" werd gesproken, kon hier van een *zakelijke* confrontatie tussen wetenschap en Schriftgeloof moeilijk sprake zijn. Wel echter van een confrontatie tussen de gereformeerde Schriftbeschouwing en een standpunt, dat van de suggestie der wetenschap niet onbeïnvloed gebleven was en daardoor de vrijheid der kerk en het gezag der Schrift in gevaar bracht.

In het conflict-Ubbink treden verschillende nieuwe factoren op. Het laat ons vooral zien de aansluiting aan de huidige theologische problematiek. Ubbinks Schriftbeschouwing is zonder meer noch met die van Netelenbos noch met die van dr. Geelkerken te vereenzelvigen. Het treft ons, dat het motief van "de wetenschap" bij Ubbink zo goed als geen plaats kreeg in zijn werken. Zijn grondgedachte ligt op een geheel ander niveau, het niveau der relatie. In zover staat Ubbink dicht bij Netelenbos dan bij Geelkerken. Maar het verschil tussen Netelenbos en Ubbink mag daarbij niet over het hoofd worden gezien. Bij Ubbink krijgt n.l. niet het ervaringsdualisme de eerste plaats, dat komt tot een schifting *in* de Heilige Schrift tussen wat *wel* en wat *niet* het Woord Gods is, maar het dualisme tussen geheel de Schrift en het ondoofbaar Licht van het Woord, de Werkelijkheid Gods. De Gereformeerde Kerken — aldus verder Berkouwer — hebben in de drie besproken procedures het isolement der gereformeerde Schriftbeschouwing als een roeping aanvaard. Ze hebben de Schriftkritiek in elke vorm afgewezen en weerstand geboden tegen de motieven, die voor de principiële erkenning van het recht der kritiek de deur openden. Ze hebben het wetenschapsmotief afgewezen (Netelenbos, Geelkerken), maar niet minder het relatiemotief, zowel in z'n oude (Netelenbos) als in z'n nieuwe vorm (Ubbink).

Daarmee hebben ze in beginsel de ontwikkelingsgang der protestantse theologie tot in z'n jongste phase toe afgewezen. Steeds meer heeft de nieuwere, protestantse theologie haar toevlucht gezocht in de een of andere vorm van dualisme tussen de Heilige Schrift en het Woord Gods. En het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat het standpunt der Gereformeerde Kerken in de conflicten Netelenbos, Geelkerken en Ubbink van allerlei zijde het voorwerp geworden is van een scherpe kritiek.

Maar wie de moeilijkheden en spanningen van het zegevierend dualisme enigszins heeft leren kennen, is toch wel geroepen om zich, tegen een langdurige traditie in, opnieuw rekenschap te geven van die situatie, die het isolement der gereformeerde Schriftbeschouwing als vanzelf deed ontstaan".

B.5. Voor de vraagstukken die bij de Schriftkritiek aan de orde komen, zij nog eens verwezen naar G. C. Berkouwer, Het probleem der schriftkritiek, 1938 (de eerste hoofdstukken en het laatste). Zie ook: B. J. Oosterhoff, Feit of Interpretatie, 1967 (rectorale oratie). M. J. Arntzen, Om de waarheid van het Oude Testament, 1968 (debat met J. L. Koole over diens Cahier voor de Gemeente: Verhaal en feit in het Oude Testament, 1966). Over de intrekking van "Assen-1926": Assen-1926 (Rapport inzake de leeruitspraak "Assen-1926", uitgebracht aan de generale synode van Amsterdam 1967), 1968. C. Trimp, Om de klaarheid der waarheid, 1967. J. Schelhaas Hzn, De val van Assen, 1968. Ook de al genoemde christelijke geref. hoogleraar B. J. Oosterhoff verwerpt Assen 1926. Zie zijn: Hoe lezen wij Genesis 2 en 3?, 1972, pag. 7 v.v. en 229 v.v.

In verband met de ontwikkelingen en verwickelingen: E. G. van Teylingen, Tussentijdse Balans (van het heroriëntatieproces in de Geref. Kerken), 1965. K. Dijk, Koerswijziging in onze kerken?, 1965. H. van der Laan, Spanningen in de Geref. Kerken, 1965. M. J. Arntzen, De crisis in de Geref. Kerken, 1965. Waarom wij verontrust zijn, 1967 (Hilversum). H. van Riessen, Verschuivingen in het geref. leven, 1969. Ph. J. Huyser, Het verwordingsproces in de geref. kerken, 2 delen, resp. 1969 en 1970 (het is zeer te betreuren dat deze unieke verzameling van zeer veel belastend materiaal op een niet-schriftuurlijke wijze wordt gepresenteerd).

Zie ook: A. N. Hendriks, Het woord in geding (appèl op hen die bleven in de synodaal-geref. kerken), 1970. J. M. Goedhart, Duisternis of Dageraad, 1969.

Duidelijk in het klimaat van de schriftkritiek liggen de Cahiers voor de Gemeente: Tj. Baarda, De betrouwbaarheid van de Evangelieën, 1967, en: H. M. Kuitert, Verstaat gij wat gij leest?, 1968 (enige herdrukken). Voorts: H. M. Kuitert, Anders gezegd (een verzameling theol. opstellen voor de welwillende lezer), 1970. Daarin o.m. het zeer bijbelkritische opstel: Schepping en Evolutie.

Tegen Kuitert: L. W. Schippers, Door het geloof verstaan wij. . ., 1970. G. Visee, Verstaat prof. Kuitert wat hij leest?, 1969 (3e druk). J. P. Versteeg, Is Adam in het N.T. een "leermodel"? In: Woord en Kerk (bijdragen bij het 75-jarig bestaan van de Theol. Hogeschool der Chr. Geref. Kerken), 1969, pag. 29-70. W. H. Velema, Aangepaste Theologie, 1971. Zie voor de generaal-synodale uitspraak van 4 november 1970 inzake de "verontrusting" en betreffende dr. Kuitert: Geen ander fundament. Herderlijk Schrijven van de Gen. Synode van de Geref. Kerken in Nederland, Sneek 1969/70.

Een zeer brede en ook diepgaande analyse van het onderhavige gebeuren in de Gereformeerde Kerken (syn.) biedt het Zuid-Afrikaanse proefschrift van dr. F. W. Buytendach, toen predikant te Lichtenburg (Transvaal): Aspekten van die vorm/inhoud-problematiek met betrekking tot die organiese Skrifinspirasie in die nuwere gereformeerde teologie in Nederland, 1969. In 1972 is het eerst gestencilde proefschrift in druk verschenen bij de uitgever van dit ons boek.

Zie het overzicht van de inhoud, zoals prof. dr. C. Trimp die bood in De Reformatie, 45ste jaarg. no. 24 (21 maart 1970).

§ 4. Iets over het ontstaan van de bijbel.

Bij deze paragraaf willen wij met nadruk wijzen op de inleidingen op de bijbelboeken in de Korte Verklaring, die allemaal op het Schriftgetrouwe standpunt gebaseerd zijn, al zou er hier en daar wel eens iets tegen onderdelen zijn in te brengen.

Populair maar goed zijn: K. Dronkert, Gids voor het Oude Testament (2 delen, Boeketreeks), 1964 v.v. H. Mulder, Gids voor het Nieuwe Testament, 1962 (ook Boeketreeks). H. J. Westerink, Gods Woord in menselijk schrift, 1953. C. van der Waal, Sola Scriptura, 3 delen, 1966-1968. De meeste "Inleidingen" staan op Schriftkritisch standpunt, zoals Th. C. Vriezen, De Literatuur van Oud-Israël, 1961. G. S. Wegener, Zesduizend jaar en een boek, z.j. (omstreeks 1955-1960). A. F. J. Klijn, Inleiding tot het Nieuwe Testament, 1961. Dezelfde, De wordingsgeschiedenis van het Nieuwe Testament, 1965. De serie Boeken bij de Bijbel (Bosch en Keuning, Baarn) bevat vele uitgaven, die uit de Schriftkritische school komen. Zo: B. W. Anderson, De wereld van het O.T., 3 delen, 1960-1961. En: H. C. Kee-F. W. Young, De wereld van het N.T., 3 delen, 1962-1963.

§ 5. Het literair genre.

Alle inleidingen op het Oude Testament bespreken min of meer uitvoerig de literatuursoorten. Het uitvoerigst en het grondigst wel: O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, 1964 (1145 S., 3. Auflage). In het nederlands: Th. C. Vriezen, De literatuur van Oud-Israël, 1961, pag. 35-63. J. van der Ploeg O.P., De literaire genres van het O.T., in: De wereld van de Bijbel, 1957, pag. 366-402. Ook de neo-gereformeerden houden zich al meer met deze genres bezig. J. L. Koole, Het literair genre van Genesis 1-3, in: Geref. Theol. Tijdschrift jrg. 63 (1963), pag. 81-122. Dezelfde, Het soortelijk gewicht van de historische stoffen uit het O.T., item jrg. 65 (1965), pag. 81-104. En daarbij komen uiteraard ook de "bronnen" aan de orde. Zie b.v. het artikel van Nic. H. Ridderbos over: Het boek Numeri, ontstaan en historische betrouwbaarheid, in: Geref. Theol. Tijdschrift jrg. 61 (1961), pag. 141-150.

§ 6. Het kerugma.

Over de "verkondiging" is veel lectuur verschenen, omdat vooral bij de navolgers van K. Barth en R. Bultmann in de homiletiek ("predikkunde") alles "verkondiging" is wat de klok slaat.

Brede oriëntatie bijv. in de dissertatie van B. A. Müller aan de Vrije Universiteit: Die lewende Woord aan die mens van die hede, 1961 (met zeer grote literatuurlijst!). Ook: G. J. Kotzé, Hedendaagse Skrifprediking, 1963 (diss. aan de Universiteit van Stellenbosch). Van grote waarde zijn nog altijd: C. Veenhof, Predik het Woord, 1943 (Gedachten en beschouwingen van Dr. A. Kuyper over de prediking), en: Van de Dienst des Woords (een boek over de prediking naar Geref. Belijdenis), 1944, onder leiding van R. Schippers (het eerste artikel daarin, van R. Schippers, spreekt ook uitvoerig over de term "kerugma", pag. 30 v.v.). Voor de Barthiaanse (en existentialistische) toepassing van de kerugma-gedachte zie men vooral: Wegen der Prediking, 1959, en daarin voor de historische stoffen: Th. C. Frederikse, De Verhalende Prediking, pag. 57-126.

§ 7. Slotopmerkingen.

Er is ons helaas geen boek bekend, dat op schriftgetrouw standpunt de literatuursoorten en de stijlvormen van de Heilige Schrift tegenover de kritische bijbelwetenschap samenvattend behandelt. Het vierdelige werk: "Bijbelse Encyclopedie met Handboek en Concordantie" (1962 v.v.) is in dit opzicht een teleurstelling. In Deel I (Handboek) behandelt C. van Leeuwen de stijlvormen en literatuursoorten (pag. 42-66), maar vanuit de schriftkritische school. Gereformeerden als S. P. Dee en H. M. Matter hebben in deze medewerking bewilligt (zonder dat wij ergens tegen dat schriftkritische hun protest lezen).

Over het literair genre en de historiciteit van Genesis 1 schreven we zelf breder in het

Gereformeerd Schoolblad van nov. 1964 (jrg. 7, no. 11) en jan. 1965 (jrg. 8, no. 1). Daar ook de namen van hen, die de verschillende opvattingen omtrent Genesis voordroegen.

Het citaat inzake de kunstvorm van Genesis 1:1-2:4a is genomen uit de kommentaar van A. van Selms, Genesis, deel 1, 1967, pag. 19. Hij wijst er soms nog op bij de verklaring, zoals bij de verzen 5, 10 en 27. Zie verder voor de stijl van Genesis 1 (en geheel Genesis) de commentaren, b.v. H. Gunkel, Genesis, 1910 (3. Auflage). E. König, Genesis, 1925 (3. Auflage). John Skinner, Genesis, 1930 (second edition). U Cassuto, A Commentary on the book of Genesis, Part I, 1961.

Een uitvoerig overzicht omtrent de meningen inzake Genesis 1:1-2:3 als literatuursoort boden wij in een artikelenreeks in De Reformatie, jrg. 47, no. 22-25, 26 febr. 1972 v.v.

HOOFDSTUK II

OP ZOEK NAAR DE OORSPRONG VAN DE SABBAT

§ 1. Inleiding

In dit hoofdstuk gaan wij ons bezig houden met de vraag naar de oorsprong van de oudtestamentische sabbat. Het gaat ons daarbij om de antwoorden, die in de hedendaagse bijbelwetenschap worden gegeven op de vraag: Vanwaar de oudtestamentische sabbat?

Als we die antwoorden overzien, kunnen wij ze in twee rubrieken onderbrengen. Er zijn namelijk een aantal bijbelgeleerden, die de oorsprong van de sabbat buiten Israël zoeken, en er zijn er die deze oorsprong binnen Israël willen opsporen.

Daaraan willen we nog een tweetal opmerkingen toevoegen. De eerste is deze dat de antwoorden, die de oorsprong van de sabbat buiten Israël willen aanwijzen, bijna allemaal stammen uit de schriftkritische bijbelwetenschap. Vele van die antwoorden gaan er van uit dat Israël niet veel van zichzelf had doch in godsdienst en leven heel wat aan de volken rondom had ontleend, om dan aan wat het van de heidenen had overgenomen meestal een eigen vorm en inhoud te geven. Eerlijkheidshalve moeten we eraan toevoegen, dat de huidige schriftkritische bijbelwetenschap oordeelt, dat Israël minder aan de haar omringende heidense wereld ontleende dan men voorheen wel dacht. Vroeger was het: Israël heeft meer vreemd dan eigen; nu is het omgekeerd: meer eigen dan vreemd.

Onze tweede opmerking is: wanneer verschillende antwoorden de oorsprong van de oudtestamentische sabbat binnen Israël zoeken, is daarmee nog niet gezegd dat die antwoorden de oorsprong en instelling daar ook metterdaad vast en zeker aanwijzen. Straks zullen we moeten konstaten dat volgens de schriftkritische bijbelwetenschap omtrent de oorsprong van de sabbat weinig vaststaat. Vandaar dan ook dat er in 1966 in Nederland een proefschrift kon verschijnen onder de titel: Op zoek naar de oorsprong van de sabbat. Die titel wil aangeven, dat de speurtocht naar de oorsprong nog in volle gang is.

§ 2. De oorsprong van de sabbat niet oudtestamentisch?

A. Het woord "sabbat" niet oud-testamentisch?

Het Oude Testament is bijna helemaal in de hebreeuwse taal geschreven. Daarin komt het zelfstandig naamwoord "sabbat" niet minder dan honderden één keer voor. Daarbij is er een hebreuws werkwoord ("sjabat") dat ongeveer vijfenzeventig maal in allerlei vervoegingen optreedt. Nu zijn er taalgeleerden, die menen dat het woord "sabbat" naar z'n stam of wortelletters (sj-b-t) niet van hebreeuwse oorsprong is maar uit andere, met het hebreuws verwante talen afkomstig is. En daaruit wil men dan besluiten dat ook de sabbat als bijzondere dag van niet-oudtestamentische herkomst is of althans bij de volken rondom Israël z'n prototype heeft. Wat het eerste betreft dienen we dadelijk te zeggen dat het niet verwonderlijk zou zijn, wanneer de stam sj-b-t door het hebreuws aan een andere, oudere, verwante taal was ontleend. Over de oorsprong van de hebreeuwse taal kunnen wij hier weinig zeggen. Met een paar opmerkingen moeten we volstaan.

Het hebreuws behoort tot de semietische taalgroep, zoals bijv. ons nederlands behoort tot de groep van indo-europese talen, nader nog tot de ondergroep van de germaanse talen. Die semietische taalgroep wordt verdeeld in het oost-semietisch (het akkadisch of babylonisch-assyrisch) en het west-semietisch. Laatstgenoemde groep wordt onderverdeeld in noord-west-semietisch en zuid-west-semietisch. Tot het laatste rekent men het arabisch en het ethiopisch. Het gaat ons nu om de noord-west-semietische groep, omdat daartoe het hebreuws behoort. Deze groep bestaat dan in hoofdzaak uit

het aramees en het kanaänietisch.

Het hebreuws nu heeft zich als eigen en zelfstandige taal ontwikkeld uit dat kanaänietisch, dat de Israëlieten bij de verovering van het beloofde land er aantreffen en overnamen. Daarvoor zullen ze hun "moedertaal", dat een nauw verwant oud-aramees dialect moet zijn geweest, hebben opgegeven. Ook binnen het hebreuws waren er nog dialectische verschillen, maar daar hoeven we nu niet verder over te handelen.

Het ging ons immers in het voorgaande hierom, dat even duidelijk werd: in het hebreuws kunnen gemakkelijk woordstammen uit oudere, verwante talen voorkomen. Gelet op het ontstaan en de ontwikkeling van het hebreuws is het dus best mogelijk dat de woordstam sj-b-t een oude wortelvorm is, die niet voor het eerst in het hebreuws is opgekomen. Welnu, er zijn taalgeleerden die het mogelijk achten dat de woordstam sj-b-t samenhangt met een arabisch werkwoord "sabata", dat betekent: afsnijden, met iets ophouden, rusten. Anderen zien een vermoedelijke verwantschap met het akkadische of babylonisch-assyrische "sjabbatoe", of even anders gespeld: sjapattoe. Omdat voor een en ander geen strikt bewijs is te leveren, zijn er vakgeleerden die de herkomst uit genoemde talen of ook verwantschap van woordstammen ontkennen.

Voorzover wij kunnen oordelen achten wij de naam sjabbat inderdaad ontleend aan Mesopotamië maar de zaak, de rustdag zelf, niet. Volksetymologie zal het woord in de betekenis van afsnijden, ophouden in verband gebracht hebben met: ophouden met werken, rusten. En als zodanig kreeg het dan in het hebreuws van Israël een plaats en daar ook zijn eigen vulling. Waarom zou een oud woord uit een verwante maar niet-hebreeuwse taal niet in Israël gebezigd kunnen worden, om een geheel oudtestamentische en later echt israëlitische instelling te benoemen? Tenslotte beslist over de inhoud en betekenis van een woord niet z'n herkomst maar het levend gebruik ervan.

De konklusie uit een en ander mag dan ook zijn, dat de hebreeuwse woord stam sj-b-t wel van niet-hebreeuwse herkomst zal zijn, of ook dat er verwantschap met soortgelijke woordstammen in een andere en oudere semietische taal bestaat, maar dat dit voor de zin en betekenis van de sabbat praktisch geen waarde heeft. We zullen dus de "sabbat" verder uit het hebreuws dienen te verklaren, dat wil zeggen: vanuit de Heilige Schriften. Later zullen we er dus op terugkomen.

B. De sabbat babylonisch van oorsprong?

Er zijn geleerden, bijna allemaal uit het kamp van de schriftkritische bijbelwetenschap, die menen dat de oudtestamentische sabbat wel eens z'n gelijkenis of ook z'n oorsprong in het oude Babylonië kan hebben gehad. Die gedachte is op verschillende manier voorgedragen.

1. Sabbat en Sjabattoe.

Vanuit de mogelijke verwantschap of samenhang tussen de woordstammen sabbat (hebreuws) en sjabattoe (akkadisch) heeft men willen beredeneren, dat er ook overeenkomst is tussen de hebreeuwse dag van de sabbat en de akkadische of babylonisch-assyrische sjabattoe-dag. Welke dag was dat nu? Wat voor karakter droeg die dag?

De geleerden zijn het er praktisch over eens dat met sjabattoe de 15e dag van de maand werd benoemd. Dat zou niet alleen uit de kalender zijn op te maken maar ook uit de betekenis van het woord volgen. Want dat woord zou volgens de vakgeleerden betekenen: sjapattoe, dat is: het middelste, namelijk van de maand. En dat is dan de dag van de volle maan. De kalender van de Assyriërs en Babyloniërs was, zoals bij vrijwel alle volken in de oudheid, afgestemd op de fasen van de maan. Daarbij worden we herinnerd aan Genesis 1:14: "En God zeide, dat er lichten zijn aan het uitspansel des hemels om scheiding te maken tussen de dag en de nacht en dat zij dienen tot aanwijzing zowel van vaste tijden als van dagen en jaren. . .".

Elke maand telde dienovereenkomstig 29 of 30 dagen. De nieuwe maand vangt aan met

de eerste verschijning van de maansikkel na de nieuwe maan. Daaruit volgt dan dat de 15de dag van de maand het tijdstip van de volle maan is.

Vraagt men, welk karakter deze 15de dag van de maand droeg, dan gaan de meningen der geleerden uiteen. Toch zijn er een aantal gegevens die vaststaan. Ze wijzen uit dat men in het algemeen die 15de dag als gunstig beschouwde. Het is de dag waarop het hart rust kan vinden. Toch is het geen rustdag geweest, waarop men dus niet werkte. Integendeel, die dag is geschikt voor arbeid. Alleen in de maand Nisan (de eerste van het jaar) is die 15de dag voor sommige mensen niet gunstig, wat samenhangt met het gevaarlijk karakter van de gehele maand. Die dag mag de koning niet spreken. De goden mogen niet worden vereerd. Handel in geld en graan is verboden. Men noemt zulk een dag "taboe"-dag. Taboe betekent: iets is verboden, omdat het — met het oog op de goden — gevaarlijk is. Wat echter de overige 11 maanden betreft (ze heten: Aroe, Sivanoe, Doe-zoe, Aboe, Oeloeloe, Tisjritoe, Arach-savna, Kis(i)livoe, Tebetoe, Sabatoe en Addaroe) waren de 15de dagen onverdeeld gunstig. De 15de dagen van de maanden Aboe en Tisjritoe waren zelfs zeer gunstig.

Over de vraag of er verband is tussen de babylonische sjabattoe en de hebreeuwse sabbat lopen de meningen uiteen. Tegenwoordig geven bijna alle geleerden uit de schriftkritische bijbelwetenschap toe, dat er te weinig overeenkomst is tussen beide dagen om de sjabattoe als het prototype van de sabbat te kunnen beschouwen.

2. Sabbat en boze dagen.

Ter verklaring van de sabbat in het Oude Testament hebben sommige geleerden gewezen op de zogenaamde "oeme lemnoeti", de boze dagen. Wc vinden namelijk in assyrische en in babylonische lijsten van maanden en dagen aanwijzingen voor ongunstige dagen, die in feite ongeluksdagen zijn. Op de "oemoe lemnoe" (boze dag) doen de demonen gevaarlijke krachten gelden. Vandaar dat men zich van verschillende handelingen moet onthouden, daar er anders onheil komt. Zo heet het ergens dat iemand op de 19de dag van de maand Aboe niet in de rivier moet duiken, anders zou de rivier hem meesleuren. In nauwe relatie met de goden staande personen, zoals de koning, de waarzegger en de arts, moesten bepaalde handelingen (niet alle werk) nalaten.

Als zodanige dagen golden eerst de 1ste, 7de, 9de, 14de, 19de, 21ste, 28ste, 29ste en 30ste dag van de maand. Later werden het de 7de, 14de, 19de, 21ste en 28ste dag van de maand.

Het is onmiskenbaar dat het *getal zeven* daarbij een rol speelt: de 14de dag is tweemaal de 7de; de 19de dag van de maand is daar ook bij betrokken: men telde van het begin van de vorige maand en dan krijgt men immers $30 + 19 = 49$, dat is 7 keer 7. Daarmede zal in verband staan dat er in Babel meer perioden van 7 dagen voorkwamen. Zo bijv. de 7 dagen durende rouw om een gestorvene (ook in Israël te vinden, bijv. Genesis 50:10; 1 Samuël 31:13).

In dit verband dienen wel twee vragen gesteld te worden. De eerste is, welke betekenis aan het getal 7 toen werd toegekend. En de tweede is of die zevendaagse perioden iets met een zevendaagse week hebben uit te staan. Het antwoord op de eerste vraag kan zijn, dat het getal 7 in de oudheid gold als een magisch en heilig getal. Daarnaast zijn echter ook andere getallen als zodanig beschouwd, bijv. de getallen 3 en 10. Bij de Babyloniërs waren vooral de getallen 3 en 7 in aanzien. Om welke redenen nu bij de Babyloniërs het getal 7 een magische heiligheid had, is niet met zekerheid vast te stellen. Meestal brengt men het in verband met de zeven planeten. Of is het zó, dat die zevendaagse perioden in Babylon iets hebben te maken met een zevendaagse week? Hiermede moeten we voorzichtig zijn! En wel om deze reden dat buiten Israël, in de landen rondom, wel eens losse zevendaagse perioden werden gevonden maar de zonder onderbreking de tijd markerende zevendaagse weekcyclus niet is aangetroffen. Bij de meeste volken in de oudheid bepaalde immers, zoals we al aangaven, de stand van de maan de kalender. De voor de hand liggende indeling van het jaar was dan ook die in

maan-maanden. Daarbij was het als vanzelfsprekend de maand in twee tijdvakken te verdelen: van de eerste tot de vijftiende dag van de maand als van nieuwe maan tot volle maan en van de vijftiende tot de negenentwintigste of dertigste der maand als van de volle maan tot nieuwe maan.

Er zijn ook wel andere maandindelingen bekend, bijv. de indeling in 3 keer 10 dagen. Bij de Babyloniërs en andere volken kan er echter geen sprake zijn van een week van 7 dagen, die haar oorsprong heeft in de verdeling van de maand in vieren volgens de maanfasen. Een week die aansluit bij de vier maanfasen zou afwisselend 7 en 8 dagen moeten tellen (7 en 8 en 7 en 8 is 30). Maar zoals gezegd vinden we buiten Israël geen doorlopend maand- en jaarindeling in weekperioden van 7 dagen. In de gehele oudheid heeft alleen Israël zulk een doorlopende indeling in weken van 7 dagen gekend. Daaruit volgt dus dat de zevendaagse perioden in Babel met de zevendaagse weken in Israël niet rechtstreeks van doen hebben. En ook de bovengenoemde "boze dagen" hebben er niet direct mee te maken. Intussen houden we toch de vraag over, waar het vandaan komt dat zowel in Babel tussen twee boze dagen als in Israël tussen twee sabbatdagen tengevolge van de toepassing van het getal zeven juist zes dagen liggen. Op het standpunt van de Schriftgetrouwe bijbelwetenschap kan men vragen, of daarachter een herinnering aan een overblijfsel van de scheppingsweek naar de beschrijving van Genesis 1:3 v.v. ligt.

In het Tweestromenland zijn immers de afval van de levende God en dientengevolge de verbastering van de oorspronkelijke openbaringsgegevens tenslotte in de ontwikkeling allesbeheersend geweest. "Sporen" van de oorspronkelijke Godsopenbaring kunnen niet worden ontkend. Vanwaar anders de zevendaagse perioden? Vanwaar anders de gedachte dat bepaalde, regelmatig weerkerende dagen bijzondere dagen zijn? Die zaken zijn niet uit het heidendom te verklaren. Dat heidendom heeft elementen uit de oorspronkelijke Godsopenbaring overgehouden, welke elementen echter hoe langer hoe meer een verbasterd karakter gaan dragen. Zo kan de door God gezegende en geheiligde zevende dag (Genesis 2:2, 3) in de afvallige ontwikkeling bij Assyriërs en Babyloniërs tot een ongeluksdag worden. Bij die volken vinden we immers ook scheppingstradities en zondvloedverhalen, die, ofschoon "verheidenst", toch herinnering dragen aan wat de Heilige Schriften ons daaromtrent openbaren.

C. De sabbat kanaänietisch van oorsprong?

De oorsprong van de oudtestamentische sabbat wordt ook wel in deze richting gezocht, dat hij als bijzondere dag uit het Tweestromenland naar Kanaän zou zijn gekomen. En toen de Israëlieten in Kanaän kwamen, zouden ze die sabbat hebben overgenomen.

Die mening heeft echter geen enkel bewijs. Voorzover heden bekend kenden de Kanaänieten de weekindeling met zeven dagen niet, en bestaat er ook voor een sabbat bij hen als bijzondere dag geen enkel bewijs. Dat bezwaar moet ook aangevoerd worden tegen een hypothese (onderstelling) die met de vorige verwant is.

Men heeft namelijk beweerd dat de sabbat van Israël oorspronkelijk een wekelijks weerkerende marktdag was. Er zijn metterdaad wel volken (geweest), die marktweken kenden (kennen). De Romeinen hadden lange tijd marktweken van acht dagen (de z.g. *nundiae*). Bij andere volken vinden we marktweken van 2 of 3 of 4 en méér dagen. Op Celebes, Java en Sumatra was telkens de 5de dag een marktdag.

Nu heeft men zich voor zulk een marktdag in Israël, al dan niet direct of indirect van de Kanaänieten overgenomen, wel beroepen op Amos 8:5 en Nehemia 13:15 v.v. De eerstgenoemde tekst zegt echter dat op nieuwemaansdag en sabbat de zaken stil lagen en pas als die dagen verstreken waren de handel weer begon. Uit Nehemia 13:15 v.v. blijkt dat buitenlandse handelaars de gelegenheid van de vrije sabbat wilden benutten om met de Israëlieten handel te drijven, maar dat werd tegengegaan. Genoemde teksten zijn dus geen basis voor de konstruktie van israëlitische of Kanaänietische marktweken.

D. De sabbat kenietisch van oorsprong?

Enige geleerden uit de schriftkritische bijbelwetenschap hebben de mening naar voren gebracht, dat we de oorsprong van de sabbat bij de Kenieten kunnen zoeken. De redenering is de navolgende.

Mozes heeft de openbaring van de HEERE ontvangen in een land, dat bewoond werd door de Kenieten, die verwant waren aan de Midianieten (Numeri 10:29. Richteren 1:16). Deze Kenieten onderhielden betrekkingen met Israël (Richteren 1:16, 4:11, 17. 1 Samuël 5:6). Daarmede waren ook de Rechabieten verbonden (1 Kronieken 2:55; 4:12). Welnu, zo bracht men naar voren, het woord "keniet" kan "smid" betekenen en gelet op de exploitatie van de mijnen van de Sinai (in de oudheid), zijn hun aanwezigheid in die streek en hun betrekkingen met de Israëlieten te begrijpen. Nu moet men, zo willen deze geleerden, hier verband zien met Exodus 35:3 en Numeri 15:32-36, waaruit blijkt, dat op sabbat vuur ontsteken was verboden. Voor smeden betekent het verbod om vuur aan te maken de onderbreking van hun gewone werk. Konklusie kan derhalve zijn dat de sabbat oorspronkelijk de rustdag van de kenietische smeden was. Die "sabbat" was dan een vuurtaboedag, een vuurverbodsdag. Meestal wordt aan het bovenstaande nog iets toegevoegd. Men wees op Amos 5:26, in welke Schriftplaats aan Israël wordt verweten, dat het gedurende de woestijnreis tussen Egypte en Kanaän de afgodsbeelden van Sakkoet ("uw god") en van Kewan ("uw stergod") heeft meegedragen. Dat zijn namen van babylonisch-assyrische goden. Sakkoet is de bijnaam van Ninoerta. En zijn planeet is de ster Saturnus. Men meent dan dat tijdens de woestijntocht tussen Egypte en Kanaän Israël Saturnus heeft vereerd. En de dag van Saturnus valt samen met de zevende dag van de israëlitische week, de sabbat. De hierbij behorende weekindeling werd bepaald door deze zeven planeten: Saturnus, Zon, Maan, Mars, Mercurius, Jupiter en Venus. Nu zou de dag van Saturnus, de donkere planeet, een dag zijn waarop het vuur van de smeden ongeluk zou brengen.

De veronderstelling is dus dat de Kenieten Saturnus vereerden, de planeten-week (van zeven dagen) kenden en op de Saturnusdag als taboedag geen vuur aanmaakten, welke gewoonte dan door Israël zou zijn overgenomen. We moeten echter opmerken (en hier in bond met vele geleerden uit de schriftkritische bijbelwetenschap!) dat dit alles metterdaad slechts onderstelling is. Dat de Kenieten smeden waren is een bewering zonder bewijs. Bij ons weten heeft geen semietisch volk ooit Saturnus vereerd. Voorgaande redenering is dus onhoudbaar en voor de oorsprong van de sabbat zonder betekenis.

In dit verband is op te merken dat de planetenweek pas omstreeks het begin van onze christelijke jaartelling in de wereld rondom de Middellandse Zee algemeen verbreid was. Maar in Israël en in geheel het oude Oosten was de planetenweek eertijds onbekend. De instelling van de zevendaagse week in Israël heeft met de planeten niets uit te staan. En er zijn geleerden te over die op goede gronden aannemen dat de planetaire week in de helleense wereld van Griekenland en Italië in nauwe aansluiting bij de israëlitische week is ontstaan. Ten gevolge van de ballingschap der Joden en de verstrooiing daarvan in de oude wereld werd immers de joodse week alom bekend. Onze huidige christelijke week zal dan voor een mengvorm van de israëlitische en de planetaire week dienen aangezien te worden.

E. De sabbat van egyptische oorsprong?

Verwant met de vorige opvatting dat de sabbat oorspronkelijk een vuurtaboedag zou zijn, lijkt ons de mening dat de israëlitische voorschriften in Exodus 35:3 en Numeri 15:32 v.v. (verbod van vuur aansteken) teruggaan op een vuurtaboe dat ook in Egypte grote betekenis had. Een egyptische kalender somt vele taboedagen op. Op de 5de dag van de maand Athyr mag men geen vuur aansteken. Op de 11de dag van de maand Tobi is het niet geoorloofd een vuurplaats te naderen. Op de 20ste dag van de maand Choik is het verboden een lamp aan te steken.

Op grond nu van die gegevens achten sommigen het niet uitgesloten dat de Israëlieten

in Egypte door de Egyptenaren onder de verplichting van deze vuurtaboes werden gesteld. Israël heeft de herinnering aan die vuurtaboedagen uit Egypte naar Kanaän meegenomen. Maar omdat men van die dagen als kwade dagen niet wilde weten, heeft men die vuurtaboedag omgesmeed tot een feestdag.

De in 1966 in Nederland verschenen dissertatie over de oorsprong van de sabbat stelt het dan ook zó:

"In werkelijkheid heeft Mozes een door de Hebreeën in Egypte gekende taboedag omgevormd tot een aan JHWH (de HEERE) gewijde dag en deze het uitgangspunt gemaakt van een nieuwe tijdsordening: één dag op de zeven, waarop alle werk moest rusten. Volgens het oudtestamentisch bericht werd deze dag bij de Sinai als een Goddelijke institutie (instelling) aanvaard en met de naam van JHWH verbonden . . .".

Tegen die opvatting bestaan echter onoverkomenlijke bezwaren. Zonder meer wordt hierbij voorbijgegaan aan de motiveringen van het 4e gebod van de Wet des HEEREN in Exodus 20 en Deuteronomium 5. We zullen later zien waarom. Achter die opvatting zit de gedachte dat het verbod van vuur ontsteken op de sabbat (Exodus 35:3; Numeri 15:32 v.v. vergelijk ook Exodus 16:23) een magische achtergrond heeft, wat echter (zoals later aangetoond zal worden) wel zeer onwaarschijnlijk is. En verder is er geen enkel gegeven te vinden dat wijst op de beweerde oorsprong van de sabbat. Ook hier blijven we steken in de onderstelling en de gissing. Wanneer we uit het bovenstaande konklusie nemen, moeten we zeggen dat er tot op heden geen gegevens zijn, die de pogingen kunnen steunen om de oorsprong van de oudtestamentische sabbat uit buiten-bijbelse instellingen of gebruiken te verklaren. Voor de verklaring van de sabbat zijn we, wat oorsprong en betekenis betreft, aangewezen op de Schriften. Ook menig geleerde uit de schriftkritische bijbelwetenschap stemt dat volmondig toe. De sabbat en de zevendaagse week, gelijk die in het Oude Testament voorkomen, zijn onmiskenbaar van bijbelse origine.

§3. De oorsprong van de sabbat oudtestamentisch?

De bijbelgeleerden die van mening zijn dat de oorsprong van de oudtestamentische sabbat niet bij de heidense volken rondom Israël mag worden gezocht, zodat we dus daarvoor op de Heilige Schriften zijn aangewezen, zijn echter ook van onderling verschillende mening.

A. Er zijn er die oordelen dat de oudtestamentische sabbat bij het begin van de schepping door God is ingesteld, om als wekelijkse rustdag voor de gehele mensheid van alle tijden en van alle plaatsen te gelden (Genesis 2:2,3).

B. Andere geleerden menen dat de instelling en dus de oorsprong van de sabbat volgens Exodus 16 in de eerste schenking van het manna is te zoeken.

C. Tegenover de voorgaanden zijn er die voorstaan, dat pas door de afkondiging van de Tien geboden op de Sinai met het vierde gebod de sabbat is gegeven.

D. Tenslotte dienen hier ook zij genoemd te worden, die denken dat de sabbat pas heel laat in Israël op de kalender is gekomen als rustdag en die ook de motivering daarvoor in de late koningentijd of ook wel kort na de ballingschap dateren.

De onder B-D genoemde opvattingen lenen zich ook voor de idee dat de sabbat een zuiver israëlitische instelling zou zijn, zodat de sabbat in de woestijn (of later) opkomt en bij de komst van de Christus in het vlees geheel verdwijnt. Uiteraard zullen we daarop nog dienen terug te komen. Als we nu verder over de sabbat in de Heilige Schriften gaan handelen en daarbij eerst over de sabbat in het Oude Testament, zullen we immers met bovenstaande (vier) opvattingen en wat daarbij aan de orde is, rekening dienen te houden.

Verantwoording bij hoofdstuk II

De titel van dit hoofdstuk is overgenomen van het proefschrift van dr. J. H. Meesters, *Op zoek naar de oorsprong van de sabbat*, 1966. Vooral voor dit hoofdstuk hebben we, naast andere literatuur, veel aan dit boek gehad.

§ 2. De oorsprong van de sabbat niet oudtestamentisch?

A. Het woord sabbat niet oudtestamentisch?

Zie over het hebreuws, oorsprong, betekenis enz.: Grammatica van het bijbels hebreuws, 6e druk van Nat-Koopmans' Hebr. Grammatica geheel opnieuw bewerkt door J. P. Lettinga, 1962, pag. 1 v.v. J. P. Lettinga, *De tale Kanaäns*, 1971 (inaugurale oratie). Ook: J. J. Koopmans, art. Hebreuws, in Chr. Encyclopaedie, deel 3 (1958), pag. 387-389 (met literatuuraanwijzingen).

Over de woordstam sj-b-t zie men vooral de Hebr. Woordenboeken van Genesius-Buhl, König, Köhler-Baumgartner en het proefschrift van Meesters. pag. 6 v.v. Terecht stelt (toen) drs. C. H. J. de Geus (*Vox Theologica*, jrg. 36, no. 5, sept. 1966, pag. 239-240), dat de bewering van Meesters, dat de wortel sj-b-t alleen in het Hebreuws wordt gevonden, elke grond mist. Taalkundige verwantschap met gelijkkluidende woordstammen is volgens hem wel zeker.

B. De sabbat babylonisch van oorsprong?

De opvatting dat de oudtestamentische sabbat z'n voorbeeld of prototype in Babel had, is door velen voorgestaan. Hun aantal is nu zeer sterk verminderd. E. Schrader, *Studien und Kritiken*, 1874. Fri. Delitzsch, *Babel und Bibel*, I (1905), pag. 62 v.v. Dezelfde, *Die grosse Täuschung*, I (1920), pag. 99 v.v. Zie naast Meesters, a.w. pag. 34 v.v. ook R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde* (de instellingen van het Oude Testament), I, (1962), pag. 416 v.v.

Zie voor de hemerologieën (daglijsten) en menologieën (maandlijsten) o.a. Th. C. Vriezen, *Hemerologieën*, in: *Jaarbericht "Ex Oriente Lux"*, deel VI, 1939, pag. 114-135. Dezelfde, *Kalender en Sabbat*, in: *Nieuw Theol. Studiën*, jrg. 23, no. 6, 1940, pag. 172-175.

Voor de betekenis van het getal zeven zie men o.a. J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babylonier im Alten Testament*, *Leipziger Sem. Studien* II 5, 1907. Dezelfde ook: *Der Israëlitische Sabbat*, *Biblischen Zeitfragen* 12, 36 (1909).

C. De sabbat kanaänietisch van oorsprong?

De hier beschreven en bestreden opvatting is voorgestaan door O. Eissfeldt, art. *Feste und Feiern* II, in *Rel. in Gesch. u. Gegenw.* deel 2 (1928), kolom 553. E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament*, 1956, pag. 12, 13.

D. De sabbat kenietisch van oorsprong?

Deze Kenieten-hypothese is opgeworpen door B. Stade, *Geschichte Israels*, deel 1 (1881), pag. 130 v.v. Verder is ze verdedigd door de Nederlander B. D. Eerdmans in verschillende artikelen en geschriften. Zie bijv. *De Kenieten en het Jahwisme*, in *Theol. Tijdschr.* 41 (1907), pag. 492-307. *Alttest. Studien* II, *Die Vorgeschichte Israels*, 1908; III, *Das Buch Exodus*, 1910. *De godsdienst van Israël* I, 1930, pag. 65 v.v. *Der Sabbath*, in: *Vom Alten Testament, Festschrift für K. Marti*, 1925, pag. 79-83. Zie J. Meesters, a.w. pag. 46 v.v. R. de Vaux, a.w. pag. 420 v.v.

E. De sabbat egyptisch van oorsprong?

Deze opvatting staat J. H. Meesters voor. Zie zijn reeds aangehaalde dissertatie, pag. 49 v.v.; 51; 117 (het citaat stamt van deze bladzij).

Toevoeging. We zouden nog een kleine paragraaf kunnen toevoegen onder de titel: *De*

sabbat oud-assyrisch van oorsprong? Bij de opgravingen in Kappadocië (Klein-Azië) kwamen oud-assyrische handelsteksten voor de dag. Daarin werd een tijdsaanduiding gevonden, welke heet: chamoësjoem. Over de betekenis van dat woord is veel te doen geweest en de geleerden zijn het er nog niet over eens. Het waarschijnlijkst is dat het woord een periode van tien dagen aanduidt. In een reeks publikaties tussen 1926 en 1939 heeft J. Lewy de stelling verdedigd, dat chamoësjoem het vijfde gedeelte van een jaar aanduidde (Die altassyrische Texte von Kültepe bei Kaisarije, 1926). In 1943 gaf hij samen met zijn vrouw een studie in het licht, waarin hij poogde aan te tonen, dat het betrokken woord staat voor een periode van vijftig dagen (J. and H. Lewy, The Origin of the Week and the oldest west-asiatic Calendar, 1943). Maar ook deze berekening bleek verkeerd te zijn. Zie verder J. H. Meesters, a.w. pag. 63 v.v. Een en ander draagt echter niets bij tot opheldering van de oorsprong van de oudtestamentische sabbat.

Bij de KONKLUSIE is een en ander aan te tekenen. We schreven in de tekst o.m.: Menig geleerde uit de schriftkritische bijbelwetenschap stemt het volmondig toe, dat de oorsprong van de sabbat binnen Israël dient gezocht te worden. Hieronder zullen we een aantal auteurs uit de schriftkritische bijbelwetenschap opsommen, die de sabbat voor een echt bijbelse instelling aanzien, waarbij er ook enigen zijn, die de sabbat bij de schepping ingesteld achten. Het gaat ons nu hierom dat onderstaande bijbelgeleerden de oorsprong van de sabbat niet bij de volken rond Israël zoeken en de auteurs, die dat willen, bestrijden.

A. G. Barrois, Manuel d'archéologie biblique, Paris, 1953, pag. 412 v.v.

W. Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel, 1956 (2e druk), pag. 25.

F. M. Th. (de Liagre) Böhl, art. Sabbat, in: Bijbels Kerkelijk Woordenboek, I, Het Oude Testament, 1919, pag. 262. Genesis (Tekst en Uitleg), I, 1923, pag. 63.

Fr. Bohn, Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben, 1903 (het 3e hoofdstuk).

G. J. Botterweck, Der Sabbat im Alten Testament, in het Theol. Quartalschr. III, 134, 1954, pag. 456.

H. A. Brongers, Oud-Oosters en Bijbels recht, 1960, pag. 178.

E. L. Ehrlich, Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum, in: Symbolik der Religionen III, 1959, pag. 77.

W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, I (5e druk), 1957, pag. 76 (noot 157).

H. Gressmann, Mose und seine Zeit, 1913, pag. 127, 461 v.v.

J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, 1907.

P. Heinisch, Das Buch Exodus, 1934, pag. 133.

R. Hentschke, Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus, Beihefte Zeitschr. Alt. Wiss. 75, 1957, pag. 118 v.v.

B. Jacob, The Decalogue, in: The Jewish Quarterly Review, New Sery 14, 1923-1924, pag. 155.

K. Kohler, Jewish Theology, 1918, pag. 455 v.v. Ed. König, Geschichte des Alttest. Religion, 1924, pag. 280 v.v.

J. T. Lauterbach, Rabbinic Essayes, 1951, pag. 437.

W. Lotz, in P.R.E. deel 17 (1906), pag. 283 v.v.; deel 24 (1913), pag. 446. Der Sonntag, der Sabbat und der Babylonische Busztag, in: Jahrbuch für die Evang.-Luth. Landeskirche Bayern, 1904, pag. 9 v.v.

R. North S.J., The Derivation of Sabbath, in: Biblica 36, 1955, pag. 201.

J. Pedersen, Israel, deel III/IV, 1940, pag. 287-292.

- H. H. Rowley, Mose and the Decalogue. Bulletin of the John Rylands Library 34 (1951), pag. 117.
- H. Renckens S.J., De godsdienst van Israël, 1963, pag. 143.
- C. A. Salmond, The Sabbath, 1894, pag. 28.
- H. Schauss, The Jewish festivals from their beginnings to our own day, 1938, pag. 5.
- N. H. Tur Sinai (= Torczyner), Sabbat und Woche, in: Bibliotheca Orientalis 8, 1951, pag. 14.
- R. de Vaux, Hoe het oude Israël leefde, deel 2 (1962), pag. 422-423.
- P. Volz, Die Biblischer Altertümer, 1925, pag. 83 v.v.
- Th. C. Vriezen, Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament, 1954 (2e druk), pag. 295.
- Th. C. Vriezen, De godsdienst van Israël, 1963, pag. 124.
- W. Zimmerli, 1 Mose 1-11. Die Urgeschichte I (1942), pag. 116 v.v. (serie Die Prophezei).

HOOFDSTUK III

DE ZEVENDE DAG VOLGENS HET BOEK GENESIS

§ 1. Genesis 2:2,3 als openbaringshistorische mededeling.

A. De eerste tekst in de Heilige Schrift, waarin sprake is van de zevende dag als ene bijzondere dag, is Genesis 2:2, 3. In weerwil van de hoofdstuk indeling (welke slechts mensenwerk is, ofschoon onmisbaar geworden!) be horen de genoemde verzen tot de beschrijving van de voorbereiding van de aarde, waarover ons van hoofdstuk 1:3 af wordt verhaald.

Met nadruk willen we voorop stellen dat Genesis 2:2, 3 de door de Heilige Geest geïnspireerde openbaring is omtrent de historische of geschiedkundige feiten inzake de zevende dag. De Geest van God verhaalt ons de feiten van de schepping van hemel en aarde (hoofdstuk 1:1, 2), van de voorbereiding der aarde (1:3-2:1) en van de zegening en heiliging van de zevende dag (2:2, 3).

Het is noodzakelijk dat voorop te stellen. We constateerden immers in ons eerste hoofdstuk, dat de schriftkritische bijbelwetenschap, die de neo-gereformeerde bijbelwetenschap beïnvloedt, hier spreekt van visioen, allegorie, poëzie, legende, sage, mythe, profetie, kerugma of dergelijke. Op die manier wordt echter de historiciteit geheel of gedeeltelijk weggenomen, zodat de openbaringshistorische betekenis van Genesis:2, 3 praktisch vervalt.

B. De meeste aanhangers van de schriftkritische bijbelwetenschap nemen als eerste stuk van de bijbel Genesis 1:1-2:4a. Beter is echter o.i. af te ronden 1:1-2:3. Dat stuk behoort dan volgens hen tot de bron P. Dat begin van de bijbel zou pas in de tijd van de babylonische ballingschap zijn ontstaan, omdat Israël zich tevoren bijna uitsluitend met de uittocht uit Egypte heeft bezig gehouden. Aan de vraag naar en de overdenking van de schepping kwam men niet toe, omdat de herinnering aan de uittocht al het andere verdrong. Eerst de dagen van de ballingschap brachten daarin verandering. In Mesopotamië kwamen de israëlitische ballingen in aanraking met de vragen naar het ontstaan van wereld en leven.

Tegenover de heidense verhalen omtrent de wording van de wereld en de oorsprong van de mens hebben priesters en wijzen in Israël het scheppingsverhaal opgesteld, ter ere van Israëls God. Genesis 1:1-2:3 moet dan ook volgens de schriftkritische school als chokmatische lectuur worden beschouwd, als wijsheidsliteratuur. Want dezelfde vragen, welke in de boeken Job en Spreuken (die wijsheidsboeken zijn) aan de orde zijn, de vragen naar de oorsprong van wereld en leven, de dood, de menselijke levenssituatie en dergelijke, ontvangen in de eerste hoofdstukken van Genesis voor een goed deel antwoord.

Typerend is het volgens de schriftkritische bijbelwetenschap dat de scheppingsgeschiedenis over zeven dagen is verdeeld. Ongetwijfeld heeft daarvoor de alleen in Israël bekende tijdsindeling in weken van zeven dagen model gestaan. Op die manier werd de israëlitische sabbat achteraf voorgesteld als scheppingsabbat. Dat kwam uiteraard aan de fundering en het aanzien van die dag zeer ten goede. De sabbatsviering in Israël werd daarmee immers herleid tot Gods "rusten" op "de zevende dag" van de scheppingsweek, zodat zij tot een Goddelijke instelling kon worden geproklameerd. Uit een en ander moet volgens de schriftkritische bijbelwetenschap worden afgeleid dat Genesis 2:2, 3 van jonge datum is. Die verklaring van de israëlitische sabbat in Genesis 2:2, 3 is pas omstreeks het einde van de babylonische ballingschap, dus ongeveer 500 vóór Christus, in de oudtestamentische kerk gemeengoed geworden. Dat houdt ook in — we komen er uiteraard nog op terug — dat de motivering van het sabbatsgebod in Exodus 20 ook uit die tijd van de ballingschap moet stammen!

Op grond van het bovenstaande wil dan ook de schriftkritische bijbelwetenschap konstateren dat aan Genesis 2:2, 3 bijna alle historische waarde dient te worden

ontzegd. Genesis 1:1-2:4a is een "theologische" beschouwing met chokmatische inslag en in het geheel niet een historisch verhaal omtrent „in de beginne" geschiede feiten.

Al eerder is door ons opgemerkt dat die konstruktie omtrent de oorsprong van Genesis 1 v.v. een hypothese is, een onbewijsbare veronderstelling, die intussen zeer schadelijk is om de Schriften te leren verstaan. Tegenover die schriftkritische bijbelbeschouwing stellen wij de Schriftgetrouwe belijdenis: Genesis 1:1-2:3 als begin van de Schrift is oudtestamentische geschiedschrijving, die ons werkelijke historie mededeelt. En krachtens de Goddelijke inspiratie deelt die geschiedschrijving ons de feiten op onfeilbare wijze mede.

C. Daarmede belijden we nu dat het de HEERE zelf is, die door Zijn Heilige Geest de gegeven openbaring omtrent schepping, paradijs en sabbat heeft doen te boek stellen. Het is geen verzameling van menselijke gedachten omtrent het begin van deze wereld. Juist wat de schepping der wereld betreft waren we geheel op die openbaring van God aangewezen. Geen mens immers was getuige van de schepping.

En nu moeten we ook erkennen dat in het scheppingsverhaal, zoals dat krachtens de inspiratie van de Geest Gods is opgeschreven, menselijke fantasie, verbeelding en dichterlijke voorstelling geen rol gespeeld hebben. De tekst van Genesis 1:1-2:3 geeft ook geen aanleiding het verhaal anders dan als een historisch verhaal voor te stellen. De inhoud der openbaring is dus hier zuivere, onfeilbare weergave van geschiede feiten. Het waarheidskarakter van die geschonken openbaring dient voor ons onaantastbaar te zijn. Het is openbaring omtrent voor ons onvoorstelbare feiten: de schepping en versiering van hemel en aarde. Maar het zijn toch echt feiten. De geschiedschrijving heeft in de bijbel een eigen taal, een eigen karakter, ja, tal van eigenschappen en eigenaardigheden, die we bij zuiver menselijke geschiedschrijving in heden en verleden niet aantreffen. Maar toch is het echte geschiedschrijving. Daaruit volgt voor ons dat Genesis 2:2, 3 een openbaringshistorische mededeling is.

D. In dit verband moeten we er aandacht aan geven dat vroeger Genesis 2:2, 3 een anticipatie of voorverhaal is genoemd.

In de zeventiende eeuw is er onder de gereformeerden een langdurige strijd over de sabbat en de zondag gevoerd. Toen waren er die meenden dat Genesis 2:2, 3 een "voorverhaal" is. Dat betekent: deze verzen zijn door Mozes of iemand anders geschreven met het oog op de latere instelling van de israëlitische sabbat, de instelling daarvan in de woestijn achteraf zou gemotiveerd zijn met het verhaal van Genesis 2:2, 3 te schrijven. Aan de mededeling in die verzen zou dus alle historiciteit ontzegd moeten worden. We zouden kunnen zeggen: de schriftkritische bijbelwetenschap van onze tijd heeft wat Genesis 2:2, 3 betreft in genoemde opvatting, die in de eeuw van Coccejus en Voetius bij sommigen ingang vond, een begin gehad. In onze tijd heeft een gereformeerde een soortgelijke opvatting voorgedragen. Hij meent dat de bijbelschrijver in Genesis 2:3 lering wil trekken uit het verhaalde: "Dat is hier, bij Gen. 1, de volgende les: En zó is het nu gekomen, dat God (op Horeb) de zevende dag (voor ons) gezegend en geheiligd heeft, 2:3". "Wanneer iemand zich hier krampachtig vastklampt aan de volgorde der bijbelhoofdstukken en zegt: 'Nee, in Gen. 2, dus ver vóór Ex. 20, staat al, dat God de zevende dag heeft afgezonderd tot een dag voor Zich', dan heeft zo iemand zich vastgeklampt aan een strohalm. In de Heilige Schrift komen wel vaker 'proleptische' mededelingen voor.. . (de schrijver noemt dan een voorbeeld: Num. 21:1-3. J.F.). Wanneer we aannemen, dat de auteur van Genesis zich ook in 2:3 veroorloofd heeft op vooruitgrijpende wijze te spreken, vallen alle bezwaren weg. We lezen Genesis 2:3 dan eenvoudig met in onze gedachten het woord 'later' er bij. Dan heeft de auteur slechts dit willen verklaren: En dit is nu de reden, waarom God later, op Horeb, door de afkondiging van het vierde gebod, de zevende dag voor ons, Israëlieten, tot een zegen heeft gemaakt en voor zichzelf tot een heilige dag, aan Zijn dienst en lof gewijd". De auteur wijst dan onder meer nog op Genesis 2:24 voor zulk "een pastorale verklarende toevoeging". Een andere gereformeerde heeft zich daarbij aangesloten. Ook hij maakt scherp onderscheid tussen Genesis 2:2 en 2:3: op de zevende dag van de

scheppingsweek heeft de HEERE gerust van Zijn werk en zich daarin verblijd. En omdat Hij toen heeft gerust, heeft Hij *later, op de Sinai*, niet de eerste, niet de derde, niet de vijfde maar de zevende dag geheiligd en gezegend. Daaruit volgt dan uiteraard volgens beide auteurs dat in Genesis 2:3 niet van de instelling van de oudtestamentische sabbat kan zijn gesproken.

Tegenover dat alles geloven wij echter dat Genesis 2:3 niet op Exodus 20:11 vooruitgrijpt, maar omgekeerd Exodus 20:11 op Genesis 2:3 teruggrijpt. We wijzen daartoe op het navolgende.

a. De genoemde opvatting gaat tegen de eenvoudige zin der woorden in. Er staat niet dat God de zevende dag "later" heiligde en zegende. Ook de grammaticale constructie pleit er niet voor. We vinden namelijk in vers 3 de gewone voortzetting van vers 2. De werkwoorden hebben de verhalende vorm, wat er op wijst dat de zegening en heiliging metterdaad "toen" plaats gevonden hebben.

b. Het derde vers is geen "aantekening" van de bijbelschrijver bij het verhaal, zoals dat in vers 24 wèl het geval is. In vers 24 wordt met "daarom" een lering en een konklusie uit het voorgaande getrokken, maar in vers 3 ontbreekt zulk een aanduiding met "daarom" of dergelijke.

c. Ook Exodus 20:11 pleit tegen de bovengenoemde opvatting. We lezen daar als reden voor de heiliging van de Sabbatdag dat God in zes dagen de hemel en de aarde heeft gemaakt, de zee en al wat daarin is "en Hij rustte op de zevende dag; daarom zegende de HEERE de Sabbatdag en heiligde die". Ook deze laatste zin is nog verwijzing naar en zakelijke herhaling van Genesis 2:3, dus mededeling van een historisch feit bij de schepping. Men zou bij de boven vermelde opvatting de tweede helft van Exodus 20:11 als volgt moeten lezen: Daarom zegende de HEERE nú de Sabbatdag en heiligde hij die nú. Maar het "nu" past niet bij de werkwoorden in de verleden tijd. En daarom staat er oog geen "nu".

De opvatting, in Genesis 2:3 het woordje "later" in te voegen, is dus wel gekunsteld. In de 17e eeuw heeft men menigmaal tegen de voorstanders van de bestreden opvatting gezegd, dat zij nooit tot die uitleg zouden zijn gekomen, als zij niet met het vooroordeel dat de sabbat niet bij de schepping kan zijn ingesteld, tot de tekst waren gekomen.

§ 2. Genesis 2:2,3 in de kontekst.

A. We hebben al gezegd dat Genesis 2:2, 3 nog behoort tot de beschrijving van de voorbereiding der aarde, waarover ons van Genesis 1:3 af wordt verhaald. Het is dan ook nodig even op het voorafgaande en het volgende te letten.

Het eerste vers van het tweede hoofdstuk schijnt niet meer over de voorbereiding van de aarde te spreken. We lezen daar immers: "Alzo werden voltooid de hemel en de aarde en al hun heir" (Nieuwe Vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap; voortaan afgekort tot: N.V.). Het is dus een konstatering: de hemel en de aarde en al hun heir zijn "voltooid". Tussen het eerste vers van dit tweede hoofdstuk en het tweede vers van het eerste hoofdstuk ligt het werk, waarmee de HEERE God zes dagen is bezig geweest. In die zin is de schepping compleet, "voltooid". Zodat we het eerste vers van het tweede hoofdstuk op deze manier kunnen lezen: Alzo, op de wijze als in Genesis 1 is beschreven, werden in zes dagen de hemel en de aarde en al hun heir voltooid. Dat is een duidelijke konstatering. We zouden dan ook verwachten, dat onmiddellijk zal volgen: "En God rustte op de zevende dag", zoals er nu pas in het tweede gedeelte van het tweede vers staat. Maar dat is niet zo. Want het tweede vers begint met te zeggen: En God voltooide op de zevende dag al het werk dat Hij gemaakt heeft (naar het hebreuws). Die mededeling is verrassend. We kunnen immers vragen: God voltooide toch op de zénde dag zijn scheppingswerk, dan moet Hij toch op de zévende rusten en niet meer werken? Er zijn dus twee moeilijkheden. De eerste is dat God op de zévende dag zijn werk voltooide. En de tweede: op de zevende dag heeft God niet alleen gerust maar blijkbaar ook gewérkt. En voor ons besef sluit rusten werken uit.

Men heeft gepoogd de eerste moeilijkheid weg te nemen door te zeggen: Er moet staan dat God op de zésde dag zijn werk voltooide. Er is echter geen enkele reden om het telwoord zeven in zes te veranderen. Vandaar dat men wel heeft gezegd: we moeten het begin van het tweede vers zó opvatten, dat gezegd wordt: op de zevende dag was het voltooid.. Op de zevende dag kon worden gekonstateerd, dat het scheppingswerk klaar was, omdat het op de zesde dag al tot voltooiing was gekomen. Ik kan immers op de zevende dag konstateren en zeggen dat mijn werk is voltooid, als ik dat op de voorgaande zes dagen heb volbracht.

Als we het begin van het tweede vers op laatstgenoemde manier lezen, wordt het in feite een zinloze herhaling van het eerste vers. En het typische dat hier juist de zévende dag wordt genoemd, blijft ook onverklaard. We moeten dus maar proberen te lezen wat er staat en pogen te verstaan wat we lezen. Er staat in de grondtekst: En God voltooide op de zevende dag het werk, dat Hij had gedaan. En Hij rustte op de zevende dag van al het werk, dat Hij had gedaan.

Ons worden dus twee dingen medegedeeld: eerst dat God op de zevende dag zijn scheppingswerk van de voorgaande zes dagen voltooide. En daarna als tweede dat Hij op de zevende dag van zijn scheppingswerk op voorgaande zes dagen rustte. Zodat op de zevende dag werken en rusten samengingen. En we menen dat het geen verkeerde en ook geen moeilijke verklaring is. In het eerste vers wordt gezegd dat de scheppingsprodukten klaar zijn. Want daar worden genoemd: de hemel en de aarde en al hun heir. Dat zijn de produkten van Gods scheppingswerkzaamheid gedurende de voorgaande zes dagen. Nieuwe dingen hoefde de HEERE dus niet meer te scheppen. De scheppingsprodukten waren compleet en gereed. Ze waren gereed voor het gebruik en voor ontwikkeling en dergelijke. Het eerste vers zegt ons dus dat de scheppingsprodukten gereed waren en het tweede vers wil ons nu voorhouden dat God op de zevende dag zijn scheppingswerkzaamheid gaat voltooien. En het voltooien van die scheppingswerkzaamheid op de zevende dag is dit, dat Hij de zevende dag gaat maken tot rustdag, Sabbatdag, ja, tot feestdag. Zoals wij van een gewone dag een bijzondere dag kunnen maken, een feestdag, zo maakte God van die "gewone" zevende dag een "bijzondere" dag. Op die manier voltooide de HEERE zijn scheppingswerk. Zo gaan bij Hem werken en rusten op de zevende dag samen.

B. En nu nog over het vierde vers in dit tweede hoofdstuk. We zagen reeds dat de schriftkritische bijbelwetenschap het eerste gedeelte van dit vers meestal rekent bij het voorgaande, zodat het de afsluiting van het eerste stuk van Genesis vormt. Naar onze overtuiging echter behoort het gehele vierde vers tot het volgende en niet tot het voorafgaande. We gronden dat vooral op het navolgende.

Na het verhaal van de schepping (1:1-2:3) zien we dat het boek Genesis verder is samengesteld uit tien opeenvolgende met elkaar samenhangende "geschiedenissen", waarvoor in het hebreuws het woord "toledoot" 'wordt gebezigd. Die term betekent niet zozeer "geschiedenis", zoals in verschillende nederlandse vertalingen voorkomt, maar duidt letterlijk het voortgebrachte aan, wat blijkens het verband dan betekent: het historisch resultaat, hetgeen ervan werd. Nu is het nog mogelijk Genesis 2:4 bij het voorgaande te rekenen, maar bij de volgende negen teksten, waarin toledoot voorkomt, is dat niet mogelijk (5:1; 6:9; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1 en 37:2). Vandaar dat het wel zeer weinig waarschijnlijk is dat in Genesis 2:4 het eerste gedeelte nog bij het voorgaande behoort. Vanaf het vierde vers wordt dus verhaald wat er in de geschiedenis werd van Gods scheppingswerken, zoals ons die in Genesis 1:1-2:3 werden getekend. Dienovereenkomstig geloven we dat het derde vers in dit tweede hoofdstuk de afsluiting en ook het hoogtepunt van het scheppingsbericht vormt. Nu kunnen we dan ook Genesis 2:2, 3 nader op z'n inhoud bezien.

§ 3. Genesis 2:2,3 naar zijn inhoud.

A. De inhoud van Genesis 2:2, 3 is eerst, gelijk we gezien hebben, dat God aan de zes werkdagen van Genesis 1 een zevende dag toevoegde, welke dag Hij maakte tot

rustdag, ja, tot feestdag. Daaruit volgt nu dat God met die zevende dag zijn scheppingsweek completeerde tot een week van zeven dagen. Wij spreken vaak over het zesdaagse scheppingswerk en laten dan die zevende dag buiten beschouwing. Gewagen we van Gods scheppingsweek, dan bedoelen we vaak de zes dagen waarvan Genesis 1 melding maakt. Maar ons is geopenbaard dat God opzettelijk de zevende dag voegde bij de zesde om een week te maken. En wat God samengevoegd heeft — namelijk de zes dagen en de zevende dag — scheidde de mens niet. God zelf scheidt ze later in de bijbel ook niet. De voorbeelden daarvan liggen voor het grijpen. Wanneer de HEERE later, op de Sinai, zijn Tien Geboden afkondigt, horen we in het vierde gebod de zes dagen en de zevende weer samengenoemd. Wanneer de HEERE bij zijn volk Israël het houden van de sabbat nog eens aandringt, is het alweer: Want in zes dagen heeft de HEERE de hemel en de aarde gemaakt en op de zevende dag heeft Hij gerust, adem geschept (Exodus 31:17).

En daarmee heeft God onze week gemaakt, de week van zeven dagen, die in het oude Oosten geheel enig was. In Genesis 1:14 horen we bij het maken van de lichten aan het uitspansel over "vaste tijden" en "dagen" en "jaren", ook over de scheiding tussen dag en nacht, maar nog niet over de week van zeven dagen. Dat blijft voorbehouden voor hetgeen de HEERE God doet na zes dagen aan de aarde gewerkt te hebben. De tijdsindeling en de tijdmeting in dagen en maanden en jaren regelt God met behulp van de lichten, de gesternten aan het uitspansel. Maar de indeling der dagen, de groepering van al de dagen der aarde ordent Hij op een bijzondere manier, niet met behulp van een ander schepsel doch met eigen hand. Hij breekt de eentonige opeenvolging der dagen door ze tot weken van zeven dagen te groeperen. Zijn ordenende hand komt aldus over de tijd heersen. De eentonige gang der dagen wordt hiermede onderbroken, dat Hij na elke zes dagen een zevende eruit verheft tot een bijzondere dag. Dat de HEERE toen metterdaad onze week van zeven dagen schiep, blijkt ook uit hetgeen wij hier in vergelijking met de voorafgaande zes dagen missen. In Genesis 1 wordt namelijk telkens weer gezegd: Toen was het avond geweest en het was morgen geweest: de eerste dag ... de tweede dag ... de derde dag ... de vierde dag ... de vijfde dag ... de zesde dag. Maar na de zesde dag volgt niet: toen was het avond geweest en het was morgen geweest: de zevende dag.

Daaruit zijn allerlei gevolgtrekkingen gemaakt. Bijv. deze: die zevende dag duurde tot de zondeval. Of ook: die dag duurt vandaag nog voort en zal voortduren tot de voleinding der wereld. Iemand schreef dat de verklaring van de zevende dag als dag van vierentwintig uren of als een lang tijdperk tot blasphemie (godslastering) zou voeren.

Naar onze mening worden op die manier de zaken toch verkeerd gesteld. Eerst willen we zeggen: het was niet nodig dat er volgde: "Toen was het avond geweest en het was morgen geweest: de zevende dag". God hoefde na deze zevende dag niet voort te gaan met tellen. Want door de zevende dag tot een bijzondere dag te maken, maakt God de week vol. Er volgt geen achtste dag als achtste dag van een week. Er volgt wel een achtste dag doch dan als eerste dag van een nieuwe week, van de tweede week na de eerste (scheppings-)week. God maakt dus duidelijk dat voortaan dit ritme der dagen heersend zal zijn: na zes dagen volgt de zevende dag als bijzondere dag.

Daarbij is er op te letten dat God hier de geschapen tijd en de geschapen dagen ordent. De zevende dag behoort tot onze ménselijke tijd en onze ménselijke dagen. Het gaat hier niet over dagen en tijd buiten of boven onze dagen en onze tijd. Het gaat over de tijd op aarde, niet die in de hemel (of - later - in de hel). Uit het feit nu dat de Schriften leren: God rustte op de zevende dag, volgt niet dat het geen dag van tijdsduur is geweest, zoals in feite bovengenoemde opvattingen van de zevende dag suggereren. Deze zevende dag van God is niet buiten of boven onze tijd op aarde. Dan zou de HEERE er later, met name in Exodus 20, niet op kunnen teruggrijpen. Die zevende dag van God is dus ook een dag van de mens. Wat dit laatste inhoudt zullen we verderop nog aan de orde stellen. Intussen verstaan we dat de ordening van onze dagen en de groepering van zeven dagen tot een week aan de macht en willekeur van de mens is onttrokken. Het is een scheppingsordening, door de almachtige Schepper zelf gesteld.

Dientengevolge kan noch mag de mens zeggen: Ik zal dat wel eens veranderen en weken van vijf of zes of tien dagen invoeren. Mensenhand mag hier niet schennend ingrijpen.

B. Op de zevende dag — zo hebben we het gesteld naar de Schriften — heeft God gewerkt en gerust. Hij heeft gewerkt: Hij maakte die dag tot Sabbatdag, ja, feestdag. Bovendien heeft Hij die dag gezegend en geheiligd. Ook dat is "werken", waarop we nader terugkomen. We willen ons vooraf met het "rusten" van God op de zevende dag bezig houden, om dat te leren verstaan. Tot twee keer toe horen we immers in Genesis 2:2, 3 dat God op die dag "rustte". Wat hield dat in?

Het hier gebruikte hebreeuwse werkwoord is *sjābat*. De grondbetekenis daarvan is: ophouden (met iets), zie bijv. Genesis 8:22; Jozua 5:12; Jesaja 14:8; Spreuken 22:10b. Op al die plaatsen heeft de Nieuwe Vertaling terecht een vorm van het werkwoord "ophouden".

Verder heeft het werkwoord *sjābat* de speciale betekenis gekregen van ophouden met de arbeid, zonder dat het woord arbeid of werk genoemd wordt, bijv. Exodus 16:30; 23:12; 34:21; Jesaja 14:4. De Nieuwe Vertaling heeft daar telkens: rusten. Met dat "rusten" wordt dus aangegeven dat men heeft opgehouden met werken en er dientengevolge een werkloze tijd, een rust, is ingetreden.

Als derde betekenis van *sjābat* is hier te noemen: de rustdag vieren, sabbat houden, bijv. Leviticus 23:32; 25:2; 26:34, 35. We zien dus de betekenis van het genoemde werkwoord van het een tot het ander komen: ophouden met werken en dat wordt rusten en dat is rustdag (sabbat) houden. Het hebreeuws kent ook nog andere werkwoorden voor "rusten". Een bekend is: *n-w-ch*, *noeach* (waarvan de naam Noach, rust). In Exodus 20:11, waar gezegd wordt dat God op de zevende dag rustte, wordt dit werkwoord gebezigd.

In Genesis 2:2, 3 wordt het werkwoord *sjābat* in een samengestelde uitdrukking gebezigd: ophouden met het werk, dat gedaan werd. Die uitdrukking heeft dus hier tweërlei inhoud: God hield op met het werk dat Hij de voorgaande zes dagen had gedaan en tengevolge daarvan was Hij tot zijn rust ingegaan. We kunnen de verzen 2 en 3 als volgt vertalen:

(2) En op de zevende dag voltooide God het werk dat Hij (op de voorgaande zes dagen) had gedaan. En op de zevende dag hield Hij op met het werk dat Hij had gedaan.

(3) En God zegende de zevende dag en heiligde die, omdat Hij op die dag ophield met het werk, dat God scheppend heeft gemaakt.

C. Uit een en ander blijkt wel duidelijk dat de zevende dag Gods werk moest bekronen. De zevende dag wordt de kroon en de roem der dagen. Al het voorgaande werk wordt nu in het licht van deze zevende dag getrokken. Al de voorgaande zes dagen worden in het licht van deze zevende dag gezet. Ze kulmineren in die zevende dag. Ze ontleen er hun betekenis aan. Juist door het scheppen van de zevende dag wordt de gehele schepping in het licht van Gods rust gebracht. Dat betekent dat arbeid en rust in een onlosmakelijk verband met elkaar worden gezet. Gods ritme in die scheppings-week was: zes dagen "gewoon" werk doen (nieuwe dingen maken, de scheppingsprodukten) en daarna op de zevende dag overgaan tot ander werk: rusten, zegenen en heiligen. De Schepper laat het zien: arbeid die niet afgesloten wordt in de rust, is niet af. Zesdaagse arbeid ontvangt haar bekroning in de rust van de zevende dag. Arbeid, die niet uitmondt in de rust van de sabbat, heeft geen perspectief, geen uitzicht, geen zin en geen doel. Vandaar dat het Sabbatswerk het doel en hoogtepunt van de zesdaagse arbeid is.

Er staat immers niet eenvoudig: En God rustte op de zevende dag. Neen, we lezen de brede uitdrukking: En God hield op de zevende dag op met het werk, dat Hij had gedaan. Daarvan is in deze verzen tot tweemaal toe sprake. Opdat wij goed zouden zien dat er geen sabbatsrust kan zijn zonder zesdaagse arbeid. Het rusten is geheel bepaald

door het werken. Het werk eindigt in het rusten als in zijn doel en bestemming. Zesdaagse arbeid wordt alleen op de Sabbatdag afgesloten en voltooid. Op die manier wordt de zevende dag de dag van de voltooiing van het zesdaagse werk. Het mag niet verwonderen dat het getal zeven het getal van de volheid en volkomenheid werd.

Verderop zullen we zien dat het getal zeven in de Schriften bij allerlei een grote rol speelt, in Israëls feestcyclus, ja, zelfs bij de indeling van de verbondsgeschiedenis en heilshistorie. Dan zullen we te meer zien dat daarin blinken de orde, harmonie en volheid van Gods werken. Onze God is de God van schoonheid in zegening en heiliging van zijn arbeid. We lezen in het derde vers dat God de zevende dag zegende en heiligde, omdat Hij op die dag heeft gerust van zijn scheppingswerk. In het "rusten" ligt dus de reden en grond en oorzaak van het zegenen en heiligen. Het "rusten" is ook heiligen en zegenen.

D. Wat moeten we onder het heiligen en zegenen van de zevende dag verstaan?

In Genesis 2:2, 3 gaat het zegenen aan het heiligen vooraf. Het zegenen is dit, dat God stromen van kracht naar die zevende dag deed uitgaan. Daarmede maakte Hij die dag tot een bron van kracht, van Goddelijke en geestelijke kracht. Hij vulde die dag ermee. Op die wijze zegent God de tijd van de rust. Dat is het evangelie, de blijde boodschap, van de zevende dag. En op die manier wordt de zevende dag een zegen voor de aarde, want God zegent immers een dag der aarde. Gods rust is zegen voor geheel de aarde. En door die zegen wordt de zevende dag tot feestdag.

Gods werk op de zevende dag is dus dat Hij zijn zegen over zijn zesdaagse werk uitspreidt. Opdat die scheppingswerken met de hemelse glans van zijn vriendelijk aangezicht zullen overgoten zijn. Na de zesdaagse voorbereiding staat de gehele schepping klaar om in de historie te gaan, welke historie een geschiedenis van ontwikkeling en ontplooiing zal worden. Welnu, God geeft aan zijn schepping in haar historie zijn zegen mee, opdat de ontwikkeling en ontplooiing vruchtbaar en heerlijk zullen zijn. Op de zevende dag wordt het zesdaagse werk gezegend, omdat het vol wordt van Gods kracht.

En tegelijk heeft God die zevende dag geheiligd. Dat betekent dat deze dag van de overige dagen der week onderscheiden zal zijn. Heiligen wil zeggen dat iets afgezonderd en apart gesteld wordt om aan de HEERE zelf toegewijd te worden. In het laatste zit het voluit positieve van het heiligen. De zevende dag wordt dus door de HEERE voor zichzelf bestemd. De hoofdgedachte en grondgedachte van het heiligen is in de bijbel dat het schepsel en het geschapene dienstbaar worden gemaakt aan de verheerlijking van God. God verheerlijken, zijn roem en lof verkondigen, zijn naam prijzend verheffen, — zie, dat is de zin en het doel van alle schepsel! Waarom in de Schriften alle schepselen tot dat verheerlijken van de Schepper worden opgeroepen. Dan komt God als Heilige en Heerlijke in het middelpunt te staan. Lezen we Genesis 1 dan staan daar de schepselen in het centrum van de aandacht. En ook bij de HEERE staat bij het scheppen van al de produkten de schepping in het middelpunt. Doch Genesis 2 leidt de aandacht van het schepsel naar de Schepper. God zelf gaat nu geheel zijn scheppingswerk aanwenden tot zijn zelfverheerlijking. Op de zevende dag zegt de HEERE God: "Ik heb alles gemaakt tot mijn verheerlijking. Nu zal alles wat adem heeft Mij loven! Op deze dag zal het werk mijner handen Mij prijzen!"

Op die wijze wordt nu de zevende dag in bijzondere zin Gods eigendom. Het is de dag der aarde, een stuk van onze menselijke tijd, die de HEERE zich majesteitelijk toeëigent. En door nu een zevende van de tijd der aarde voor zich te nemen legt Hij beslag op geheel de tijd der aarde. Door op de zevende dag beslag te leggen legt de HEERE beslag op alle dagen. Omdat alle zesdaagse arbeid op de zevende dag voltooiing en bekroning vindt en gezegend wordt, eigent Hij zich op die zevende dag alle werk toe. Om die reden kon de schepping niet zonder de zevende dag. Die zevende dag is dan ook GODS SABBAT. En uit het voorgaande blijkt wel dat Gods sabbatsrust wel gecompliceerd is. Zijn rust is dat Hij deze zevende dag maakt tot feestdag en het feestelijke is dat Hij die dag volstort met zegen en op die manier geheel heiligt. En zo wordt Gods sabbatsrust dat Hij zich verblijdt in de werken zijner handen. Nu straalt zijn welgevallen en

welbehagen uit over zijn scheppingswerk. Zodat de zevende dag het grote scheppingsfeest wordt gevierd. Toen begon God zijn eeuwige sabbat. Zoëven hoorden we dat sommigen denken dat deze zevende dag als sabbat van God heeft geduurd tot de zondeval of ook tot de jongste dag zal duren. We zouden het liever anders zeggen: de zevende dag duurt voor God niet onafgebroken voort maar zijn feestelijk welbehagen in het werk zijner handen blijft. Hij blijft immers die zevende dag zegenen en heiligen. Dat blijft het bijzondere van elke zevende dag, die na die eerste telkens weer zal volgen. Ook de zonde kan dat welgevallen en welbehagen des HEEREN niet breken noch wegnemen. God zegt wel eenmaal dat het Hem berouwt de mens op aarde geschapen te hebben (Genesis 6:6), maar dat gold in Noachs dagen dan van die bepaalde goddeloze mensen. Over zijn schepping en scheppingswerken heeft Hij nooit berouw. Breekt de onrust der zonde in, dan zorgt Hij weer voor herstel van de rust in zijn Zoon, Jezus Christus. Gods sabbatsrust blijft. Gods scheppingsfeest blijft. Want Hij houdt vast aan het doel der schepping: zij zal Hem loven!

En op die wijze gezien kan de stelling verdedigd worden: De kroon op het scheppingswerk van God is niet de schepping van de mens (Genesis 1:27) maar het zegenen en heiligen van de zevende dag (Genesis 2:3). Nu gaan we zien dat dientengevolge Gods sabbat ook een Sabbatdag is voor Gods kinderen. En dus een sabbatsrust voor het volk van God.

E. In het voorgaande hebben we duidelijk willen maken dat de zevende dag eerst de Sabbatdag (rustdag) van de HEERE God is geworden. Maar daarbij was al dadelijk in het paradijs de mens betrokken. Iemand heeft terecht opgemerkt dat de zevende dag van de scheppingsweek voor de mens, voor Adam en Mannin, die op de zesde geschapen werden, de eerste volle dag van hun leven was. Wie het zo zegt leest eenvoudig de Schriften. De sabbat van God en de sabbat van de mens vallen samen, maar in de orde van de scheppingsweek is die sabbat de zevende en dus de laatste dag der week en in de orde van de mensenweek is die dag de eerste dag van de week. Er zijn in het paradijs van meet af twee weekindelingen naast elkaar mogelijk. In feite lopen ze door elkaar. Het zijn de scheppingsweek: eerst zes dagen werken en daarna de zevende dag rusten. En de mensenweek: eerst een dag rusten en daarna zes dagen werken. De zevende dag van God wordt de eerste volle dag van de mens. En omdat God op die zevende dag rustte, moet ook de mens als kind van God met zijn hemelse Vader op die dag rusten. De eerste volle dag van onze voorouders in het paradijs was dus een Sabbatdag.

Dat staat in verband met hun opdracht. Adam en diens vrouw kregen immers deze opdracht: 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 over de aarde kruipt (Genesis 1:28). Dat is een geweldige opdracht. Het gehele aardrijk met zijn omgeving wordt aan de mens toegewezen en voor hem opengelegd. Ze zullen de wereld der aarde moeten ontginnen en exploiteren. Adam en diens nakroost worden door de HEERE God als mede-arbeiders ingeschakeld bij het grote werk. Zij zullen in een reuzenwerk van eeuwen de opbouw en afbouw van Gods wereld ter hand nemen. Het is een gigantische onderneming. Het zal het levenswerk zijn van miljoenen en miljarden nakomelingen van Adam en Mannin. Daartoe heeft de HEERE de mens geschapen naar zijn beeld. Daarbij is niet te denken aan de gelijkenis van het portret en niet in de sfeer van het fotobeeld. Het gaat daarbij niet om de lichamelijke verschijning en ook nog niet eerst om onze geestelijke eigenschappen. Het gaat om onze taak, onze roeping, ons ambt. Om het heersen over het geschapene. God stelt de mens tot onderkoning over het geschapene der aarde. En de mens zal alles dienen te bewerken tot eer van zijn God, opdat de HEERE zich blijvend zal verlustigen in de werken zijner handen. De menselijke bewaringsdienst en de menselijke opbouwactie worden ingezet, opdat alle verdervende invloeden van buiten af en van binnen uit zullen geweerd worden en opdat eens geheel deze aarde in schoonheid en glorie opengelegd zal zijn. We kunnen ons voorstellen dat Adam en Mannin als het ware van ongeduld hebben staan trappelen: ze willen ingaan tot die grootse taak. Maar als het avond geweest is en morgen geworden en de zevende dag van de scheppingsweek aanbreekt, mogen ze nog niet

ingaan tot hun levenswerk. Ze moeten nu eerst samen met de hemelse Vader Sabbatdag houden en het feest van de scheppingsrust vieren. Want wat hun Vader op deze zevende dag doet is bepalend en beheersend voor hun doen en laten. Ze zijn immers maar geen slaaf en slavin, die met het doen en laten van hun meester en meesteres niets te maken hebben. Ze zijn Gods zoon en dochter (zie Lukas 3:38). In de heerlijke binding van het verbond zijn ze 's Vaders lieve kinderen en erfgenamen. Vandaar dat zij de eerste volle dag van hun leven hun hemelse Vader navolgen, ja méér dan dat, deelnemen aan het feest van hun hemelse Vader. Het voorbeeld van de Vader schept bij het kind navolging en die navolging leidt tot het eigenlijke: de deelneming aan het feest van de Vader, zodat Vader en kinderen samen het blijde feest van de sabbat vieren. Op die wijze gaan de kinderen in tot de rust, welke hun Vader voor hen heeft gereserveerd. We zullen later zien, dat Hebreeën 4 deze gedachtengang heeft: het was van meet af Gods bedoeling de mens tot de rust te doen ingaan. Het is Gods wil zijn volk deel te geven aan zijn eigen rust, aan de blijdschap in de werken des HEEREN en aan het uitzicht op de voltooiing van de schepping in het laatste der dagen. Telkens weer is er voor de mens de sabbat, opdat hij zich verblijde in Gods scheppingswerken en uitzicht hebbe op de volle ontplooiing.

Op die wijze wordt de sabbat van God voor de mens dag van toerusting tot het grote werk in Gods wijde wereld. Door de rust laat hij zich op die dag toerusten. Zodat Adam en Mannin vanuit de rust van God gaan werken. En in dat werken aanwerken op de volmaakte rust, welke door de brief aan de Hebreeën "sabbatismos" wordt genoemd.

F. Nu kunnen we ook begrijpen dat God de zevende dag voor de mens heeft gezegend en geheiligd. Die zevende dag is immers voluit ook dag van de mens, een dag op zijn kalender en in zijn tijd. En de mens leeft in die dag, welke door de HEERE op zulk een bijzondere wijze is gevuld. We zouden eerder verwachten dat de mens in plaats van de dag wordt gezegend. Maar God heeft er zijn reden voor niet de mens maar de dag te zegenen. Hij wil dat er van de zeven dagen der week één dag geheel voor Hem zal zijn. Door die ene dag voor Zich te nemen eigent de HEERE zich alle dagen der week toe. En nu bindt de HEERE de zegen voor geheel de week eerst aan die zevende dag. Wil de mens de zegen van zijn God ontvangen, wil hij arbeidskracht krijgen en wil hij naar de wet van zijn God de ambtelijke arbeid uitrichten, dan moet hij die zevende dag als rustdag onderhouden. Op die dag immers wil de HEERE God zijn zegen doen uitstromen. Met het zegenen van de zevende dag heeft de HEERE dus speciaal de mens op het oog. Wie zou het uitstromen van zegen en het uitstorten van krachten anders op het oog hebben dan de mens? God hoeft zichzelf niet te zegenen en te bekrachtigen!

Gods zegen voor de mens op sabbat is eerst de werkkraft van boven. En dan is de mens tot enorme prestaties in staat. Door die zegen weet de mens tevoren al dat hij in de weg van geloof en werk tot de volle ontplooiing van de aardse wereld in staat zal zijn. Elke zevende dag zal de mens zich laten zegenen. Want Gods zegen moet blijvend tot de mens uitgaan. En alle menskinderen moeten, ook afgedacht van de zonde, blijven ingaan tot de rust van God, om daarin zijn zegen en zijn kracht voor hun arbeid te ontvangen. Totdat het werk is voltooid en de gehele aarde is opengelegd en alle schatten uit de schepping zijn opgedolven. Hier zegt de HEERE God: "Gij kunt nooit enig werk doen dat goed is en mij welbehagelijk, zonder mijn zegen en zonder mijn kracht! Gij kunt het leven niet ontplooien en uw arbeid op aarde niet voltooiën zonder Mij!"

Vandaar ook de heiliging van de zevende dag voor de mens in het paradijs. Die dag zal voor de HEERE afgezonderd zijn en aan Hem toegewijd. En zo komt die heiliging als opdracht tot de mens. De opdracht is niet dat de mens die zevende dag aan zichzelf zal wijden. Hoe zou het kunnen, daar de mens er niet is voor zichzelf maar voor God. Op de rustdag geeft de HEERE zegen en kracht aan de mens en daardoor vreugde. Maar God, die alles schiep louter tot eigen verheerlijking, eist nu alles ook weer van de mens voor zich op. Zodat op die dag van heiliging de mens zinge: Heilig! Heilig! Heilig is de HEERE der heirscharen! De ganse aarde is vol van zijn heerlijkheid! Alles wat adem heeft Love de HEERE!

G. Voor ons volgt, zoals nu wel duidelijk zal zijn, uit al het bovenstaande, dat Genesis 2:2, 3 de instelling van de rustdag des HEEREN bericht. Het is de instelling van de rustdag van God voor de mens. We kunnen die rustdag Sabbatdag noemen, maar het woord "sabbat" valt hier nog niet. Er is sprake van de "zevende dag" en naar z'n inhoud is het werkelijk een rustdag. Het zelfstandig woord "sabbat" komen we pas later tegen in de bijbel. We hebben in Genesis 2:2, 3 van doen met de *scheppingssabbat* of ook de *oudtestamentische sabbat* en later horen we dan van de *israëlitische sabbat*, welke — zoals we zullen zien — een eigen tijdelijke gestalte is van de scheppingssabbat.

Telkens weer is opgeworpen dat we in Genesis 2 geen uitgedrukt gebod van God vinden, dat aan de mensen beveelt de sabbat te houden. Er staat ook niet — zo zegt men — dat de zegening en heiliging van de zevende dag als rustdag aan Adam en Mannin is bekend gemaakt. We menen echter dat dit bezwaar niet steekhoudend is. In de eerste plaats dient opgemerkt te worden, dat er in het paradijs tussen de HEERE en de mensen een permanent woordverkeer in verbondsomgang was (Genesis 2:16; 3:8 v.v.). In die omgang heeft de HEERE God aan Adam en Mannin zijn wil en wet bekend gemaakt, al wordt de inhoud van die openbaring ons niet volledig medegedeeld. En in de tweede plaats willen we hier wijzen op een parallel in de zaak van het huwelijk. Wanneer volgens Matteüs 19:1 v.v. tussen de Heiland en de Farizeeërs de zaak van de echtscheiding aan de orde is, verwijst de Christus hen naar het begin: "Hebt gij niet gelezen, dat de Schepper hen van den beginne als man en vrouw heeft gemaakt?" Daarna haalt de Heere Christus het woord uit Genesis 2:24 aan. Welnu, uit hetgeen er staat in Genesis 1:27 (geciteerd in Matt. 19:4) en 2:24 (aangehaald in Matt. 19:5) leidt de Heiland een norm af: Hetgeen God samengevoegd heeft scheidt de mens niet (vers 6). De Christus leidt die norm dus af uit Gods handeling, uit een gebeurtenis. Daarbij is nog te bedenken dat Genesis 2:24 geen uitspraak van de HEERE is in het paradijs, maar gericht tot de eerste mens(en). "We hebben hier te doen met een woord van de gewijde, door Gods Geest geïnspireerde schrijver, die hier over het karakter en de verplichtingen van het huwelijk spreekt" (G. Ch. Aalders in de Korte Verklaring op dit vers). De bijbelschrijver heeft hier dus een geldende norm neergeschreven, ofschoon het geen rechtstreeks gebod van God is. We zouden kunnen zeggen: strikt genomen is hier geen bevel van God. Toch hebben Adams nakomelingen wel begrepen dat een gebod van God tot trouwen was en het huwelijk wezenlijk een onverbreekelijke eenheid is.

Vandaar dan ook dat wij uit de handelingen van God, het zegenen en heiligen van de zevende dag, de norm mogen afleiden dat de rustdag door de mens dient onderhouden te worden.

We weten wel dat er altijd gereformeerden zijn geweest die het minstens in twijfel trokken of we in Genesis 2:2, 3 de instelling van de oudtestamentische sabbat als rustdag mogen lezen. Deze gereformeerden zijn ook altijd door de anderen bestreden. Naar we menen terecht. Want het vervolg zal ons leren dat het geheel in de lijn der Schriften ligt, in genoemde verzen metterdaad die instelling te zien.

Calvijn heeft het naar ons voorkomt terecht opgemerkt: "Eerst dus heeft God gerust, vervolgens heeft Hij die rust gezegend, opdat ze door alle eeuwen onder de mensen heilig zou zijn, of liever gezegd, elke zevende dag heeft Hij aan de rust gewijd, opdat zijn voorbeeld een eeuwigdurende regel zou zijn" (Commentaar op Genesis, 1564, 2e druk).

Verantwoording bij Hoofdstuk III

§ 1. Genesis 2:2, 3 als openbaringshistorische mededeling

A en B. Voor het onder A en B beschrevene zie men o.m. J. H. Meesters, Op zoek naar de oorsprong van de sabbat, 1966, pag. 91 v.v.

C. Zie voor de anticipatie (of prolepsis) en het voorverhaal in de 17e eeuw H. B. Visser, De geschiedenis van de sabbatsstrijd onder de gereformeerden in de zeventiende eeuw, 1939, pag. 350. H. Wits, Vier Boecken, van de verscheyden Bedeelinghe der Verbonden

Gods met de mensen, vertaald uit het Latijn door M. van Harlingen, 1716, pag. 81-83, die ook vertelt dat Coccejus daar niet van wilde weten, pag. 82.

De in deze paragraaf eerstgenoemde auteur is ds. C. Vonk, De Voorzeide Leer. Deel Ia. De Heilige Schrift. Inleiding, Genesis, Exodus, 1960, pag. 65, 80. Ook Deel Ib (1963), pag. 633, 634. De zich daarbij aansluitende gereformeerde is ds. G. Visser, De Sabbat, in Opbouw, 7e jrg., no. 15 (12 juli 1963), pag. 115, 116. Tevoren ook B. J. Esser, Schriftuurlijk Anti-Sabbathisme, 1930, pag. 37 v.v.

§ 2. Genesis 2:2,3 in de kontekst

A. De zesde dag lezen in Gen. 2:2, 3: de Samaritaanse Pentateuch, de Septuagint (Griekse vertaling van het Oude Testament), de Syrische vertaling; en op voetspoor van enige uitleggers, bijv. Helmuth Frey, Das Buch der Anfänge, 1964 (7e druk), pag. 19. De Nederlandse vertaling van dit boek, onder de titel: In den beginne (1962), heeft: op de zévende dag; de vertaler geeft niet de Duitse vertaling van de bijbelgedeelten maar de N.V. (pag. 7 noot). Het werkwoord "voltooien" (hebr. kalah) heeft volgens de hebr. woordenboeken deze betekenis dat men met iets ophoudt, omdat het af is. De scheppingsprodukten zijn af (Genesis 2:1). Maar het hoeft niet de definitieve beëindiging van alle werkzaamheid te betekenen, zodat God de zevende dag wel tot bijzondere dag kan maken.

In het eerste vers van hoofdstuk 2 hebben we een konstaterend, konkluderend of rekapitulerend imperfectum consecutivum, zie Grammatica van het bijbels hebreeuws, 6e druk enz. bewerkt door J. P. Lettinga, 1962, pag. 163 v.v. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik, 1909, par. 111 k (pag. 340). P. Jouön, Grammaire de l'Hébreu biblique, 1947 (2e druk), par. 118 i. In de hebr. tekst van vers 2 staat het werkwoord "voltooien" in het perf. consec, dat wel eens met een plusquamperfectum kan worden weergegeven (had voltooid); men zou het hier kunnen doen als er stond: zèdde dag. Bij "zévende dag" past beter de onvoltooid verleden tijd: voltooide. Zie ook C. Brockelmann, Hebr. Syntax, 1956, pag. 42, par. 41 h. De gedachte dat God op de zévende dag zijn scheppingswerkzaamheid voltooide, vinden we bij J. C. Sikkink, Het Boek der Geboorten, deel 1 (1906), pag. 170 v.v.

B. Zie voor de term "toledoot" B. Holwerda, Dictaten Historia Revelationis Veteris Testamenti, deel I (1954), pag. 9 v.v. Nu ook: C. Vonk, De Voorzeide Leer enz. Deel Ia (1960), pag. 44-62, vooral pag. 56-62. C. van der Waal, Sola Scriptura, deel I (1966), pag. 19 v.v. Volgens P. J. Wiseman, Ontdekkingen over Genesis, 1960 (vertaling uit het Engels door W. C. van Hattem), pag. 54 v.v. ziet de telkens weerkerende regel: "Dit zijn de toledoot van . . ." niet wat volgt maar op hetgeen voorafgaat, zodat volgens hem Gen. 2:4a bij Gen. 1:1-2:3 hoort. Terecht is opgemerkt dat met enige moeite dit bij Gen. 2:4 nog wel kan maar bij de overige negen teksten onmogelijk is. Neem bijv. Gen. 25:12-18: als toledoot van Ismaël kan dat vers onmogelijk op het voorgaande slaan. Zie nader H. H. Grosheide, in Geref. Theol. Tijdschr. jrg. 60 (1960), pag. 109-111, over dit bezwaar en nog andere tegen het boek van Wiseman.

§ 3. Genesis 2:2,3 naar zijn inhoud

A. Dat we over het "zévéndaagse scheppingswerk" moeten spreken heeft ook Karl Barth in het licht gesteld. We vertalen uit het Duits het volgende: "Het betekende daarom een grote miskenning, een vernauwing van de horizon met ernstige gevolgen, toen de kerkvaders, als ze zich met de schepping bezig houden, in de regel zich tot het hexaëmeron (zes-daagse werk) hebben beperkt, waar toch werkelijk niet alleen uiterlijk maar ook innerlijk alles ervoor spreekt, dat de scheppingsgeschiedenis als heptaëmeron (zeven-daagse werk) is te verstaan, dat het bericht over de zevende dag hier juist niet te ontberen is", Kirchliche Dogmatik, 3. Band, erster Teil (1945), pag. 249. Zie over de ordening van de tijd ook: A. Kuyper, Tractaat van de sabbat, 1890, pag. 16, 17 (op pag. 16 ook over het ritme); W. Zimmerli, 1 Mose 1-11. Die Urgeschichte (in de serie Prophezei), 1943, pag. 119: God ordende niet alleen de ruimte maar ook de tijd.

H. Venema, De zin van de sabbat, in: Opbouw, jrg. 3 no. 4 (24 april 1959) meent dat de zevende dag ophield bij de zondeval, ook Gods rust. Dat de

[Einde BI 58]

+++++ Daar is duidelijk 'n gedeelte weg tussen die twee bladsye +++++

[Begin BI 59]

gers, zie bijv. G. Ch. Aalders, Genesis (Korte Verkl.), pag. 100. Over "blasphemie" (Godslastering) sprak in dit verband H. Dooyeweerd, Schepping en Evolutie, art. over het boek van J. Lever, Creatie en Evolutie (1956), in Philosophia Reformata, jaarg. 24, 3e en 4e kwartaal 1959, pag. 119: "Dat iedere poging ze (de scheppingsdagen) naar objectieve astronomische en geologische tijdmaat te bepalen, 't zij als dagen van 24 uur, 't zij als geologische tijdperken, met het scheppingsverhaal zelve onverenigbaar is, blijkt reeds hieruit, dat 'vaste tijden, dagen en jaren' eerst op de vierde 'scheppingsdag' worden ingesteld, zodat 'scheppingsdag' onmogelijk dag of zevende dag nog voortduurt, tot de voleinding, menen verschillende uitlegtijdperk in de zin van tijdsduur kan betekenen. En tenslotte strandt zij definitief op de zevende dag, de dag van Gods Sabbatsrust, waarvan iedere interpretatie als etmaal of geologisch tijdperk tot blasphemie zou voeren". Daarover schrijvend merkte ds. G. Visee o.m. op: "Hier zeg ik op mijn beurt: Hier kan ik prof. Dooyeweerd tot mijn spijt niet meer volgen. Ik hoop duidelijk te maken waarom. Beginnen we met de zevende dag, de dag, waarop de HEERE gerust heeft. Volgens prof. D. zou de duiding van die dag als dag van een bepaalde duur voeren tot blasphemie. Maar als nu God zelf eens also sprak in de Schrift? Dan zullen we dat toch nederig hebben te geloven? (. . .) En wanneer God ons verhaalt, dat Hij op de zevende dag gerust heeft van zijn scheppingswerk dan hebben wij — ook indien zou blijken dat die zevende dag een etmaal was — dat toch maar te geloven? En dat zonder onze aanhalingstekens te plaatsen: Hij "rustte", en op de zevende "dag"? Uit het feit dat de Schrift zegt, dat de HEERE op de zevende dag rustte, volgt nog niet dat het geen dag van tijdsduur is geweest. En voor dat laatste pleit het vierde gebod: Want in zes dagen heeft de HEERE de hemel en de aarde gemaakt en Hij rustte ten zevenden dage. Daarom zegende de HEERE de sabbathdag en heiligde die. Ex. 20:11. Nu zou men deze woorden lezende, ze als volgt kunnen omschrijven: In zes scheppingsdagen heeft de HEERE de hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daar in is en na deze dagen Gods heeft Hij op de zevende Godsdag gerust. Daarom zegende de HEERE de sabbathdag, de zevende dag des mensen. Maar: de woorden van Ex. 20:11 gaan terug op Gen. 2:2, 3: "Toen God op de zevende dag het werk voltooid had, dat Hij gemaakt had, rustte Hij op de zevende dag van al het werk dat Hij gemaakt had. En God zegende de zevende dag en heiligde die, omdat Hij daarop gerust heeft van al het werk dat Hij scheppende tot stand had gebracht". God zegende de zevende dag. Wat voor dag is dat? Die zevende Godsdag, buiten en boven de tijd? Maar het is toch duidelijk dat God niet een dag voor zichzelf zegent, maar voor de mens en voor de aan de mens onderworpen aardse schepping?! Die dag wordt ook geheiligd, d.i. van de werkdagen afgezonderd en aan de verering van God gewijd. De zevende dag, hier telkens de zevende dag genoemd, is steeds: een mensendag", Calvinistisch Jongelingsblad, 14e jrg. no. 21, 19 febr. 1960, pag. 341. Bij deze goede uitlegkundige opvatting van ds. Visee hebben we ons graag aangesloten! Toen wist hij blijkbaar nog niet van de invoeging van een woordje "later" in Gen. 2:2, 3 (daarin ten onrechte ds. C. Vonk volgend).

B. Zie voor het werkwoord *sj-b-t* behalve de woordenboeken ook J. H. Meesters, Op zoek naar de oorsprong van de sabbat, 1966, pag. 14. R. de Vaux, Hoe het oude Israël leefde (De instellingen van het Oude Testament), deel II (1962), pag. 416. En ons hoofdstuk II.

Bij de vertaling van Genesis 2:2 kozen we voor het *nevenschikkend zinsverband*. De Statenvertaling en ook de N.V. hebben onderschikkend zinsverband: Toen God op de zevende dag ..., rustte Hij enz. Nevenschikkend zinsverband hebben echter o.m. de volgende vertalingen: Zuid-Afrikaanse Vertaling (1933):

(2) En God het op die sewende dag sy werk voltooi wat Hy gemaak het, en op die

sewende dag gerus van al sy werk wat Hy gemaak het.

The Holy Bible (1611):

(2) And on the seventh day God ended his work which he had made; and he rested on the seventh day from all his work which he had made.

Ook vele uitleggers vertalen nevenschikkend, o.a. M. Luther, Joh. Calvijn, Franz Delitzsch (1887), Strack-Zöckler (1894), H. Th. Obbink (1922), F. M. Th. (de Liagre) Böhl (1923), O. Procksch (1924), J. Kroeker (1930), H. Frey (1940), W. Zimmerli (1943), G. von Rad (1949), J. Sperna Weiland (Genesis, Uitg. De Bezige Bij, 1964, pag. 55/56). Rabbijn dr. J. Soetendorp vertaalt (in: Zoals er gezegd is over De Schepping, Phoenix Bijbel-pocket, 1, 1962, pag. 14, 15):

Nu waren af de hemel en de aarde
en heel hun leger.
Toen maakte God op de zevende dag
heel zijn werk af,
dat Hij gemaakt had,
door een rustdag te houden
na al zijn werk dat Hij had gedaan.
God zegende de zevende dag
en heiligde hem,
want daarop had Hij een rustdag gehouden
na al zijn werk,
heel de scheppingsdaad van God.

De hebreeuwse tekst heeft in Genesis 2:2, 3 overeenkomstig de hebreeuwse verhaalvorm nevenschikte zinnen (parataxis), zodat de onderschikking (hypotaxis) in sommige vertalingen het werk van de vertalers is, welke onderschikking soms onmisbaar is voor een lopende vertaling.

D. Zie voor "zegenen" o.m. H. W. Beyer, art. eulogeo in Theol. Wörterbuch zum N.T. (R. Kittel), deel II (1935), pag. 751 v.v. (met literatuuropgaven). Zie voor "zegenen" ook: J. H. Kroeze, Genesis Veertien, diss. 1937, pag. 104-106 ("iemand doen welgedijen, iemands welzijn bevorderen"). Ook J. H. Kroeze, Melchizedek, de koning van Salem, 1939, pag. 55 v.v. Th. Plassmann, The Signification of Berakah, 1954. Artikel Segen und Fluch, in Rel. in Gesch. und Geg. deel 5 (1961) met literatuuropgaven. In een bespreking van het boek van Plassmann (in een lezing O.T.S. club F.Q.J., niet gepubliceerd) komt D. de Jong (nu geref. pred. in Canada) tot deze voorlopige omschrijving van "zegen": "In de Heilige Schrift betekent berakah: het levende, levenwerkende en levengaranderende woord (belofte en bevel) Gods, over en tot zijn schepselen, waarin Hij hun geeft wat zij nodig hebben om de hun door Hem gestelde bestemming te bereiken". Vergelijk ook: I. de Wolff e.a. Geschiedenis der Godsopenbaring, deel I (1946-1949), pag. 302. W. ten Boom, Oud-Testamentische kernbegrippen, 1948, pag. 217 v.v. Claus Westermann, Woord voor woord (studies over enkele oudtestamentische begrippen), z.j. pag. 7 v.v. (Eltheto-Brochurereeks nr. 19). Zie voor "heiligen" o.m. O. Procksch en K. G. Kuhn art. Hagios etc. in Theol. Wortb. z.N.T. (R. Kittel), deel I (1933), pag. 87 v.v. J. D. W. Kritzing, Qahal Jahwe, diss. 1957, pag. 105 v.v. W. ten Boom a.w. pag. 57 v.v. Claus Westermann a.w. pag. 22 v.v. L. Doekes, Der Heilige, 1960, pag. 102-130, vooral pag. 129, 233, toonde aan dat Gods heiligheid die eigenschap is, waardoor Hij zichzelf zoekt en alles op zijn verheerlijking richt. "In samenhang met het voorgaande is de heiliging van het geschapene zó te verklaren, dat het daardoor aan de verheerlijking van Gods naam dienstbaar wordt gemaakt. Dat kan op verschillende manieren gebeuren in overeenstemming met de onderscheiden bestemming, die God van de aanvang der wereld af aan elk schepsel heeft gegeven, of op een bepaald tijdstip aan de geschiedenis geeft" (pag. 233, uit het Duits vertaald). Bij zijn promotie op 11 mei 1966 verdedigde C. Bezemer (diss. over Het christelijk geweten bij Alexander Vinet) als tiende stelling: "De kroon op het scheppingswerk van God is niet de schepping van de mens (Gen. 1:27) maar het

zegenen en heiligen van de rustdag (Gen. 2:3)". Zie voor de sabbat als hoogtepunt en doel enz. ook A. Noordt zij, Gods Woord en der eeuwen getuigenis, 1931 (2e druk), pag. 119 v.v. Ten onrechte bestreden door G. Ch. Aalders, De Goddelijke openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis, 1932, pag. 238, want Aalders heeft blijkbaar geen oog voor de heilshistorische en eschatologische zin van de sabbat.

E. J. C. Sikkel, Het boek der geboorten, deel I (1906), pag. 180: "Voor de mens en voor de schepping in haar voleindigd optreden was de *zevende* dag van *Gods* scheppingsweek in zekere zin de *eerste* dag van *hun* week; immers de eerste dag van hun *eigen* bestaan als volbracht Werk Gods. Nu, in *eigen* leven uitgaande, moesten zij hun week vervullen. En hun *zevende* dag, waarin hun *eerste dag* als Rustdag, als dag des HEEREN terugkeerde, moesten zij Gode wijden; door te rusten in het bewust genieten van het verhoogde leven der Schepping, van hun werk voor Gods aangezicht; en door Gods heiligende gemeenschap in heel de ommegang van die dag te smaken in de aanbeddende verheerlijking van God. Opdat God Zich verblijde in zijn werken (Ps. 104:31)". Zo ook K. Barth, De Zondag, z.j. (Ned. Vert. van W. M. van Asperen en J. M. van Minnen), pag. 11-15. Zie voor de openbaringshistorische beschrijving van de sabbat: I. de Wolff e.a., Geschiedenis der Godsopenbaring, deel I (1946-1949), pag. 58-64. Ds. G. Visee schreef in het Calv. Jongelingsblad, jrg. 14, no. 21 (19 febr. 1960) in het bovengeciteerde artikel na hetgeen we aanhaalden: "Ik denk hier aan wat ds. S. G. de Graaf eens zei in een preek over het vierde gebod (Preken, Vuur op de aarde, vierde bundel, pag. 101): En in de aanvang was de rustdag de eerste dag der week. Immers, hij was wel voor God, voor het goddelijk werken, de zevende dag, maar hij was voor de mens, die op de zesdag geschapen was, de eerste volle dag van zijn leven. Hij begon met de rustdag, dat wil zeggen: Voor de mens stond de genadige gemeenschap Gods voor alle dingen". M.a.w. God schiep Adam op de zesde dag. En de volgende dag, de eerste volle dag van Adams leven, was de dag waarop God de HEERE rustte, de dag die de HEERE voor Adam zegende en die de HEERE heiligde voor de dienst van Hem. Ik hoop niet, dat prof. Dooyeweerd hier bij ds. De Graaf resten van scholastiek of bij consequentie blasphemie zal speuren. Noch bij mij. Want hier is eenvoudig de Schrift gelezen". Tot zover ds. Visee, met wiens woorden we hartelijk instemmen. Zie voor de samengang van en samenhang tussen arbeid en rust o.a. W. Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel, 1954 (1e druk), 1965 (2e druk), pag. 21 v.v. Op bepaalde manier uitgewerkt bij C. P. van Andel, Ethiek van arbeid en rust (serie: Ethische verkenningen), 1965.

G. De onderscheiding tussen de *scheppings-* of ook *oudtestamentische* sabbat en de *israëlitische* sabbat vinden we heel duidelijk bij J. C. Sikkel, Het boek der Geboorten, deel I, pag. 180: "Met de zegening en heiliging van de zevende scheppingsdag, waarop God rustte, is voor het leven der schepping en van de mens in de zondeloze toestand niet de Sabbat ingesteld, zoals die later bij Israël bestond, maar de Rustdag als *dag des* HEEREN, gelijk die bij de schepping door God geordineerd werd". Zie voor de strijd over de instelling van de oudtestamentische sabbat in de 17e eeuw H. B. Visser, De geschiedenis van de sabbatsstrijd onder de gereformeerden in de zeventiende eeuw, 1939, pag. 348 v.v., waar de toenmalige argumenten pro en contra de instelling in Genesis 2:2, 3 worden opgesomd.

Voor de betekenis van de sabbat zie men ook: J. van Andel, in De Avondster, 1e jrg.: Gods sabbat, pag. 40 v.v. (ook in: Bloemlezing uit De Avondster, 1909, pag. 9 v.v.); Geschiedenis van de sabbat, pag. 57 v.v. A. Geelhoed, De wet niet verzetten (Toetsing van de wetsidee van ds. G. Visee), 1969, pag. 9 v.v. (Dateert de sabbat van de schepping of van de wetgeving?)

HOOFDSTUK IV

DE ZEVENDE DAG VOLGENS EXODUS-DEUTERONOMIUM

§ 1. De zevende dag tussen Genesis 2 en Exodus 16.

Lezen we na Genesis 2 de heilige Schriften verder, dan ontmoeten we de zevende dag pas weer in Exodus 16. In dat hoofdstuk horen we die dag voor het eerst sabbat noemen. Van de zeven dagen der week is de zevende dag dus de eerste dag met een naam. Eeuwenlang horen we dus niets over de zevende dag. Hoe vele eeuwen dat geweest zijn is niet gemakkelijk te zeggen. Vele eeuwen was het van het paradijs tot de zontvloed (de grote vloed). Een tiental of méér? En hoevele van Noachs tijd tot de komst van Abraham in Kanaän? Alweer een tiental? Van Abraham tot de woestijntocht van Israël is het al ruim 600 jaar. We stellen dan met anderen de roeping van Abraham in het jaar 2090 vóór Christus en de uittocht uit Egypte in het jaar 1445 vóór Christus (zie de Inleiding op het boek Exodus in de Korte Verklaring, pag. 22).

Letten we op die enorm grote periode tussen Genesis 2 en Exodus 16, dan mogen we wel konstateren dat de beschrijving daarvan wel zeer summier is. Nu heeft men uit het feit dat tussen Genesis 2 en Exodus 16 over zulk een groot tijdvak de zevende dag of sabbat niet wordt genoemd, wel de konklusie getrokken dat toentertijd de zevende dag als sabbat of rustdag onbekend was. Dat zou dan moeten pleiten voor de mening dat de sabbat in het paradijs niet kan zijn ingesteld. De geleerden noemen dat een argumentum e silentio, een bewijs uit het stilzwijgen (over de zaak). Niet uit wat er geschreven staat en vermeld wordt maar hetgeen niet wordt medegedeeld trekt men dan konklusie. Wat niet vermeld wordt is niet bekend. Omdat er over de sabbat niet wordt gesproken maar gezwezen, is die sabbat er toen niet geweest.

In dezelfde kring van geleerden is echter ook altijd gezegd: een bewijs uit het stilzwijgen is van weinig of geen waarde. En zo is het naar het ons voorkomt ook hier. We zullen eerst bedenken (zoals al gezegd werd) dat de gehele bedoelde periode van vele eeuwen slechts in het kort is beschreven, zodat enorm veel ongenoemd bleef. Verder is op te merken dat die korte beschrijving niet wordt geboden met de bedoeling ons omtrent de erediens des HEEREN, de wekelijkse dag daarvan en de liturgie daarin, omstandig in te lichten. Daarbij mag ook niet vergeten worden dat in de onderhavige tijden de afval van de HEERE telkens weer zeer groot werd, zodat de sabbat daarin wel een vergeten hoofdstuk kan zijn geworden. Afval van de HEERE is weinig bevorderlijk voor onderhouding van de sabbat, zoals heden in het christelijk Europa de ontkerstening de zondag als de dag des Heeren doet vergeten.

Vervolgens is er op te letten dat zelfs het niet onderhouden van de sabbat in de periode vóór de wetgeving op Sinaï nog geen bewijs zou zijn tegen de instelling in het paradijs. We behoren immers te onderscheiden tussen het instellen en het onderhouden van de sabbat. Het veronachtzamen van die instelling neemt de instelling zelf niet weg. En — om niet meer te noemen — er zijn verderop in de bijbel nog tal van boeken te noemen, waarin het woord en de zaak "sabbat" ook niet voorkomt. We noemen b.v. de boeken Job, Spreuken, Prediker en Hooglied. Ook historische boeken als Jozua, Richteren, Ruth, 1 en 2 Samuël.

Mogen we nu konkluderen dat al die tijd de sabbat na het uitgedrukte gebod van Exodus 20:8 v.v. niet werd onderhouden, ja, niet bekend was? Maar *dat wordt ons door 2 Koningen onmogelijk gemaakt*. We horen immers in 2 Koningen 4:23, nog wel in het afvallig Tienstammenrijk, dat de sabbat wel degelijk bekend was en ook op bepaalde wijze werd gevierd. Voor het rijk van Juda kunnen we wijzen op 2 Koningen 11. Met betrekking tot de periode vóór de woestijntocht van Israël mogen we dan ook veiligheidshalve niet meer konkluderen dan dit: tussen Genesis 2 en Exodus 16 wordt de zevende dag niet als rustdag vermeld, maar dat bewijst nog niet dat hij onbekend was en evenmin dat hij nog niet was ingesteld.

§ 2. De zevende dag als sabbat volgens Exodus 16.

A. In Exodus 16 krijgt de zevende dag der week voor het eerst de naam sabbat. Omdat het wel enige moeite kost zich de toenmalige gang van zaken ordelijk voor te stellen, is het goed het hoofdstuk in z'n verhaal omtrent de sabbat te volgen en daarna de betekenis te schetsen. Het verrassende van dit hoofdstuk is dat de HEERE zijn volk in de woestijn gaat voeden met het manna. En in verband daarmee komt de zevende dag als sabbat aan de orde. Dat gebeurt al dadelijk in de woorden van de HEERE tot Mozes: "Zie, Ik zal voor u brood uit de hemel laten regenen; dan zal het volk uitgaan en verzamelen zoveel als voor elke dag nodig is, opdat Ik het op de proef stelle, of het al dan niet wandelt naar mijn wet. En als zij op de zesde dag bereiden wat zij hebben binnengebracht, dan zal dit dubbel zoveel zijn als wat zij op de andere dagen verzamelen" (verzen 4 en 5).

Eerst valt in deze woorden van God op dat de HEERE spreekt over "mijn wet". We vragen dan: welke wet wordt bedoeld? Ook in hoofdstuk 15 (vers 25) horen we de HEERE spreken over "inzettingen en verordeningen" (vers 25) en "zijn geboden en al zijn inzettingen" (vers 26). Toen reeds beproefde de HEERE zijn volk op de onderhouding daarvan (vers 25 slot). Hier, in de woestijn Sin, is er weer die proefneming. Met die wet, geboden, inzettingen en verordeningen kunnen niet bedoeld zijn de wetten, die later in Exodus, Leviticus en Deuteronomium zijn te vinden. Die waren toen immers nog niet geopenbaard. Het gaat in Exodus 16:4, 5 evenals in 15:25, 26 om de onderwijzing, die de HEERE toen en daar gaf, dus in 16:4, 5 om de onderwijzing omtrent de inzameling van het manna op de zesde dag.

Wat het vijfde vers betreft heeft men wel gezegd, dat de HEERE hier wil zeggen: "Op de zesde dag zullen de Israëlieten gewoon inzamelen als op de andere dagen, dus de portie voor één dag, maar als ze dan thuiskomen en het ingezamelde manna gaan bereiden, zullen ze opeens ontdekken dat ze voor twee dagen manna hebben". Dan zou er dus een wonder gebeuren: de portie voor één dag wordt verdubbeld tot een portie voor twee dagen. Letten we echter op vers 23, waarin we lezen dat op de zesde dag een dubbele portie werd ingezameld, zullen we moeten zeggen dat op de aangegeven manier teveel in de tekst wordt gelezen.

We horen nu verder niet dat Mozes de hem door de HEERE medegedeelde woorden aan het volk Israël doorgeeft. Ze zijn blijkbaar geen gebod voor het volk maar een mededeling voor Mozes. De HEERE voorzegt aan Mozes wat het volk straks eigener beweging op de zesde dag zal doen. Zó alleen kunnen we ook de verzen 22 v.v. verstaan. Maar daarover straks. Uit het vervolg van het hoofdstuk blijkt dat de HEERE dagelijks méér manna liet regenen dan nodig was voor elke dag. Daarvan maakten sommige Israëlieten misbruik: in gulzigheid zamelden ze meer in dan geoorloofd en geboden was. Dat was immers maar één gomer per hoofd en per dag. Zamelde iemand nu gedurende de eerste vijf dagen der week méér manna in, dan gebeurde er iets merkwaardigs: als hij thuiskwam en het opmat, had hij toch maar één gomer (een gomer is ongeveer 3,6 liter). Daarin hebben we een wonder van God te zien. Eveneens in het geval dat iemand die minder dan een gomer inzamelde, thuisgekomen toch z'n volle portie had. Zo leert ons vers 18. De HEERE maakte de porties gelijk. Later trekt de apostel Paulus daaruit een praktische les in andere omstandigheden, zoals 2 Korintiërs 8:1 v.v. ons doen zien (vooral de verzen 14 en 15). Blijkens de voorzegging van God (vers 5) gaat het echter op de zesde dag anders toe (vers 22): de Israëlieten verzamelen dan een dubbele portie, met het oog op de zevende dag. De vorsten van Israël komen dat dan Mozes berichten. Waarom? Waren ze daarover verwonderd? Of vonden ze het zo mooi? Nog anders: waren ze bezorgd over het inzamelen van de dubbele portie, gedachtig aan hetgeen vers 20 ons bericht: wie de vorige dagen manna bewaarde tot de volgende dag, moest konstateren dat het bedorven was? Mozes heeft nu de gelegenheid te zeggen, dat de Israëlieten goed doen. Zó wil de HEERE het: morgen is het sabbat, rust, voor de HEERE, een heilige dag, geheel aan Hem gewijd. Dan moet er voor wat de voedselvoorziening betreft volkomen rust zijn (vers 23). Op de zevende dag blijkt dan het sabbatsrantsoen goed te blijven. Daardoor werd duidelijk

bewezen dat de HEERE dit wilde: op de zesde dag het voedsel klaar maken voor de zevende dag.

Later heeft de HEERE die orde nog wat strakker aangebonden. Blijkens vers 29 kwam er het uitdrukkelijk bevel: "Op de sabbat moet iedereen in het legerkamp blijven en niemand mag daarbuiten gaan". Dat betekende niet dat op sabbat niemand om zo te zeggen een stap buiten de deur mocht doen, alsof de HEERE een wandeling verbood. Ze mochten voor zekere aangelegenheid best buiten de legerplaats gaan (Deuteronomium 23:12 -14). Het wil alleen maar zeggen dat ze niet buiten het kamp mochten komen om manna te zoeken. Want blijkens vers 27 waren er Israëlieten die toch op de zevende dag manna gingen zoeken.

Tenslotte bericht dan vers 30 het resultaat van het geheel: Toen rustte het volk op de zevende dag.

B. *De betekenis* van een en ander kan duidelijk worden. De hoofdzaak met betrekking tot de zevende dag is dat het volk uit eigen beweging op de zesde dag in verband met de zevende dag als sabbat een dubbele portie manna inzamelt.

Waarom doet het dat? Omdat de HEERE het hun heeft geboden? Daarvan lezen we niet. Blijkens vers 5 veronderstelde de HEERE dat de Israëlieten het zouden doen zonder zijn uitgedrukt bevel daartoe. Waarom? Omdat ze blijkbaar de sabbatsorde kenden, deze sabbatsorde: op de zevende dag is het sabbat, rust, voor de HEERE, zodat we dan ook de voedselvoorziening dienen te laten rusten.

Daaruit volgt wat een uitlegger schreef: "Uit deze bepaling (nl. van vers 23) blijkt dat de sabbat al aan Israël bekend was vóór de wetgeving op de Sinai. Dit komt overeen met Gen. 2:2 en 3". We zullen dus in Exodus 16 niet de instelling van de sabbat mogen lezen. Evenmin dat toen de week van zeven dagen haar intrede deed in Israëls leven. Er zijn aanwijzingen dat reeds vóór Exodus 16 een zevendaagse periode bekend is en er wel van een cyclus van zeven dagen kan worden gesproken, zie Genesis 8:10 en 12; 29:27 (vergelijk Richteren 14:12). Volgens Exodus 12 moest het pascha zeven dagen worden gevierd, vers 15, terwijl er zowel op de eerste als op de zevende dag een heilige samenkomst ("kerkdienst") moest worden gehouden, vers 16.

Men heeft wel gezegd: "Laat het waar zijn dat volgens Exodus 16 Israël de sabbat en sabbatsviering al vóór de wetgeving op de Sinai heeft gekend, dan is daarmee echter nog niet bewezen dat we in Genesis 2:2, 3 de instelling daarvan moeten zien. De sabbat kan ook bij een andere gelegenheid zijn verordend". Daartegen geldt echter dat we tussen Genesis 2 en Exodus 16 nergens van de zevende dag als sabbat horen. Dan zou de oorsprong van de sabbat ons onbekend zijn. Dat achten we echter niet in overeenstemming met Exodus 20:8 v.v. Waarom beroept de HEERE zich bij de afkondiging van het vierde gebod dan niet op die (ons nu onbekende) instelling maar wel op Genesis 2:2, 3?

We zien in Exodus 16 dat de HEERE de gehele voedselvoorziening van zijn kerk voor zijn rekening neemt. De kerk krijgt het brood uit de hemel (Johannes 6), brood van bijzondere kwaliteit (1 Korintiërs 10). In het verbond en in de kerk is ons "water en brood" zeker. En op die manier komt daar in de woestijn ook geheel de zevende dagvrij. Op die dag is dan het werk van de voedselbereiding verboden. We zullen immers vers 23 op een bepaalde manier dienen te lezen. Mozes zegt: "Bakt wat gij bakken wilt en kookt wat gij koken wilt en laat al wat overblijft liggen om het tot morgen te bewaren". Deze woorden worden gezegd nadat is uitgesproken: morgen, de zevende dag, is een heilige sabbat, een volkomen rust. Naar de betekenis zullen we dan ook vers 23 als volgt hebben te lezen: "Bakt *vandaag* (de zesde dag) wat gij *morgen* (de zevende dag) wilt bakken en kookt *vandaag* (de zesde dag) wat gij *morgen* (de zevende dag) wilt koken en laat al wat overblijft liggen om het tot morgen (de sabbat, als sabbatsportie) te bewaren". De zaak is dus dat de Israëlieten op de zesde dag het voedsel voor de zevende dag moesten klaar maken. Wat op die zesde dag ten behoeve van de voedselbereiding en voedselvoorziening van de zevende dag kan worden gedaan, moest

ook worden gedaan. En die zaak is het wellicht, die de oudsten van Israël bewoog aan Mozes te vertellen, dat het volk op de zesde dag twee porties inzamelde.

Het kan zich dan zó hebben toegedragen: Toen de Israëlieten op de eerste vijf dagen manna bewaarden tot de volgende dag bedierf het. De HEERE wilde immers zijn volk inprenten dat het voor elke dag z'n brood, het "dagelijks brood", van Hem moest verwachten en ontvangen. Toen de Israëlieten dan op de zesde dag een dubbele portie inzamelden, zullen de oudsten dat bedenkelijk gevonden hebben. Ze zullen nog niet geweten hebben dat de HEERE op de zevende dag het manna zou inhouden. Als we ons het zó voorstellen, begrijpen we gemakkelijker het antwoord van Mozes naar vers 23: "Dit is het wat de HEERE (tot mij) gezegd heeft (en gij nog niet wist): een rustdag, een heilige sabbat is het morgen voor de HEERE".

§ 3. De wet des HEEREN vóór Exodus 20.

A. Na Exodus 16 vinden we de zevende dag als sabbat genoemd in Exodus 20:8-11, in het vierde gebod van de dekalog (de tien geboden). Voordat we ons met die "tien woorden" nader bezig houden en dan in het bijzonder met het "vierde woord" over de sabbat, dienen we een belangrijke vraag onder ogen te zien. Zo nauwkeurig mogelijk geformuleerd luidt die vraag: Volgens welke nonnen of wetten hebben de mensen buiten Israël en ook binnen de kring der bijzondere openbaring (van Abraham af) geleefd? Volgens hun bekende Goddelijke wetten? Of waren er geen levensnormen van betekenis?

Ook voor die laatste vraag is er aanleiding. Als we Romeinen 5 opslaan, zien we daar Adam en Christus met elkaar vergeleken. In dat verband nu horen we Paulus zeggen, dat er reeds vóór de wet zonde was in de wereld (vers 13). Dat moet betekenen dat vóór de wetgeving op de Sinai de zonde in de wereld was, wat ook de Schriften van Genesis 3 af duidelijk betuigen. Doch in één adem laat Paulus volgen: Maar als er geen wet is, wordt de zonde niet toegerekend (vers 13b). En dan volgt ook nog dat toch de dood heeft geheerst van Adam tot Mozes, al hebben dan die allen (na Adam tot Mozes) anders gezondigd dan de eerste mens. Betekent nu een en ander dat er tussen Genesis 3 en Exodus 20 in feite geen wet van God aan de mensen bekend was?

En wat de tijd van Genesis 12 tot Exodus 20 betreft: we lezen in Galaten 3 dat de belofte er eerst was, de belofte aan Abraham (vers 16), en pas 430 jaar later kwam de wet (op de Sinai), vers 17. Betekent dat nu dat de aartsvaders, te beginnen met Abraham, en daarna het volk Israël tot het aan de berg Horeb kwam, in feite geen wet van God hebben gekend? We willen in het kort nagaan hoe het in deze stond met de ongelovigen en de gelovigen.

B. Wat nu de periode tussen Noach en Mozes betreft verkeren we in de omstandigheid, dat wij buiten de Schriften om heel wat aan de weet zijn gekomen aangaande volken als de Soemeriërs, de Assyriërs, de Babyloniërs enz. Door de opgravingen zijn enige wetboeken of ook gedeelten daarvan voor de dag gekomen, die ons vertellen dat de oud-oosterse volken uitgebreide wetgevingen hadden. Daaruit leren we verstaan dat die volken volgens bepaalde levensnormen werden geregeerd. Er waren "rechtsbeginselen". We hebben soemerische wetten uit de jaren tussen 4000 en 2000 vóór Christus, toen de Soemeriërs in Beneden-Mesopotamië woonden. Een voornaam wetboek daaronder is dat van Lipit—Isjtár, die omstreeks 1930 of 1875-1865 vóór Chr. regeerde. Als tegenhanger van dat soemerisch wetboek beschouwt men een akkadisch wetboek van Esjjoenna, vroeger naar Bilalama genoemd (ongeveer 1790 of 1725 vóór Chr.), koning van Esjjoenna, een oud-babylonisch stadskoninkrijk. Verder is er de beroemde codex (wet) van Chammoerapi, van ongeveer 1792-1750 of 1728-1686, koning van Babylon. Tenslotte noemen we de hethietische wetten uit de 15e-13e eeuw vóór Chr. en de midden-assyrische wetten uit de tijd tussen 1450 en 1250 vóór Chr. Behalve de laatstgenoemde wetten stammen ze dus allemaal uit de tijd vóór de wetgeving op de Sinai.

Die wetboeken zijn ook vrij uitvoerig geweest. Het wetboek van Chammoerapi bevat niet

minder dan 282 paragrafen. Wat de inhoud betreft: ze houden zich allemaal veel bezig met wereldlijk recht (burgerlijk en strafrecht) maar niet met godsdienstig recht. Voorschriften die betrekking hebben op de eredienst brachten de heidense priesters onder bij de z.g. rituele regels (riten zijn godsdienstige regels en handelingen). De meeste bepalingen hebben dus betrekking op de verhouding tot de naaste en zouden door ons bij het vijfde tot het negende gebod van de Tien Geboden ondergebracht kunnen worden. Sommige bepalingen zouden we echter tot het eerste en derde gebod van de dekalog kunnen herleiden. Want het is opmerkelijk dat tal van strafrechtelijke bepalingen op die manier gerubriceerd kunnen worden. Zo zijn er strafbepalingen tegen magie, toverij, waarzeggerij, kortom tegen de zwarte kunst (eerste der Tien Geboden), tegen godslastering (3e gebod), opstand tegen het gezag van ouders en overheden (5e gebod), mishandeling, manslag, dood door schuld e.d. (6e gebod), verkrachting, homosexualiteit, bloedschande, overspel, echtbreuk, echtscheiding, enz. (7e gebod), diefstal, mensenroof, kinderroof e.d. (8e gebod), laster, valse aanklacht bij het gerecht, vals getuigenis enz. (9e gebod). Schier alle oud-oosterse wetgevingen gaan uit van het z.g. jus talionis, het recht der wederverging, dat we ook vinden in de Schriften, in Exodus 21:23-25, zie ook Leviticus 24:19 en Deuteronomium 19:21. Deze regel was dus onder alle volken in het Oude Oosten verbreid en een "rechtsbeginsel", waaruit tal van bepalingen voortvloeiden.

In verband met ons onderwerp kunnen we de genoemde wetboeken niet breed citeren, om het bovenstaande te bewijzen. Een enkel voorbeeld moge voldoende zijn.

Magie: "Wanneer een man of een vrouw toebereidselen voor magische praktijken heeft getroffen en de benodigdheden daarvoor zijn in hun bezit aangetroffen, dan zal men hem die de voorbereidingen trof, als men hem gearresteerd en van zijn schuld overtuigd heeft, ter dood brengen" (midden-assyrische wetten, par. 47 eerste gedeelte). Zie hierbij Exodus 22:18-20. Godslastering: "Wanneer een vrouw, hetzij de echtgenote van een burger, hetzij de dochter van een burger, een godslastering heeft uitgesproken of zich aan lichtzinnige taal te buiten is gegaan, moet die vrouw daarvoor zelf de straf dragen; men zal daarvoor noch haar echtgenoot, noch haar zonen (of) dochters kunnen vervolgen" (midden-assyrische wetten par. 2). Vergelijk hierbij Exodus 20:5 en Ezechiël 18:2.

Opstand tegen de ouders: "Wanneer een zoon zijn vader slaat, zal hem zijn hand afgesneden worden" (Codex Chammoerapi par. 195). Zie het strengere in Exodus 21:15.

Dood door schuld: "Wanneer iemand een ander in het vuur duwt zodat hij sterft, zal hij zijn zoon voor hem in de plaats geven" (hethietische wetten, tablet I par. 44a).

Homosexualiteit: "Wanneer een man met de zoon zondigt, (is dit) een gruwel" (hethietische wetten, par. 189 slot). Vooraf gaat: "Wanneer iemand met zijn eigen moeder zondigt, (is dit) een gruwel. Wanneer een man met de dochter zondigt, (is dit) een gruwel". Dezelfde zaak in de Codex Chammoerapi, par. 154, waar de straf is verbanning van de vader. In de bijbelse wetten tegen bloedschande (Leviticus 19) komt die bepaling tegen vader en dochter niet voor.

Kinderroof: "Wanneer iemand het kind van een andere burger heeft gestolen, wordt hij gedood" (Codex Chammoerapi, par. 14). Vergelijk hierbij Exodus 21:16 en Deuteronomium 24:7.

Vals getuigenis: "Wanneer iemand voor de rechtbank een getuigenis heeft afgelegd en de verklaring die hij heeft afgelegd, niet bewijst, dan wordt deze man, als het een halszaak betreft, gedood" (Codex Chammoerapi, par. 3). Zie hierbij b.v. Exodus 23:1.

Deze voorbeelden willen niet een vergelijking maken tussen de oud-oosterse wetten der heidenvolken en de wetten des HEEREN in Israël. Het gaat er niet om gelijkheid te zoeken. De wetten des HEEREN hebben een eigen woordenschat, een eigen compositie, een eigen ordening en vooral ook een eigen geest, omdat ze uit de heilige Geest zijn. We kunnen niet zeggen dat we in de mozaïsche wetgeving veel en velerlei uit de wetboeken der heidenen terugvinden, en dat de mozaïsche wetten in menig opzicht dus van de oud-

oosterse wetten afhankelijk zouden zijn. We vinden — zo wordt ons door een vakgeleerde gezegd — in de mozaïsche wetten slechts eenmaal een babylonisch leenwoord (Exodus 21:2 staat chofsi, vrij, en dat is het babylonische choepsji).

Maar bij alle verschil moet worden erkend dat er merkwaardige punten van overeenkomst bestaan tussen die oud-oosterse wetten en de mozaïsche wetgeving. Daarbij doet zich dan tweërlei voor.

In de eerste plaats zien we dat die oud-oosterse wetten een bepaalde moraal of ethiek vertegenwoordigen. Er liggen rechtsbeginselen aan ten grondslag, die naar Romeinen 2:14 en 15 "het werk der wet" openbaar maken. Opstand tegen het ouderlijk gezag wordt afgekeurd en gestraft. Mishandeling en doodslag worden zwaar aangerekend. Allerlei zonden tegen een zuiver geslachtelijk leven worden tegengegaan. Het onderscheid tussen mijn en dijn wordt voluit gehandhaafd. Laster en vals getuigen zijn contrabande. We zien dus dat er heidenen zijn, die de wetsopenbaring van God op de Sinai niet kennen (en toen ook nog niet konden kennen!), "van nature" doen hetgeen de wet van God gebiedt. Ze zijn zichzelf ten wet, onderling elkaar tot wet, wat weinig fraai is (omdat het scherp hun afval van de levende God doet uitkomen), maar "het werk der wet" Gods doen ze wel. Het werk van Gods wet. Zo blijken ze niet zonder wet te zijn, ja, hún "werk der wet" is overeenkomstig "het werk der wet" van Gód.

Daaruit volgt dat de mozaïsche wet, zelfs die der Tien Geboden, ook wetsregels vastlegt en voorschrijft, die voor Israël niet nieuw zijn. Bijv.: Gij zult uw ouders eren! Gij zult niet doodslaan! Gij zult niet echtbreken! Gij zult niet stelen! Gij zult geen vals getuigenis spreken tegen uw naaste! Deze rechtsregels waren als zedelijke geboden al op bepaalde wijze bij de oud-oosterse volken bekend en in ere.

Daaruit rijst dan de vraag op, welke hier de tweede zaak is: Vanwaar nu bij alle verschil in dezen tussen Israël en de volken toch zoveel overeenkomst? Daarop zal het antwoord moeten zijn, dat we dan voor beide, voor Israël en de volken, in de historie zullen dienen terug te gaan tot het paradijs en tot hetgeen daaruit aan de volken vóór en ná de zondvloed is overgeleverd. Daarin ligt de gemeenschappelijke bron en basis. In het paradijs was er de openbaring van Gods wil en wet aan onze eerste voorouders en zij hebben die wil van hun hemelse Vader goed gekend. Hoeveel daarvan is uit het paradijs niet mee de wereld ingegaan! En hoeveel is uit de tent van Noach niet de tweede wereld binnengekomen! Bovendien geldt hier Romeinen 1:20. En ook toen was van toepassing wat er staat in art. 2 der Nederlandse Geloofsbelijdenis: "Wij kennen Hem door twee middelen. Ten eerste door de schepping, onderhouding en regering van geheel de wereld: overmits deze voor onze ogen is als een schoon boek, in hetwelk alle schepselen, grote en kleine, gelijk als letteren zijn, die ons de onaanzienlijke dingen Gods geevn te aanschouwen, namelijk zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, als de apostel zegt, Romeinen 1:20".

Er ware hier nog wel meer te noemen, maar het gezegde is voldoende om te konstaten: de heidenen waren vóór de mozaïsche wetgeving niet van alle wetskennis verstoken, want ze deden "het werk der wet" van God. Waar geen wet is, kan immers het werk der wet niet gedaan worden. We keren nu terug tot de uitspraken van de apostel Paulus in de brief aan de Romeinse christenen, die wij onder A memoreerden. In Romeinen 5:13 en 14 wil de apostel niet zeggen, dat de heidenen zonder enige wet zijn. Hij kan dat ook moeilijk beweren, omdat hij tevoren heeft gezegd, dat er heidenen zijn, die het werk van de wet van God doen (2:14, 15), ja, dat zij de rechtseis van God kennen, namelijk deze rechtseis, dat zij die zondaren zijn als in hoofdstuk 1:28-31 beschreven, de dood verdienen (1:32). In Romeinen 5 gaat het in het betrokken stuk hierover, dat de eerste zonde van Adam voor al zijn nakomelingen de dood brengt. De heidenen kennen de openbaring van Gods wet op de Sinai niet, zodat er een groot onderscheid blijft tussen de schuld van hen, die als Adam en als Israël-na-de-wetgeving-op-Sinai Gods uitgedrukte gebod en strafbedreiging kennen, en van hen die in de tijd vóór Mozes zodanige wet niet hadden. En als dan toch de dood als koning heeft geheerst van Adam tot Mozes ligt de grond daarvoor in Adams eerste zonde, die immers de dood

over al zijn nakomelingen brengt. Daaruit volgt ook dat er dus gradatie is in de zonde en diensengevolge in de straf op de zonde. Wie de wet van Mozes kent maar niet houdt, staat schuldiger dan wie haar niet kent en zondigt. Maar daarover hoeven we hier niet verder te spreken. We kunnen nu ook Romeinen 2:12 verstaan: "Want allen die zonder wet gezondigd hebben, zullen ook zonder wet verloren gaan; en allen die onder de wet gezondigd hebben, zullen door de wet geoordeeld worden". Hier staat dus dat de heidenen zondigen en verloren gaan. Ze overtreden dus een wet, want zonde is overtreding van de wet, maar het is niet de wet van God op de Sinai geopenbaard. De heidenen kennen de rechtseis van God, zonder de wet van de Sinai te kennen, Romeinen 1:32. En al weer moet de konklusie zijn, dat de heidenen vóór Mozes uiteraard nog niet de aan Israël geopenbaarde en voor de kerk beschreven wet van de Sinai kenden, maar dat ze toch de rechtseis van God kenden, wat ook in hun geschreven wetten duidelijk uitkwam.

C. We kunnen over de gelovigen binnen de kring der bijzondere openbaring in de tijd tussen paradijs en woestijntocht korter zijn. Hun wetskennis zal uiteraard groter zijn geweest dan die van de ongelovigen. Toen Henoch aan zijn goddeloze tijdgenoten het oordeel Gods over hun zonden gepredikt heeft (Judas:14, 15; zie Genesis 5:19 v.v.), moet hij daarvoor goede kennis van de wet des HEEREN gehad hebben. Toen Noach optrad als de prediker der gerechtigheid (Genesis 6 v.v. 2 Petrus 2:5), heeft hij aan de goddeloze wereld Gods gerechtigheid, dus Gods wet en rechtseis voorgehouden. Diezelfde Noach heeft de eis des HEEREN voor kinderen om eerbied voor hun ouders te hebben, wel gekend, anders had hij zijn zoon Cham niet kunnen vervloeken (Genesis 9:20 v.v.). Als de HEERE tot Abraham zegt, dat hij voor zijn aangezicht onberispelijk moet wandelen, zal Abraham wel geweten hebben wat dat inhoudt (Genesis 17:1). Als Jozef in Egypte de zonde van overspel met de vrouw van Potifar afweert, noemt hij dat overspel maar niet een zonde tegen mensen doch een "zondigen tegen Gód" en daarom een groot kwaad (Genesis 39:9).

Wanneer we de openbaringshistorie in de geslachten der gelovigen nagaan, kunnen we gemakkelijk tal van voorbeelden van zonden tegen met name het vijfde tot en met het negende gebod van de wet der Tien Geboden vinden, welke zonden dan als zodanig worden onderkend. Hoeveel wetskennis er toen al was wordt op bijzondere wijze onderstreept door de woorden van God tot Isaak: Uw vader Abraham heeft mijn dienst in acht genomen, "mijn geboden, mijn inzettingen en mijn wetten" (Genesis 26:5). Zelfs bij een Kanaäniet als koning Abimelek van Gerar is er "vreze Gods" (Genesis 20:1 v.v., vooral vers 11), zodat hij de zonde van overspel en echtbreuk vreest.

D. Wanneer we de gegevens der Schriften omtrent de wet van God van het paradijs tot de Sinai overzien, komen we tot navolgende voorstelling van zaken.

In het paradijs, vóór de zondeval, tegelijk met hun schepping heeft de HEERE God het verbond opgericht met onze eerste voorouders, Adam en Mannin. Zie voor het woord "verbond" in dezen Hosea 6:7. In die verbondsgemeenschap maakte de HEERE aan Adam zijn wet bekend als aanwijzing van de weg der gehoorzaamheid tot het eeuwige leven (o.a. het proefgebod naar Genesis 2:16, 17). Adam en Mannin hadden toen voor dat stadium van hun leven een volkomen en zuivere kennis van Gods wil. Gods wet was voor hen toen ook de "regel der dankbaarheid", voor deze dankbaarheid dat ze rijk met Gods gaven als blijde kinderen voor hun hemelse Vader mochten leven. Ook toen was de samenvatting van Gods wet: liefde tot God en de naaste (Leviticus 19:18. Deuteronomium 6:5. Matteüs 22:37-40. Marcus 12:30. Lucas 10:27). Dan is het dubbel grondgebod der liefde. Na de zondeval heeft de HEERE het verbroken verbond geheeld. En dan heeft het verbond dezelfde beloften, eisen en bedreigingen als het verbond vóór de val. Alleen de Zoon van God komt er tussen als de middelaar en borg des Verbonds. We zien dat er na de val heel wat kennis omtrent Gods wil en wet blijft, uit allerlei oorzaak. Die kennis wordt bij de ongelovigen al minder maar bij de gelovigen binnen de kring van Gods verbond en kerk door Goddelijke openbaring aangevuld, zoals we b.v. bij de aartsvaders opmerken.

Wanneer Israël bij de Horeb komt heeft het heel wat kennis omtrent Gods wet, geboden, rechten en inzettingen. Daaruit kunnen we het ook verklaren dat het de sabbat-van-den-beginne kende (Exodus 16). Bij de Sinai gaat de HEERE het ene verbond van alle tijden met Israël oprichten, in de zin van vernieuwen, zoals Hij dat eerst met Adam had gedaan (Genesis 3), vervolgens ook met Noach (Genesis 6 en 9) en tenslotte ook met Abraham, Isaak en Jakob (Genesis 15 v.v.).

En nu krijgt bij de Sinai de wet van God een brede openbaring, omdat de HEERE in verband met de nieuwe situatie van zijn kerk (ze is op weg naar een eigen land!) een aan die nieuwe omstandigheden aangepaste en voor die nieuwe toestand uitgewerkte vorm en redactie van zijn wet moet geven. Het wordt compleet een nieuwe editie van de oude wet. De oude regels krijgen een nieuwe uitdrukking. Bijv. de bekende oude regel dat men z'n naaste niet mag mishandelen en doden, verschijnt nu in deze vorm: Gij zult niet doodslaan. De bekende oude regel dat men in een rechtszaak zijn naaste niet vals mag beschuldigen, wordt nu zó uitgedrukt: Gij zult geen vals getuigenis spreken tegen uw naaste.

De regels voor de verhouding tot God zullen echter voorop gaan, omdat die verhouding de fundamentele is. In de nieuwe redactie zullen dus oud en nieuw samengaan.

§ 4. De wet des HEEREN volgens de schriftkritische bijbelwetenschap.

A. In het eerste hoofdstuk is aangewezen dat de schriftkritische bijbelwetenschap van mening is, dat de Pentateuch (de vijf boeken van Mozes) het resultaat is van een langdurige mondelinge en schriftelijke overlevering in Israël en in zijn tegenwoordige vorm pas tussen 400 en 300 vóór Christus is ontstaan. Uiteraard geldt dat volgens die wetenschap ook voor de dekalog.

In genoemd hoofdstuk is ook beschreven dat de Pentateuch uit verschillende "bronnen" zou zijn samengesteld. Men noemt ze J, E, P en D. Volgens vele schriftkritische bijbelgeleerden is de dekalog te beschouwen als de vervlechting van stukken of stukjes uit J en E, waarbij wellicht nog latere toevoegingen komen. Dit laatste onderstelt dat de dekalog voor het grootste deel uit de tijd vóór de ballingschap afkomstig zou zijn. Er zijn namelijk ook schriftkritische geleerden die de dekalog een vinding in de tijd van de ballingschap achten.

Omtrent de ouderdom van de dekalog zijn er dus wel verschillende meningen. Volgens sommige schriftkritische bijbelgeleerden stamt hij, zoals gezegd, helemaal uit de tijd van de ballingschap. Er zou geen ouder woord en zeker geen woord van Mozes bij zijn.

Anderen willen aannemen dat de dekalog is gemaakt in de tijd der profeten, dus in de late koningentijd van Juda.

Derden denken dat de laatste redactie van de dekalog kort na de ballingschap heeft plaats gevonden maar een groter of kleiner deel ervan wel uit de tijd van Mozes afkomstig is en dus eerst mondeling en later ook schriftelijk is overgeleverd. Daarbij is dan weer te onderscheiden. Sommigen houden Mozes zelf voor de bron en oorsprong van de dekalog, anderen niet.

Verder zijn ze in de schriftkritische bijbelwetenschap van oordeel dat de twee vormen van overlevering in Exodus 20 en Deuteronomium 5 bewijzen dat wij noch in Exodus 20 noch in Deuteronomium de oorspronkelijke tekst van de wet hebben. Het is immers opvallend dat er tussen beide vormen heel wat verschillen zijn. Iemand telde er meer dan twintig. Zo is er — naar men meent — een groot verschil tussen de motivering van het sabbatsgebod in Exodus 20 en in Deuteronomium 5. De motiveringen van het 2e, 3e en 4e gebod houdt men als zodanig al voor opmerkelijk. In de oud-oosterse wetten vindt men immers nergens dat geboden met redenen worden omkleed. Zodat men zich in de schriftkritische bijbelwetenschap afvraagt, of die motiveringen soms latere toevoegingen zijn, b.v. in de prediking van de wet het eerst als uitbreidingen gegeven. In verband daarmee is ook de vraag gerezen of oorspronkelijk alle geboden niet ongeveer dezelfde lengte hebben gehad en dus allemaal kort van uitdrukking waren, zoals dat nog met b.v.

het 6e, 7e en 8e gebod het geval is. Een en ander heeft alle schriftkritische geleerden, die aannemen dat de dekalog wel op Mozes teruggaat, tot het oordeel gebracht dat het wel zeer waarschijnlijk is, dat de "oervorm" van de dekalog echt kort was. De vorm kan b.v. deze zijn geweest:

1. Gij zult geen andere goden te mijnen nadele hebben.
2. Gij zult u geen beeld maken.
3. Gij zult de naam van Jahwé, uw God, niet misbruiken.
4. Gedenk de Sabbatdag te heiligen.
5. Eer uw vader en moeder.
6. Gij zult niet doodslaan.
7. Gij zult niet echtbreken.
8. Gij zult niet stelen.
9. Gij zult niet als leugengetuige tegen uw naaste optreden.
10. Gij zult niet begeren het huis van uw naaste.

In dit verband mag ook wel vermeld worden dat volgens sommige geleerden in de schriftkritische school de positieve formulering van het vierde gebod in Exodus 20 (Gedenk de Sabbatdag . . .) en in Deuteronomium (Onderhoud de Sabbatdag...), evenals die van het vijfde gebod, in tegenstelling met de negatieve formulering van de overige geboden (Gij zult niet.. .), het vermoeden doet rijzen, dat de overlevering van het vierde gebod niet betrouwbaar is: wellicht is de oorspronkelijke negatieve formulering later veranderd in een positieve. De "oervorm" — zo meent men — kan wel geweest zijn: Gij zult op de zevende dag geen werk verrichten.

B. Het is uiteraard niet mogelijk binnen ons bestek op het voorgaande breed in te gaan. We dienen ons tot enige hoofdzaken te beperken. Er mag dan wel eerst op gewezen worden dat ook de mannen van de schriftkritische bijbelwetenschap zelf erkennen, dat hun meningen en konstrukties op onderstellingen zijn gebaseerd en niet op feitelijke gegevens steunen. Vandaar telkens weer de invoeging van woordjes als: misschien, wellicht, vermoedelijk, waarschijnlijk, we kunnen ons voorstellen, e.d. Iemand heeft, hoewel hij voelt voor de vermoedens van de schriftkritische geleerden, tenslotte toch opgemerkt: "Wij verliezen ons hier uiteraard in het drijfzand van de vermoedens en gissingen. Mochten de Tien Geboden inderdaad oorspronkelijk een korter formulering gehad hebben, dan kan deze toch geen onderwerp van onze uitleg zijn. Wij bezitten nu eenmaal de Tien Geboden in deze, bepaalde vorm. En dit kan niet omgegaan zijn buiten de voorzienige leiding Gods".

De onderstelling inzake "bronnen", een "oervorm" en dergelijke is dan ook niet meer dan een gissing.

Nu is het metterdaad opmerkelijk dat de geboden ongelijk van lengte zijn. Maar het mist toch de grond der feitelijke gegevens om daaruit te concluderen, dat aanvankelijk alle geboden slechts met weinig woorden waren uitgedrukt. Bovendien is erkend dat ook bij het aannemen van een "oervorm" niet die gelijkmatigheid van vorm wordt verkregen, die men bij overeenkomstige reeksen meent te kunnen aanwijzen. We zullen hebben te erkennen dat de HEERE zelf aan deze Tien Geboden een geheel eigen vorm heeft gegeven, blijkbaar zeer verschillend van de (tot nog toe) ons bekende oud-oosterse vormen van wetgeving. Dat geldt ook voor de z.g. motiveringen van het 2e, 3e en 4e gebod.

§ 5. De wet des HEEREN volgens het boek Exodus.

A. De laatste tijd hebben de bijbelgeleerden veel studie gemaakt van de vormen van oud-oosterse verbonden en de formuleringen waarmede die verbonden werden gesloten. Verschillende hethietische, assyrische en egyptische teksten van zulke verdragen zijn bij de opgravingen voor de dag gekomen. Dat zijn verdragen uit de tijden van Abraham tot Mozes, zodat ook Israël die verbondsvormen zal gekend hebben. Het zijn verdragen tussen vorsten die ze met elkaar op voet van gelijkheid sloten. Of het zijn verbonden, die door een groot-koning aan hem onderworpen vorsten zijn opgelegd. Er zijn dus

paritaire en niet-paritaire verbonden en verdragen. Bij de bestudering van het materiaal is gebleken dat het schema van de verdragsteksten praktisch overal hetzelfde was. Het schema ziet er als volgt uit:

1. Preambule of inleidende formule, waarin de koning zichzelf presenteert. Hij doet dat met zulke bewoordingen dat zijn naam ontzag inboezemt. Is het een verdrag op voet van gelijkheid, dan is de presentatie uiteraard anders.
2. Na de inleiding komt het historisch "voorwoord", waarin de vroegere relaties tussen de verdrag sluitende partijen worden genoemd.
3. De stipulaties of verdragsbepalingen vormen een zeer belangrijk deel van het verdrag. Een fundamentele bepaling is b.v. dat de verdragspartners geen verbonden met derden mogen sluiten.
4. De lijst van goddelijke getuigen, waarin de goden van beide partijen worden genoemd, vormt het vierde onderdeel.
5. Daarna komen de vervloeking en zegeningen of beloften in geval het verbond wordt gehouden of ook verbroken.
6. Tenslotte zijn er de bepalingen betreffende het deponeren van afschriften en het periodiek publiek voorlezen van de verdragsovereenkomst.

Daarbij kwamen in de regel nog de ceremonieën of (godsdienstige) plechtigheden, waarmee zulk een verbond werd gesloten. Daarbij behoorde ook het zweren van de eed van trouw.

Toen men de formuleringen van boven bedoelde verdragen ging vergelijken met de verschillende verbonden en verdragen, die ons in de Schriften worden beschreven, ontdekte men naast betekenisvolle verschillen ook veel overeenkomst. Dat geldt ook de dekalog, die in het verbond tussen de HEERE en zijn volk zulk een buitengewone plaats inneemt. We zullen dus mogen zeggen dat de HEERE in zijn nederbuigende goedheid Israël heeft aangesproken in een verdragsstijl die toentertijd algemeen gangbaar en bekend was.

De dekalog nu dient zichzelf aan als een getuigenis, een verbond, een verdrag. In Exodus 25:16, 21; 31:18; 40:20; Deuteronomium 4:45 (vergelijk 2 Koningen 11:12 en 2 Kronieken 23:11) heten de Tien Geboden "het getuigenis" of "de getuigenissen". Het in de grondtekst gebezigde hebreeuwse woord betekent zoveel als wet of gebod, dat door een koning bij verdrag aan een persoon of volk wordt opgelegd.

De Tien Geboden dienen zich ook aan als "geboden", bijv. al dadelijk in het tweede gebod: "die mij liefhebben en mijn geboden onderhouden", Exodus 20:6; ook 24:12. Een zeer gebruikelijke aanduiding is ook "de tien woorden", Exodus 34:28. Deuteronomium 4:13; 10:4. In Exodus 34:28 is het zelfs: de tien woorden des Verbonds, en in Deuteronomium 4:13 is dat afgekort tot: het verbond.

Een en ander zegt ons duidelijk dat we in de dekalog met een verbondswet van doen hebben. Nu kan er op gewezen worden dat Israël behalve die dekalog nog andere wetten en geboden heeft ontvangen. Die andere geboden worden ook wel "verbond" genoemd, Exodus 24:8 en Deuteronomium 29:1, 9. Toch zullen we onderscheid moeten maken tussen de dekalog en de overige geboden, inzettingen en dergelijke, een onderscheid dat tegenwoordig wel eens ontkend wordt. Op velerlei manier immers komt het uit dat de dekalog een geheel eigen plaats inneemt. De HEERE heeft die dekalog niet alleen tot Mozes gesproken (Exodus 20:2) maar die ook zelf op twee stenen "tafels" (tabletten) geschreven (Exodus 24:12; 31:18 en 32:15, 16). Toen ze stuk waren, heeft de HEERE weer nieuwe gegeven (Exodus 32:19; 34:1 v.v.). De overige wetten heeft de HEERE wel tot Mozes gesproken (zie bijv. Exodus 20:22; 21:1; 23:13 en 25:1), maar ze zelf niet opgeschreven: dat moest Mozes doen (Exodus 24:4; 34:27). En hij schreef ze ook niet op stenen "tafels" maar in een "boek" (b.v. Deuteronomium 28:58). Er is ook het uitdrukkelijk bevel van de HEERE, de twee stenen "tafels" in de ark des Verbonds te

leggen en te bewaren (Exodus 25:16; 40:20), maar de overige wetten, door Mozes opgeschreven, bleven buiten de ark: ze werden naast de ark gelegd (Deuteronomium 31:26). Een en ander accentueert de geheel eigen en enige plaats van de dekalooq temidden van de overige wetten.

Al wat na Exodus 20 aan wetten komt is uitwerking van en toelichting op de dekalooq. De woorden des HEEREN in Exodus 19:3-6 vormen het centrum van de wet. Als een cirkel daaromheen komen de Tien Geboden, Exodus 20:1-17. Een wijdere cirkel daaromheen vormt het boek des Verbonds, Exodus 20:22-23:33. Na de zonde met het gouden kalf volgt het boek van de verbondsvernieuwing in Exodus 34. En na die wijde cirkel volgt nog een wijdere, waarin de overige wetten inzake de eredienst, het sociale leven, het rechtswezen enz. een plaats vinden. En in de velden van Moab is er dan tenslotte, dat althans de vijf boeken van Mozes betreft, de tweede verbondsvernieuwing, waarover het boek Deuteronomium ons informeert. We kunnen ter vergelijking wijzen op onze nederlandse wetgeving. We hebben een grondwet, waarvan een aantal bepalingen in aparte wetten zijn uitgewerkt en toegepast.

De dekalooq is dus de "grondwet" in het verbond dat de HEERE met Israël bij de Sinai sloot. En die "grondwet" vormt de grondslag waarop geheel de overige wetgeving rust. We zullen dat ook met betrekking tot het vierde gebod kunnen konstateren.

B. Gaan we nu de openbaring van Gods verbond in de dekalooq na, dan vinden we het navolgende.

I. In Exodus 19:3-6 is er de proklamatie van het verbond tussen de HEERE en Zijn volk bij de Sinai. Die door de HEERE gesproken woorden behoren onmiddellijk bij de dekalooq, want ze zijn metterdaad de proklamatie van het verbond en geven daarvan een typering: Israël is aangenomen tot Gods eigendom en een koninkrijk van priesters (hofdignitarissen), een heilig volk. We kunnen dan ook wel zeggen, dat in Exodus 19:3-6 de "hoofdovereenkomst" is vervat.

II. Bij de dekalooq hebben we de volgende onderdelen:

1. De praeambule of inleiding: Ik ben de HEERE, uw God (Exodus 20:2), waarmee de HEERE zich presenteert aan Israël.
2. De historische proloog: Die u uit het land Egypte, uit het diensthuis geleid heb (Exodus 20:2). Zoals in de heidense verdragen alle weldaden van de groot-koning jegens de vazal of diens voorgeslacht worden opgesomd, zo verwijst de HEERE naar de wel buitengewone weldaad van de verlossing uit Egypte. Israël dankt aan de HEERE alles: zijn leven, zijn vrijheid, zijn welvaren.
3. De stipulaties of verdragsbepalingen zijn de tien woorden, waarin de HEERE apodictisch (bevelend) zijn wil aan Israël oplegt: Gij zult (niet). . .
4. In de dekalooq vinden we niet, zoals in de heidense verbonden, een lijst van goddelijke getuigen. De HEERE alleen is immers God en Hij is het die aan Israël dit verbond schenkt. Andere goden, gesteld dat ze werkelijk bestonden, mogen daar niet aan te pas komen.
5. De zegeningen, die bij onderhouding van het verbond aan Israël ten deel vallen, en de vervloekingen voor het geval het verbond wordt geschonden en verbroken, worden niet apart genoemd maar zijn over de gehele dekalooq verspreid (2e, 3e en 5e gebod).
6. De proklamatie van het verbond (Exodus 19:3-6) werd gevolgd door de aanvaarding ervan, door de oudsten (Exodus 19:8) en na de afkondiging van de dekalooq door het volk (Exodus 24:3, 7, vergelijk Deuteronomium 5:27). Daarmede was dan het verbond van de kant van Israël gesanctioneerd.
7. We vernemen ook dat de stenen tafels in de ark des Verbonds worden gelegd (Deuteronomium 10:2): dat was naar oud gebruik de deponering van de wet in het heiligdom.

8. Tenslotte bepaalde de HEERE de periodieke voorlezing van de verbondstekst (Exodus 24:3, 7. Deuteronomium 31:9-13).

Binnen dat raam nu kunnen we het vierde gebod nader bezien.

§ 6. De woorden van het vierde gebod in Exodus 20.

A. Het woord des HEEREN omtrent de zevende dag als sabbat is het vierde gebod van de dekalog. In het eerste gebod wordt de uniciteit (enigheid) van de HEERE duidelijk gesteld. In het tweede woord der wet wordt verboden een beeld van Hem te maken. In het derde gebod wordt zijn naam beveiligd. En in het vierde is zijn dag aan de orde. Dit vierde gebod rekent men schier algemeen tot de z.g. eerste tafel der wet. Het is opvallend dat het vierde gebod (en ook het vijfde) niet begint met de formule van de vorige: Gij zult (niet), maar met: Gedenk... Sommigen hebben daaruit zonder meer de konklusie getrokken dat het gaat om het in acht nemen van een reeds bestaande Sabbatdag. Zodat het "gedenk" mede bewijst dat de sabbat al vóór de afkondiging van de wet op de Sinai aan Israël bekend was. Met Exodus 16 voor ogen zullen we dienen toe te stemmen, dat Israël al vóór de afkondiging van het vierde gebod op Horeb de Sabbatdag onderhield. In dit geval gaat het dus bij "gedenken" om de onderhouding van een instelling, die in het verleden al een historisch feit was geworden. Het woord "gedenken" laat die betekenis ook toe. In het boek Deuteronomium b.v. wordt het steeds gebruikt voor hetgeen in het verleden was: 5:15 (ook 15:15; 16:12; 24:18, 22) gedenken aan de slavernij in Egypte; 7:18 gedenken aan wat de Farao deed; 8:2 de weg door de woestijn gedenken; 8:18 gedenken dat de HEERE kracht gaf om vermogen te verwerven. Zie verder 9:7, 27; 16:3; 24:9; 25:17; 32:7. Ook in het boek Exodus komt dat voor: 2:24 (ook 6:4 en 32:13); de HEERE gedenkt het verbond met de vaders der Israëlieten (zie ook Leviticus 26:42, 45). Doch juist het boek Exodus levert het bewijs dat het woord "gedenken" ook kan betekenen, dat een juist geschied feit voortaan, in de toekomst, gedacht moet worden. Exodus 12:14 horen we immers dat het juist ingestelde paasfeest voortaan onderhouden dient te worden (zie ook vs 17). En in hoofdstuk 13:3 lezen we dat Mozes beveelt de dag van de uittocht voortaan te gedenken (15e dag van de maand Abib). Vergelijken we Exodus 12:14 met 12:17, dan zien we dat "gedenken" en "onderhouden" (letterlijk: bewaren) naast elkaar voorkomen. Dat te konstateren is van belang, als we Exodus 20:8 met Deuteronomium 5:12 vergelijken. In laatstgenoemde tekst van het vierde gebod lezen we niet "gedenk" maar "onderhoud" (letterlijk: *bewaar*). *Er is dus, zo mogen we nu al konkluderen, geen zakelijk verschil tussen de Sabbatdag "gedenken" en "onderhouden".* Intussen leren ons de gegevens uit Exodus 12 en 13 dat "gedenken" niet altijd op een zaak in het verleden ziet, zoals dat in Exodus 20:8 wél het geval is.

Wat houdt het bijbelse "gedenken" in? Het is meer dan zich iets herinneren. Het betekent dat hetgeen men zich herinnert en in gedachtenis houdt, woord en wandel beheerst en bepaalt. Dat komt vooral in verband met Gods geboden naar voren. Zo heet het in Numeri 15:39 en 40: "Dat zal u dan tot een gedenkkwast zijn; als gij daarnaar ziet, dan zult gij al de geboden des HEEREN gedenken en die volbrengen zonder uw hart of uw ogen te volgen, dat gij u daardoor tot overspel zoudt laten verleiden, opdat gij gedenkt en volbrengt al mijn geboden en heilig zijt voor uw God". Zie ook Psalm 103:18: "en aan zijn bevelen denken om die te doen". Het denken aan het vierde gebod houdt in dat de Sabbatdag wordt geheiligd. De heiliging is immers het doel van het gedenken. We zagen al bij Genesis 2:3 wat het betekent: de Sabbatdag moet van de overige dagen der week worden afgezonderd om geheel aan de HEERE toegewijd te zijn. Het heiligen houdt dus in dat de beschikbare tijd van die dag op bepaalde wijze aan de HEERE toegewijd wordt. Het is tegelijk duidelijk dat de term "heiligen" hier wordt gebruikt voor een goddelijke instelling. Dat gebeurt ook elders in de Schriften. B.v. Exodus 13:2 (de instelling van de heiliging der eerstgeborenen); Leviticus 25:10 (de instelling van het jobeel- of jubeljaar). Vanuit dit gezichtspunt bezien mogen we zeggen dat ook het "heiligen" in Genesis 2:3 de toenmalige instelling van de zevende dag als sabbat voor de mens betuigt.

Op welke manier de Sabbatdag dient geheiligd te worden zal door nadere bepalingen worden aangegeven. Het gebod zelf noemt het staken van de arbeid, waarover we nu in het bijzonder moeten handelen.

B. Het arbeidsgebod en arbeidsverbod luiden aldus: "Zes dagen zult gij arbeiden en al uw werk doen; maar de zevende dag is de sabbat van de HEERE, uw God; dan zult gij geen werk doen, gij noch uw zoon, noch uw dochter, noch uw dienstknecht, noch uw dienstmaagd, noch uw vee, noch de vreemdeling die in uw steden woont", Exodus 20:9, 10. Het is duidelijk: het staken van de arbeid is het middel om ruimte te scheppen voor het heiligen van de dag. Het vierde gebod heeft op het oog dat de zevende dag als rustdag wordt vrijgehouden van de arbeid. Daarbij is dan de vraag: van welke arbeid?

We kunnen wat de arbeid betreft tal van onderscheidingen maken. We kunnen onderscheiden tussen lichte en zware arbeid, tussen handen- en hersen-arbeid, tussen gemakkelijke arbeid, die niet veel moeite en zweet meebrengt, en moeilijke arbeid, die enorme inspanning vergt en doodmoe maakt. Gaan we de woorden na, die in de hebreeuwse tekst van het vierde gebod worden gebezigd, dan zien we dat er over drieërlei arbeid wordt gesproken: arbeid in dienstbetrekking, beroepsarbeid en produktieve arbeid. Het eerste woord (arbeiden) betekent eigenlijk het werk van een slaaf ('èbed) doen. Daaronder valt alle werk dat in dienstbetrekking wordt verricht. Het omvat alle arbeid die in opdracht van een patroon gebeurt en als werk in loondienst kan worden beschouwd. Zulk werk valt onder de zesdaagse arbeid. Het tweede woord (al uw werk, mela'kah) tekent die zesdaagse arbeid als beroepsarbeid. Alle ambachtswerk van zelfstandigen en loontrekkers valt eronder. Het woord wordt gebezigd voor landwerk, handwerk, kunstwerk en ook de handel. Het derde woord tekent de arbeid tenslotte als vrije arbeid, letterlijk gaat het over het produceren.

Naar drie kanten wordt in het vierde gebod dus onze arbeid getekend. Het gaat over de beroepsarbeid en over al het werk dat economisch voordeel oplevert. Het wordt tot alle werkers gezegd, tot alle "werkgevers" en alle "werknemers": Op sabbat geen beroepsarbeid, geen werk in dienstbetrekking en geen produktieverrichtingen! We zullen straks zien dat het arbeidsverbod voor de sabbat op andere plaatsen in de wetgeving wordt herhaald, maar hier hebben we het hoofdverbod.

Bekijken we een en ander goed, dan kunnen we opmerken, dat het z.g. werk van noodzakelijkheid en barmhartigheid door dit verbod niet wordt getroffen. De zieken zullen verpleegd dienen te worden. De publieke orde blijve gehandhaafd. De brandweerman kome bij brand in actie. Kortom, alle beschermings- en bewaringsdienst mag, ja, moet op sabbat doorgaan. Waar de grens tussen beroeps- en beschermings- of bewaringsarbeid dient getrokken te worden, zal wel eens moeilijkheid opleveren. Maar het staat vast dat het vierde gebod, sprekend over arbeid in dienstbetrekking, over beroepswerk en over produktieverrichtingen, de arbeid tot bescherming en bewaring van het leven en van hetgeen werd bereikt, niet verbiedt. Mens en dier moeten worden beschermd en bewaard en het resultaat van zes dagen werken mag op de sabbat niet verloren gaan. De gebezigde woorden laten ons daaromtrent niet in het onzekere.

Tenslotte is in dit verband er de aandacht op te vestigen, dat ook het dienstpersoneel moet rusten. En uiteraard ook het trekvee, want geen mens mag het die dag gebruiken. Hier hebben we dus al het sociale aspect, dat sommigen eerst zien bij Deuteronomium 5:14.

C. De grond voor dat werkverbod wijst de HEERE zelf aan: "Want in zes dagen heeft de HEERE de hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is, en Hij rustte op de zevende dag en heiligde die", Exodus 20:11. Hiermede wordt teruggegrepen op Genesis 2:2 en 3, tot in de woorden toe. De oorsprongsreden van de sabbatsinstelling ligt niet hierin, dat wij ook eens moeten rusten, zeker naar het lichaam, maar de Israëliet moest sabbat houden, opdat de mens als kind van de hemelse Vader die Vader in diens ritme van werken en rusten en van rusten en werken zou navolgen. De sabbat voor de mens is dus ontsprongen aan Gods sabbat. De regel van het leven voor het kind is volkomen afgestemd op het doen van zijn hemelse Vader. Meestal legt men hier alle nadruk op de

navolging: de mens dient zijn Schepper na te volgen in het ritme van werken en rusten. Dat element laat zich moeilijk wegdenken, maar we zullen toch liever spreken van MEE-doen dan van NA-doen. Het kind des Vaders mag samen met Vader rusten, in diens rust genieten. Reeds onze eerste voorouders, Adam en Mannin, mochten delen in Gods rust. En met beroep op de scheppingsweek handhaaft de HEERE ook voor de Israëliet in het vierde gebod het deelnemen aan die rust.

Intussen is juist uit die motivering van het sabbatsgebod wel duidelijk, dat de vraag, wat er eerst was: de scheppingsweek van Genesis 1:2-2:3 of de joodse week van Exodus 20, daarmee is beantwoord. Op de Sinai motiveert de HEERE de instelling van de sabbat met verwijzing naar zijn doen in het morgenuur van de schepping. In verband met allerlei opvattingen van Genesis 1 en 2 is het goed te stellen, dat de verwijzing naar en de fundering (van de sabbat) in Gods doen in de morgen der schepping alleen maar zin en kracht hebben, als we dat begin erkennen als een werkelijk historisch begin. God fundeert de sabbat in een feit, namelijk zijn doen in de morgen der schepping, toen Hij na zes dagen scheppen op de zevende dag daarmee ophield en die dag tot rustdag maakte.

D. Tenslotte kan er wat de woorden van het vierde gebod betreft op gewezen worden, dat er niet staat: "de eerste zes dagen *van de week* zult gij arbeiden en de zevende dag *van de week* zult gij rusten". Het gaat in de tekst van het vierde gebod om het ritme: zes dagen werken en daarna een dag rusten. Dat schema laat echter toe, dat zowel de eerste als de laatste dag van de week rustdag is. Wanneer de laatste dag rustdag is (de scheppingsweek), betekent dat: heenwerken naar de rust; maar is de eerste dag sabbat (mensenweek), dan wil dat zeggen: werken vanuit de rust. In beide gevallen is echter het weekschema van het vierde gebod gehonoreerd: zes dagen werken en daarna een dag rusten van het werk. De letter van het gebod laat dus met het oog op Christus' Sabbatswerk, het verwerven van de sabbatsrust, ruimte om de israëlitische sabbatsklok te verzetten, om n.l. van de zevende dag als sabbat te komen tot de nieuwtestamentische rustdag, de eerste dag der week.

Een en ander betekent minstens tweëerlei. Ten eerste dat er een goddelijke ordening van onze dagen is vastgelegd, een theokratisch schema, zodat het niet geoorloofd is b.v. een week van zes of tien dagen te maken. Dat ware echt revolutie tegen het gezaghebbend woord van de HEERE God. En in de tweede plaats kan de sabbatist van de nieuwe bedeling zich niet met recht op de letter van het vierde gebod beroepen, om ons voor zijn zaterdagse sabbat te winnen.

§ 7. De betekenis van het vierde gebod in de dekalog.

Het is goed apart te letten op de betekenis van het feit, dat in het geheel van de dekalog slechts één feestdag van Israël is opgenomen, alleen de sabbat. We zien immers dat in de overige wetten nog verschillende feestdagen zijn ingesteld: het paasfeest, het pinksterfeest, de nieuwemaansdag, de grote verzoendag, het loofhuttenfeest, en daarbij komen dan nog het sabbatjaar en het jobeel- of jubeljaar. Het is gemakkelijk na te gaan, dat daarbij het getal zeven (dat immers ook de week bepaalt) een grote rol speelt. Vandaar dat er terecht op gewezen is, dat de israëlitische wekelijkse sabbatdagen als het ware het kleed vormen, waarop God de figuren van Israëls feesten — Pasen, Pinksteren enz. — borduurt. Dat verband wordt duidelijk uit de rustgedachte, die ook over verschillende van de genoemde feesten is uitgebreid. Volgens Leviticus 23 moest er niet alleen op de sabbat maar ook op pasen, het feest der ongezuurde broden, pinksteren, de zevende nieuwemaansdag, de grote verzoendag en het loofhuttenfeest rust zijn: "generlei slaafse arbeid verrichten" (zie verzen 3, 7, 8, 21, 24, 28, 30, 31, 32, 35, 36 en 39).

Maar dat betekent niet dat nu de sabbat in Israël hetzelfde karakter had als de andere feestdagen. De sabbat nam een aparte plaats in, omdat die fundamenteel was voor de overige feesttijden en om het feit dat die sabbat alleen in de dekalog was opgenomen. Het komt ook uit in het genoemde hoofdstuk, Leviticus 23: de sabbat wordt het eerst

genoemd en door vers 4 duidelijk van de overige feestdagen onderscheiden, wat door vers 38 opnieuw in het licht gesteld wordt. Door verschillende uitleggers wordt bij Leviticus 23 daarop geattendeerd. En we kunnen nu verstaan wat daarvan de betekenis is.

De dekalog is de "grondwet" in Gods verbond der genade en in het koninkrijk der hemelen. We zullen later zien dat volgens het Nieuwe Testament die "grondwet" dan ook blijft gelden voor de kerk van Christus, totdat Hij wederkomt op de wolken. De dekalog is dus niet zonder meer mozaïsch te noemen, alsof die dekalog alleen voor de periode van Mozes tot de Christus zou gelden. En nu heeft de HEERE in die wet opgenomen wat tot de dag van Christus' wederkomst geldig is. Daartoe behoort dan wel de sabbat maar de overige feesttijden in Israël worden daarvan uitgezonderd. Laatstgenoemde feesttijden zijn echt mozaïsch en zullen door de vervulling van Christus afgeschaft worden, zodat in de nieuwe bedeling b.v. het loofhuttenfeest geen jaarlijks weerkerende feesttijd zal kunnen zijn. In dat verband gezien is het niet zonder reden dat de HEERE bij de motivering van de sabbat in Exodus 20 niet verwijst naar de uittocht uit Egypte (zoals volgens Deuteronomium 5 Mozes bij de tweede motivering zal doen) doch naar de scheppingsweek, die het begin van Gods werken deed zien. Daarmede is de sabbat in breder verband gezet dan het mozaïsch verband doet blijken. De sabbat staat eerst in het verband der schepping en daarna pas in dat van de verlossing der schepping. Zo doet de HEERE aan Israël en geheel de kerk tot de jongste dag zien, dat de sabbat is "van den beginne". Er is dan ook geen reden om te zeggen dat de christelijke kerk maar baldadig tegen de wet van Gods sabbatten is opgetreden, toen zij verschillende israëlitische feestdagen wegnipte of ook kerstende maar de wekelijkse sabbat vasthield als nog de door God voor deze nieuwe bedeling gewilde rustdag, zodat er een nieuwtestamenteisch sabbatisme zou zijn ontstaan.

§ 8. De overige mozaïsche bepalingen inzake de sabbat.

Na Exodus 20:8-11 vinden we nog verschillende bepalingen inzake de sabbat en de sabbatsviering. Die mozaïsche bepalingen vullen het vierde gebod aan. Ze zijn de uitwerking en toepassing van het vierde gebod voor die tijd van de oudtestamentische kerk. We zagen immers dat het vierde gebod beveelt de dag van de sabbat aan de HEERE te wijden, in zijn bijzondere dienst door te brengen, en daartoe is bevolen op sabbat geen werk te verrichten. Doch de manier waarop die toewijding aan de HEERE positief zal dienen te geschieden, werd in het vierde gebod nog niet concreet aangewezen. Daarvoor zijn aanvullende bepalingen nodig.

A. In de eerste plaats zien we dat nog verschillende keren overeenkomstig het vierde gebod het algemene bevel wordt gegeven de sabbat te houden. Leviticus 19:3 heet het: "Ieder zal voor zijn moeder en zijn vader ontzag hebben en mijn sabbatten houden. Ik ben de HEERE, uw God". Hier is dat gebod opgenomen in het kader van de heiliging van het gehele leven. Daartoe behoort ook het houden (letterlijk: bewaren) van de wekelijks terugkerende sabbat. Vandaar het meervoud: sabbatten. In vers 3 wordt dus resp. het vijfde en het vierde gebod genoemd. Opmerkelijk is dat we in deze tekst het woord "houden" of "onderhouden" (letterlijk: bewaren) tegenkomen. Het is het woord dat later door Mozes bij het vierde gebod wordt gebezigd (Deuteronomium 5:12). In Leviticus 19:30 horen we nogmaals: Mijn sabbatten zult gij houden (letterlijk alweer: bewaren) en voor mijn heiligdom eerbied hebben: Ik ben de HEERE. Dat het sabbatsgebod hier wordt herhaald wijst op de grote betekenis, die de HEERE eraan hecht. In Leviticus 26:2 treffen we nog een keer het algemene gebod aan: Mijn sabbatten zult gij houden (ook nu letterlijk: bewaren) en mijn heiligdom ontzien, Ik ben de HEERE. In dit hoofdstuk is er de belofte en de bedreiging voor de kerk. Het hoofdstuk begint met de inscherping van enige fundamentele geboden, vers 1 en 2. Na de herinnering aan het eerste en tweede gebod komt die aan het vierde. Het sabbatsgebod is van fundamenteel belang, omdat naar Exodus 31:12 v.v. de sabbat teken is van het verbond tussen Hem en zijn kerk. Over het teken-karakter van de sabbat zullen we verderop moeten spreken.

B. Verder zien we dat het werkverbod van Exodus 20:10 elders in de mozaïsche

wetgeving in bepaald verband wordt herhaald en gepreciseerd. Als teksten kunnen we noemen: Exodus 23:12; 31:12-17; 34:21; 35:2 en 3. Leviticus 23:3.

In Exodus 23:12 lezen we: Zes dagen zult gij uw werk doen, maar op de zevende dag zult gij rusten, opdat uw rund en uw ezel uitrusten, en de zoon van uw slavin en de vreemdeling adem scheppen. Dit gedeelte (23:1-12) behoort tot het z.g. boek des Verbonds (24:7), dat omvat hoofdst. 20:22-23:33. Dat boek des Verbonds is een specialisering van verschillende geboden van de dekalog. Het eerste deel (21:1-11) handelt over de slavernij. Het tweede deel (21:12-22:20) geeft voorschriften (hoofdzakelijk strafbepalingen) voor de burgerlijke samenleving. Het derde deel (22:21-23:12) biedt het recht der armen en verdrukten. In dat verband nu komt het niet-werken op sabbat ter sprake: op de zevende dag moest er gerust worden om rund en ezel, om de zoon van de slavin en de vreemdeling rust te geven. Op die wijze komt hier het z.g. sociale aspect van het vierde gebod naar voren.

In Exodus 31:12-17 staat een brede herinnering aan het sabbatsgebod. Ze bevat verschillende elementen, waartoe ook behoort de onderhouding (letterlijk weer: de bewaring) van de sabbat, door op die dag geen werk te doen. Dit gedeelte vormt de afsluiting van de hoofdstukken 25 tot 31, waarin de opdracht tot de bouw van de tabernakel is beschreven. Welnu, in verband daarmee beveelt de HEERE: het werk voor het heiligdom mag niet aan het houden van de sabbat in de weg staan! Al lijkt het werk van tabernakelbouw geheel godsdienstig werk, wat het ook is, toch zal dat werk op de sabbat rusten.

In dat verband staan ook de woorden van Mozes volgens Exodus 35:1-3. We lezen in vers 2: Zes dagen zal werk verricht worden, maar op de zevende dag zal het voor u een heilige tijd zijn, een volledige sabbat voor de HEERE. Na de zonde van het gouden kalf kan Mozes beginnen met de in hoofdstuk 25-31 gegeven voorschriften in verband met de tabernakelbouw uit te voeren. En nu stelt Mozes voorop wat de HEERE het laatst gezegd had: Op sabbat volkomen rust! Tijdens de bouw van de tabernakel zal de sabbatsrust stipt in acht genomen worden!

Een belangrijke bepaling inzake de sabbatsrust vinden we in Exodus 34:21: "Zes dagen zult gij arbeiden, maar op de zevende dag zult gij rusten, ook in de ploegtijd en in de oogst zult gij de rustdag houden". In dit hoofdstuk wordt ons de vernieuwing van het verbond na de zonde met het gouden kalf verhaald. En nu wordt binnen het kader van die vernieuwing het sabbatsgebod uitdrukkelijk genoemd. Daarbij is dan de toelichtende bepaling dat zelfs in de ploegtijd en in de oogst, dus in de drukste perioden van het landbouwjaar, het werk op sabbat moet rusten. In de ploegtijd, dat is de korte periode van de vroege regen in de herfsttijd, was het voor de Israëlitische boer wel eens een verzoeking op sabbat met ploegen door te gaan. Als de regen over was, was het te laat om nog te ploegen. Daarom kon de israëlitische boer zeggen: "Behoort het niet tot de verzorgingsarbeid en het onderhoudswerk van de akker dat ik ploeg, als het kan, als het moet, ook op sabbat?" En in de oogsttijd kon hij denken, dat het ging om de bewaring van het resultaat van zijn werk. Dat resultaat van maanden zwoegen mag toch niet verloren gaan? Maar de HEERE komt hem zeggen: Ploegen en oogsten behoren tot de beroepsarbeid en zullen op sabbat niet gedaan mogen worden! De HEERE wil hem zeggen: "Ge moogt ook in de ploeg- en oogsttijd niet zeggen, dat de nood de wet breekt. Juist omdat Ik de regen geef en niet een mens dat doet, en omdat Ik de oogst doe groeien en niet een mens daarvoor zorgt, zal Ik in alles zorgen, voor de regen en voor de oogst. Als mijn kind moet ge dan ook vertrouwen dat Ik het alles wél maken zal". Als laatste tekst is te noemen Leviticus 23:3: "Zes dagen mag arbeid worden verricht, maar op de zevende dag zal er een volkomen sabbat zijn". De uitdrukking "volkomen sabbat" betekent "volkomen rust van het werk". Die uitdrukking vinden we in verband met de wekelijkse sabbat ook in Exodus 31:15; en 35:2; in verband met het sabbatjaar in Leviticus 25:4 en met betrekking tot de grote verzoendag in Leviticus 16:31 en 23:32. Daarmee is dus omschreven wat in Exodus 20:10 is bepaald: op sabbat geen arbeid in dienstbetrekking, geen beroepswerk en geen productieverrichtingen. Volgens Leviticus 23:32 gold dat onder de feesttijden alleen voor de grote verzoendag.

Die was een rustdag als de sabbat. Wat het pascha, het feest der ongezuurde broden, het pinksterfeest, de zevende nieuwemaansdag en het loofhuttenfeest betreft is er het gebod: geen (slaafse) arbeid! Zie Leviticus 23:7, 8, 21, 28, 30, 31, 35 en 36. De gedachte van de sabbatsrust beheerst al die feesttijden.

Wellicht werd daarbij nog onderscheid gemaakt tussen absolute rust (als op de sabbat) en de onthouding van beroepswerk, de gewone dagelijkse bezigheden.

Uit een en ander blijkt echter wel dat het werkverbod in Exodus 20:10 op allerlei manier aan de kerk werd ingescherpt. Heel duidelijk wordt het gesteld, dat er zes dagen een plicht is tot arbeiden (Exodus 20:10; 23:12; 34:21; 35:2. Leviticus 23:3), maar daarna is de zevende dag echt sabbat, rustdag, zodat alle beroepswerkzaamheden en alle arbeid in dienstverband en in de economische sfeer contrabande zijn. In al de boven aangehaalde teksten zien we arbeid en rust samengaan. Rust vooronderstelt dat men heeft gewerkt. Goed rusten kan alleen hij die goed gewerkt heeft. En wie goed gerust heeft op de sabbat, die kan weer zes dagen goed werken. Het vierde gebod met zijn additionele bepalingen is een specifiek rustgebod maar eerst in bepaalde zin een arbeidsgebod. Alle dagen van de week liggen onder de macht van het sabbatsgebod. Voor de zes dagen werk-GE-bod en voor de zevende dag werk-VER-bod. En dat alles onder de kracht van de rust in God.

C. In verband met het werkverbod op sabbat dienen we ook te letten op enige andere teksten: Exodus 16:23; 16:29; 35:3 en Numeri 15:32-36. In Exodus 16:23 horen we dat het toebereiden van het eten voor de sabbat zoveel mogelijk op de zesde dag moet geschieden. Bij de bespreking van Exodus 16 hebben we daarover al gehoord. In hoofdstuk 16:29 is er het bevel dat Israël op de zevende dag binnen de legerplaats moet blijven, zolang het namelijk in de woestijn omzwerft. Dat was een tijdelijk verbod in verband met het inzamelen van het manna. Uiteraard verviel dat verbod, toen Israël in Kanaän kwam en de mannaregen ophield (zie Jozua 5:12).

We brachten deze teksten even in herinnering omdat we nu op soortgelijke bepalingen gaan letten. We lezen in Exodus 35:3: "Gij zult in geen van uw woningen vuur ontsteken op de Sabbatdag". We hebben al gezien dat op die plaats over de sabbatsrust wordt gesproken in verband met de bouw van de tabernakel. Waarom komt nu dit verbod van vuur ontsteken erbij? We zullen op Exodus 16:23 moeten teruggrijpen. Daar werd verboden op sabbat te koken en te braden. Een "volkomen rustdag" betekent dus: op sabbat ook niet koken en braden en daartoe dan ook geen vuur aanmaken. En in dat licht verstaan we ook Numeri 15:32-36: op sabbat geen hout sprokkelen! Hout was er immers nodig om vuur aan te steken. Wanneer een Israëliet eten wilde bereiden, begon hij met hout sprokkelen (vergelijk 1 Koningen 17:10). Thuisgekomen werd dan het vuur ontstoken en het eten daarop klaar gemaakt. Een en ander nam uiteraard heel wat tijd in beslag. En dat mocht niet op sabbat. Waarom niet? Daarop krijgen we antwoord, als we nog andere bepalingen omtrent de viering van de sabbat vernemen. Het zijn die bepalingen, waarin wordt geboden op sabbat eredienst te houden in een heilige samenkomst.

D. Wij vinden de zeer belangrijke bepaling omtrent de "heilige samenkomst" op de sabbat in Leviticus 23:3: "Zes dagen mag arbeid verricht worden, maar op de zevende dag zal er een volkomen sabbat zijn: een heilige samenkomst". De sabbat dient vrij van arbeid gehouden te worden, opdat er tijd en gelegenheid zij voor de "kerkdienst". De sabbat heiligen betekent dus eerst dat men zich van alle beroepsarbeid onthoudt, maar ook dat in de eredienst die dag dankdag wordt, dankbaar voor Gods zegen in de behaalde arbeidsresultaten, en biddag, begerig naar de zegen van God voor het werk dat na de sabbat gedaan moet worden. Volgens Numeri 10:2 werd die "heilige samenkomst" met het blazen op de zilveren trompetten door de priester-ambtsdragers bijeengeroepen. "Kerkdienst" in de naam des HEEREN. En daar ligt het begin van onze kerkdiensten op de zondag. Volgens Leviticus 23 werden die "heilige samenkomsten" ook op andere feesttijden gehouden: op de eerste en zevende dag van het feest der ongezuurde broden (23:7, 8), op pinksteren (23:21), op de zevende nieuwemaansdag

(23:24), op de grote verzoendag (23:27) en op het loofhutten-feest (23:35).

We zouden nog kunnen vragen, van welke aard die "heilige samenkomsten" waren en wat er dus in gebeurde.

In tabernakel en tempel was er dagelijks eredienst. Het eigenlijke verloop daarvan wordt ons in het Oude Testament niet samenvattend voorgesteld, in weerwil van de opsomming van verschillende verrichtingen. In Numeri 28:9 en 10 horen we dat op de sabbat het dubbele van de dagelijkse offers werd gebracht. We weten dat er verschillende soorten offers waren (Leviticus 1-7). Bij het offeren was er muziek en zang (Numeri 10:10. 1 Kronieken 16). Vele psalmen waren bestemd voor de eredienst. Een psalm als de 92ste ("Een lied voor de Sabbatdag") heeft daar het opschrift aan te danken. In de eredienst was er ook het bidden (zie al Genesis 4:26. 1 Koningen 8:29. Ezra 6:12. Psalm 3:5; 55:18. Lucas 1 10. Handelingen 3:1). Tot de dienst der priesters behoorde ook het voorlezen en uitleggen van de tora (de wetten) om Gods volk de dienst des HEEREN te leren (Leviticus 10:11. Deuteronomium 7:8-14; 19:17; 30:10. 1 Kronieken 23:4; 26:29. 2 Kronieken 17:7-9. Maleachi 2:7). We kunnen ons voorstellen dat dit alles ook op de heilige samenkomsten gebeurde. In de vergadering van de kerk werd ook de zegen des HEEREN op het volk gelegd (Numeri 6:22-27). Tenslotte is er op te letten dat volgens Leviticus 24:8 op de sabbat de "toonbroden" werden verversd. Naar de twaalf stammen van Israël waren er twaalf broden voor Gods aangezicht om te erkennen dat het dagelijks brood genadegeschenk is van de HEERE, een gave van het verbond. Nu was de sabbat juist wat het werk voor het dagelijks brood betreft voor de Israëliet een afsluitende dag: op sabbat verschijnt hij met het werk-resultaat voor zijn God. Het is blijkens de verversing van de "toonbroden" ook een dag van het nieuwe: de Israëliet richt zich vanuit de rust van de sabbat weer op het werk in de komende week.

Mocht er op sabbat in Israëls particuliere woningen geen vuur aangestoken worden, in het heiligdom was dat wel geoorloofd, want daar moesten op sabbat dubbele offers worden gebracht, een dubbel morgen- en een dubbel avondoffer, Numeri 28:9, 10. Bij het offeren werd gezongen. Overeenkomstig de aard van die oudtestamentische bedeling stond er een zware straf op overtreding van het sabbatsgebod: de doodstraf (Exodus 31:14; 35:2. Numeri 15:35). Waarom zulk een zware straf? We zullen dienen te bedenken dat hij die op sabbat arbeid verrichtte, zichzelf de tijd en gelegenheid niet gunde om naar de "heilige samenkomst" te gaan. Hij sneed zichzelf van de gemeenschap met Israëls gemeente af. We zullen dus op de achtergrond "de kerkdienst" moeten zien.

E. Tenslotte wordt in de mozaïsche wetgeving gezegd, dat de sabbat een teken is van Gods verbond met Israël. Exodus 31:13 v.v.: "Maar mijn sabbatten moet gij onderhouden, want dat is een teken tussen Mij en u, van geslacht tot geslacht, zodat gij weet dat Ik de HEERE ben, die u heilig". "De Israëlieten zullen de sabbat onderhouden, door de sabbat te vieren, zij en hun nageslacht, als een altoosdurend verbond. Tussen Mij en de Israëlieten is deze een teken voor altoos". De HEERE heeft met Israël zijn verbond der genade opnieuw opgericht en bevestigd (Exodus 19 v.v.). Door beloften, eisen en bedreigingen zijn de HEERE en zijn kerk met elkander verbonden. Hoe zal het nu uitkomen, dat Israël van zijn kant dat verbond houdt? Hierin zegt de HEERE dat het volk de sabbat viert naar het gebod, dus het werk onderbreekt en tot de heilige samenkomst komt. Wanneer Israël het werkverbond niet meer houdt en de sabbat ontheiligt, dat is tot een gewone werkdag maakt, en de "heilige samenkomst" op de sabbat verwaarloost, dan heeft de kerk het verbond met haar God verbroken. En daarmee verbreekt zij ook het verband tussen schepping en verbond. Dat betekent dat de mens de schepping wil exploiteren tot eigen nut en plezier. Aan het al dan niet sabbatvieren naar het gebod zal men kunnen zien, of Israël het verbond met zijn God bewaart. En het verbreken van het verbond is de dood. Vandaar dan ook dat eveneens om die reden de doodstraf staat op de overtreding en verbreking van het sabbatsgebod.

Als zodanig is de sabbat een altoosdurend teken, letterlijk: een eeuwig teken. De sabbat blijft verbonden aan het verbond. Zolang het verbond der genade voor de kerk functioneert (en dat doet het tot de wederkomst van de Christus op de wolken), zal de

wekelijkse rustdagviering daarvan teken zijn. Later zullen we hierop nog dienen terug te komen, wanneer we namelijk kunnen konstateren dat de sabbat als rustdag geen zaak van voorbijgaande aard is.

Op deze wijze komen we uit bij de vraag, of al de bepalingen omtrent de sabbat in de mozaïsche wetgeving, die uitwerking en toepassing van het vierde gebod in de dekalooog zijn, al dan niet geheel of gedeeltelijk van voorbijgaande aard zijn. Deze bepalingen dragen immers een israëlitisch karakter. Maken we onderscheid tussen de rustdag zoals die "van den beginne" is ingesteld en de sabbat zoals die aan Israël krachtens de mozaïsche wet is opgelegd, dan moeten we zeggen dat de rustdag in de nieuwe bedeling, na pinksteren, geen israëlitische sabbat meer mag zijn. Het antwoord op die vragen zullen we tot later bewaren, wanneer in verband met het werk van de Christus de vervulling van de oudtestamentische wet aan de orde komt.

§ 9. Het vierde gebod volgens het boek Deuteronomium

A. De dekalooog (de wet der tien geboden) vinden we in de bijbel voor de tweede keer in het boek Deuteronomium, in hoofdstuk 5. Behalve het laatste hoofdstuk bevat het niet anders dan woorden van Mozes. Het is in z'n geheel een grote redevoering, een preek, van de oudtestamentische middelaar. Hij heeft die rede vlak voor zijn dood uitgesproken. De kerk was toen gelegd in de laagvlakten van Moab. Het beloofde land, Kanaän, lag aan de andere kant van de Jordaan, die overgestoken moest worden. Het Overjordanse is al veroverd. Mozes zal echter om zijn zonde het volk Gods niet in het beloofde land mogen binnenleiden. Zonder de leiding van Mozes zullen de Israëlieten in dat goddeloze en zedeloze kanaanitische land moeten leven. Het zal voor de gemeente van de komende Christus een geweldige omschakeling worden. En dan zal het grote gevaar zijn dat de kerk zich aan het Kanaänietische leven zal aanpassen. Tegen die achtergrond moeten we de rede van Mozes zien, die het boek Deuteronomium vult. Met het oog op de nieuwe situatie gaat Mozes het volk nog eens Gods wet inscherpen. Hij wil aan Israël duidelijk maken wat de wet des HEEREN heel concreet voor hen betekent tegenover die Kanaänietische wereld der zonde. Mozes' afscheidspreek is de bediening van het woord der wet, waarin Gods wet heel precies wordt uitgelegd en toegepast met het oog op de nieuwe situatie die komen gaat. Deze bewerking van Gods wet is dus ook een uitwerking en bijwerking. Daarbij verloor Mozes niet uit het oog dat de wet des HEEREN de wet van Gods verbond is. Zijn preek was geheel verbondspreek en het boek Deuteronomium is daardoor geheel verbondsboek geworden. Het schema van het verbond, gelijk we dat in Exodus 19 en 20 vonden, zien we ook hier weer naar voren komen. Van dat alles zullen we overtuigd worden, als we even op de opbouw van het boek Deuteronomium letten

De eerste regel is de preambule of inleiding: "Dit zijn de woorden, die Mozes tot geheel Israël gesproken heeft aan de overzijde van de Jordaan...". Daarna komt er de historische proloog, waarin de relatie tussen de HEERE en zijn volk Israël uiteengezet wordt. Dat stuk loopt door tot het eind van hoofdstuk 4. Na die heilshistorische inleiding volgen de verbondsbepalingen, de hoofdstukken 5 tot en met 26. De dekalooog vormt daarbij als het voornaamste deel van de verbondstekst het uitgangspunt. Dat stuk is een brede uitwerking en toepassing van de dekalooog met het oog op de nieuwe levenssituatie in Kanaän. Hoofdstuk 30:19 en 31:21 v.v. horen we over de getuigen bij het verbond Gods. De hoofdstukken 11, 27, 28, 32 en 33 spreken van de zegen, wanneer het verbond wordt gehouden, en van de vloek, als het verbond wordt geschonden en verbroken. De bepalingen over de voorlezing en deponering van het verbondsboek vinden we in hoofdstuk 31:9-13, 26.

Het boek Deuteronomium is dus echt een boek van het verbond. En in de velden van Moab heeft Israël na de rede van Mozes het verbond met zijn God weer vernieuwd. Dat mogen we opmaken uit Deuteronomium 26:17: "Gij hebt heden van de HEERE het woord aanvaard, dat Hij u tot God zal zijn, en dat gij in zijn wegen wandelen moet, zijn inzettingen, geboden en verordeningen onderhouden en naar zijn stem luisteren". Die woorden van Mozes tot het volk onderstellen dat de kerk toen opnieuw Gods verbond

heeft bevestigd.

B. We letten nu op de grondwet van het verbond, zoals die volgens hoofdstuk 5 door Mozes werd weergegeven. Leggen we de tekst van de dekaloo uit Exodus 20 naast die in Deuteronomium 5, dan zien we bij enkele geboden grotere of kleinere verschillen optreden. Waarom die wijzigingen? Ze komen niet hieruit voort dat Mozes maar wat slordig Exodus 20 citeert alsof hij achteloos met Gods wet zou omgaan. Evenmin is de bedoeling dat hij de HEERE wil verbeteren. Neen, we zullen een en ander dienen te verklaren uit hetgeen zoëven is opgemerkt: Mozes preekt de wet in verband met de komende nieuwe levensomstandigheden van de kerk in Kanaän.

En we zullen straks bij het vierde gebod kunnen konstateren dat hij in feite toch niet van de letter der wet afwijkt. Om die reden is het ook niet juist te zeggen, dat we van de dekaloo tweeërlei redactie (vorm) bezitten, de tekstvorm in Exodus 20 en die in Deuteronomium 5. De zaak is deze, dat Mozes de tekst van Exodus 20 onveranderd laat doch daarvan nu een uitleg en toepassing geeft, die beide op de situatie van de kerk in Kanaän zijn afgestemd. Het zijn bovendien een uitleg en een toepassing die door Gods Geest geïnspireerd zijn. Vandaar dat het boek Deuteronomium ook echt Gods Woord is. De eerste uitleg en toepassing van Gods wet is dus gekomen van de HEERE zelf. We denken hierbij ook aan wat later onze hoogste profeet en leraar, onze Heere Jezus Christus, heeft gedaan. Volgens Matteüs 5 gaf ook Hij in een nieuwe situatie, door zijn komst in het vlees ontstaan, een uitleg en toepassing van enige der Tien Geboden. Wij houden ons nu verder bezig met het vierde gebod, zoals dat in Deuteronomium 5 staat beschreven. De verschillen met Exodus 20 springen duidelijk in het oog, als we de beide teksten naast elkaar plaatsen.

EXODUS 20:8 v.v.

8. Gedenk de Sabbatdag, dat gij die heiligt;
9. zes dagen zult gij arbeiden en al uw werk doen;
10. maar de zevende dag is de sabbat van de HEERE, uw God; dan zult gij geen werk doen, gij noch uw zoon, noch uw dochter, noch uw dienstknecht, noch uw dienstmaagd noch uw vee, noch de vreemdeling, die in uw steden woont.
11. Want in zes dagen heeft de HEERE de hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is, en Hij rustte op de zevende dag; daarom zegende de HEERE de Sabbatdag en heiligde die.

DEUTERONOMIUM 5:12 v.v.

12. Onderhoud de Sabbatdag, dat gij die heiligt, zoals de HEERE, uw God, u geboden heeft.
13. Zes dagen zult gij arbeiden en al uw werk doen,
14. maar de zevende dag is de sabbat van de HEERE, uw God; dan zult gij geen werk doen, gij noch uw zoon, noch uw dochter, noch uw dienstknecht, noch uw dienstmaagd, noch uw rund, noch uw ezel, noch uw overig vee, noch de vreemdeling die in uw steden woont, opdat uw dienstknecht en uw dienstmaagd rusten zoals gij.
15. want gij zult gedenken, dat gij dienstknechten in het land Egypte geweest zijt, en dat de HEERE, uw God, u vandaar heeft uitgeleid met een sterke en met een uitgestrekte arm; daarom heeft u de HEERE, uw God, geboden de sabbatdag te houden.

De verschillen beginnen bij het eerste woord: "gedenk" is vervangen door "onderhoud". Daartussen is echter geen zakelijk verschil. Het "gedenken" betekent immers, gelijk we zagen, niet hetzelfde als "herdenken", zoals je iets in de herinnering terugroept om dan daarna tot de orde van de dag over te gaan. "Gedenken" is naar bijbelse orde dat hetgeen gedacht wordt je doen en laten bepaalt. De Sabbatdag "gedenken" wil zeggen dat die dag afgezonderd wordt voor de HEERE in zijn dienst. En de Sabbatdag "onder-

houden" (of "bewaren", zoals er letterlijk staat) is praktisch hetzelfde. Het is die dag "bewaren" als de aan de HEERE geheiligde dag en die dag dus telkens weer als zodanig vieren.

In Deuteronomium 5:12 is er ook deze toevoeging: "zoals de HEERE, uw God, u geboden heeft". Dat betekent: de Sabbatdag zult gij onderhouden op de wijze als uw God u heeft voorgeschreven. Die toevoeging is van groot belang. Hiermee doet Mozes uitkomen dat hij het gehele vierde gebod, zoals dat in Exodus 20 voorkomt, tenvolle laat gelden en daarvan geen letter afdoet. Ook de motivering van het vierde gebod in Exodus 20 blijft voor Mozes staan. Als hij straks de onderhouding van de sabbat op een andere manier motiveert, dan wil hij de motivering van Exodus 20 niet door de zijne vervangen, maar de zijne eraan toevoegen, zodat het dan een dubbele motivering wordt. Mozes zal bij deze woorden ook gedacht hebben aan de overige voorschriften omtrent de sabbatsviering. Mozes wil ook die niet aantasten doch onderstrepen. De woorden "zoals de HEERE, uw God, u geboden heeft" zijn dus zeer belangrijk! Ze laten wel goed uitkomen, dat de middelaar van het oude verbond geen letter van het vierde gebod, zoals de HEERE dat naar Exodus 20 gaf, en geen tittel van de voorschriften inzake de sabbatsviering, die de HEERE aan het vierde gebod toevoegde, wil laten vallen! Hij breidt het gebod wel uit maar wijzigt en verkort het niet. Dat blijkt ook uit de omschrijving van "uw vee" uit Exodus 20:10 in Deuteronomium 5:14: "uw rund, uw ezel en uw overig vee". Het is een verduidelijking. Evenals het volgende: "opdat uw dienstknecht en uw dienstmaagd rusten zoals gij". Daarmede is het doel van het ophouden met werken op de sabbat aangegeven. En dan volgt de motivering: Israël moet gedenken dat het uit de slavernij van Egypte is verlost! Deze motivering mag niet alleen sociaal worden gezien. Het Egypte van de Farao's was voor de kerk des HEEREN niet alleen in maatschappelijk en sociaal opzicht een slavenhuis, maar het was het ook in godsdienstige zin: het was er het diensthuis der zonde, omdat Israël er afgoden diende (zie o.m. Jozua 24:23). De verlossing uit Egypte was dientengevolge meer dan een sociale en maatschappelijke bevrijding. Het was een totale vrijmaking van de kerk. En zo zien we nu de schepping en de herschepping in de beide motiveringen van het sabbatsgebod samenkomen. Op de sabbat wordt door de kerk gedachtenis gesticht aan al Gods werken, zijn werken van schepping, onderhouding en regering der gehele wereld (de eerste motivering naar Exodus 20) en zijn werken van verlossing der kerk (de tweede motivering naar Deuteronomium 5). En zo kreeg het sabbatsgebod een dubbele motivering, eerst van de HEERE als de almachtige Schepper van hemel en aarde en daarna van de Geest des HEEREN door de mond van Mozes. Uiteraard zal die tweede motivering de kerk van Israël sterk hebben aangesproken. Zij was het immers die werd bevrijd. Ze gaat echter ook ons aan. Zoals eeuwen later Israëlieten konden zeggen, dat zij zich "daar", namelijk bij de uittocht uit Egypte, verheugden, Psalm 66:6, omdat zij lid waren van dezelfde oude kerk, zo kunnen wij het zeggen. De kerk is immers één van Adam tot de jongste dag toe. Om die reden ook blijft het opschrift van de dekalog ons aanspreken: Ik ben de HEERE, uw God, die u uit het land Egypte, uit het diensthuis van zonde en slavernij heb geleid. De tweede motivering bij het vierde gebod is niet nieuw. Mozes heeft in feite niet anders gedaan dan het opschrift der wet, dat boven elk gebod afzonderlijk is te schrijven, bij het vierde gebod er ook onder geplaatst. Op die wijze werd duidelijk dat niet alleen vanuit de schepping maar ook vanuit de herschepping de sabbat de roem der dagen is.

C. In verband met de motivering van de sabbat in Deuteronomium 5 is bij sommigen de gedachte opgekomen, dat naast het pascha als jaarlijkse gedachtenis aan de uittocht de sabbat als wekelijkse viering daarvan is te beschouwen. Die gedachte is het eerst opgekomen bij de joodse rabbijnen en wordt tot op heden verdedigd. Men wijst wel op een gelijke ontwikkeling van de zondag als dag van Christus' opstanding naast pasen als de jaarlijkse viering daarvan.

Die konstruktie is echter niet sterk. Hierbij wordt immers aan de motivering van het sabbatsgebod in Exodus 20 voorbijgegaan. En we hebben gezien dat deze motivering door die van Deuteronomium 5 niet wordt vervangen. Er is verder geen enkel bijbels

gegeven dat de sabbat aanwijst als de dag van herdenking en viering van de uittocht. En naar het ons voorkomt is beslissend dat in Deuteronomium 5:14 en 15 op de slavernij van Israël en Egypte wordt gewezen (waar Gods volk geen sabbat kon houden!), om de sabbatsrust van het israëlitisch dienstpersoneel te motiveren. Omdat Israël nu de vrijheid en de rust van de sabbat heeft gekregen, moet het allen, vreemdelingen en dienstbaren, in huis en omgeving doen delen in dat rijke geschenk van zijn God. De sabbat en sabbatsrust zijn door de uittocht metterdaad mogelijk en werkelijk geworden, maar de bestemming van de sabbat reikt verder dan het gedenken van de uittocht.

Verantwoording bij hoofdstuk IV

§ 1. De zevende dag tussen Genesis 2 en Exodus 16.

Een beroep op het stilzwijgen (argumentum e silentio) deden in de laatste tijd H. Venema, art. De zin van de sabbat, in Opbouw, 3e jrg. no. 3 (17 april 1959), en G. Visee, art. de Sabbat, in Opbouw, 7e jrg. no. 15 (12 juli 1963). Laatstgenoemde verdedigde de stelling: "De sabbat is niet een ordinantie des Heren van de schepping der wereld af, maar zij was alleen een inzetten voor Israël". Daarvoor geeft hij vier redenen op: a. aan de heidenvolken wordt nooit verweten dat zij Gods sabbat(ten) niet onderhielden; b. ook later verweten de apostelen aan de heidenen dat niet; c. het enige boek in het Oude Testament, dat buiten Israël speelt, het boek Job, rept met geen woord over de sabbat; d. hetzelfde geldt voor het boek Spreuken binnen Israël; e. in de periode vóór de wetgeving op de Sinai merken we niets van de sabbat: f. Nehemia 9:14 kent de instelling van de sabbat toe aan Mozes. Enige van deze redenen zijn door ons al behandeld, de overige komen te zijner tijd ook aan de orde. Prof. dr. L. Doekes heeft in enige artikelen ds. Visee breed weerlegd: Geref. Kerkblad voor Overijssel en Gelderland, 14 sept. 1963: Zondag - Sabbat (Wankelende gronden); 28 sept. 1963: Zwijgende Schriften (over Job, Spreuken enz.); 5 oktober 1963: De heidenen en de sabbat; 12 oktober 1963: Geloof in Jezus Christus (nog over de heidenen en de sabbat). Dezelfde artikelen van Doekes ook in Ambt en Plicht (orgaan van het Geref. Soc. en Econ. Verband enz.), 11e jrg. no. 2-5 (oktober 1963-januari 1964).

§ 2. De zevende dag als sabbat volgens Exodus 16.

De commentaren van schriftkritische zijde oordelen dat in Exodus 16 verschillende tradities (overleveringen) zijn samengebracht en de tekst verschillende bewerkingen heeft ondergaan, voordat die in de huidige vorm tot ons is gekomen. Uiteraard zijn dat hypothesen.

In de hebreeuwse tekst van Exodus 16:23 vinden we het woord "sjabbatoon", dat verder nog voorkomt in Ex. 31:15. Lev. 23:24, 39. De N.V. geeft het weer met: rustdag, volledige sabbat (31:15 in het hebr.: sjabbat sjabbatoon), rustdag en rust. De hebr. woordenboeken zien in sjabbatoon een verlenging en uitbreiding van sjabbaat. "Sjabbat sjabbatoon" komt niet alleen voor in Exodus 31:15, maar ook in Ex. 35:2, Lev. 23:3, 25:4, 16:31 en 23:32. N.V. biedt als vertaling volledige sabbat of volkomen sabbat. Het is een sjabbaat die strikt in acht genomen dient te worden. "De letterlijke vertaling van de uitdrukking is dus: sabbat van rust. Men heeft te doen met een aanduiding van de superlativus cf. Ges.-K. § 133 i. Men kan vertalen: een volkomen rustdag, of: een volkomen sabbat", W. H. Gispen, Het boek Leviticus, 1950, pag. 253. In Ex. 16:30 vinden we het werkwoord sjabat, dat kan worden vertaald met "rusten" maar ook met "sabbat houden", "sabbat vieren" (zie Gispen op Lev. 23:32). De in de tekst geciteerde exegeet is prof. dr. W. H. Gispen, Exodus I (Korte Verklaring), 1939, pag. 28. Vergelijk ook J. H. Meesters. Op zoek naar de oorsprong van de sabbat, 1966, pag. 117, die schrijft: "Ofschoon de inzetten van de sabbat 'pas' in Ex. 20:8 verhaald wordt, veronderstelt de auteur de instelling van deze dag bij de Israëlieten bekend. Naar het inzicht van de schrijver maakt Mozes hier niet iets nieuws bekend, maar scherpt hij een overoude bepaling opnieuw in. Sinds vroege dagen hebben de Israëlieten de sabbat gehouden, maar zij waren zin en bedoeling van deze dag vergeten". Meesters zelf staat

op heel ander standpunt (sabbat is door Mozes gevormd naar analogie van een taboedag in Egypte), waarom zijn mening over Ex. 16 te meer aandacht verdient.

Reeds vroeger werd door sommige gereformeerden in Ex. 16 de goddelijke instelling van de sabbat gezien, zie H. B. Visser, *De geschiedenis van de sabbatsstrijd onder de gereformeerden in de zeventiende eeuw*, 1939, pag. 107 (Franc. Gomarus); 122 (Joh. Coccejus); 205 (Balth. Bekker); 348 v.v.; 351-353 (opsomming van de argumenten pro en contra de instelling in Ex. 16). In deze tijd wordt ze voorgestaan door G. Visser, in *Opbouw*, 7e jrg. no. 16 (19 juli 1963) en C. Vonk, *De Voorzeide Leer Ia* (1960), pag. 301; Ib (1963), pag. 604 v.v.; 632 (konklusie: in Ex. 16 de voorbereiding op de viering van de sabbat en in Ex. 20 de instelling daarvan). - De reeds eerder genoemde dr. B. J. Esser, *Schriftuurlijk Anti-Sabbatisme*, 1930, pag. 40 v.v. staat ook op dat standpunt (hij meent ten onrechte dat ook in Deut. 8:2 het schenken van het manna met de instelling van de sabbat in verband wordt gebracht).

Tot de paraphrase van Exodus 16:23 gelijk we dien in de tekst bieden, werden we gebracht door H. Hoekstra, *Uit den diensthuize uitgeleid* (17 leerredenen), 1905, pag. 140: "Wat gij bakken zoudt (namelijk morgen), dat bakt (namelijk heden), en ziet wat gij zieden zoudt".

§ 3. De wet des HEEREN vóór Exodus 20.

A. Minder in de lectuur dan wel in mondelinge bespreking van de betrokken teksten in Romeinen en Galaten hoort men wel de gedachte dat er tussen Genesis 3 en Exodus 20 geen wet des HEEREN was, die wet althans niet bekend was.

B. Zie voor de genoemde wetboeken H. A. Brongers, *Oost-Oosters en Bijbels recht*, 1960. J. G. Aalders, *De verhouding tussen het verbondsboek van Mozes en de codex Hammurabi*, 1959. Ouder is A. Noordtzijs, *Gods Woord en der eeuwen getuigenis*, 1931, 2e druk, pag. 326-343.

We spellen Chammurapi op gezag van J. C. de Moor, *Mondelinge overlevering in Mesopotamië, Ugarit en Israël*, 1965, pag. 44 (noot 44), waar hij schrijft: "De discussie over de vraag of men Chammurabi dan wel Chammurapi moet schrijven (cf. G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, II, Oxford 1955, pp. 117s, die nog voor de eerste mogelijkheid kozen) mag men voor beslecht houden sinds in Ugarit de alfabetische schrijfwijze *'mrpi'i* van deze "Amorietische naam is aangetroffen, cf. C. Virrolleaud, *CLECS* (7) 1954-57, p. 1; *JA* (243) 1955, pp. 133-138; H. B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts*, Baltimore 1965, p. 264".

C. Voorzover we weten bestaat er nog geen aparte studie over het onderhavige onderwerp. Zie voor Romeinen en Galaten de commentaren van S. Greijdanus, H. N. Ridderbos e.a. Vooral ook Herman Ridderbos, *Paulus*, 1966, pag. 112, 113.

In de tekst hebben we niet meer willen aantonen dan dit: al hebben de heidenen de wet van Mozes niet, zo zijn ze toch niet zonder enige kennis van de wet Gods. Aan vele exegetische en vooral dogmatische vragen zijn we hier voorbijgegaan. De bespreking van Rom. 1:18-21 en 2:14, 15 zou een hoofdstuk apart vergen. We mogen wel verwijzen naar de commentaren, in het bijzonder van S. Greijdanus, H. N. Ridderbos en A.F.N. Lekkerkerker. Een brede dogmatische behandeling vinden we bij K. Schilder, *Heid. Cat. I* (1947), pag. 72-127. Hij wijst erop dat volgens Rom. 2:14 de heidenen "het werk der wet" doen door "hun natuur" en niet krachtens algemene openbaring. Als oorzaak voor het feit dat ook heidenen, ondanks hun gebrek aan openbaringslicht, toch veelszins handelingen verrichten, die met de wet Gods naar de buitenzijde overeenkomen, noemt hij: 1) hun "zondige aard": "ik kan uit eigenbaat, dus krachtens mijn zonde, zelf besluiten, een bepaald wetswerk te doen, wijl het mij voordelig schijnt", 2) "Daar zijn vervolgens de 'overblijfselen' van de oorspronkelijke gaven", 3) "En daar is ook nog de conservering van wereld en mensheid zó, als Gods voorzienigheid haar wil, en met dat bepaalde doel, dat Hij ermee bereiken wil" (a.w. pag. 110-111). Een en ander wordt dan breed uitgewerkt en toegelicht. Een goede samenvatting van hetgeen

K. Schilder in deze heeft geboden, vinden we in het proefschrift van J. Douma: *Algemene Genade*, 1966, pag. 142-147 (over Rom. 1 en 2), pag. 178 v.v. (de mogelijkheid van christelijke cultuur) en pag. 314 v.v. de beoordeling. De zaak zou enigszins anders komen te staan, als het "phusei" in Rom. 2:14 niet zou zien op de natuur, de aard, het karakter van de heidenen, zoals dat in en door de zonde is geworden, maar in plaats van met "van nature" (St. Vert. en N.V.) met "re vera" ("werkelijk") zou dienen vertaald te worden. J. Douma gaat niet, zoals de exegeten H. N. Ridderbos (1959) en A. F. N. Lekkerkerker (1962) en ook H. M. Matter in diens referaat van 1956 (*Enkele onopgeloste problemen in Romeinen I en II*) doen voorbij aan hetgeen D. Holwerda in diens dissertatie van 1955 (*Commentatio de vocis quae est phusis vit atque usa praesertim in Graecitate Aristotele anteriore*) pag. 85 v.v. heeft betoogd: de heiden doet "van nature", dat is: "inderdaad, in feite" de dingen der wet (zie voor de vertaling van het betrokken Latijnse stuk in het Nederlands: *Ruimte*, jaarg. 1, no. 14, 23 april 1955, van de hand van R. Hartman, toen litt. class. cand.). Zie ook het artikel van P. Deddens in *De Reformatie* van 19 maart 1955 (jrg. 30, no. 25). J. Douma acht de vertaling van D. Holwerda met "re vera" (werkelijk) aannemelijk (pag. 147). Het is volkomen waar dat de vertaling van Holwerda de gedachte dat Paulus hier een term aan de Stoische ethiek zou ontleenen, geheel buiten spel zet. Toch vragen we ons af of daartoe deze vertaling en opvatting noodzakelijk zijn. De commentaren van Greijdanus, Ridderbos en Lekkerkerker doen het tegendeel zien. Gelet op het gebruik van het woord phusis in het Nieuwe Testament en met name bij Paulus (welk gebruik we hier niet nader kunnen toelichten) menen we voorshands het "van nature" juist te vinden dan het: inderdaad of werkelijk. Ook in de klassieke literatuur betekent phusis menig maal de aard, het karakter dat men bij de *geboorte* heeft meegekregen (zie b.v. W. C. van Unnik, *Tarsus of Jeruzalem, de stad van Paulus' jeugd*, 1952, pag. 14, noot 2).

Wel ten overvloede mag worden gezegd dat hetgeen we in de tekst schreven niet te maken heeft met het begin van een leer omtrent "aangeboren begrippen", "ingeschapen wetkennis" e.d. Zie over een en ander bijv. C. B. Spruijt, *Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen*, 1879. G. C. Berkouwer, *De algemene openbaring*, 1951. Voor H. Bavinck in deze is informerend de dissertatie van E. P. Heideman, *The relation of revelation and reason* in E. Brunner and H. Bavinck, 1959 (zie de kritische bespreking daarvan door J. Faber in *Lucerna*, 2e jrg. jan. 1960. pag. 335-338)."

D. Niet alleen voor de oud-oosterse vorm van het verbond maar ook voor de historie van het verbond Gods van het paradijs af is de studie van G. van Rongen, *Zijn vast verbond*, 1966, van grote betekenis. De oudere studie van G. Ch. Aalders, *Het verbond Gods*, 1939, bevat veel goeds maar is helaas in verkeerde zin dogmatisch bevooroordeeld. Een soortgelijke studie als die van Van Rongen gaf J. Wijngaards M.H.M., *Vazal van Jahweh*, 1965 Serie B.B.B.

In dit verband willen wij er met nadruk op wijzen, dat de verbondsgedachte en het verbond zelf, zoals wij die in Israël vinden, niet uit de heidense wereld rondom of vóór Israël stammen. Er is in de laatste tijd terecht op gewezen dat we buiten Israël nergens in een heidense godsdienst de gedachte aantreffen dat de verhouding tussen God en mens een verbondsverhouding is. We moeten ervoor oppassen een verdrag of een verbond tussen mensen, zoals wij dat bij de heidenen in het profane leven vinden, te vergelijken met het verbond tussen de HEERE en zijn volk. Wanneer men de vorm van de dekalog en van Deuteronomium met de genoemde Hethietische Staatsverdragen vergelijkt, doet men volgens o.a. prof. dr. Th. C. Vriezen verkeerd. Hij acht het beter, als wij willen vergelijken, Israëls *wetten* met niet-israëlitische *wetten* te compareren, Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament, 2e druk, pag. 120. Wij zullen inderdaad voortdurend hebben te bedenken, dat volgens de Schriften de verbondsgedachte van de HEERE is en het werkelijk verbond tussen God en mens in het paradijs begint, na de schepping van de mens en vóór de zondeval. Vandaar dat wij in de tekst van § 5 er nadruk op leggen dat het over vergelijkbare *vormen* van verbonden en verdragen gaat.

§ 4. De wet des HEEREN volgens de schriftkritische bijbelwetenschap.

A. Wat de schriftkritische bijbelwetenschap over de dekalooq publiceerde vindt men in verschillende publikaties samengevat. We noemen: J. J. Stamm, *Der Dekaloog im Lichte der neueren Forschung*, 1962 (2. Auflage), een populaire samenvatting van: J. J. Stamm, *Dreissig Jahre Dekaloogforschung*, in: *Theol. Rundschau*, 27 (1961), pag. 189-239, 281-305. In die artikelen worden uiteraard vele publikaties genoemd en besproken. P. van den Berghe, *De decaloog in het licht van de jongste studies*, in: *Collationes Brugenses et Gandavenses*, 8 (1962), pag. 32-48, 171-188 (deze schrijver volgt in hoofdzaak het overzicht van Stamm).

H. H. Rowley, *Moses and the Decalogue*, in: *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, vol. 34 (1951-1952), pag. 81-118, biedt een afzonderlijke opsomming van die auteurs, die het ontstaan van de dekalooq in de tijd van de babylonische ballingschap plaatsen; die hem in z'n ontstaan in de tijd der profeten, dus de late koningentijd, stellen en die menen dat hij op Mozes teruggaat of ook kan teruggaan. Zie over de z.g. *oorspronkelijke formulering van het vierde gebod* vooral J. H. Meesters, *Op zoek naar de oorsprong van de sabbat*, 1966, pag. 99 v.v. De "oervorm" in de tekst namen we over van A. S. van der Woude, *De Tien Geboden in Ex. 20 en Deut. 5*, in: *De thora in de thora*, deel I (1963), pag. 10-25. Zie voor enigszins andere "oervormen": P. H. A. de Boer, *De Tien Woorden*, in: *Zoals er gezegd is over De Woestijn*, Phoenix Bijbelpockets, deel 6 (1963), pag. 71-86 (die de "oervormen" van Auerbach en Eerdmans opneemt); H. A. Brongers, *Oud-Oosters en Bijbels Recht*, 1960, pag. 177. Als Brongers in navolging van anderen beweert: "Deze korte vorm ligt ook meer voor de hand, daar aangenomen mag worden dat deze woorden gemakkelijk in het geheugen moesten kunnen worden opgenomen" (pag. 177), dan merkt J. C. de Moor in een recensie op dat zulk beweren "strijdig is niet alleen met alles wat vooral door de traditio-historische school aangaande het Oosterse geheugen verzameld is, maar ook met het bevattingsvermogen van zelfs het meest hedendaagse brein" (*Vox Theologica*, 31ste jrg., no. 4, maart 1961, pag. 128).

B. Het citaat in de tekst is uit J. L. Koole, *De Tien Geboden*, 1964, pag. 16. Zie verder over de dekalooq als geheel ook A. Kruyswijk, *"Geen gesneden beeld"*, 1962, pag. 57 v.v. In dit verband is nog op een paar dingen te wijzen.

a. Men acht het opmerkelijk dat een wet, die door de HEERE zelf is afgekondigd, in de motivering van enkele geboden over Hem *in de derde persoon* spreekt. Zo J. L. Koole, *De Dekaloog*, in: *Tweemaandelijks Bulletin der theol. radiocolleges van de N.C.R.V.* II (1960), 1 en 2, pag. 8. We kunnen er eerst op wijzen, dat zulk een afwisseling van Ik en Hij wel meer voorkomt in het Oude Testament, b.v. bij de profeten, waar soms na het "Alzo spreekt de HEERE ..." en de daarbij aansluitende Ik-stijl wordt overgegaan op de Hij-stijl. En in de tweede plaats mag erop geattendeerd worden dat de overgang van de Ik-stijl naar de Hij-stijl toentertijd ook in officiële stukken buiten de bijbel niet ongewoon was. Zie G. E. Mendenhall, *Recht und Bund in Israël und den Alten Vorden Orient*, 1960, pag. 62, noot 40. Zie ook C. Vonk, *De voorzeide leer*, deel Ia, 1960, pag. 297-299, die ook naar de genoemde (Engelse) publikatie van Mendenhall verwijst.

b. Wat de onderstelling van *latere toevoegingen, uitweidingen en motive ringen betreft* (nl. in het 2e, 3e en 4e gebod), men acht daarvoor te pleiten dat (niet in het 3e en 4e gebod, doch wel) *in het 2e gebod een grammatikale onregelmatigheid voorkomt*: temoenah staat in de status absolutus in plaats van in de status constructus (temoenat) die hier na "kol" (het geheel van . . .) ware te verwachten. Zie W. Zimmerli, *Das Zweite Gebot*, in *Festschrift für A. Bertholet*, 1950, pag. 551 v.v. A. Kruyswijk, *"Geen gesneden beeld"*, 1962, pag. 62 v.v. Het is merkwaardig dat de z.g. toevoeging aan het 2e gebod een grammatikale onregelmatigheid doet zien, terwijl dat bij het 3e en 4e gebod toch niet het geval is. Men zou denken dat wie toevoegt zeker wel voor de goede grammatikale aansluiting zal zorgen, zodat daardoor de toevoeging het minst opvalt. We mogen ook opmerken dat er in het Oude Testament nog meer gevallen van grammatikale onregelmatigheden zijn, die toch niet tot de konklusie van toevoeging

aanleiding hebben gegeven. We menen dan ook dat de gegevens om tot latere toevoeging te besluiten onvoldoende zijn. Intussen blijft de grammatische moeilijkheid in het 2e gebod onverklaard.

Tenslotte, al mocht het waar zijn, dat de grammatikale onregelmatigheid in het 2e gebod inderdaad te verklaren zou zijn uit het feit, dat er uitbreiding en dus toevoeging bij dat gebod heeft plaats gehad, dan zou dat toch niet voor het 4e gebod kunnen gelden. Daarin komt immers geen grammatikale onregelmatigheid voor. De redenering: "bij het 2e gebod besluiten we uit onregelmatigheid tot uitbreiding doch bij het 4e gebod besluiten we tot die uitbreiding, omdat er géén onregelmatigheid is", is wel zeer onlogisch! Nu zou men (als gereformeerde) kunnen zeggen: "Wij nemen aan dat ook die glossen (latere toevoegsels) door de Heilige Geest zijn geïnspireerd en dus evenzeer Gods Woord zijn als de ev. korte bewoordingen van het vierde gebod ("Gedenk de Sabbatdag te heiligen)". Toen prof. dr. J. Ridderbos inzake ev. latere toevoegsels aan de bijbeltekst in Deuteronomium eenzelfde redenering volgde (Korte Verkl. deel I pag. 73: Natuurlijk is aan te nemen, dat dergelijke tussenvoegingen niet anders dan onder het bestel der bijzondere Goddelijke voorzienigheid haar plaats in de Schriften hebben verkregen"), merkte prof. B. Holwerda daartegen op: "Het zal wel aan mij liggen; maar ik begrijp niet, waarom het 'natuurlijk' is om zoiets aan te nemen. Men handhaaft zo zijn inspiratietheorie, althans in schijn. Maar in feite heeft men de critiek hier gelijk gegeven" (Populair Wetenschappelijke Bijdragen, 1962, pag. 115/6. De recensie van Holwerda is uit 1953).

Het viel Holwerda bij meerdere deeltjes uit de serie Korte Verklaring op, dat men nogal gul is met het aannemen van latere toevoegingen. Maar men moet daarmee wel voorzichtig zijn: "Als het handschriftenmateriaal geen grond biedt om aan tekstbederf te denken, doet men naar ik meen, verstandig met niet een critische lading onder het inspiratievlaggetje binnen te smokkelen. Want waar ligt de grens dan? Vooral als men de tekst eenmaal heeft verknipt tot een aantal vrij onsamenvangende fragmenten, is op die manier direct het hek van de dam" (pag. 117).

Omdat er tekstcritisch geen aanwijzingen zijn dat het 2e, 3e en 4e gebod door mogelijk latere toevoegingen breder dan de overige zijn geworden, kunnen wij niet anders dan aannemen dat de onderhavige geboden hun huidige vorm direct èn van de HEERE zelf hebben gekregen. Dat is trouwens ook naar Exodus 20:1: *"Toen sprak God al deze woorden . . ."*

§ 5. De wet des HEEREN volgens het boek Exodus.

A. Zie voor de *vormen* der oud-oosterse verbonden de reeds genoemde boeken van G. van Rongen, Zijn vast verbond, 1966, waar ook (hoofdstuk 2) veel literatuur wordt genoemd; J. Wijngaards, Vazal van Jahweh, 1966. Verder zie men de Verantwoording bij § 3.D.

Zie voor de wet als getuigenis: G. van Rongen, a.w. pag. 67 v.v. R. Schippers, Getuigen van Jezus Christus in het Nieuwe Testament, 1938, pag. 13 v.v. (getuigenis in het O.T.). J. R. Wiskerke, Volk van Gods roeping, 1966, pag. 77-78, vestigt er terecht de aandacht op (tegenover S. R. Külling, Zur Datierung der Genesis-P-Stücke, namentlich des Kap. Genesis XVII, 1964), dat de verbondsvorm van b.v. Gen. 17 maar niet een vormgeving van de menselijke auteur van Genesis is. Dat geldt ook voor de dekalog: Het is maar niet zó, dat de menselijke auteur van Exodus aan de dekalog de verbondsvorm gaf, doch dat de HEERE zelf zijn kerk in die toentertijd gangbare en bekende verdragstijl heeft aangesproken.

In de schriftkritische school wil men naast de dekalog van Exodus 20 nog andere dekalogen in de wetgeving aannemen. Zie daarover o.a. Th. C. Vriezen, De literatuur van Oud-Israël, 1961, pag. 118 v.v. H. A. Brongers, Oud-Oosters en Bijbels Recht, 1960, pag. 176 v.v. In het kort daartegen W. H. Gispen, Het boek Exodus, deel II (1939), pag. 207. Zie over de dekalog in zijn verhouding tot de overige wetten o.a. I. de Wolff e.a. De Geschiedenis der Godsopenbaring, deel II (z.j.), pag. 257 v.v.; 314 v.v.; 636 v.v.

B. Zie voor het verbondsschema van de dekalog o.a. G. van Rongen, a.w. pag. 78 v.v. en 108 v.v.

§ 6. De woorden van het vierde gebod in Exodus 20.

A. De laatste tijd is mede op grond van de gegevens omtrent de heidense verdragen wel verdedigd, dat de beide tafels van de dekalog elkanders duplikaat waren, zodat de tien geboden niet over beide tafels waren verdeeld, maar op iedere tafel alle tien stonden. Zo C. Vonk, *De Voorzeide leer*, deel Ib, 1963, pag. 612. Ook wordt het waarschijnlijk geacht door J. L. Koole, *De Tien Geboden*, 1964, pag. 18. Omdat de Schriften ons in deze geen uitsluitsel geven, zullen we deze zaak nooit met zekerheid kunnen uitmaken. In verband daarmee wordt ook antw. 93 van de Heid. Cat. wel aangevochten, waar staat dat de tien geboden worden verdeeld in twee tafels, waarvan de eerste leert hoe wij ons jegens God zullen houden; de andere wat wij onze naaste schuldig zijn. Die op Matteüs 22:37-40 gegronde onderscheiding is o.i. niet onjuist, omdat in de eerste vier geboden de verhouding tot de HEERE domineert en in de laatste zes de relatie tot de naaste. Daarbij komt dat Efeziërs 6:2 zegt: het vijfde gebod is "het eerste gebod met een belofte". De mogelijkheid is niet uitgesloten dat bedoeld wordt het eerste gebod van van de tweede wetstafel. Zie de commentaren, o.m. F. W. Grosheide, *De brief van Paulus aan de Efeziërs*, 1960, pag. 91.

De hebreeuwse wortel ZKR (zakar, in het Nederlands veelal vertaald met: *gedenken*, *zich herinneren*) komt in het Oude Testament 237 keer voor. De laatste jaren is het woord intensief bestudeerd. We noemen: H. Graf Reventlow, *Das Amt des Mazkir*, in: *Theol. Zeitschrift*, jrg. 15, 1959, pag. 161-175. H. Grosz, *Zur Wurzel ZKR*, in: *Bibl. Zeitschrift*, jrg. 4 (1960), pag. 227-237. H. J. Boecker, *Erwägungen zum Amt des Mazkir*, in: *Theol. Zeitschrift*, jrg. 17 (1961), pag. 212-216. Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel* (Studies in Biblical Theology, 37 London), 1962. P. A. H. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, 1962.

W. Schottroff, *Gedenken im Alten Orient und im alten Testament* (1964. De een (De Boer) gaat daarbij uit van de grondbetekenis "noemen", de ander (Schottroff) wil als eerste betekenis: gedenken, zich herinneren. De een (Childs) acht het woord vooreerst een typisch kultische term, de ander (Reventlow) ziet hem eerst in de rechtssfeer. Men moet echter, zo wil J. C. de Moor (in een recensie van het boek van Schottroff in *Vox Theologica*, jrg. 35, no. 1, jan. 1965, pag. 26) rekening houden met de extrovertie van denkprocessen bij de oude Semieten. Zakar was: "zich hardop bedenken", dus "noemen" en "gedenken" in één, zoals ook het hebreeuwse 'amar "zeggen" en "denken" is. Zie over "gedenken" in verband met het avondmaal de dissertatie van G. N. Lammens, *Tot zijn gedachtenis*, 1968, pag. 54 v.v.

Algemeen is men van oordeel dat in zakar de notie van het verleden meespreekt. Vandaar dat sommige vakgeleerden niet aarzelen te zeggen: Bij Ex. 20:8 betekent "gedenk" dat de sabbat er al was en niet juist tegelijk met de afkondiging van het vierde gebod werd ingesteld. Zo J. L. Koole, *De tien geboden*, 1964, pag. 76: "Wanneer Israël in de woestijn het gebod ontvangt, zich de sabbat te herinneren (en diensovereenkomstig te handelen!) ligt het dus voor de hand, ook hier aan een bestaande 'sabbat' te denken, nl. aan een gebeurtenis die toen reeds plaats gevonden had". "Gedenken" is meer dan "zich herinneren", "aan iets nog eens denken". Als God gedenkt aan zijn verbond, betekent dat: Hij staat op tot daden overeenkomstig de belofte of de bedreiging des Verbonds. "Gedenken" sluit dus het handelen in: woord en daad worden bepaald door hetgeen waaraan men denkt.

B. De Schriften van het Oude Testament bezigen in het hebreuws verschillende woorden voor ons: *arbeiden*, *werken*. Er zijn tal van nuances. Het navolgende kan daarvan een beeld geven.

1. Wanneer op het vermoeiende, afmattende van de arbeid wordt gelet, vinden we verschillende woorden gebruikt.

- a. het werkwoord jaga' betekent: zich vermoeien, zwoegen, moe zijn. Daarvan is afgeleid het woord jagi'ah, dat alleen in Prediker 12:12 voorkomt in de betekenis van afmatting; en het woord jagia' (Psalm 128:2 en 109:11): de zure, afmattende arbeid en het resultaat daarvan.
 - b. het werkwoord 'amal, dat betekent: zich vermoeien, aftobben, zich afsloven. Daarvan is afgeleid het zelfstandig naamwoord 'amal, dat met name in het boek Prediker de moeitevolle arbeid aanduidt. Het woord 'ameel is de naam voor de arbeider, die zulke moeitevolle arbeid doet.
 - c. Van het werkwoord 'atsab (berispen, bedroeven, zich bedroeven) vinden we het zelfstandig naamwoord 'etseb, dat in Spreuken 10:22; 14:23 en Psalm 127:2 ziet op de arbeid, waardoor men zich vermoeit. Van hetzelfde werkwoord vinden we in Genesis 3:16, 17 en 5:29 een woord ('itsaboon), dat de smartelijke arbeid van de vrouw in het baren en de gehele moeitevolle arbeid tekent.
 - d. Van een werkwoord 'anah (teneergedrukt, gebogen, geplaagd zijn) vinden we in het boek Prediker tot acht keer toe een woord, dat op de drukkende arbeid wijst ('injaan) en van hetzelfde werkwoord in 1 Kron. 22:14 een woord ('oni), dat in de Nieuwe Vertaling met "ellende" is weergegeven: het doelt op Davids zwoegen om wat bijeen te brengen.
2. Een meer algemeen woord, dat op het feit van het werken en doen de aandacht vestigt, is het woord pa'al, waarvan een zelfstandig naamwoord, dat werk en daad betekent (miph'al) speciaal van Gods doen, Gods daden wordt gebezigd (Psalm 46:9; 66:5. Spreuken 8:22), naast een ander woord voor arbeid en doen (po'al).
 3. Wanneer gesproken wordt over arbeid, die hetzij door een zelfstandig werker hetzij in dienstverband wordt verricht en het karakter van productie draagt, vinden we drie woorden, die nog een nuance vertonen.
 - a. Het eerste woord (ma'asèh) duidt de arbeid aan als productief ('asah: maken, doen).
 - b. Het tweede woord (mela'kah) wil met name de beroepsarbeid tekenen; het is beroepswerk en de ambachtsarbeid van zelfstandigen en loontrekkers.
 - c. Het derde woord ('abodah) ziet het werk onder het aspect van het knecht of slaaf zijn, daar de 'ebed de knecht of slaaf is.

Bij het tweede woord (mela'kah) is nog op te merken, dat het samenhangt met het woord mal'ak, bode, boodschapper, engel, en mal'akoeth, boodschap (Haggai 1:13).

4. Voor het werk van een kunstenaar, een graveerder, voor een timmerman, een metselaar, een smid e.d., kortom, voor de arbeid, waarbij het op nadenken en verzinnen aankomt, gebruikt de hebreeuwse bijbel graag de woorden charasj of chasjab. Charasj betekent: in een harde stof snijden of een harde stof bewerken. Daarbij is er nog het werkwoord jatsar. Dat is: maken, uit leem vormen, boetseren, modeleren.
5. Voor de "heredienst" van Israël in Egypte (Ex. 1:11; 2:11; 5:4 v.v.; 6:6 v.v.) en onder koning Salomo (1 Kon. 11:28) wordt een woord gebruikt (siblah), dat afkomstig is van een werkwoord (sabal), dat betekent: het dragen of torsen van een zware last, zodat zo iemand heet: lastdrager (sebal).
6. Wanneer een opdracht, een tijdelijke taak in geding is (pensum), is daarvoor het woord chook (het bepaalde, het vastgestelde) aangewezen (Exodus 5:14: taak N.V.; Spreuken 31:15: deel N.V.).

Uiteraard zijn naar bijbels gebruik bovengenoemde woorden niet scherp tegenover elkander afgegrensd, maar het geschetste gebruik laat wel een bepaalde rubricering als

de bovenstaande toe.

Door vele schrijvers, ook in gereformeerde kring, wordt *het thema van de "navolging"* sterk benadrukt: Het rusten van God op de zevende dag van de scheppingsweek zou een voorbeeld voor de mens zijn. Het navolgen (*sequi*) wordt dan vaak als nabootsen (*imitari*) verstaan. Vandaar dat wij liever spreken van *deelnemen aan* de rust Gods. Niet het nadoen van God maar het meedoen. Op sabbat Gods zegen niet imiteren maar in ontvangst nemen. Gods rust niet imiteren maar genieten. Vergelijk nog W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, 1954 (1e druk), pag. 25 v.v.

C. Zie voor *het verband tussen arbeid en rust*, welk verband door de schrijvers over de sabbat en de zondag wordt verwaarloosd, met name J. van Andel, *Gods Sabbat*, in: Bloemlezing uit *De Avondster*, 1908, pag. 9-21, vooral pag. 14 v.v. W. Bienert, a.w. pag. 23 v.v. *De scheppingsweek was er eer dan de motivering van het vierde gebod in Exodus 20 en die motivering gaat terug op de zevende dag van Gen. 2:3 als historisch feit*: hier is te denken aan de z.g. "kaderopvatting" inzake Genesis 1. Onder die kaderopvatting moeten we verstaan, dat de geïnspireerde schrijver van Genesis 1:1-2:3 met het scheppingsverhaal niet een exact verslag bedoelt te geven van wat bij de schepping van hemel en aarde in historische (volg-)orde zou zijn geschied, maar dat hij het totaal van Gods scheppingswerk achteraf in een bepaald schema heeft ondergebracht en geordend, namelijk in het schema van de israëlitische week die hem bekend was. De menselijke auteur heeft dus aan het scheppingswerk van God een literaire vorm en een zesdaagse orde gegeven. Dat het scheppingswerk bij dagen zou zijn verlopen, is inkleding. Het is niet echt zo gebeurd. Deze kadertheorie is laatst nog verdedigd door prof. dr. Nic. H. Ridderbos, *Beschouwingen over Genesis I*, 1963 (2e druk). Terecht is daartegen opgemerkt (door dr. H. M. Kuitert, in een recensie van Ridderbos' boek, in *Geref. Theol. Tijdschrift*, 64ste jrg., 1964, pag. 49-53), dat God zich dan in Exodus 20 bij de motivering van het 4e gebod op een fictie beroept, omdat de kaderopvatting zegt dat God niet echt zes dagen heeft geschapen en niet echt de zevende dag gerust.

D. Zie in dezen voor *de letter van de wet* het art. van S. van Velzen in *De Vrije Kerk*, jrg. 6 (1880), pag. 534.

§ 7. De betekenis van het vierde gebod in de dekalog.

In zijn boek *"De Voorzeide Leer"*, deel Ib (1963), pag. 697 v.v., doet ds. C. Vonk zeer verontwaardigd en weinig waardig over wat de christelijke kerk met de sabbatswetten van Israël heeft gedaan. We lezen:

"Wanneer we thans nog eens terugzien op de hoofdstukken Lev. 23-25, over de sabbatten, waarvan God onderhouding gevraagd heeft bij het oude Israël, ligt daar een kleed voor ons, waarvan de stof gevormd werd door de wekelijkse sabbatdagen en waarop God zelf het borduursel had aangebracht van zeven bijzondere sabbatfiguren. Hoe fijn van draad en hoe scherp van kleuren waren deze er op gelegd. De ondergrond werd gevormd door de wekelijkse sabbatdagen. Dan was alle werk verboden (*kol-mela'acha*). Zo'n Sabbatdag was overigens de Grote Verzoendag ook, al viel hij niet op een zaterdag, Lev. 23:3, 31. Maar op de andere dagen van de feestweken, die in verband stonden met Paas- en Loofhuttenfeest, was slechts 'slaafse arbeid' verboden (*kol-mel'echet'abodah*). Er was dus verschil tussen gebod van absolute rust en verbod van dienstwerk. En in kleur verschilden van elkaar b.v. het Paas- en Pinksterfeest gelijk de groene eerstelingegarve van Pasen en de goudgele graankorrels, waarvan de Pinksterbroden gebakken werden.

Wat heeft nu — aldus nog steeds ds. Vonk — de Christelijke kerk met dit kunstwerk gedaan? Ze heeft het glad verknoeid.

Ze heeft haar schaar genomen, de borduurdraden der zeven bijzondere sabbatten van het kleed der wekelijkse sabbatdagen losgeknipt, de meeste daarvan weggeborgen in haar zelden geopende museum-naaidoos, zodat bijna geen dominee de moed heeft over

de Zevende Nieuwemaansdag of het Loofhuttenfeest een preek te maken, en van een enkel draadje heeft ze het Christelijke Paas- en Pinksterfeest en de Goede Vrijdag gemaakt. Zonder slot of zin. Doch het armzalig overblijfsel van haar vandalisme, het kleed der wekelijkse sabbatdagen, verstelde zij tot een zondagse japon" (pag. 695). Even verder lezen we nog van zijn hand:

"Maar bepaald baldadig is er opgetreden tegen de wet der sabbatten. Men heeft maar geknipt. Eraan en erin. - Men kerfde maar. Loofhuttenfeest en zevende nieuwemaansdag werden weggeknipt. Paas- en Pinksterfeest, nu ja, werden wel 'gekerstend', maar toch ook losgetornd. Grote Verzoendag raakte zelfs zo los, dat hij verhuisde van najaar naar voorjaar, gepromoveerd tot Goede Vrijdag. Het één na het ander mocht geschrapt. Behalve de wekelijkse Sabbatdag. Die niet. Die opeens niet. Welk een logica. Welk een onredelijke vernielzucht jegens het éne ondeelbare geheel van de schone cyclus der sabbatten Israëls" (pag. 697-698).

In feite is dat onbehouden geschrijf. Wanneer ds. Vonk zich er rekenschap van gegeven had, dat de HEERE de sabbat helemaal apart hield, zodat Hij die sabbat alleen in de dekaloo opnam, had hij heel anders over die cyclus van sabbatten moeten schrijven. Naar het lijkt hebben deze toornuitbarstingen van ds. Vonk als achtergrond, dat hij met de dekaloo ook de zondag en alle hedendaagse christelijke feestdagen wil zien verdwijnen. Zulks mondt echter uit in een z.g. "radicale reformatie", die in de 16e eeuw bij de wederdopers en andere subjectivistische stromingen werd gevonden. Vroeger leerde ds. Vonk anders en beter, zie van hem De Voorzeide Leer, deel II, 1950, pag. 546 v.v. (over Zondag 38 Heid. Cat.).

§ 8. De overige mozaïsche bepalingen inzake de sabbat.

Zie voor de teksten niet alleen de commentaren op Exodus, Leviticus en Numeri maar b.v. ook J. H. Meesters, *Op zoek naar de oorsprong van de sabbat*, 1966, pag. 114 v.v., die op het schriftkritisch standpunt de betrokken teksten bespreekt.

§ 9. Het vierde gebod volgens het boek Deuteronomium.

A. Over het boek Deuteronomium is in de schriftkritische bijbelwetenschap heel veel geschreven. Zie b.v. Th. C. Vriezen, *De literatuur van Oud-Israël*, 1961, pag. 126-129. Curt. Kuhl, *Inleiding tot het Oude Testament*, 1966, pag. 84-93. Men meent dat het niet van de hand van Mozes kan zijn en pas omstreeks het midden van de zesde eeuw vóór Christus, nadat de staten Israël en Juda reeds van de politieke kaart waren verdwenen, moet zijn ontstaan. Er zijn echter geen steekhoudende argumenten om te ontkennen dat het boek Deuteronomium de redevoeringen bevat, die Mozes metterdaad vlak vóór de intocht heeft gehouden.

Wij sluiten ons aan bij hetgeen wijlen prof. B. Holwerda daaromtrent heeft gegeven in zijn Dictaten, deel III, Exegese O.T. (Deut.), Aflev. 1, pag. 14, 15, 18, 20, 84, 138, 142, 144, 170, 206; Aflev. 2, pag. 227, 230, 269 v.v., 310, 410. Nu opgenomen in *Oudtest. Voordrachten*, Deel III, 1971. Zie ook van hem: Dr. J. Ridderbos over Deuteronomium, opgenomen in: *Populair Wetenschappelijke Bijdragen*, 1962, pag. 109-126. Voorts daarbij aansluitend: G. van Rongen, *Zijn vast verbond*, 1966, pag. 95-108. C. van der Waal, *Sola Scriptura*, 1966, pag. 107-121. In 1917 heeft E. König in zijn commentaar op Deuteronomium (serie Sellin) aangewezen dat de rede van Mozes, die een ontvouwing van de wet toezegt (1:5), metterdaad het schema van de Tien Geboden heeft. De ontvouwing van de wet is op de oude dekaloo opgebouwd, *Das Deuteronomium*, 1917, pag. 34 v.v. In overeenstemming met B. Holwerda ziet A. Geelhoed (*Petah-ja*, 21e jrg. no. 11, nov. 1967) het boek Deut. als volgt opgebouwd:

Hoofdst. I-IV. I. De heilsfeiten.

Dit is de basis der wet. Voordat Mozes het volk leert wat God van hen vraagt, zegt Mozes het volk wat God voor hen deed.

1:9-18. a. God heeft rechters gegeven waardoor de naleving van de wet wordt

bevorderd.

- 1:19-46. b. God heeft het volk niet vernietigd, hoewel ze tegen Zijn woord in opstand waren gekomen.
- 2:1-23. c. God heeft zelfs voor andere volken reuzen verdreven, dus Israël moet zeker niet bang zijn.
- 2:24-3:29. d. God heeft al getoond tegenover Sihon en Og, dat Hij zelf strijdt voor Zijn volk.
- 4:6-9. e. God heeft hen een liefdesgeschenk gegeven, een wet, zó goed, als geen ander volk heeft.
- 4:20-24. f. God heeft alleen Israël verkoren uit alle volken en hen verlost uit de slavernij van Egypte.
- 4:24-31. g. God blijft Israël liefhebben, ook al moet Hij het straffen voor zijn zonde.
- 4:32-38. h. God heeft persoonlijk tot Zijn volk gesproken en het is toch in leven gebleven. Dat is nog nooit gebeurd.

Hoofdst. V-XXV1. II. De heilsgeboden.

V. Thema van het Boek: de wet toegepast op het leven in Kanaän.

VI-XI. *Het Eerste Gebod.* De centrale grondwet.

6:1-9. De inhoud van de grondwet: God alleen liefhebben (6:4-5).

6:20-25. De basis van de grondwet: God alleen liefhebben uit dankbaarheid (6:23). De zin van de grondwet: God alleen liefhebben in eigen belang (6:24). Deze liefde tot God alleen wordt bedreigd door:

6:13-15; 7; 11:16:32 a) heidense altaren, daarom moeten ze die afbreken;

6:10-12; 8; 11:10-16 b) de rijke bodem van Kanaän; daarom mogen ze God niet vergeten;

6:16-19; 10; 11:1-9 c) eigen gerechtigheid; daarom mogen ze God niet verzoeken.

XII-XIII. *Het Tweede Gebod.* Vanwege Gods afkeer van de Kanaänietische afgodendienst, moet Israël de heidense altaren verwoesten en alleen eredienst houden op de plaatsen, die de HEERE zelf aanwijst (verkiest).

XIV. *Het Derde Gebod.* Israël is in beginsel van de dood verlost, daarom mogen ze nooit praktijken uitoefenen, die de slavernij onder de dood uitdrukken.

XV-XVI. 17. *Het Vierde Gebod.* Omdat God Israël heeft bevrijd van de slavernij van Egypte (15:15), mag geen enkele Israëliet ooit weer slaaf worden en moet er regelmatig gedachtenisfeest der bevrijding worden gevierd.

XVI 18-XVIII. *Het Vijfde Gebod.* Ambtsdragers zijn gaven van God om Israël te bewaren bij de wet Gods.

XIX-XXII:12. *Het Zesde Gebod.* Het leven van de naaste mag niet worden aangetast maar dient beschermd te worden.

XXII: 13-XXIII: 14. *Het Zevende Gebod.* Het huwelijk van de naaste mag niet worden aangetast maar moet worden beschermd.

XXIII: 14-24. *Het Achtste Gebod.* Het eigendom van de naaste mag niet worden aangetast maar dient beschermd te worden.

XXV. *Het Negende Gebod.* De naaste liefhebben, geen verraad of bedrog jegens hem plegen.

XXVI. *Het Tiende Gebod.* Dankbaar zijn en niet begeren uit ontevredenheid.

Hoofdst. XXV11-XXXI11. III. De heilsweg.

Israël moet nu naar deze geboden leven:

- a. uit dankbaarheid voor Gods verkiezende liefde en verlossing;
- b. omdat het alleen in deze weg gezegend zal worden en voorspoed kennen.

Israël heeft nu voldoende richtlijnen van God ontvangen om in Kanaän in het goede spoor te blijven. Het krijgt nu zelf volle verantwoordelijkheid voor wat komen gaat: zegen bij gehoorzaamheid en vloek bij afval.

Hoofdst. XXXIV. Dood van Mozes.

Zie ook: G. van Rongen, Schetsen Oude Testament, Deuteronomium, in Petah-ja, 19e jrg. (1965) pag. 148 v.v. (serie schetsen met goede indelingen).

B. Zie over *de verschillende motivering van het vierde gebod in Ex. en Deut.* volgens de schriftkritische bijbelwetenschap o.a. J. H. Meesters, Op zoek naar de oorsprong van de sabbat, 1966, pag. 86 v.v.

Meestal denkt men dat Mozes de motivering van Ex. 20 losliet en daarvoor in de plaats een andere, een sociale, gaf. Naar ons oordeel laat Mozes de door God gegeven motivering geheel staan en voegt hij er een tweede aan toe, die wel een sociaal aspect vertoont (maar dat aspect is er ook al in Ex. 20:10!) doch uit de verlossing door de komende Christus, dus uit de herschepping, stamt.

C. In zijn dissertatie "Der Sonntag", 1962, pag. 19, noot 28, schrijft prof. dr. W. Rordorf, *dat in Israël eerst in de tijd der Rabbijnen de sabbat ook het karakter van een wekelijkse gedachtenis aan de uittocht uit Egypte kreeg* en op die manier aan het pascha als het eigenlijke jaarlijkse gedachtenisfeest van de uittocht werd toegevoegd. Rordorf geeft daarvoor geen bewijsplaatsen uit de rabbijnse literatuur. Op ons verzoek deelde hij ons per brief van 12 febr. 1967 mee, dat hij daarbij het oog heeft op de liturgie van de Sabbat-Kiddoesj (Kiddoesj betekent: wijding, heiliging), waarin de uittocht in feite wordt herdacht. De tekst daarvan vinden we in elk joods gebedenboek. Zie ook H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1955, 3e druk, pag. 203. Bij Jac. van Nes, Het Jodendom, 1933, pag. 309, vinden we de betreffende gebedstekst aldus weergegeven: "Geloofd zijt Gij, Heere, onze God, Koning der wereld, Die ons door U geboden geheiligd, welgevallen aan ons gevonden en in liefde en welwillendheid ons Uw heilige rustdag hebt bescheiden, als gedachtenis aan het scheppingswerk. Ja, deze dag staat boven alle heilige feesten, tot een aandenken aan de uittocht uit Egypte. Want Gij hebt ons uitverkoren en geheiligd boven alle volken, en Uw heilige rustdag in liefde en welgevallen ons bescheiden. Geloofd zijt Gij, Heere, Die de Sabbat heiligt". Zie verder voor de heiliging van de sabbat genoemd werk van Van Nes, pag. 302-325. Ook heel breed: Leo Hirsch, De wereld van het joodse geloof, 1964, pag. 64-84. Rordorf schreef in zijn brief verder (uit het Duits vertaald): "De vermelding van de uittocht uit Egypte in de Kiddoesj-liturgie schijnt vrij oud te zijn. Het is echter onmiddellijk duidelijk, naar aanleiding waarvan zij is ontstaan: uit de fundering van de sabbat, zoals die in Deut. 5 wordt gegeven. Want evenzo geldt de sabbat volgens de Kiddoesj-liturgie als gedachtenis van de schepping, in aansluiting bij Exodus 20".

Het is verklaarbaar dat de Joden ertoe kwamen de sabbat tot gedenkdag van de uittocht te maken: reeds in het Oude Testament is die uittocht een beheersend element in Israëls historie. Zie daarvoor o.a. B. J. van der Merwe, Pentateuchtradities in die prediking van Deutero-Jesaja, 1955, pag. 146 v.v.; 169 v.v. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Band I (1962 - 4e druk), pag. 189 v.v. De bovengenoemde rabbijnse gedachte, dat de sabbat gedenkdag is van de uittocht, is door verschillende schrijvers over de sabbat overgenomen. Zo door E. Jenni, Die theologische Begründung des Sabbat-gebotes im Alten Testament, 1956, pag. 17. J. L. Koole, De Tien Geboden, 1964, pag. 76 (zie ook J. H. Meesters, Op zoek naar de oorsprong van de sabbat, 1966, pag. 102 v.v.).

Koole grijpt daarbij terug op de 15de dag der maand in Babel, die als vollemaandag sjab(p)attoe heette: "Nu heeft de uittocht uit Egypte inderdaad op de vijftiende der maand plaats gevonden. In de voorafgaande nacht was het Pascha gevierd. De daarmee aanbreekende dag is voor Israël (Babylonisch gesproken!) een onvergetelijke 'sabbat' geworden; met deze 'sabbat' is geen andere meer te vergelijken" (pag. 76). Koole meent dat op die manier het "gedenken" van de sabbat en de motivering ervan in Deut. 5 het beste tot hun recht komen. De moeilijkheid is echter volgens hem nog, waarom de viering van de sabbat als gedenkdag van de uittocht juist wekelijks moet plaatsvinden. Hij stelt dan dat Israël al tevoren (Ex. 16) werd gewend aan de zevendaagse week en de zevendaagse rustdag. Typisch is volgens hem echter dat de Tien Geboden wel de sabbat noemen maar geen der andere grote feesten (pasen, pinksteren, loofhutten). Zijn antwoord daarop luidt: "Wanneer we echter de nadruk horen, die op het woord 'zich herinneren' ligt, is elk ander Feest, voorzover het heilshistorische betekenis heeft, in de sabbat als herdenking van de Uittocht opgesloten" (pag. 77, 78). Deze zin is ons niet duidelijk. De constructie van Koole lijkt ons niet sterk. De motivering van het sabbatvieren in Exodus 20 wordt voorbijgegaan, teneinde alleen aan Deut. 5 aandacht te schenken. Daarbij legt de auteur verband tussen de 15de dag der maand in Babel en de dag van de uittocht. Koos God dan de 15de dag der maand als dag van uittocht, omdat die in Egypte of onder Israël als sjabbattoe bekend was? Ons is daaromtrent niets bekend. Het is eer aan te nemen dat de HEERE de nacht van de volle maan koos, omdat een donkere nacht voor Israël veel moeite zou hebben kunnen opleveren. Tenslotte, om niet meer te noemen, ontbreekt alle bewijs, dat Israël pas in verband met het manna (Ex. 16) de doorlopende zevendaagse week heeft leren kennen of toen ook voor het eerst aan zevendaagse perioden kon gaan wennen.

De konklusie moet wel zijn dat de gedachte dat de sabbat een herdenken van de uittocht is, een joodse vinding is buiten de gegevens van het Oude Testament om.

HOOFDSTUK V

DE ZEVENDE DAG BUITEN DE PENTATEUCH

§ 1. De zevende dag, de nieuwemaan(d)sdag en de eredienst.

In Numeri 28:9, 10 vinden we in de offerwetten van het volk Israël een bepaling omtrent het brandoffer op de Sabbatdag: "en op de Sabbatdag twee gave, éénjarige schapen en twee tienden fijn meel als spijsoffer, aangemaakt met olie, en het bijbehorende plengoffer. Het is het brandoffer van de sabbat op elke sabbat boven het dagelijks brandoffer en het bijbehorend plengoffer". Volgens de joodse overlevering werd tijdens het plengoffer bij het offer van het eerste schaap psalm 92 gezongen door de Levieten. In de daarop volgende verzen (11-15) gaat het in Numeri 28 over het brandoffer en zondoffer op de nieuwe maan(d)sdag: bij het begin van elke maand moest er een brandoffer worden gebracht met de bijbehorende spijs- en plengoffers. De eerste dag van elke maand werd dus in Israël feestelijk gevierd. Dat was ook de dag van de nieuwe maan, het eerste verschijnen van de maansikkel. Met de nieuwe maan begon men de nieuwe maand van het jaar. Vandaar dat we kunnen zeggen: nieuwemaansdag en nieuwemaandsdag samen genomen: nieuwemaan(d)sdag.

Waarom vierde Israël die nieuwemaan(d)sdag? Waarom regelde de HEERE de eredienst voor die dag? Voorzover we weten uit het Oude Testament gebeurde dat niet omdat er met die nieuwemaan(d)sdag een heilsfeit in de historie van Gods openbaring was verbonden, zoals dat b.v. met het paasfeest het geval was. Sommige verklaarders, die ook hier invloed van het heidendom op Israël aannemen, zijn van oordeel, dat daaruit een bepaalde maan-verering blijkt! Die dag is een feestdag en een orakeldag. Maar tegen die opvatting getuigen verschillende teksten in de mozaïsche wetgeving, omdat daarin de maan-verering als afgodisch wordt verboden (zie Deuteronomium 4:19; 17:3), al heeft Israël dat verbod vaak overtreden (2 Koningen 21:3; 23:4. Jeremia 8:2, vergelijk ook Job 31:26, 27. Jesaja 47:13).

De beste verklaring is wel, dat het feest op de eerste dag der maand tot doel heeft iedere maand aan de HEERE te wijden, zoals ook iedere dag Hem door offers werd gewijd. Het belang van die eerste maand-dag kwam ook hierin uit dat daarnaar de viering van de feesten in Israël werd gedateerd. De feesten van pasen en loofhutten worden op een termijn van veertien dagen na nieuwe maan bepaald, zodat ze op de vijftiende dag van de betrokken maand vallen.

Dit laatste brengt ons bij een veelbesproken punt. Het is namelijk opvallend dat die nieuwemaan(d)sdag buiten de Pentateuch (de vijf boeken van Mozes) vaak samen met de sabbat wordt genoemd. Als teksten kunnen worden genoemd: 2 Koningen 4:23. 1 Kronieken 23:31. 2 Kronieken 2:4; 8:13; 31:3. Ezra 3:5. Nehemia 10:33. Jesaja 1:13, 14; 66:23. Ezechiël 45:17; 46:1. Hosea 2:10. Amos 8:5. Dat is een vrij groot aantal teksten.

In 1 Kronieken 23:31, 2 Kronieken 2:4, 8:13, 31:3, Ezra 3:5, Nehemia 10:33 en Ezechiël 45:17 worden sabbat en nieuwemaan(d)sdag (samen met overige feesttijden) alleen genoemd in verband met de offers op die feestdagen. Uit de overige teksten, b.v. uit 2 Koningen 4:23 en Amos 8:5, blijkt dat die nieuwemaan(d)sdagen rustdagen waren en tegelijk verbodsdagen, zodat de handel stil lag. Op de nieuwemaan(d)sdag behoefde echter volgens de wet van Mozes het werk niet te rusten en er werd ook geen heilige samenkomst gehouden, behalve op de eerste dag van de zevende maand. Uit een en ander heeft men de konklusie getrokken dat nieuwe maan en sabbat op een bepaalde manier bij elkaar zouden behoren. Men dacht en denkt nog wel: niet alleen de nieuwemaan(d)sdag maar ook de sabbat is een maan-feest. De sabbat zou dan oorspronkelijk het feest van de volle maan, van de maan die gaat krimpen, zijn, n.l. de vijftiende dag of het midden van de maand. En zo waren er geleerden die kwamen tot de sja(p)attoe in het oude Babel, waarover we tevoren al gesproken hebben. Die combinatie van eerste en vijftiende dag der maand is wel aantrekkelijk, maar ze steunt

op geen enkele tekst in het Oude Testament en evenmin op enig gegeven buiten de Schriften. Integendeel, nergens in het Oude Testament — om dat alleen te noemen — horen we dat de sabbat eerst eenmaal per maand (op de vijftiende dag der maand) zou zijn gevierd en later zou zijn omgezet in een wekelijkse sabbat, na een periode van telkens zes dagen.

§ 2. De zevende dag in Israëls historie.

A. In 2 Koningen 4:23 lezen we dat de Sunamietische vrouw na de dood van haar zoon naar de profeet Elisa wil gaan. Op welke dag wil ze dat? Haar man zegt: Het is geen nieuwe maan of sabbat, vers 23b. Blijkbaar gingen toen Israëlieten, die tegenover de Baälsdienst aan Israëls God trouw bleven, wel naar de profeet Elisa, ook op nieuwemaan(d)sdag en sabbat, omdat hij dan met het volk samenkomsten hield, overeenkomstig het ge bod (zie Leviticus 23:3 en voor de eerste dag van de zevende maand 23:24).

Uit de tekst blijkt dus dat men toen reizen op sabbat geoorloofd achtte, ook lange reizen. De afstand tussen Sunem en de Karmel bedraagt ongeveer 35 kilometer. Zoals bekend stelden de Joden later een z.g. sabbatsreis van hoogstens 200 el in (\pm 1 km.). We treffen die in het Nieuwe Testament aan (zie b.v. Handelingen 1:12).

B. Een bijzondere zaak, waarbij de sabbat direct betrokken is, wordt ons in 2 Koningen 11 verhaald (zie ook 2 Kronieken 22:10-23:21). In die geschiedenis van de troonsbestijging van koning Joas treffen we bijzonder heden aan, die niet gemakkelijk zijn te verklaren. De hoofdzaak is echter wel duidelijk. Het messiaanse koningshuis van David is in een grote crisis ge raakt. De goddeloze Atalja, dochter van Achab en Izebel in het Tienstam menrijk, heeft bijna al wat mannelijk is in het Judeese koningshuis van David uitgeroeid. Op bijzondere wijze is de kleine Joas gespaard. Na een zesjarig schrikbewind van Atalja beraamt de priester Jojada in bond met enige officieren, volksvertegenwoordigers en kerkelijke ambtsdragers een staatsgreep voor, om Joas op de troon te brengen. Dat "verbond der edelen" wil die omwenteling op sabbat tot stand brengen. Het boek Koningen vestigt sterk de aandacht op de rol, die het leger daarbij speelt, terwijl Kronieken vooral laat zien, welke bijdrage de kerkelijke ambtsdragers leveren. Zo blijkt dat de "samenzwering" geen politiek spel van een hogepriester is maar een geheel godsdienstige zaak en voluit een kerkelijke aangelegenheid. Het gaat immers de militaire, politieke en kerkelijke autoriteiten om de redding van het messiaanse koningschap. Vanwege de "vervlechting" van kerk en staat in Israël mogen we zeggen dat het gaat om een "omwenteling" in het koninkrijk Gods.

We zien dat Jojada en de zijnen alles zorgvuldig voorbereiden. Het was alles de bittere ernst van een hoog spel: er was maar één Davidide meer (Joas)! Vandaar dat geen enkel risico mocht worden genomen. Op de Sabbatdag kunnen zij zich sterk maken. Op sabbat immers vindt de aflossing van de wacht plaats. Een nieuwe afdeling komt op en de oude vertrekt. Jojada laat nu de nieuwe afdeling opkomen maar de oude niet naar huis gaan. Op die manier kreeg hij een dubbele afdeling poortwachters, een groep tweemaal zo sterk als anders. Hetzelfde deed Jojada met de lijfwacht van het koninklijk paleis. Dat waren de koninklijke garde en het regiment jagers. Zo kreeg hij nota bene de gehele wacht van het koninklijk paleis in zijn macht. Dat alles was alleen maar mogelijk op de sabbat, omdat — zoals gezegd — de wachten van paleis en tempel dan wisselden. Naar alle waarschijnlijkheid was het niet maar een gewone doch een bijzondere sabbat, dus een sabbat van een der grote feesten. Zodat er ook grote scharen Judaeërs in Jeruzalem waren.

In verband met ons onderwerp is nu de grote vraag: Mag dat nu allemaal op sabbat? Is de uitvoering van zulk een opstand, ook al is die geheel "kerkelijk", niet een zware sabbatsontheiliging?

Blijkbaar heeft toen niemand die zaak als sabbatsschennis aangevoeld. En wij moeten het ook maar niet doen. Het was zuiver een actie in Gods koninkrijk. Het ging om het herstel van de messiaanse koningstroon van David. Daartoe kregen de officieren ook de

oudheilige speren en de symbolische schilden uit Davids tijd. Ze zetten Joas de kroon op het hoofd, het symbool van zijn onschendbaarheid als Gods gezalfde. Hij krijgt het getuigenis, het afschrift van de wet des HEEREN, de wet voor koning en volk. En tenslotte wordt Gods verbond vernieuwd. Zo wordt op die sabbat meteen de kerkedienst in de oude en goede orde hersteld. De offer- en verzoeningsdienst voor de zonden kunnen voortgaan. Het is echt Sabbatswerk het messiaanse koningschap te herstellen, het verbond Gods te vernieuwen en de offerdienst opnieuw in te voeren. Op die wijze mocht de kerk van Israël opnieuw ingaan tot de messiaanse rust. Het afgodische wordt weggeruimd, het is "rusten van de boze werken". Hier is het begin en het voorbeeld van wat later de Heere Christus als Heer van de sabbat zal doen, wanneer Hij op sabbat op verschillende manier het leven in Gods dienst zal herstellen. Als het om de dienst des HEEREN gaat, het herstel en de glorie daarvan, dan mag, ja, dan moet er op sabbat veel gebeuren!

C. Uit de profetische boeken vernemen we dat het volk Israël in zijn afval van de HEERE ook het sabbatsgebod ernstig en permanent heeft overtreden. Amos verwijt de rijke graanhandelaars dat ze het maar criant vervelend vinden op sabbat hun zaken gesloten te moeten houden; hoofdst. 8:5. Ze behoren zich met de Geestelijke zaken bezig te houden, doch hun hart gaat alleen maar uit naar de handel. Op sabbat maken ze hun plannen en ze zitten te hunkeren naar winstgevend bedrijf. Het is een symptoom van de afval van de HEERE, die door Amos breed getekend wordt.

De profeet Jeremia bestraft het volk van Jeruzalem, omdat het op sabbat lasten door de poorten van de stad binnendraagt (hoofdst. 17:19 v.v.). Dat betekent dat zij de handel op sabbat gewoon voortzetten, hetzij door de aanvoer van goederen hetzij door op straat handel te drijven (vers 21 v.v.). Het houdt ook in dat de slaven op sabbat moeten werken, tegen het verbod van Deuteronomium 5 in! De bewoordingen waarin Jeremia Israël met het sabbatsgebod bestraft, sluiten zich nauw aan bij die van het vierde gebod in Exodus 20:8 v.v. Het "heiligen" en het "geen werk doen" laten dat wel goed uitkomen.

Aan de opwekking tot bekering wordt een belofte verbonden, vers 24 v.v. Jeruzalem zal blijven. Het koninkrijk en het koningschap zullen niet verdwijnen. Er komt een enorme toeloop tot de eredienst in de tempel. Kortom, Juda en Jeruzalem zullen een tijd van ongekende opleving en bloei kennen. Houdt men echter het gebod niet, dan komt wis en zeker de straf des HEEREN.

De profeet Jesaja moest deze woorden doen horen: Gaat niet voort met huichelachtige offers te brengen — gruwelijk reukwerk is het Mij; nieuwe maan en sabbat, het bijeenroepen der samenkomsten — Ik verdraag het niet: onrecht met feestelijke vergadering. Uw nieuwemaansdagen en uw feesten haat Ik met heel mijn ziel, zij zijn Mij een last. Ik ben moede ze te dragen (hoofdst. 1:13, 14).

Bij de profeet Ezechiël vinden we het niet anders. De HEERE gaf aan Israël zijn sabbatten als teken tussen Hem en hen, opdat zij zouden weten, dat Hij, de HEERE, hen heiligt (hoofdst. 20:12). Maar zij ontheiligden de sabbatten Gods (vers 13, 16). Het bevel om die sabbatten te heiligen (vers 20) werd niet opgevolgd (vers 21). Vandaar de dreiging met de ballingschap (vers 24). Die zonde van sabbatsontheiliging was er niet alleen bij het volk maar ook bij de priesters en de vorsten van het volk (22:8, 26) Op die wijze wordt de HEERE zelf ontheilgd. Het einde is dan ook dat de HEERE de feesten in Israël doet ophouden: de nieuwemaansdag en de sabbat, ja, al de hoogtijden (Hosea 2:10). En na de wegvoering van Juda naar Babel is de klacht:

De HEERE heeft in Sion doen vergeten
feestgetij en sabbat,
en in zijn grimmige toorn versmaad
koning en priester (Klaagl. 2:6).

D. Over de sabbatsviering tijdens de babylonische ballingschap (587/586-539 vóór Christus) is ons niet veel bekend. De tempel was verwoest, de grote feesten konden niet meer gevierd worden zoals vroeger, maar op de Sabbatdag werden toch wekelijkse

samenkomsten gehouden. Men neemt aan dat toen de synagoge als plaats voor de kerkelijke samenkomsten is ontstaan. Na de terugkeer immers is dat instituut bekend en in Jezus' dagen is die synagoge het centrum voor het godsdienstig leven der plaatselijke gemeente. Uit Nehemia 10:31; 13:1, 15, 16, 19, 21 blijkt ons echter dat kras moest worden opgetreden tegen ontheiliging van de sabbat. De onderhouding van de sabbat werd in de verbondsvernieuwing vastgelegd, 10:31, doch in weerwil van dat "vast verdrag" drong de ontheiliging zich weer op, hoofdstuk 13:15-22. Van de reformatie van de sabbatsviering bleef niet veel over. In het Nieuwe Testament zien we dat de sabbatsviering in een uiterst wettisch schema werd gevat, zodat de wet des HEEREN ook op die wijze in ongerechtigheid werd tenonder gehouden.

§ 3. De zevende dag in Israëls profetie.

In het Oude Testament komen we wat de zevende dag of sabbat betreft uit bij de profetie. Er zijn namelijk enige teksten bij de profeten Ezechiël en Jesaja, die ons over de toekomst van de sabbat spreken. In Jesaja 56:1-8 horen we dat het heil des HEEREN ook voor de vreemdelingen is. "Welzalig de sterveling die dit doet (nl. het recht onderhouden en gerechtigheid doen, vers 1) en het mensenkind dat daaraan vasthoudt; die acht geeft op de sabbat, zodat hij hem niet ontheiligt..." (vers 2). Volgens vers 4 zullen ook de ontmanden, die Gods sabbatten onderhouden en verkiezen wat de HEERE behaagt en vasthouden aan Gods verbond, een naam en plaats hebben binnen het huis des HEEREN. Ja, zo leert ons vers 6, alle vreemdelingen, die in ware vreze de HEERE aannemen en de sabbat onderhouden, zullen tot Gods heilige berg komen.

Ook in het laatste hoofdstuk van Jesaja's profetieën komt de sabbat nog ter sprake.

"Want zoals de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, die Ik maken zal, voor mijn aangezicht zullen blijven bestaan, luidt het woord des HEEREN, zo zal uw nageslacht en uw naam blijven bestaan. En het zal geschieden van nieuwe maan tot nieuwe maan en van sabbat tot sabbat, dat al wat leeft zal komen om zich voor mijn aangezicht neer te buigen," 66:22, 23.

In hoofdstuk 56 spreekt de profetie over de nieuwtestamentische bedeling van Gods kerk. In die bedeling moeten de sabbatten als rustdagen worden onderhouden. Daaruit blijkt wel duidelijk dat de inhoud van het vierde gebod ook in deze bedeling geldig blijft. Er is immers geen enkele reden in hoofdstuk 56:1-8 te vinden om "mijn sabbatten" een andere betekenis toe te kennen dan echte rustdagen.

Hetzelfde is te zeggen over hoofdstuk 66:22, 23. In de nieuwe bedeling zullen dagen van eredienst blijven. En in dat verband wordt uiteraard de sabbat als feestdag en kerkdag genoemd. Zonder dat tot in bijzonderheden omtrent die nieuwtestamentische sabbatten wordt afgedaald, horen we in genoemde profetieën van Jesaja dat het vierde gebod in de bedeling van de Messias van kracht blijft.

Wenden we ons tot de profetieën van Ezechiël, dan horen we dezelfde dingen.

In Ezechiël 44:24 lezen we dat de levietische priesters naar Gods ordeningen geschillen zullen beslechten: "mijn wet en mijn inzettingen zullen zij op al mijn feesttijden onderhouden en mijn sabbatten zullen zij heiligen". Volgens hoofdstuk 45:17 rust op de vorst in Israël de plicht van de offers op de feesten, de nieuwemaansdagen en de sabbatten, op al de hoogtijden van het huis Israëls. In hoofdstuk 46:1 wordt bevolen dat de Oostpoort van de nieuwe tempel op de zes werkdagen gesloten zal blijven maar op sabbat en nieuwemaansdag zal ze open zijn. En het volk des lands zal zich op de sabbatten en op de nieuwemaansdagen bij de ingang van die poort voor de HEERE neerbuigen (46:3).

Vragen we naar de betekenis van die profetieën, dan zullen we er eerst op letten dat ze voorkomen in een bijzonder gedeelte van Ezechiëls profetieën. De hoofdstukken 40-48 immers bevatten het grote visioen dat Ezechiël omtrent de herstelling van de kerk des

HEEREN heeft gezien. Deze hoofdstukken ontwerpen een gedetailleerd toekomstbeeld aangaande het herstel van de tempel, de wetgeving inzake de eredienst en het land Kanaän. In een breed uitgewerkte en tot in bijzonderheden afdalende symboliek wordt daarmee een tekening gegeven van de zegeningen der nieuwe bedeling welke zegeningen bestaan in de stichting van de christelijke kerk, de geestelijke eredienst (de offers van hart en leven) en de beërving van de nieuwe aarde onder onze enige Koning en Hogepriester Jezus Christus. In oudtestamentische beelden en kleuren wordt de nieuwtestamentische toekomst van Gods kerk en koninkrijk afgeschilderd en het uitzicht op de voleinde heerlijkheid van Gods volk geopend.

Binnen dat kader zullen we de bijzonderheden omtrent de feestdagen en met name inzake de sabbatten hebben te verstaan. Er blijven in de nieuwtestamentische bedeling der kerk tijden, die in bijzondere zin aan de HEERE zijn gewijd. Naast de sabbatten, die teken zijn van Gods verbond met Israël en herinneren aan Israëls verkiezing als volk van God, worden ook de nieuwemaan(d)sdagen genoemd (45:18, 20), het jubeljaar (46:16-18) en andere feesttijden (45:25).

Ook hier blijkt dat de waarheid en substantie van de oudtestamentische wetgeving op de feesttijden (om met art. 25 der Ned. Geloofsbelijdenis te spreken) in Jezus Christus blijft. Zodat er ook in deze nieuwe bedeling feestdagen en feesttijden zijn. De profetie spreekt vanuit de oudtestamentische situatie over deze feesttijden, zodat de oudtestamentische feestdagen worden genoemd, maar het gaat toch over toekomstige nieuwtestamentische werkelijkheden: echte feestdagen. Er is dus vanuit het Oude Testament continuïteit met het Nieuwe Verbond aan te wijzen.

Verantwoording bij Hoofdstuk V.

§ 1. De zevende dag, de nieuwemaan(d)sdag en de eredienst.

Zie over *de nieuwemaan(d)sdagen* o.a. K. Roubos, *Feesten in Israël*, 1960, pag. 36 v.v. C. Vonk, *De Voorzeide Leer*, deel Ib, 1963, pag. 651 v.v. R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde*, deel II (1962), pag. 408-409. J. H. Meesters, *Op zoek naar de oorsprong van de sabbat*, 1966, pag. 28 v.v. (*Nieuwe maan en sabbat*).

§ 2. De zevende dag in Israëls historie.

Zie voor *de teksten*, die in deze paragraaf aan de orde zijn, de commentaren, ook: J. H. Meesters, *Op zoek naar de oorsprong van de sabbat*, 1966, pag. 142 v.v.

Zie voor *de datum van Jeruzalems ondergang* o.m.: H. H. Grosheide, *Ezra en Nehemia*, 1963, pag. 74 (noot 1), 77. E. J. Smit, *Die ondergang van die ryk van Juda*, 1965, pag. 140 (hij noemt 586/5 als datum van verwoesting). Zie voor *de synagoge* o.a. het artikel van R. Bakker in de *Chr. Encyclopaedie*, deel VI (1961), pag. 302/3; R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde*, deel II (1962), pag. 426 v.v. G. van der Zee, *De Ballingschap*, deel 3 (1931), pag. 99 v.v., 102 v.v. H. Mulder, *De synagoge in de nieuwtest. tijd*, 1969. In Ezechiël 20:10 v.v. en Nehemia 9:13, 14 wordt gezegd dat de HEERE aan Israël in de woestijn zijn inzettingen en verordeningen bekend maakte. Daarna volgt: "Ook gaf Ik hun mijn sabbatten als een teken tussen Mij en hen ...". Sommigen hebben uit deze nevenschikking willen lezen dat Mozes voor het eerst de sabbat heeft afgekondigd. Daaruit zou volgen dat de sabbat niet "van den beginne" is geweest. Anderen erkennen dat genoemde nevenschikking niet persé de instelling door Mozes hoeft in te sluiten. Zie: G. van Atten, *Zondagsheiliging - levensheiliging*, art. in *Rondom het Woord*, 19e jrg. no. 10, nov. 1965.

§ 3. De zevende dag in Israëls profetie.

Zie voor de profetieën van Jesaja en Ezechiël de commentaren. Voor Ezechiël 40-48 ook J. Ridderbos, *Het Godswoord der profeten*, deel IV (1941), pag. 173 v.v. J. C. Janse, *De visioenen van Ezechiël 40-48*, in *Geld. Overijss*, *Kerkbode* van 14 jan. 1950 v.v. (drie artt.).

HOOFDSTUK VI

DE SABBAT IN HET JODENDOM

§ 1. De wet van God in het Jodendom

Wanneer wij het Nieuwe Testament opslaan en de vier Evangelieën doorlezen, treft ons dat de Joden van Jezus' dagen in godsdienstig opzicht veel verschillen van hun oudtestamentische voorouders. Dat betreft vooral hun opvatting van de wet van God en inzonderheid de sabbatsviering. We zien dat de Joden een zeer strenge sabbatsviering voorstaan en dat hangt samen met hun opvatting van de wet van Mozes. Vandaar dat het goed is eerst deze wetsbeschouwing der Joden in het kort te schetsen. We kunnen zeggen dat de heilsorde van het Jodendom in Jezus' dagen geheel bepaald werd door twee zaken, die onderling zeer nauw verbonden waren: de wet en de gerechtigheid, samengenomen: de wetsgerechtigheid. In de oudtestamentische Schriftopenbaring betekent Gods gerechtigheid tweërlei: ze is vergeldend, straffend, de zonden straffend en de mens ververgeldend naar zijn werk, en ze is helpend, reddend en verlossend. In laatstgenoemde zin gaat ze samen met Gods liefde, genade en goedertierenheid (verbondstrouw): "Maar de goedertierenheid des HEEREN is van eeuwigheid tot eeuwigheid over wie Hem vrezen en zijn gerechtigheid over kindskinderen, over hen die zijn verbond onderhouden en aan zijn bevelen denken om die te doen" (Psalm 103:17, 18). In de bediening van die gerechtigheid aan de bondelingen en kerkleden houdt de HEERE zich aan de normen en wetten, die Hij zelf daarvoor stelde. Hij oefent zijn gerechtigheid overeenkomstig het recht, dat in het verbond tussen Hem en zijn volk is vastgesteld. En de gerechtigheid van de mens is, dat de HEERE de mens rechtvaardigt, zodat hij vrijspraak van schuld en straf ontvangt en aanspraak op het eeuwige leven. Deze gerechtigheid van de mens voor God is dus geschonken heilsgoed. Door die gerechtigheid kan de mens voor God in diens gericht bestaan.

Met voorbijgang aan de helpende en verlossende gerechtigheid van God concentreerde het Jodendom van Jezus' dagen zich op de vergeldende en straffende gerechtigheid van God. Rechtvaardig voor God — zo zeiden ze — is alleen die mens die zich stipt houdt aan de geopenbaarde wet van God. Door wetsvolbrenging zocht het Jodendom voor God rechtvaardig te worden en voor Gods gericht te kunnen bestaan. Dat werd echt Wetticisme. Daarvoor beriep men zich op het Oude Testament: "Ja, gij zult mijn inzettingen en mij verordeningen in acht nemen; de mens die ze doet, zal daardoor leven: Ik ben de HEERE"; Leviticus 18:5. Zie ook: Deuteronomium 4:1; 16:20; 30:16, 19. Ezechiël 20:11, 13, 21. In het nieuwe Testament: Lucas 10:28. Romeinen 10:5. Galaten 3:12). Het Jodendom dat uit de ballingschap was teruggekeerd, ging zich met de borst toeleggen op het volbrengen van de wet. Het overtreden van Gods wet was immers de oorzaak van de straf der verbanning geweest. Was niet de verachting van de sabbat de grootste zonde van de hebreeuwse kerk geworden? Nehemia gaf aan dat gevoelen uiting, toen hij zei: "Wat doet gij daar voor slechts, dat gij de Sabbatdag ontheiligt? Hebben ook uw vaders niet zo gedaan en heeft onze God niet daarom al deze rampspoed over ons en over deze stad gebracht? Zult gij nu nog heviger toorn gloed over Israël brengen door de sabbat te ontheiligen?" (Nehemia 13:18). Wetsonderhouding moet dus het Joodse volk kerkelijk en nationaal voor nieuwe rampen bewaren!

Maar de openbaring van God, dat voor de zondaar de gerechtigheid als wetsvervulling van de Messias moet komen, zodat het toegerekende en geschonken gerechtigheid moet zijn, wordt vergeten. De mens is op eigen goede wil en eigen geestelijke krachten aangewezen! Wanneer er van genade sprake is, is dat niet meer dan de uitvlucht der verlegenheid voor hem, die twijfelt aan de volkomenheid van eigen wetsonderhouding en dus met Gods wet en recht niet goed klaar komen kan. Ja, de meeste Rabbinen zagen het juist als genade van God, dat Hij de wet als middel ten leven had gegeven en de mens daardoor in de gelegenheid kwam door wetsvolbrenging aan eigen zalige toekomst te bouwen. Voor beroep op Gods genade, die de verlossing van de zonde, van de schuld

en straf der zonde schenkt, is in het joodse stelsel van wetsgerechtigheid geen plaats.

In het Jodendom werd op die wijze de wet heilsmiddel. Ze is middel om als rechtvaardige bij God verdienste te verwerven en dus aanspraak op loon te kunnen laten gelden. De tora (wet) werd de enige en allesomvattende openbaring van God aan zijn volk. In twee stellingen is het samen te vatten: God heeft zich eens en voor goed in de tora en alleen in de tora geopenbaard; en: de mens heeft slechts zijn verhouding tot God in zijn verhouding tot de tora. De tora neemt dus de sleutelpositie in: geen heil dan door onderhouding van de wet. Een rabbi zei: God wil Israël verdienste laten verwerven en daarom heeft Hij hem veel geboden gegeven. In dat licht hebben wij de verheerlijking van de tora te zien. De Rabbijnen zeiden dat de wereld ten behoeve van de wet is geschapen en dat tittel noch jota van haar zullen voorbijgaan. De tora als openbaring van Gods wil was voor de Jood echter niet beperkt tot de geschreven wet van Mozes: er groeide ook een mondelinge tora. Er was immers een geestelijke stand opgekomen, die van de Schrift- en Wetgeleerden, die de wet bestudeerde om haar uit te werken voor de levenspraktijk. Daaruit kwam een enorm aantal geboden en voorschriften voort (Matteüs 23:4). In de dagen van Jezus en Paulus heetten die: voorvaderlijke overleveringen (zie Matteüs 5:21 v.v. Galaten 1:14).

Het was onder de Joden een algemeen verbreide mening, dat de wet eeuwig van duur zou zijn, zodat ze ook in de tijd van de Messias zou blijven. Een midrasj (joodse verklarende aantekening) op Deuteronomium 8:6 zegt: "Geen andere Mozes zal komen en een andere tora brengen. Want geen tora is in de hemel gebleven". De Messias zal de grootste wetgeleerde aller tijden zijn. Hij zal zelf de wet volmaakt houden en daardoor welvaart en zegen over Israël brengen. Van een plaatsbekledende wetsvervulling is er dus geen sprake.

Door de Jood werd de onderwerping aan en de onderhouding van de wet niet als een zware last en als een vreugdeloos bedrijf opgevat. Het loon maakte de last licht! Er waren wel Rabbijnen die het loonkarakter van de wetsonderhouding weining accent gaven en het streven naar vroomheid en heiligheid van het leven waardevoller achtten. Maar geloof en bekering en lijden werden meestal ook aangezien voor verdienstelijke werken. Daarbij kwam het offer, dat dagelijks in de tempel werd gebracht: wie precies volgens de regels offerde, kon zeker zijn van de verzoening met God, omdat God zelf immers het offer had ingesteld. Zodat ook in het offer een verwervende kracht was gelegen.

De heilsorde was dus: eerst is er de vloek der wet wegens de overtreding, daarna is er de ijver voor de onderhouding van de wet en tenslotte het loon, dat de belofte van vrijspraak van schuld en straf en de aanspraak op het eeuwige leven inhoudt. Het was een duidelijk schema: de HEERE zelf stelt de eis der wet, daar moet aan voldaan worden en daarmee verwerf je de verlossing en zaligheid. Een borg en middelaar behoeft daar niet aan te pas te komen. Vandaar dat het Jodendom Jezus Christus heeft verworpen. Doch daarmee heeft het Jodendom ook eigen positie voor God vervalst. Want een vroomheid die de wet als heilsmiddel hanteert, is geen vroomheid die voor God kan bestaan. De joodse vroomheid van Jezus' dagen leidde dan ook tot één van deze twee: òf folterende angst òf eigengerechtigde hoogmoed. Beide kwamen ook voor. Wie met het wettisch systeem volle ernst maakte, bleef niet blind voor het feit dat hij niet volmaakt aan de eisen der wet en wetsvoorschriften voldeed. En dat veroorzaakte de angst dat eens, in het laatste gericht, de weegschaal toch naar de verkeerde kant zou doorslaan. Menig rabbijns sterfbed was daarvan bewijs. Ook daarop zal Paulus doelen, wanneer hij in Romeinen 8:15 spreekt over "een geest van slavernij om opnieuw te vrezem".

Doch die angst-stemming had haar keerzijde in de eigengerechtigde hoogmoed, die volgens het Nieuwe Testament in brede kring het Farizeïsme overheerste. In die hoogmoed vergeleek men zich met anderen, liefst met hen die men groter zondaren achtte. Uiteraard viel dan de vergelijking voor zichzelf gunstig uit, wat dan weer geruststellend werkte (zie Lucas 18:9-14). Daarbij kwam het pochen dat men Abraham had tot vader (Lucas 3:8) en zich op de besnijdenis kon beroepen (Romeinen 2:25 v.v.).

§ 2. De sabbat in het Jodendom.

Gezien de boven geschetste wetspraktijk van het Jodendom kan het niet verwonderen, dat speciaal het sabbatsgebod een brede bewerking onderging. In de Misjna (de teboekgestelde mondelinge overleveringen) vinden wij twee tractaten, verhandelingen, genaamd Sabbath en Eroebiem (Vermengingen), die handelen over wat mag en niet mag op sabbat. Men telde tenslotte inzake de sabbatsviering 1521 voorschriften, gerangschikt in 39 rubrieken. Het getal 39 had men gekozen in overeenstemming met het getal geselslagen: veertig min één, vergelijk 2 Korintiërs 11:24. Nu, die 1251 bepalingen vormden ook een foltering voor de joodse sabbatsvierder!

Er zijn 39 hoofdsoorten van verboden werkzaamheden. Daarvan zijn talloze werkzaamheden afgeleid, die als verboden gelden. De 39 hoofdsoorten zijn: 1. ploegen; 2. zaaien; 3. maaien; 4. schoven binden; 5. dorsen; 6. over-scheppen; 7. uitlezen; 8. malen; 9. ziften (in een zeef); 10. kneden; 11. bakken; 12. wol scheren; 13. wol wassen; 14. wol hekelen; 15. wol verven; 16. wol spinnen; 17. opspannen van de schering bij het weven; 18. trekken van de scheringdraden door de machine; 19. inwerpen van de inslag; 20. uittrekken van de draden van een weefsel; 21. vastknopen van een knoop; 22. losknopen van een knoop; 23. naaien; 24. lostornen; 25. jagen; 26. slachten; 27. villen; 28. inzouten; 29. looien; 30. schaven; 31. stuksnijden; 32. schrijven; 33. wegmaken van schrift; 34. bouwen; 35. slopen; 36. uitblussen van vuur; 37. aansteken van vuur; 38. hamerslag; 39. een bezitskring in een andere overbrengen.

Het werd een eindeloze uitpluizerij om vast te stellen wat al dan niet op sabbat geoorloofd is. De geschillen liepen dan ook uit op woordenstrijd over kleinigheden. Twee voorbeelden daarvan. Het verbod om op sabbat voedsel klaar te maken werd uitgebreid tot de eierleggende hennen. En daardoor ontstond er strijd over de vraag, of en zo ja, onder welke omstandigheden een op een sabbat gelegd ei op die dag mocht worden gegeten. Mag men op sabbat een ladder van het ene duivenslag naar het andere dragen, of is slechts geoorloofd die ladder van het ene duivenslag naar het andere over te buigen? — Hieruit blijkt wel, dat van de oorspronkelijke en Geestelijke betekenis van Gods sabbat geen begrip was overgebleven. We geven enige voorbeelden, waaruit kan blijken, hoever sommige rubrieken zijn uitgeplozen.

De rubriek "maaien" (no. 3) geeft aan dat het ook verboden is op sabbat een ruiker bloemen te plukken en in de kamer te zetten. Maar ook het omwinden van een bloem met een draad, ook als er geen knoop gelegd wordt, is ongeoorloofd: het valt onder het begrip "schoven binden" (no. 4). Maar bloemen die de vorige dag zijn gesneden, mag men toch wel op sabbat in een vaas met water plaatsen? Neen, want dat behoort tot het begrip "zaaien" (no. 2): tot zaaien wordt alles gerekend dat de ontwikkeling of de groei van planten kan bevorderen.

Rubriek no. 12 (wol scheren) leert ons, dat verboden is een hoofdhaar uit te trekken. Vandaar dat een wetsgetrouwe Jood zich op sabbat het haar niet zal kammen, omdat het daarbij onvermijdelijk is een haar uit te rukken. Men mag slechts met de hand of met een zachte borstel het haar glad strijken.

De werkzaamheid "hamerslag" (no. 38) is ook rijk aan inhoud. Daaronder wordt alles verstaan wat een voorwerp tot z'n voltooiing brengt of bruikbaar maakt, ook al wordt er geen hamer bij gebruikt. Zo rekent men het doen van een nieuwe veter in een nieuwe schoen tot de verboden werkzaamheden. Eveneens het opvouwen van een doek in z'n vroegere vouwen. Het laatste van de verboden werkzaamheden (no. 39) is het overbrengen van een voorwerp uit de ene bezitskring in een andere. Een geheel tractaat is eraan gewijd! Daarbij onderscheidde men twee bezitskringen, een algemene en een bijzondere. Een algemene bezitskring is iedere vrije, niet omsloten handbreedten hoogte, of door grachten van tien handbreedten diepte en vier handbreedten breedte is omsloten. Het is nu niet geoorloofd iets, dat niet noodzakelijk tot de kleding behoort, uit een bijzondere bezitskring in een algemene te brengen, of omgekeerd, of ook, binnen een algemene bezitskring zulk een voorwerp door dragen, werpen enz. vier ellen verder te brengen. Omdat een strikte opvolging van dit gebod grote onaangenaamheden

meebrengen zou, heeft men allerlei hulpmiddelen bedacht, waardoor men aan de dwang van deze bepalingen kan ontkomen. Die maatregelen noemt men "eroeb", vermenging, en het tractaat waarin die allemaal zijn aangegeven: Eroebiem (zie boven). Een voorbeeld van zulk een vermenging kan voorkomen bij de zogenaamde sabbatsreis (Handelingen 1:12). Uit oorzaak van een letterlijke en volstrekte opvatting van Exodus 16:29 was er voor de Joden het gebod: Niemand mag op sabbat zijn huis verlaten. Maar in de praktijk was dat (verkeerde!) verbod niet te handhaven. Zo kwam men voor de vraag te staan, hoever iemand zich van z'n huis mocht verwijderen, zonder aan sabbatschennis schuldig te staan. Na veel debat is de afstand bepaald op tweeduizend ellen, dat is volgens de een 880 meter en volgens de ander één kilometer. Het getal tweeduizend werd niet willekeurig gekozen: de Rabbijnen knoopten daarbij aan bij wat Jozua 3:4 ons bericht, dat namelijk bij de doortocht door de Jordaan de afstand tussen de priesters die de ark droegen en de Israëlieten die volgden tweeduizend ellen was (zie bovendien voor deze tweeduizend ellen ook Numeri 35:5). Wilde men nu op sabbat verder lopen dan tweeduizend ellen, dan moest men de avond vóór de sabbat aan het eind van die tweeduizend ellen spijzen neerzetten: een heel brood of een stuk gebraden vis. Wanneer men nu op sabbat aan het eind van die sabbatsreis kwam, ging men daar eten (wat die plek tot woonplaats maakte) en kon men daarna nog tweeduizend ellen wandelen. Op die manier kan men dus de sabbatsgrenzen ver uitbreiden. In verband met de onderwerpen die in de sabbatsteksten van de vier Evangelieën aan de orde zijn, willen wij nog op het navolgende wijze. Wat het genezen op sabbat betreft (Matteüs 12:9-14; Marcus 1:21-28; Lucas 13:10-17; 14:1-6. Johannes 5:9-18; 9:1-41): genezing op sabbat is alleen geoorloofd, wanneer er werkelijk levensgevaar is, anders is het sabbatschennis. Bij dreigend levensgevaar mag men wel geneesmiddelen aanwenden, maar een braakmiddel is ongeoorloofd. Ook een uitstulping door een breuk mag niet verholpen worden. Bij verstuijing of ontwrichting van hand of voet mag je deze niet in koud water heen en weer bewegen. Een pijnlijke hand of voet mag je wel gewoon wassen, misschien brengt het wel baat. Is er een instorting en vermoedt men dat iemand onder het puin is bedolven, dan mag een onderzoek worden ingesteld. Vindt men hem nog levend, dan mag het puin verder geruimd worden; is hij echter dood, dan laat men hem (en alles) liggen tot de sabbat voorbij is. In het algemeen dus: wanneer er geen direct levensgevaar is, wachte men met behandeling tot de sabbat verstreken is.

Het dragen van lasten op sabbat is verboden (Johannes 5:10). De onderscheidingen inzake het dragen van lasten zijn zeer gezocht. Bepaalde sieraden mogen de vrouwen niet dragen. Er was verschil over de vraag, of plaats, bijv. de straten en marktplaatsen van een stad. De bijzondere bezitskring is iedere ruimte, die door wanden of omtuiningen van minstens tien men een ingezette of gouden tand op sabbat in de mond mocht hebben. Eveneens of je met een houten been mocht uitgaan. Als je op ongewone wijze iets draagt, bijv. op de rug van de hand, is dat wel geoorloofd, maar wie een brood naar buiten draagt, schendt het sabbatsgebod; doen twee het, dan is het wel geoorloofd. Een levend mens mag je wel op een draagbaar dragen doch een dode niet, want de levende draagt in feite zichzelf. Vandaar dat je geen bed mag dragen maar wel een levend mens op dat bed. Het verzamelen en bereiden van spijzen is op sabbat verboden (Matteüs 12:1-8). Vandaar: het plukken van aren is oogsten en dus verboden. Het wrijven van aren met de handen is dorsen. Het uitgangspunt oogsten en dorsen is Exodus 34:21. Vijgen en druiven plukken of oprapen e.d. is allemaal verboden.

De besnijdenis heeft de voorrang boven de sabbat (Johannes 7:22). Als algemene regel gold: wanneer een besnijdenis niet op de avond voor de sabbat kan plaats vinden, verdringt ze de sabbat. Waren kinderen zeven of acht maanden oud, dan golden aparte regels. Aan een niet-joods kind mocht de besnijdenis op sabbat niet worden voltrokken.

Uit een en ander is wel duidelijk dat het onderricht omtrent de sabbat bij de joodse Schriftgeleerden in ongodsdienstig rationalisme was ontaard. Niettemin deed men er alles voor om de sabbatsviering naar de rabbijnse opvatting onder het volk door te voeren en te handhaven. Het Sanhedrin, de Grote Raad der Joden, had een Geheime Dienst en tot die Dienst behoorden ook "sabbatswachters", die op sabbat door veld en

beemd dwaalden om toe te zien, dat de voorschriften onderhouden werden. Wanneer zij een sabbatschender op heterdaad betraptten, moesten zij hem waarschuwen. Luisterde hij niet naar die waarschuwing, dan moest men hem gevangen nemen en voor de Grote Raad brengen. Een hardnekkige sabbatschender moet immers naar oudtestamentisch voorschrift door steniging ter dood gebracht worden.

Voor de Joden was de sabbat dus de allerlastigste dag van de week geworden. Elk ogenblik moest ieder zich afvragen: Mag dit wel? Kan ik dat wel doen? Men kon zich op sabbat haast niet bewegen. Iedereen moest wel de vrees bekruipen als sabbatschender opgepakt te worden. Het was werkelijk een rust als de sabbat voorbij was. Dan kon men weer opgelucht ademen. Tot de volgende sabbat was er dan althans weer wat speelruimte. Kwam de volgende sabbat, dan kwamen er opnieuw de beklemming en de angst. De Joodse leiders verstonden niets meer van de sabbat als dag van rust en blijdschap in de HEERE. De HEERE wilde dat zijn volk op die dag, van zorg ontslagen, een diepe en intense vreugde zou beleven. Naar Gods wil moest de sabbat de roem der dagen zijn, opdat Gods volk door de vrede en de vreugde gezegend zou zijn. Maar de joodse leiders hadden er een dag van ontzaglijke kwelling en onrust van gemaakt. De gehele sabbatsviering was gezet in het kader van gebod op gebod en regel op regel. Van een Geestelijk en gelovig verstaan van de sabbat was niets meer te bespeuren.

De sabbatsmens was de vermoeide en belaste en angstige kerkmens geworden (zie Matteüs 11:28-30). De Sabbatdag was bij het Jodendom de dies ater, de zwarte dag ...

Verantwoording bij hoofdstuk VI

§ 1. De wet van God in het Jodendom

Zie voor de leer omtrent *Gods wet in het Jodendom van Jezus' dagen* o.m.: Ch. de Beus, Paulus. Apostel der vrijheid, 1953, pag. 66 v.v. (Wet en wetsvervulling in het rabbinistisch Jodendom van de eerste eeuwen na Christus). P. A. H. de Boer, De godsdienst van het Jodendom; in: Het oudste christendom en de antieke cultuur, deel 1 (1951), pag. 433 v.v. (vooral pag. 503 v.v.). W. Gutbrod, Das Gesetz im Judentum, in: Kittels Theol. Wörterbuch z.N.T., deel 4 (1942), pag. 1040 v.v. H. N. Ridderbos, Paulus, 1966, pag. 139 v.v. J. Ridderbos, De gerechtigheid Gods in het Oude Testament en bij het Jodendom in de volheid des tijds, Geref. Theol. Tijdschrift, 20ste jrg. pag. 1 v.v. Dezelfde, Wet en belofte in het Oude Testament en in het Farizeese Jodendom, ibidem, pag. 129 v.v.; 193 v.v. In de boeken over de Farizeeërs vindt men uiteraard veel over hun wetsbeschouwing. — Ofschoon er, met name van de kant der Sadduceeërs, verzet rees tegen de Farizeese wetsbeschouwing en wetspraktijk, was laatstgenoemde toch representatief voor het Jodendom in Jezus' dagen.

Het bijbels begrip "*gerechtigheid*" (van God) is in de loop der eeuwen intens bestudeerd, gezien de vele publikaties. Een van de eerste onder de gereformeerden in ons land was die van H. Bouwman, Het begrip gerechtigheid in het Oude Testament, 1899. En een van de laatste die van H. J. Jager, Kernwoorden van het Nieuwe Testament, 1968, pag. 43 v.v. De conclusie van Bouwman omtrent de gerechtigheid van God luidt: "De gerechtigheid Gods is die eigenschap van Jahve, waardoor Hij handelt met de zijnen en met de vijanden der zijnen naar de verbondsverhouding, krachtens welke Hij de getrouwen zegent, de ontrouwen tuchtigt en de vijanden der zijnen straft" (pag. 106). Omtrent de gerechtigheid van de mens kwam hij tot de slotsom: "De gerechtigheid des mensen is een gedrag of toestand, overeenkomstig het recht van God, dat Hij aan zijn bondsvolk gegeven heeft" (pag. 181). Na een uitvoerige bespreking komt A. F. N. Lekkerkerker, De brief van Paulus aan de Romeinen, deel 1, 1962, pag. 51, tot deze samenvatting: "Het begrip 'gerechtigheid Gods' verwijst allereerst naar een handelen Gods waarin het op een barmhartige wijze toegaat, een handelen waarin Hij zich doorzet en zich prijsgeeft, gerechtvaardigd wordt (zie Rom. 3:4) en rechtvaardigt. In deze 'gerechtigheid' ligt in de tweede plaats onze gerechtigheid besloten als een ons geschonken gave, waardoor wij voor God bestaan kunnen. Beide noties, zowel de theologische (gerechtigheid is: handelen van God) als de anthropologische

(gerechtigheid is: gesteldheid van de mens waardoor hij bestaan kan voor God) zijn in dit éne woord samengevat".

§ 2. De sabbat in het Jodendom.

Het Misjna-tractaat *Sabbat* telt 24 hoofdstukken, het tractaat *Eroebiem* 10 hoofdstukken, terwijl het tractaat *Besa* in een vijftal hoofdstukken nog algemene voorschriften over de feestdagen, ook over de sabbat, bevat. De (hebreeuwse) Misjna is in verschillende talen vertaald, zo in het engels: H. Danby, *The Mishnah*, laatste druk in 1949; in het Duits: *Die Mishna, Text, Übers. und ausführl. Erklärung* (G. Beer und O. Holtzmann), 1912 v.v. In laatstgenoemd werk: W. Nowack, *Schabbat*, 1924. Zie ook: G. Beer, *Der Mischnatraktat 'Sabbat' in Deutsche Übers. und unter besond. Berücksichtigung des Verhältnisses z. N.T. mit Anmerk. versehen*, 1905. Veel materiaal biedt ook het artikel *Sabbaton* enz. van E. Lohse in *Kittels Wörterbuch z. N.T.*, deel VII, 1964, pag. 1 v.v. Zie over Misjna enz.: J. L. Palache, *Inleiding in de Talmoe*, 1954 (3e druk). Een goede beschrijving met veel bijzonderheden biedt: Jac. van Nes, *Het Jodendom*, 1933, pag. 302-338. Zie voor het materiaal bij de sabbatsteksten: H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, 5 banden. Ook E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2. Band, 1907, pag. 551-560. Zie voor "*sabbatswachters*" de artikelen van E. Stauffer, *Der Jüdische Geheimdienst im antiken Palästina*, in *Homiletica en Biblica*, 20ste jrg. (1960), pag. 70 v.v.; 103 v.v.

HOOFDSTUK VII

CHRISTUS EN DE SABBAT

§ 1. Christus en de wet

Om de houding van onze Heere Jezus Christus tegenover de Joden met betrekking tot de sabbat te leren verstaan, zullen wij vooraf moeten zien, hoe Hij tegenover de wet van het Oude Testament stond. Letten wij op het gehele Nieuwe Testament, dan is er een grote hoeveelheid gegevens. Onder drie gezichtspunten willen wij de hoofdzaken in het licht stellen. Daarbij gaan wij met Matteüs 5:17 uit van het begrip: vervullen. Jezus zei: "Meent niet dat Ik gekomen ben om de wet of de profeten te ontbinden; Ik ben niet gekomen om te ontbinden maar om te vervullen". Het woord "ontbinden" betekent in genoemde Schriftplaats ongeldig verklaren, buiten werking stellen, afschaffen. Het tegenovergestelde daarvan is: handhaven, volle gelding verschaffen. We zien dan ook dat Christus de aanwijzingen en geboden van het Oude Testament handhaaft. Voor het huwelijk geldt de wet van het begin: één man en één vrouw, Matteüs 19:4 v.v. (Genesis 2:24). Wat tot Noach werd gezegd, heeft nòg kracht: Allen die naar het zwaard grijpen, zullen door het zwaard omkomen, Matteüs 26:52 (Genesis 9:6). Door de dienst van Mozes heeft God zelf de wet der Tien Geboden aan Israël gegeven, Matteüs 15:4 v.v. De hoofdsom daarvan vormt het dubbelgebod der liefde, Matteüs 22:37-40 (Leviticus 19:18. Deuteronomium 6:5). De wet van God en dus alle geboden van de HEERE moeten worden gehoorzaamd, Matteüs 19:17 (Leviticus 18:5 e.a. pi.). Ook de kleinste en schijnbaar nietigste geboden zullen geleerd en vervuld worden, Matteüs 5:18 v.v. Als schuld rekent Jezus het de Joden aan, dat zij de wet van Mozes overtreden (Johannes 7:19). En daarbij let de Christus niet eerst op de uiterlijke wetspractijk maar op de gezindheid van het hart (Johannes 8:3 v.v.).

Onze middelaar typeert nu zijn positieve houding tegenover de wet met het woord "vervullen". Daarbij gaat het dan om drieërlei: a) de vervullende uitlegging van de wet; b) de vervullende uitvoering van de wet; c) de vervullende uitroeping van de wet.

A.a. De *vervullende uitlegging* van de wet zien wij op tal van plaatsen in de vier Evangelieën naar voren komen. Daarbij is te bedenken dat de Heiland de wet van het Oude Testament niet heeft uitgebreid, zodat Hij nieuwe wetten aan de bestaande zou hebben toegevoegd. Naar het lijkt is deze stelling in strijd met wat volgens Johannes 13:34 Jezus heeft gezegd: "Een nieuw gebod geef Ik u, dat gij elkander liefhebt; gelijk Ik u heb liefgehad, dat gij ook elkander liefhebt". Het gebod tot liefhebben is echter al eeuwen oud, wanneer Jezus dit zegt (Leviticus 19:18), en het is ook door Hem tevoren al gegeven (Matteüs 22:39), zodat wij Johannes 13:34 op deze wijze kunnen verstaan: het gebod der liefde is oud, omdat het al in de wet van Mozes was gegeven, maar het is toch nieuw, omdat het nu op een nieuwe grond rust: het offer van de Christus, en ook omdat het nu een nieuwe kring omvat, want het vraagt geen algemene naastenliefde doch broederliefde. Uitgaande van Johannes 13:34 zijn er, die de wet van Mozes achtten vervangen te zijn door "de wet van Christus", welke uitdrukking in de Brieven wordt gevonden: 1 Korintiërs 14:37 en Galaten 6:2. Men meent dan dat de liefde de wet van Christus is. Daarvoor beroept men zich ook wel op Romeinen 13:10, waar we lezen dat de liefde de vervulling van de wet is. Daartegen moeten wij echter opmerken, dat laatstgenoemde tekst niet zegt: liefde is de vervanging van de wet. Het gaat in Galaten 6:2 hierom dat hij, die de moeilijkheden van de broeder helpt dragen, de wet van Christus vervult: hij gehoorzaamt aan de wet van de broederliefde, zoals de Heiland die wet heeft uitgelegd, Johannes 13:12-17; 15:12. In 1 Korintiërs 14:37 doet Paulus een beroep op de inspiratie van de Geest Gods, waardoor hij als apostel het woord van God spreekt, zodat hetgeen hij hier zegt als gebod des Heeren moet gelden.

In dit verband moeten we er aandacht aan geven, dat sommige uitleggers de z.g. bergrede (Matteüs 5-7) tegenover de wet van het Oude Testament stellen en dus ook tegenover de Tien Geboden. De bergrede moet dan gelden voor de "wet" van het

nieuwtestamentisch koninkrijk der hemelen. De geen van het vormelijk onderhouden van de geboden, maar Jezus komt de wet van Mozes afschaffen en predikt in plaats van een God van recht en gebruikelijke tegenstelling is dan: Mozes was de man van de uitwendige regels rechtigheid een God van liefde en barmhartigheid. Daarvoor verwijst men wel naar Johannes 1:17: "want de wet is door Mozes gegeven, de genade en de waarheid zijn door Jezus Christus gekomen". Het gaat immers — zo wil men — niet om een wettisch leven maar om de gezindheid van het hart, de liefde. Langs deze weg van uitleg komt men tot een z.g. radicale beschouwing: de bergrede is het hart van het evangelie, ja, het evangelie. Vandaar dat men wel spreekt van "bergrede-christendom". Een uitgesproken vertegenwoordiger van dat christendom was de Russische Graaf Lew Nikolajewitsj Tolstoj (1828-1910). Naar zijn mening kan het evangelie van de bergrede in deze vijf geboden worden samengevat: geen toorn, geen echtscheiding, geen eed, geen weerstand tegen de boze en hebt uw vijanden lief. Wie deze geboden gehoorzaamt, zal met de huidige samenleving in botsing komen. Jezus zegt immers, dat wij tot onze broeder niet mogen zeggen: "Gij dwaas!", dat is volgens Tolstoj: "Gij minderwaardige!". Daarin ligt voor hem een veroordeling van alle standsverschil en ook van al wat daartoe leidt, b.v. verschil in bezit. Jezus verbiedt verder de eed, maar dat betekent het verzet tegen de gehele staatsorganisatie, omdat zonder eed geen staatsleven mogelijk is. Wanneer Jezus ook verbiedt de boze te weerstaan, wil dat volgens Tolstoj zeggen, dat alle rechtbanken, gevangenissen, terechtstellingen en oorlogen zonde zijn. Jezus verbiedt vervolgens het vergaderen van schatten op de aarde, maar dat is de veroordeling van alle particuliere winstonderingen. Tolstoj zag dus in de bergrede niet minder dan een program voor een radicaal-andere samenleving. Deze beschouwing van Tolstoj heeft in brede kring invloed uitgeoefend en doet dat nog. Het is wel waar dat slechts weinigen hem in zij radicaliteit willen volgen, maar in een bonte verscheidenheid zien wij zijn gedachten geheel of gedeeltelijk terugkeren in anti-militarisme, ontwapeningsacties, geweldloosheidstheorieën (b.v. die van Gandhi, vermoord 30 jan. 1948, van de negerleider Martin Luther King, vermoord 4 april 1968), vredesacties als De Derde Weg (van 1958 tot 1969 regelmatig conferenties in Praag). De grondgedachte van dergelijke bijbelkritische beschouwingen is altijd een min of meer radicaal verzet tegen de algemeen erkende grondslagen van de samenleving.

Het is nu niet mogelijk de geschetste beschouwing over Jezus en de bergrede breed te weerleggen. Het is trouwens al vaak op voortreffelijke wijze gedaan. Wij mogen wel met enige opmerkingen volstaan. Jezus' eigen woorden weerspreken dat Hij tegenover Mozes als een nieuwe wetgever zou willen optreden, Matteüs 5:17 v.v.; 23:2. Hij handhaaft, zoals al werd opgemerkt, wet en profeten, dat is geheel het Oude Testament. En van die oude wet geeft de Heere Christus uitleg, om tegenover de formalistische opvattingen van de joodse wetgeleerden de werkelijke en diepe zin aan het licht te brengen. In Matteüs 5:21 v.v. horen wij uitleg van enige geboden van de dekalog. En dan is het niet alleen zó, dat Christus zich aan de letter van het oudtestamentisch gebod bindt, maar dan komt daarbij ook als het eigenlijke dat Hij laat zien, hoe breed van omvang en hoe diep van strekking elk gebod van God wel is. Hij wijst de diepgang van Gods wet in het leven van Gods kinderen aan. Neem b.v. het zevende gebod (Matteüs 5:27). Door de joodse wetgeleerden was de uitleg van dit gebod zeer vervlakt. Ze meenden en leerden: als je in je leven nooit tot de daad van echtbreuk komt, heb je het gebod gehouden en vervuld. Maar de Heere Christus geeft als onze hoogste Profeet en Leraar precies aan, wat de diepe strekking van het gebod is, dat het nl. in dezen ook heerst over onze gedachten en onze ogen. Want Hij zegt: "Maar Ik zeg u: een ieder die een vrouw aanziet om haar te begeren, heeft in zijn hart reeds echtbreuk met haar gepleegd" (vers 28). Gods gebod — zo wil Christus leren — gaat niet alleen over onze daden, maar ook over onze gedachten, ja, echt over ons hart. Want Gods gebod is radicaal: het raakt de wortel van ons leven, ons hart. En Gods gebod is totaal: het omvat alles in ons leven: ons hart, onze ziel, ons verstand, onze kracht. Op die wijze heeft de Heere Christus verschillende van Gods oudtestamentische geboden voor zijn kerk uitgelegd. Matteüs 5 geeft dus enige voorbeelden van die vervullende uitleg van Gods wet. Gods oude wet krijgt in de uitleg van Christus geen nieuwe zin en betekenis, maar de oude en eigenlijke zin en

betekenis, die er altijd in gelegen hebben, worden nu op onmiskenbaar duidelijke wijze opnieuw of voor het eerst in het licht gesteld. De volle betekenis komt daarin naar voren. Het is — naar Zondag 12 Heid. Catechismus — de volkomen openbaring van Gods heilswil.

A.b. De bewering dat Jezus zakelijke kritiek op Gods wet heeft uitgebracht, is niet juist. Hij keerde zich alleen tegen de verkeerde uitleg van de Wetgeleerden. In verband daarmee is het goed even te letten op de formule: "Gij hebt gehoord, dat tot de ouden gezegd is ..." (Matteüs 5:21, zie ook de verzen 27, 31, 33, 38 en 43). De uitleggers verschillen over het woordje "tot" en sommigen willen lezen: door; door de ouden is gezegd. Ook tegenstanders daarvan moeten toegeven dat het laatstgenoemde inderdaad mogelijk is. Wij voor ons zijn van mening dat de beste vertaling is: DOOR de ouden is gezegd. Maar hoe men ook daarover oordeelt, het is uit het geheel wel duidelijk, dat Jezus zich richt tegen de uitleg van Gods gebod, zoals die door de joodse wetgeleerden werd gegeven. Christus zegt b.v.: "Gij hebt gehoord dat er is gezegd: Gij zult uw naaste liefhebben en uw vijanden zult gij haten", Matteüs 5:43. De laatste woorden (en uw vijand zult gij haten) zijn een toevoegsel van de joodse Schriftgeleerden, waardoor zij in feite het zesde gebod ontbonden en krachteloos maakten. Daarom stelt de Heere Christus er tegenover: "Maar Ik zeg u: Hebt uw vijanden lief en bidt voor wie u vervolgen" (vs 44).

Ter bevestiging van onze opvatting kunnen wij nog wijzen op Matteüs 15:2, waar Jezus uitdrukkelijk spreekt van "de overlevering der ouden" en daartegenover Gods wet stelt, vs 3.

A.c. Het mag ons dan ook niet verwonderen dat Jezus zelf zich in alles schikt over de wet van Mozes, ook wat het z.g. ceremoniële of schaduwachtige betreft. Het reinigingsoffer en het offer voor de oudste zoon zijn voor Hem gebracht, Lucas 2:23. Naar gewoonte gaat Hij in de synagoge, Lucas 4:16. Hij bezoekt op de hoge feesten de tempel, Johannes 2:13, 23; 6:4; 11:55; 12:1. Hij betaalt het hoofdgeld, Matteüs 17:24 v.v. Hij acht de tienden van munt, dille en komijn verplicht, Matteüs 23:23. Wanneer een melaatse is genezen behoort hij volgens Jezus het reinigingsoffer te brengen en zich aan de priester te vertonen, Matteüs 8:3 v.v. Toch merken wij dat Jezus over de mozaïsche bedeling heen ziet en een nieuwe bedeling aankondigt. De rechte eredienst zal dan niet meer in de tempel te Jeruzalem worden uitgeoefend maar in geest en waarheid, Johannes 4:21, 23 v.v. Tussenpersonen zijn dan niet meer nodig, Johannes 6:45, vergelijk Jesaja 54:13 en Jeremia 31:33 v.v. Op het betrekkelijke van de ceremoniële instellingen heeft Christus meer dan eens gewezen: barmhartigheid is meer dan offer, Matteüs 9:13; 12:7, vergelijk Hosea 6:6. Van grote betekenis achten velen wat wij lezen in Matteüs 15:10 v.v. (zie de parallel Marcus 7:14 v.v.). Jezus zegt onder meer dat niet hetgeen in de mond ingaat de mens verontreinigt maar hetgeen uit de mond uitgaat. Sommigen menen dat Jezus met die woorden de mozaïsche reinigingswetten opheft, Leviticus 11 en Deuteronomium 14:3 v.v. Wij moeten echter opmerken dat Jezus daar niet de mozaïsche reinigingsvoorschriften voor zinloos wil verklaren en opheffen maar de waan wegnemen dat een zondig mens op die manier waarachtige reinheid voor God zou krijgen. Het gaat dus niet tegen die reinheidsregels zelf (waaraan ook Jezus zich hield) maar tegen de uitbreiding daarvan door "de ouden" en tegen de verkeerde gedachte daaromtrent, alsof n.l. het onderhouden van die voorschriften zonder de ware bekering van het hart voor de HEERE waarde zou hebben. Tenslotte mag er op gewezen worden, dat Christus aan sommige instellingen van het Oude Testament een zekere continuïteit heeft verleend. Hier is te denken aan de sacramenten van het oude verbond (besnijdenis en pascha), die in het nieuwe verbond door de doop en het avondmaal worden voortgezet. De profeten van het Oude Testament worden opgevolgd door de predikers, zodat wie deze predikers ontvangt op profetenloon aanspraak mag maken, Matteüs 10:41. In de kerkelijke tuchttoefening wordt de mozaïsche bepaling omtrent twee getuigen gecontinueerd, Matteüs 18:16.

B.a. Naast de vervullende uitlegging van de wet, gelijk die door de Christus werd gegeven is er ook door Hem de *vervullende uitvoering* van Gods geboden.

Hij wijst daar zelf op met deze woorden: "Want voorwaar, Ik zeg u: Eerder is het mogelijk, dat de hemel en de aarde vergaan, dan dat er één jota of één tittel van de wet vergaat, totdat het alles zal zijn geschied" (Matteüs 5:18). Daarmee zegt de Heiland dat Hij de wet en de profeten niet ontbindt (vers 17), omdat ze moeten blijven, totdat ze in de historie hun doel hebben bereikt. De jota was toen de kleinste letter en de tittel was een haakje aan een letter, dat diende tot versiering of om precies de letter aan te geven. Met een haakje meer of minder kon je een letter veranderen en dus ook de betekenis wijzigen. Vergelijk maar hoe wij met een streepje van een h een k kunnen maken en het woordje hoe veranderen in koe. Christus leert dus dat de wet onveranderd blijft tot de jongste dag. Er kan dan ook geen sprake zijn van vervanging van de wet door b.v. de "nieuwe gezindheid", "het geweten", "de liefde" of dergelijke. Neen, de gehele oud-testamentische wet van God blijft onverminderd van kracht. Dat houdt echter niet in — gelijk de Schriften verder leren — dat ieder onderdeel der wet onveranderlijke betekenis behoudt tot aan het einde der dagen. We kunnen dan denken aan de ceremonieën en figuren der wet (zoals artikel 25 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis het uitdrukt), die immers met de komst van de Christus hebben opgehouden. Maar Christus' woorden betekenen wèl, dat de HEERE van de eis der gehoorzaamheid geen streep afdoet. Alle geboden der wet moeten "geschieden". Wij hadden hier het woord "doen" verwacht. Zakelijk is er hier tussen beide woorden geen verschil. In het leven van de Christus en van de zijnen zal de wet van God historie moeten worden. In zijn lijden en gehoorzaamheid zal Hij de gehele wet voor de zijnen volbrengen, opdat zij niet naar sommige maar naar alle geboden van God zullen beginnen te leven. Matteüs 5:19 bevat dus het priesterlijk-messiaanse program van de vervullende uitvoering van de wet. Als ons enige Hogepriester heeft Hij in zijn leven de wet van zijn hemelse Vader volkomen gehouden, in gedachten, woorden en werken, tot in het lijden en sterven toe. En zo heeft Hij in zijn middelaarswerk voor de zijnen de vervullende uitvoering van de wet volbracht.

B.b. In het vervolg van het Nieuwe Testament, met name in de Brieven van Paulus, treedt die vervullende uitvoering van de wet door Christus helder in het licht. Die Schriften leren duidelijk dat de Heere Christus voor de zijnen de wet heeft vervuld. Het is goed op enige van die uitspraken te letten.

In Romeinen 10:4 lezen we over de verhouding tussen Christus en de wet: "Want Christus is het einde der wet, tot gerechtigheid voor een ieder die gelooft". Het Griekse woord dat met "*einde*" is weergegeven kan ook met *doel*, *doeleinde*, worden vertaald. Sommige uitleggers vatten dan "*einde*" op als "beëindiging", waaruit zou volgen, dat Gods wet met de komst van Christus heeft opgehouden te functioneren en in feite is verdwenen. Anderen, die kiezen voor de vertaling met "*doel*", zijn van oordeel dat de wet de Christus afschaduwde en dus uittekende. Dit laatste geldt uiteraard in die betekenis wel voor de ceremonieën en figuren der wet maar niet voor het overige van de wet, zoals b.v. de Tien Geboden, die immers onze levenswandel willen richten. Blijkens het verband spreekt de apostel Paulus over de wet in tegenstelling met het geloof, zodat het gaat over het einde van de wet als heilsmiddel. In het Joodse verlossingsschema fungeerde de wet als middel tot het verkrijgen van gerechtigheid bij God. Doch de komst van Christus betekent definitief de onmogelijkheid daarvan. God heeft in Christus' komst een einde gemaakt aan het menselijk pogen en de menselijke waan, om op grond van wetswerken rechtvaardig voor God te willen worden. Dat is het "negatieve" in vers 4. En het positieve is dat God in Christus de weg opende om door middel van het geloof de gerechtigheid van Christus (zijn wetsvolbrenging) te verkrijgen. "Einde" betekent dus positief ook zoveel als de vervulling van de wet. Zodoende is niet maar het einde doch het doel van de wet in Christus' middelaarswerk openbaar geworden. In het engelse woord "*finish*" zijn beide betekenissen verbonden. Uit een en ander blijkt nu wel, dat wij in Romeinen 10:4 niet mogen lezen dat de wet met Christus' komst heeft afgedaan en alle geldigheid heeft verloren. In dit verband dienen we voor de verhouding tussen Christus en de wet ook te letten op Galaten 3:24 v.v.: "De wet is dus een tuchtmeester voor ons geweest tot Christus, opdat wij uit geloof gerechtvaardigd zouden worden. Nu echter het geloof gekomen is, zijn wij niet meer onder de tuchtmeester". Het is duidelijk

dat het hier gaat over een functie, die de wet vóór de komst van de Christus vervulde maar na zijn komst is vervallen. Die functie was voor de oudtestamentische kerk die van tuchtmeester. Soms vat men deze functie in deze zin op, dat de gehele wet van Mozes, inzonderheid al de geboden inzake de handelingen van de eredienst, de kerk van Israël moesten wijzen op de Christus als de vervuiler van de wet. Op die wijze zou de wet de kerk naar Christus hebben moeten leiden. Deze opvatting is echter niet juist. De "tuchtmeester" is in de oudheid de impopulaire figuur van de "paedagoog" (gelijk er letterlijk staat), die de onmondige knaap in de band moet houden. Zo moet de taak der wet onder Israël worden gezien in verband met de onmondigheid en onvrijheid der kinderen Gods. In die staat snakken zij naar de vrijheid, die de Christus zal brengen. Het is dus verkeerd de wet vandaag nog tuchtmeester voor ons te noemen en dat zó op te vatten, dat de wet ons naar Christus "heenslaat". Evenmin gaat het hier over deze in oud en nieuw verbond werkzame functie der wet, dat zij ons ontdekt aan onze zonde. Daarvan is wel sprake in Romeinen 3:20 maar niet op deze plaats in Galaten, 't Gaat dus niet over de afschaffing van de wet voor de nieuwtestamentische kerk, maar over de manier waarop de vader zijn wil oplegt aan zijn kind. Onder het oude verbond deed de HEERE dat door middel van een "goeverneur", later niet meer. De wil des HEEREN is niet veranderd maar wel de manier van wilsoplegging. In Galaten 4:1 v.v. wordt dan verder gehandeld over de ontvoogding van de hebreeuwse kerk: "Maar toen de volheid des tijds gekomen was, heeft God zijn Zoon uitgezonden,... om hen, die onder de wet waren, vrij te kopen, opdat wij het recht van zonen zouden verkrijgen" (vers 4 v.v.). Door zelf onder de wet te komen heeft Christus ons, die onder de wet waren, vrijgekocht. De woorden "onder de wet" betekenen blijkens het verband: onder het oordeel en de vloek der wet vanwege de zonde. En het vrij- of loskopen houdt in dat Christus de zondaar, die des doods schuldig is en dus zijn leven heeft verbeurd, voor een losprijs bevrijdt. Christus heeft met de prijs van zijn bloed die loskoop betaald. Vandaar in Galaten 3:13 de uitspraak: "Christus heeft ons vrijgekocht van de vloek der wet door voor ons een vloek te worden, want er staat geschreven: Vervloekt is een ieder, die zich niet houdt aan alles, wat geschreven is in het boek der wet om dat te doen". Christus werd niet een vervloekte maar wel een gevloekte, toen Hij Gods vloek over onze zonde op zich nam. Want — zo heet het in 2 Korintiërs 5:21 — Hem, die geen zonde gekend heeft, heeft Hij voor ons tot zonde (niet: tot zondaar maar tot met onze zonde belaste middelaar en tot zondoffer) gemaakt, opdat wij zouden worden gerechtigheid Gods in Hem. Lezen wij nu in Romeinen 6:14 en Galaten 5:18 dat de christgelovigen niet meer onder de wet zijn maar onder de genade, dan wil dat niet zeggen, dat voor hen de wet Gods niet meer geldt doch dat zij niet meer onder het oordeel en de vloek der wet zijn maar onder de van die vloek der wet verlossende genade.

De vervulling van Gods wet door Christus staat ook duidelijk te lezen in Kolossenzen 2:13 v.v. Wij waren dood door onze overtredingen, maar God heeft ons levend gemaakt met Christus, "toen Hij ons al onze overtredingen kwijtschold, door het bewijsstuk uit te wissen, dat door zijn inzetten tegen ons getuigde en ons bedreigde. En dat heeft Hij weggedaan door het aan het kruis te nagelen". Met "het bewijsstuk" is bedoeld de wet van God met haar bepalingen en inzetten, die de zondige mens schuldig stellen (omdat hij ze overtreedt). Maar God heeft de wet in haar aanklagende en veroordelende kracht voor de gelovigen buiten werking gesteld. Hij heeft dat gedaan door dat wetsdokument aan het kruis van Christus te slaan. Dat betekent dat in Christus' dood de wet als aanklagende en veroordelende instantie tot zwijgen is gebracht. Het gevolg daarvan is dat de gelovige niet meer onder (de vloek van) de wet verkeert maar onder Christus' van alle vloek verlossende genade. Vrij van de wet wil dus zeggen: vrij van de vloek der wet. Het betekent niet: vrij van het gezag der wet; evenmin: vrij van de eis der wet.

In Efeziërs 2:14 komt nog een bepaald aspect van de wetsvervulling door de Christus naar voren. Paulus schrijft daar, dat Christus de tussenmuur, die scheiding maakte tussen Joden en niet-Joden, n.l. de vijandschap, heeft weggebroken, doordat Hij in zijn vlees de wet der geboden, in inzetten bestaande, buiten werking heeft gesteld, "om in zichzelf, vrede makende, de twee tot één nieuwe mens te scheppen, en de twee, tot één

lichaam verbonden, weder met God te verzoenen door het kruis, waaraan Hij de vijandschap heeft gedood". De mozaïsche wet met haar ceremonieën en figuren, met haar voorschriften inzake rein en onrein, met haar bepalingen omtrent besnijdenis, offers, feesttijden enz., maakte scheiding tussen Joden en Heidenen. "Onze Heiland heeft die geboden ook juist in hun wezen of karakter van verordeningen en inzettingen te niet gedaan, dat wil eigenlijk zeggen: in hun werking te niet doen, ze buiten werking stellen, voor goed haar werking verstoren of wegnemen. In ander opzicht heeft de mozaïsche wet nog wel betekenis; de wet der 10 geboden als regel voor het leven der dankbaarheid, en de schaduwachtige wetten, om daaruit te beter de Heere Christus en zijn verzoeningsdienst te leren kennen. In de Hebreeënbrief wordt Israëls schaduwdienst daartoe dan ook aangewend" (S. Greijdanus). Met het voorgaande worden wij voor een bijzondere zaak geplaatst, hiervoor dat er bij de vervulling van de wet door de Christus onderscheid valt te maken. Er is variatie in de vervulling. Dat hangt samen met de inhoud van de mozaïsche wetten. Onder ons is vrij algemeen ingeburgerd de onderscheiding in drie soorten wetten: de ceremoniële wet (die betrekking heeft op de eredienst van Israël), de burgerlijke wet (die het burgerlijke en staatkundige leven van Israël wilde regelen) en de zedewet der 10 geboden, die voor alle tijden en voor alle mensen zou gelden.

Tegen deze onderscheiding wordt vooral in de laatste tijd bezwaar ingebracht, waarbij men wil uitgaan van en nadruk leggen op de eenheid van Gods wet. Dat bezwaar is in veel toe te stemmen. Het is dan ook wel goed ons te houden aan artikel 25 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, dat in feite een onderscheiding in tweeën maakt. Er wordt daar eerst gesproken over de ceremonieën en figuren der wet. De ceremonieën zijn de plechtige handelingen in Israëls eredienst, zoals de besnijdenis, de offers, de reinigingen en dergelijke. De figuren of schaduwen zijn de voorwerpen in die eredienst, die alle afbeeldingen waren om het werk van de komende Christus te vertonen, zoals de kandelaar, de borstlap, de ark en zoveel meer. Toen de Christus kwam, hadden die ceremonieën en figuren hun werk gedaan, zodat het gebruik daarvan werd weggenomen, al valt er voor ons nog veel uit te leren omtrent Christus' werk.

Maar nu spreekt art. 25 daarnaast over "de getuigenissen uit de wet en de profeten", om ons in het evangelie te bevestigen en ook om ons leven te reguleren. De wet van Mozes bevat veel meer dan ceremonieën en figuren, dat is: voorschriften voor de eredienst, maar ook allerlei geboden en verboden voor de inrichting van ons leven, opdat wij zullen wandelen tot Gods eer. De wet en de profeten (= het gehele Oude Testament) zijn dus wat Gods wet betreft in twee grote afdelingen te onderscheiden: die bijbelboeken bevatten enerzijds wat wij globaal mogen noemen hetgeen God doet voor zijn volk (de geschiedenis en de beloften) en aan de andere kant staat daarin wat God van zijn volk vraagt, wat dus zijn volk voor Hem heeft te doen (en te laten). Dit laatste noemen we in ons spraakgebruik samenvattend Gods wet. Er is dus wel één wet van God, maar daarin zijn verschillende partijen of onderdelen.

We mogen het dus zó voorstellen: de wet van God bevat enerzijds de ceremoniële voorschriften (ceremonieën en figuren of schaduwen), die wij na de komst van Christus nog steeds gebruiken om daaruit de leer omtrent het werk van de Christus te beter te leren verstaan, maar voor het leven brengen wij die voorschriften niet meer in de praktijk, omdat ze met de komst van de Christus zijn opgeheven. Vandaar dat wij b.v. geen altaar met offers meer hebben. Naast die ceremoniële voorschriften der wet zijn er volgens art. 25 nu ook "de getuigenissen", dat zijn de "gewone" geboden, die wij na de komst van de Christus nog steeds gebruiken om de ware leer te belijden en een heilig leven te leiden. Daaruit volgt dat de eenheid van de wet niet uitsluit dat er vele ongelijksoortige bepalingen in voorkomen. We mogen zeggen dat art. 25 N.G.B. met bovengenoemde onderscheiding aansluit bij de Schriften, met name bij de Brieven van Paulus. Het is waar dat de apostel nergens met uitgedrukte woorden in de wet van Mozes onderscheid maakt tussen ceremoniële en morele voorschriften, maar zakelijk doet hij het wel, zoals b.v. Kolossenzen 2:16 doet zien: spijsvoorschriften enz. ziet hij als "een schaduw van toekomstige dingen, maar het lichaam is van al de bepalingen

omtrent Israëls eredienst door het middelaarswerk van de Christus". En ook de brief aan de Hebreeënen doet opperduidelijk weten, dat Christus zijn vervuld.

Tenslotte is in dit verband nog op een belangrijk aspect van de vervulling der wet door de Christus te wijzen. Hierop dat Hij voor de gelovigen alle gehoorzaamheid aan Gods wet heeft volbracht, opdat Hij door zijn Geest die wetsgehoorzaamheid aan de zijnen zal schenken en dezen beginnen niet naar sommige maar naar al Gods geboden te leven. Heel precies zegt Efeziërs 2:10: "Want zijn maaksel zijn wij, in Christus Jezus geschapen om goede werken te doen, die God tevoren bereid heeft, opdat wij daarin zouden wandelen". Toen de Christus zijn gehoorzaamheid aan Gods wet volbracht, bereidde God de goede werken der gelovigen voor. En als dan die gelovigen die goede werken doen, wordt de rechtseis der wet in hen vervuld (Romeinen 8:4). Dat wil zeggen: in het leven der gelovigen gaat de wet van God gloriëren, omdat zij dat leven in de verlossing en in de dankbaarheid weer kan regelen.

Uit het voorgaande is duidelijk dat wij van een uitvoerende vervulling van de wet door de Christus mogen spreken.

C. In de derde plaats is er bij de vervulling van Gods wet door de Christus te spreken van de *vervullende uitroeping* van de wet. In Matteüs 5:19 lezen we immers deze woorden van de Heiland: "Wie dan één van de kleinste dezer geboden ontbindt en de mensen zo leert, die zal zeer klein heten in het koninkrijk der hemelen; doch wie ze doet en leert, die zal groot heten in het koninkrijk der hemelen". In Jezus' dagen maakten de joodse wetgeleerden onderscheid tussen grote en kleine geboden van God, tussen zware en lichtere geboden. Het gebod der besnijdenis was in hun ogen veel gewichtiger dan b.v. het laten wegvliegen van een vogel bij het offeren (Leviticus 14:53). Nu zegt de Heere Christus niet dat Hij die onderscheiding wil overnemen. Hij wijst er alleen maar op dat ook het z.g. kleinste gebod van de Vader volmaakt bindend is. Heeft Hij eerst al de kinderen des koninkrijks gebonden aan de letter van de wet (vers 18), nu bindt Hij de leraars der gemeente in hun onderwijs en in hun leven van iedere dag ook aan het kleinste der geboden. Ieder klein gebod is ook belangrijk. Is dat alles samen niet een nieuw Wetticisme?

Dat zou het zijn, als Christus de gehoorzaamheid aan Gods wet predikte als de Farizeeërs. Maar bij Christus komen de goede werken niet vóór het geloof en vóór de genade maar ze komen uit de genade en uit het geloof voort. Nadat de gelovige in de verlossing van de zonde is opgenomen en nadat die genade in zijn leven is ingegaan, wil de gelovige puur uit liefde en dankbaarheid de wil des Vaders doen. Juist dus om de dankbaarheid voor de verkregen verlossing te tonen. Het is immers het echte kind eigen de wil van Vader zo nauwkeurig mogelijk uit te voeren. Daar heeft het geloofsvreugde in.

§ 2. Christus en de sabbat volgens Matteüs.

A. Het begin van het evangelie van Jezus Christus naar de beschrijving van Matteüs is wel typisch: het Nieuwe Testament begint met een geslachtsregister, dus met een evangelie van namen. Het is de stamboom (letterlijk: de genesis, de wording) van Jezus Christus. In feite is het geen geslachtsregister van Jezus Christus, want in vers 16 heet het: Jakob verwekte Jozef, de man van Maria, uit wie Jezus geboren is. Het is dan ook het geslachtsregister van Jozef, die bij de verwekking van de Christus naar het vlees uitgeschakeld was. Toch staat er in vers 1: het geslachtsregister van Jezus Christus, de zoon van David, de zoon van Abraham. In Lucas 3:23 v.v. ligt de zaak met het register anders. Daar vinden we de stamboom van moeder Maria en wordt ons aangewezen dat Christus via Maria uit het vlees en bloed van David en Abraham is. Matteüs echter laat ons de koningslinie van Christus zien. Van David af worden de namen van de koningen uit Davids huis opgesomd. Vandaar dat er in vers 6 uitdrukkelijk sprake is van David de koning. Jezus Christus is de kroonpretendent in Davids vervallen koningshuis. Het koningschap van David ontvangt Hij als erfenis (zie Lucas 1:33).

En daarin ligt onder meer opgesloten dat Christus als de middelaar Gods en der mensen aan zijn volk de sabbatsrust zal schenken. Door David gaf de HEERE aan zijn kerk rust

van de vijanden rondom (zie 2 Samuël 7:1). Daarom wilde David voor de HEERE een tempel bouwen als de plaats van zijn rust. David echter mocht dat niet doen, Salomo zou het doen (2 Kronieken 22:9). Zo is de Christus in Davids huis de drager van de belofte van vrede en rust. Ja, meer dan dat: Hij moet voor Gods volk de sabbatsrust in volkomenheid brengen.

In het geslachtsregister van Christus is er dan eerst de terugwijzing naar de sabbatsrust van de schepping. Dat wordt duidelijk wanneer we letten op de getallen in Matteüs 1:17. Matteüs verdeelt de historie van Abraham tot op de Christus in drie tijdperken: het eerste van Abraham tot David, het tweede van David tot de ballingschap en het derde van de ballingschap tot Christus. Wij hebben hier dus eerst te maken met het getal drie, dat in de Schriften ook het getal van de drieënige God is, de Vader en de Zoon en de Heilige Geest.

Nu zegt Matteüs ook dat elk der drie perioden 14 geslachten omvat. Dat is samen 42 geslachten. Het getal 14 is dus een kengetal. En dat is naar de hebreeuwse letters de naam van koning David. De Joden hadden immers de gewoonte om de cijfers als letters te schrijven. Wie één wilde schrijven, schreef de letter a. Wie twee wilde noteren, schreef de letter b enz. Wie nu in het hebreuws de letters van de naam David schreef en aan elke letter de hem toekomende cijferwaarde toekende, zag dat de waarde van de letters dan samen 14 is. Het gaat dus in elk der drie perioden om David de koning. We zien dan in de eerste periode (van Abraham tot David) David in zijn opkomst; in de tweede periode (van David tot de ballingschap) David in zijn bloei, en in de derde periode (van de ballingschap tot de Christus) David in zijn neergang. Dit is de historie van David als koning in de heilshistorie van Israël: opgaan, blinken en verzinken. Maar ook: na driemaal veertien geslachten is er voor David het hoogtepunt in volheid, Jezus Christus, zijn grote Zoon. Het eindpunt van Davids huis in de Christus is tegelijk dieptepunt en hoogtepunt. Want het koningschap van de Christus zal geen einde hebben.

Naast de getallen drie en veertien is hier ook het getal zeven. In elke periode zijn er immers tweemaal zeven geslachten en in die drie tijdperken samen zesmaal zeven. Van Abraham tot Christus waren er wel meer dan 42 geslachten (hij sloeg b.v. enige koningen van Juda over), maar het was Matteüs niet om volledigheid te doen. Matteüs heeft het geslachtsregister van de Christus op eigen manier gestileerd. En daarin was de hand van de Heilige Geest, die hier de opvolging der heilige geslachten en de indeling van hun historie laat beheersen door het getal zeven als grondgetal. We hebben dus te maken met de getallen drie en zes en zeven. Het zijn getallen die in de Schriften zinnebeeldige betekenis hebben. Drie is het getal van God, van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Zeven is het getal der volheid, de som van drie en vier, waarbij vier het getal van de aarde en de wereld is. In het getal zeven gaan God en wereld samen. Hier denken we aan de *scheppingsweek*. In zes dagen voltooide de Vader al de werkstukken der schepping en op de zevende dag voltooide Hij zijn scheppings-werkzaamheid door die dag tot zijn sabbat te maken. Op die eerste zevende dag is God tot zijn scheppingsrust ingegaan. En tegelijk met Hem het eerste mensenpaar. Daarmede wilde de HEERE God aangeven dat de gehele schepping en alle mensen moesten komen tot zijn rust en vreugde. En zo wil de Heilige Geest met de getallen drie en zeven in Matteüs 1 terugwijzen naar de sabbatsrust van de schepping in Genesis 1, bij de aanvang der wereld. En tegelijk naar de schone belofte van sabbatsrust, die volgens Hebreëen 4 voor Gods volk is gereserveerd.

In het geslachtsregister van Matteüs 1 is er ook de onderwijzing van de sabbatsrust der *verlossing*. Want de sabbatsrust van de schepping werd verstoord door de zonde. Maar die onrust der zonde heeft de belofte van de eeuwige sabbat niet kunnen wegnemen. Matteüs neemt als beginpunt Abraham, met wie de HEERE na de zondvloed voor de tweede keer begon. En van Abraham tot David zijn 14 geslachten, twee maal zeven. De scheppingsweek van zeven dagen springt over op een verlossingsweek van zeven geslachten. Twee maal, opdat duidelijk zal uitkomen: Gods werk gaat vast en zeker door. Tijdens die tweemaal zeven geslachten wordt het verbond tussen God en Abraham en diens nakroost van kind tot kind bevestigd en komt de hebreeuwse kerk in Kanaän

als het land der rust. En koning David geeft rust aan de kerk van Israël. Van David tot de ballingschap zijn er weer tweemaal zeven geslachten. Weer twee "weken" waarin de belofte van de sabbatsrust blijft. Dat tweede tijdperk begint met de tempelbouw door Salomo. Die tempel is voor de HEERE de plaats van zijn rust temidden van zijn kerkvolk. Maar tenslotte gaat de kerk in ballingschap, om haar zonde. Daarmede is het echter niet afgelopen. Er komen, schrijft Matteüs, weer tweemaal zeven geslachten. De luister van Davids koningschap is na de ballingschap geheel verdwenen, doch de dragers van de belofte van sabbatsrust blijven. Matteüs weet precies de namen te noemen. De belofte blijft tot Jozef, de man van Maria.

En nu kunnen wij verstaan, waarom er sprake is van zes maal zeven geslachten. De scheppingsweek van God de Vader telde immers ook zes werkdagen om te komen tot de zevende dag, de Sabbatdag. Nu, de verlossingsweek telt ook zes werkeenheden om te komen tot Jezus Christus, de grote rustbrenger. God de Vader werkt zes dagen en Hij gaat in tot zijn sabbat. Wederom werkt Hij zes "weken" met 42 geslachten en Hij gaat in tot de rust, die zijn Zoon verwerft. En als dan na die zes tijdperken, die voor God de Vader zijn als zes werkdagen, de zevende periode aanbreekt, komt God de Zoon en begint de grote sabbat, de eeuwige sabbat, die nooit meer eindigen zal.

Het wordt uit het voorgaande ook duidelijk waarom het getal zeven in de historie van Gods verbond en kerk vóór de komst van de Christus in het vlees zulk een grote rol speelde. Israël moest immers de zevende dag van de week als sabbat vieren, elk zevende jaar sabbatjaar houden en telkens na zeven keer zeven jaar het zogenaamde jobeeljaar onderhouden. Ook was elk jaar de zevende maand heilig. En dat alles opdat de kerk maar niet zou vergeten, dat de belofte van de sabbatsrust was gebleven en op vervulling wachtte in de Messias Jezus. Daarom zet Matteüs boven die 42 geslachten als titel: Het boek van genesis (wording) van Jezus Christus. God de Zoon redde in zijn middelaarswerk de scheppingsrust van God de Vader.

En zo ligt in het geslachtsregister van Matteüs tenslotte als derde gedachte: de heenwijzing naar de sabbatsrust van *de heiligmaking*. Christus zendt immers de Heilige Geest, opdat die Christus' rust over de gehele schepping zal brengen. In het boek der Openbaring heet Christus' Geest: De zeven Geesten die voor de troon zijn. Het is de volheid van geest en leven. Zeven is ook het kengetal van zijn werk. Johannes ziet op Patmos zeven gouden kandelaren: de volheid der gemeenten van Christus. De Heiland wandelt immers tussen die kandelaren. In de hand van de Christus bevinden zich zeven sterren: de zeven engelen of dienaren des Woords. En dan beschrijft de Openbaring ons de historie van de kerk vanaf de hemelvaart tot de wederkomst van de Christus. En in die historie speelt het getal zeven een grote rol. Het boek van Gods raadsbesluit is verzegeld met zeven zegels. De zeven engelen krijgen zeven bazuinen. De zeven fiolen van Gods toorn worden op aarde uitgegoten. De getuigen preken het Woord 1260 dagen, dat is 42 maanden. Weer zes keer zeven. De kerk vlucht voor de vervolging in de woestijn en is daar 1260 dagen of 42 maanden.

Nu zien we iets van de harmonie in 4e heilshistorie: na zesmaal zeven geslachten is er de Christus om de rust te verwerven en nadat zes keer zeven werktijden zijn voorbijgegaan, begint voor goed de eeuwige sabbat. Die sabbatsrust had God de Vader op het oog, toen Hij in de scheppingsweek de eerste zevende dag heiligde. En die rust bracht Gods Zoon in deze wereld vol onrust, toen Hij de eerste dag van de week opstond tot glorie. En die sabbatsrust schenkt de Heilige Geest als toepassing van Christus' borgtochtelijk werk aan het volk van God. Het geslachtsregister van Jezus Christus predikt: de sabbatsbelofte is gebleven en de sabbatsrust komt. En daardoor is het gehele messiaanse program, dat in de Evangelieën tot uitvoering komt en in de Brieven wordt verklaard, bepaald. Het gaat om de nieuw-aardse sabbatsrust. Vandaar dat in de gehele nieuwtestamentische Schriftopenbaring het sabbatsmotief telkens weer naar voren komt.

B. Het Evangelie naar Matteüs beschrijft in hoofdstuk 12:1-8 (zie de parallellen Marcus 2:23-28 en Lucas 6:1-5) het eerste sabbatsconflict tussen Christus en de joodse leiders.

Dit gedeelte sluit aan bij hoofdstuk 11:28-30. De Heere Christus beveelt de Joden tot Hem te komen: "Komt tot Mij, allen, die vermoeid en belast zijt, en Ik zal u rust geven; neemt mijn juk op u en leert van mij, want Ik ben zachtmoedig en nederig van hart, en gij zult rust vinden voor uw zielen; want mijn juk is zacht en mijn last is licht". Daarbij mogen wij niet denken aan kerkleden, die vermoeid zijn wegens de strijd tegen persoonlijke zonde en zich belast voelen door eigen zondepak. Neen, de Heere Christus heeft hier al de leden van de joodse kerk op het oog, die door hun kerkelijke ambtsdrager, de Farizeeërs en de Schriftgeleerden, afgemat worden met gebod op gebod en regel op regel, zodat zij ook met schier ontelbaar vele sabbatsvoorschriften worden belast. En nu krijgen we in hoofdstuk 12 daarvan een paar voorbeelden.

Jezus en zijn discipelen zijn op een sabbat op weg naar de synagoge. Het is dus een dienstreis, want Jezus moet daar zijn middelaarsdienst gaan uitrichten: de prediking van het evangelie van de sabbatsrust. Het was in de maand mei, waarin het palestijnse koren in de volle aar staat. De discipelen hebben honger en beginnen aren te plukken, die in de handen te wrijven en de korrels op te eten. Naar Deuteronomium 23:25 is dat geoorloofd, maar de Farizeeërs hebben uitgemaakt dat aren plukken een vorm van oogsten is en de aren uitwrijven een manier van dorsen. En volgens de wet van Mozes is oogsten en dorsen op sabbat verboden (Exodus 34:21). Bijgevolg zijn Jezus' leerlingen in de ogen van hun joodse ambtsdragers in overtreding.

Christus echter verdedigt het doen van zijn discipelen, met verwijzing naar wat indertijd David en zijn mannen deden (1 Samuël 21:1-9) en het extra-werk van de priesters met een dubbel morgen- en avondoffer op de sabbatten (Numeri 28:9). Christus wil met het eerste tot de Farizeeërs zeggen: "Volgens u is het tarwegraan vandaag voor mijn discipelen brood. Maar at David met zijn mannen ook niet verboden brood, toen zij de toonbroden kregen, terwijl toch de HEERE uitdrukkelijk bepaald heeft dat het oude toonbrood alleen voor de priesters is?" Zie Leviticus 24:5-9. Dat eerste punt van Christus' apologie is niet gemakkelijk. De Farizeeërs waren van oordeel dat David inderdaad tegen het wetsvoorschrift deed, maar zij wilden laten gelden dat David en zijn mannen in levensgevaar verkeerden (hongerdood) en in zulk een geval breekt nood de wet. En vele uitleggers zijn van gelijk oordeel: nood breekt wet.

Het is echter de vraag of die stelling hier van toepassing is, ja, of die stelling zelf wel waar is. Wanneer we nauwkeurig bezien wat 1 Samuël 21 omtrent David bericht, zullen wij tot een andere conclusie moeten komen. David was toen Gods gezalfde koning. Hij was nog in dienst van koning Saul, maar werd door deze verstoet. Op de vlucht voor Saul dreigt David van honger om te komen, hij en zijn mannen. In die situatie vraagt David aan de priester Achimelech te Nob om brood. Deze heeft echter alleen maar toonbrood, dus heilig brood. In het heilige van de tabernakel stonden op een tafel 12 broden voor de HEERE. Elke sabbat werden ze door nieuwe vervangen. Dat toonbrood was particulier eigendom van de HEERE. Na verversing gaf de HEERE het aan de priesters als levensonderhoud. Uit de particuliere voorraad van de HEERE werden zijn dienaren gevoed. Zal nu David, ook dienaar van de HEERE, niet van dat brood mogen eten? De priester geeft het dan ook zonder bezwaar te maken, nadat aan deze ene voorwaarde is voldaan: David en zijn mannen moeten heilig zijn, n.l. geen omgang met hun vrouwen hebben gehad. Hebben David en zijn mannen zich op die wijze geheiligd voor hun dienstwerk, dan staan ze daarin op één lijn met de priesters die tijdens hun dienstwerk in de tabernakel geen omgang met hun vrouwen hebben en als geheiligden het heilige brood mogen eten. Zó bezien kunnen wij niet zeggen dat in Davids geval de regel gold: Nood breekt wet. Het is ook niet waar dat David wel wat meer mocht dan een ander. Evenmin is juist dat levensgevaar de wet buiten werking stelt. Tenslotte mag hier ook niet beweerd worden, dat David zich als gezalfde koning boven de wet plaatst. Neen, 't ging alles toe naar de wet van het heiligdom: God zorgt voor het brood, het levensonderhoud, van de ambtsdragers die zich in zijn dienst stellen. En de grondgedachte van Deuteronomium 23:25 is daaraan verwant: een kerklid mag op het verbondserf niet verhongeren en dientengevolge om z'n honger te stillen wel aren plukken van het staande koren van zijn naaste. En die verbondswet mag op sabbat niet

ontkracht worden, want ook op sabbat zal een kerklid als Gods dienaar z'n Sabbatswerk moeten doen. Op sabbat is er immers voor Gods dienaren soms dubbel werk te doen: zie maar bij de priesters in tabernakel en tempel! En daarmee is het tweede punt van Christus' apologie aan de orde. De Farizeeërs wisten er niet goed raad mee dat tegen het werkverbod-op-sabbat in die priesters die dag het hardst moesten werken. Ze hadden echter geen oog voor het onderscheid tussen het Sabbatswerk van de ambtsdragers Gods en de beroepsarbeid van de zesdaagse werkers. Die priesters waren geen werkers in de industrie en ze stonden niet in economische loondienst. Ze bedienden in tabernakel en tempel de verzoening, de sabbatsvrede en de sabbatsvreugde aan Gods volk. Op sabbat werkt de HEERE met bijzondere kracht aan zijn volk, om het met sabbatsgaven te vervullen. Vandaar dat er op sabbat extra-offers gebracht werden, zodat de ambtsdragers het dubbel-druk hadden. Niet het laatst op de sabbat schakelt de HEERE zijn ambtsdragers in om de hemelse schatten naar zijn gemeente toe te dragen. Hadden de Farizeeërs de zin van de sabbat verstaan, dan hadden zij het gemakkelijk ingezien: Sabbatswerk is geen schending van het werkverbod in het vierde gebod! Maar hun ogen waren voor Gods glorie gesloten. Voluit zelfopenbaring is het wanneer de Christus zegt: Méér dan de tempel is hier. Daarmee betuigt Hij: Ik ben Gods tempel onder u! Vergelijk Johannes 2:21. In Hem woont de levende God onder zijn volk. Hij is tempel en priester en offer tegelijk. Door deze zelfopenbaring wil Hij de Joodse ambtsdragers wijzen op zijn dienstwerk op sabbat. En zijn zelfopenbaring bereikt haar hoogtepunt in deze woorden: Want de Zoon des mensen is Heer over de sabbat. Dat betekent niet dat Christus zich tegenover de wet van de sabbat enige vrijheden wil veroorloven. Als Zoon des mensen, als de mens, is Hij onderworpen aan 's Vaders geboden. Hij is wel Heer, Eigenaar, van de sabbat. Hij beschikt soeverein over die dag om dan in het bijzonder te werken, teneinde aan zijn volk de sabbatsrust te bereiden. Christus heeft zich dus niet losgemaakt van de sabbatswet om de sabbat af te schaffen, maar Hij heeft wel de Farizee uitleg en toepassing ervan gewraakt en de weg naar de heerlijke vervulling van het gebod gewezen.

C. Matteüs 12:9-15 (parallel Marcus 3:1-6 en Lucas 6:6-11) beschrijft een tweede sabbatsconflict tussen Jezus en de Joden, en wel over een genezing op sabbat.

De vier Evangelieën verhalen ons 21 genezingswonderen van de Christus en 7 daarvan (dus een derde!) zijn verricht op sabbat. Drie daarvan vinden plaats in een synagoge, het plaatselijk kerkgebouw, in de eredienst. En juist die genezingen op sabbat werden door de joodse leiders als grove sabbatsschennis veroordeeld. Dadelijk na het eerste genezingswonder gingen ze zich erop beraden, hoe zij Jezus uit de weg zouden ruimen (Matteüs 12:14 en parallellen). Blijkbaar wil de Christus op dit punt de strijd niet ontwijken en de beslissing vóór of tegen Hem afdwingen. Uit het vervolg van de Evangelieën is het af te lezen: wie Jezus' Sabbatswerk veroordeelt moet Hem tenslotte totaal verwerpen. In zijn Sabbatswerk was het gehele middelaarswerk geconcentreerd.

Matteüs verhaalt ons dat Christus in een synagoge een man ontmoet met een verschrompelde rechterhand. Het zal wel spieratrofie zijn geweest, verlamming van de spieren, tengevolge waarvan zijn hand koortsloos uitteerde, uitdroogde, en dus als het ware afstierf. Zulk een hand werd een stompje. Toen was daar geen middel tegen. Die man was dus voor zijn leven arbeidsongeschikt, zodat hij zijn brood in de weg van werken niet kon verwerven. Zes werkdagen lang moest hij tegen die nood optornen. Vandaar dat hij op sabbat niet kon rusten van zesdaagse arbeid. Zo waren alle zeven dagen der week voor hem stuk. Niet één Sabbatdag was voor hem een echte feestdag. Zijn nood culmineert dus in sabbatsnood. De werkelijke nood van een invalide is de sabbatsnood: hij kan op sabbat het resultaat van zesdaagse vlijt niet voor de HEERE brengen. Hij heeft geen "toonbrood" in Gods tempel aan te bieden.

Het is de vraag of de betrokkene zijn werkelijke nood heeft gezien maar Christus ziet die wel en wil hem daarvan verlossen. Daartoe gaat Hij over het sabbatsgebod en de sabbatsonderhouding spreken, uitgaande van de eigen sabbatspraktijk der Joden. Jezus zegt dat ze op sabbat een schaap dat in een put valt en in levensgevaar verkeert, eruit halen. Het motief daarvoor noemt Jezus niet. Hij trekt echter wel de logische conclusie:

als het op het standpunt der Farizeeërs geoorloofd is een schaap uit de nood te redden, dan toch zeker een mens in nood! Een mens is toch oneindig veel meer dan een beest? Derhalve, zo zegt Jezus, is het geoorloofd op sabbat wel te doen. De positieve sabbatsnorm is dus: goed doen. En dat goed-doen is blijkens het tekstverband: redden, bevrijden, verlossen. Voor Jezus is dat: het messiaanse heilswerk doen. De sabbat is bij uitstek de dag voor de werken der verlossing. Jezus stelt dan ook de genezing van die man met de verschrompelde rechterhand niet uit tot de sabbat voorbij is. Toen bleek dus dat de sabbatsgave is: het leven gezond maken, naar lichaam en ziel. Dat is het wonder van de sabbat.

Een wonder is dit, dat even het volmaakte en verheerlijkte van de nieuwe wereld doorbreekt en een brokje nieuw-aardse werkelijkheid wordt gezien. Het is een straal van de nieuw-aardse levensglorie, wanneer alle zonden en alle gevolg der zonde, dus ook ziekte en gebrek, zullen weggenomen zijn. Op de nieuwe aarde zijn er geen lichaamsgebreken meer!

D. In dit verband letten wij wat de sabbat in Matteüs' Evangelieboek betreft, nog op hoofdstuk 24:20: "Bidt, dat uw vlucht niet in de winter valle en niet op een sabbat". Deze woorden van Christus zijn gesproken met het oog op de verwoesting van de stad Jeruzalem en haar tempel, gekomen in het jaar 70 na Christus. Dan zullen de discipelen van Christus moeten vluchten, willen zij hun leven redden. Dat vluchten zal ongekend moeilijk worden, wanneer het in de winter zal plaats vinden, omdat er dan veel regen valt en de niet-verharde palestijnse wegen doorweekt zullen zijn. Moet men op sabbat vluchten, dan zou men in een land, dat streng de joodse sabbatsregels houdt, bij niemand hulp kunnen krijgen.

Deze tekst wil dus niet zeggen dat de christgelovigen voor de toekomst verplicht zijn de israëlitische sabbat te onderhouden. Gelet op de vervulling van de israëlitische sabbat door Christus zou dat ook moeilijk kunnen.

§ 3. Christus en de sabbat volgens Marcus.

Marcus laat de Heiland zijn middelaarsarbeid aanvangen op sabbat, in de synagoge te Kapernaüm, hoofdstuk 1: 21. Als onze hoogste Profeet en Leraar predikte Hij daar met gezag (vers 22). Dat preken wekte dan ook reactie. Ook bij een kerkganger die door een onreine geest, een demon van satan, was bezeten. Het ik-bewustzijn van die man was gespleten, zodat hij niet meer zichzelf was. De boze geest sprak door middel van die man, nu eens in het enkelvoud en dan weer in het meervoud. Blijkbaar kwam hij voorheen ook wel in de kerkdienst en gebeurde er niets. Wat daar gezegd werd kon die man noch de boze geest schaden. Maar toen Jezus er preekte werd het anders: Christus en de duivel kunnen niet blijvend in de kerk zijn. Christus moet eruit of de satan. Midden in de dienst kwam de explosie van de kant van de boze geest. Jezus gebod die geest te zwijgen en uit de man te gaan. De propaganda voor Hem als de Heilige Gods accepteerde Jezus niet. En zo bracht Jezus de sabbatsstrijd in het kerkhuis. Gods volk en geheel de wereld moeten ingaan tot de sabbatsrust van God. Dan is echter nodig dat satan en zijn bent verstrooid en verjaagd worden. Satan alleen is de grote onruststoker. De werkelijke nood van deze wereld is niet armoede en gebrek, honger en ziekte, maar de tirannie van satan. Wij hebben in de eerste plaats de strijd tegen de boze geesten, die door satan worden aangevoerd (Efeziërs 6:12). Christus zegt: Het begin van die strijd moet er zijn op sabbat in de kerk. De levende verkondiging van het Woord Gods zal satan uitbannen.

Marcus vertelt in hoofdstuk 1:29 (parallel Matteüs 8:14, 15 en Lucas 4:38, 39) dat Jezus na de kerkdienst met zijn discipelen naar het huis van Simon Petrus gaat en daar diens schoonmoeder geneest. Dat verhaal is geen particuliere familiegeschiedenis maar een stuk heilshistorie. Christus bestrafte niet alleen de boze in de kerkdienst maar ook het boze thuis (de koorts, Lucas 4:39). Het feest der verlossing, in de kerk begonnen, wordt thuis voortgezet. Wie door de HEERE zelf wordt verhinderd in de kerkdienst te komen, ontvangt thuis dezelfde zegen: het sabbatsheil van de volkomen genezing.

En als de sabbat voorbij is, komt de sabbatskracht van de Middelaar over het gehele kerkvolk (Marcus 1:39, parallel Matteüs 8:16, 17 en Lucas 4:40, 41). Daarmee laat de Christus zien dat zijn Sabbatswerk na de sabbat wordt voortgezet om het gehele leven van Gods volk te zegenen met de verlossing van satan.

§ 4. Christus en de sabbat volgens Lucas.

A. Het Evangelie naar Lucas laat evenals dat volgens Marcus Christus' messiaanse werk op een sabbat aanvangen, hoofdstuk 4:16 v.v. Lucas weet wel dat Jezus al veel heeft gedaan (4:23), voordat Hij in de synagoge van Nazaret komt. Maar hij wil ons van meet af doen verstaan, dat Christus' werk sabbatsarbeid is. De drie eerste evangelisten prenten ons dus diep in, dat het grote doel van de messiaanse ambtsbediening is de sabbatsrust en de sabbatsvrede over Gods wereld te brengen.

Volgens Lucas 4:17 v.v. sloot de Heiland te Kafarnaüm daartoe aan bij de oudtestamentische profetie over de vervulling van het mozaïsch jubeljaar, Jesaja 61:1 v.v. De Schriftlezing in de synagoge te Kafarnaüm, zoals die door de Christus werd verzorgd, bestond uit zeven samenstellende onderdelen: 1. de Geest des HEEREN is op Mij, daarom dat Hij Mij gezalfd heeft; 2. Hij heeft Mij gezonden om aan armen het Evangelie te brengen; 3. om te genezen die gebroken zijn van hart; 4. om aan gevangenen loslating te verkondigen; 5. en aan blinden het gezicht; 6. om verbrokenen heen te zenden in vrijheid; 7. om te verkondigen het aangename jaar des HEEREN. Uit die zeven samenstellende delen blijkt dat de Heiland de sabbatsgedachte in zijn geest heeft.

Met opzet heeft de Christus dat Schriftgedeelte uitgekozen. Wat Jesaja noemt "het aangename jaar des HEEREN" is het hebreeuwse jubeljaar, dat in de wet van Mozes is geboden (Leviticus 25). Daar is de instelling van het jubeljaar verbonden met het z.g. sabbatjaar. De voornaamste bepalingen van het sabbatjaar waren: het bouwland moest braak liggen. Wat er dat jaar op het land groeide was voor iedereen. Had iemand schuld gemaakt, dan mocht hij in dat sabbatjaar niet tot betaling aangemaand worden. Zo kwam er sabbatsrust over het leven des Verbonds: de akker rustte en ook de schuldvordering. Maar dat sabbatjaar was voor de HEERE niet genoeg: na zeven keer zeven jaar moest de jobeel geblazen worden, de ramshoorn of bazuin, door de priester, en dan was daar het jaar der vrijheid. Voor dat jobeeljaar golden de volgende bepalingen: Evenals in het sabbatjaar mocht het land niet worden bewerkt; de schulden mochten niet alleen maar een jaar lang niet ingevorderd worden doch ze moesten door de leden der kerk aan elkaar ook kwijtschelden worden. Daarbij kwam ook dit: het gebeurde dat leden der kerk door allerlei oorzaak zó diep in de schuld kwamen, dat zij aan de schuldeiser hun land, hun bezittingen, hun erfdeel, moesten overgeven maar ook zichzelf als slaaf in dienst van de schuldeiser moesten stellen. En nu bepaalde de HEERE: in het jobeeljaar zal als gevolg van de algemene kwijtschelding ook het erfbezit aan de oorspronkelijk eigenaar worden teruggegeven. Is hij met zijn gezin slaaf geworden, dan mag hij weer in vrijheid uitgaan om op zijn erfdeel te wonen. Uit een en ander is duidelijk dat het jobeeljaar als verbondsinstelling een heilsinstituut was en als zodanig een genadegeschenk van de komende Christus. In het verbond is het gehele leven van de bondeling opgenomen, zodat de sabbatsvrede ook het maatschappelijke en politieke leven van de Israëliet zegende. Vandaar dat het jobeeljaar daarop diep ingreep. Om de eigen betekenis van dat jobeeljaar nog nader te leren kennen, zullen wij op twee dingen goed moeten letten. Eerst hierop dat de HEERE door de bevrijding uit Egypte zijn volk had gezet in de vrijheid der heerlijkheid der kinderen Gods. Het zou tegen dat verbond der vrijheid zijn geweest, als ook maar één kerklid in slavernij ware gebleven. Zo liet de HEERE telkens weer de vrijheid uitroepen. Vandaar dat er niet alleen opschorting van de schuldvordering was in het sabbatjaar maar ook kwijtschelding in het jobeeljaar. En die kwijtschelding was gefundeerd in de goddelijke kwijtschelding van de zondes Schuld. Het jobeeljaar werd immers elk vijftigste jaar juist op de grote verzoendag van dat jaar uitgeroepen. Dat was op de tiende dag van de zevende maand van het jaar. Terwille van de komende Christus schold in de wederopstanding des vlees zullen ontvangen.

Christus speelde op die de HEERE op die dag zijn volk de schuld volkomen kwijt. Daarom moesten ook de kerkleden dat elkaar doen (vergelijk Matteüs 18:23-35). In de tweede plaats is te bedenken dat door de intocht in Kanaän dat land aan de kerk tot erfbezit werd gegeven. De gehele kerkbodem bleef eigendom van de HEERE, maar Hij gaf die als erfdeel aan de kerk, zodat elke Israëliet een stukje van die bodem als bezit met erfrecht ontving. Uitdrukkelijk bepaalde de HEERE dat een kerklidmaat zijn erfbezit niet mocht verruilen of verkopen. En we weten waarom: het land Kanaän was voor de kerk op aarde de tastbare schaduw van de nieuwe aarde. Op die nieuwe aarde zal iedere verlorene zijn eigen erfbezit hebben, een eeuwig onvervreemdbare plaats, vergelijk Johannes 14:2 v.v. Vandaar dat iedere Israëliet op zijn erfbezit moest wonen en de HEERE maatregelen nam (in sabbat- en jobeeljaar) om dat mogelijk te maken, wanneer het scheef dreigde te gaan. En nu begrijpen wij dat de instelling van het jobeeljaar een "noodverordening" was en riep om haar vervulling door de Christus. Israëls profeten, zoals Jesaja, hebben dan ook die vervulling mogen aankondigen. Het mozaïsch jobeeljaar bracht provisorisch herstel van de oorspronkelijke verhoudingen in vrijheid en erfbezit, maar het messiaanse werk zal op de nieuwe aarde de definitieve herschepping daarvan brengen. Dan zal — om met artikel 25 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis te spreken — de waarheid en substantie van het jobeeljaar tenvolle gezien worden in glorie. In de synagoge van Kafarnaüm heeft de Heiland daarvan gesproken. Het eeuwige jubeljaar komt!

B. In Lucas 13:10-17 verhaalt de evangelist dat Jezus op sabbat in een synagoge een chronische zieke geneest. Ze had een geest van zwakheid, dat is een geest die ziekte veroorzaakte en het was — naar Jezus' eigen woord — de boze geest, satan. Satan bond haar al 18 jaar en ze was er krom van. De duivel had haar in zijn klauw en knauwde haar lichaam. Van een bloeiende jonge vrouw had hij een stumper gemaakt. Wie peilt het leed van zulk iemand?

Christus brengt haar Gods sabbatsgave: volkomen genezing. Ook aan deze vrouw geschiedt het wonder van levensherstel, dat teken is van wat alle christgelovigen, die hier naar het lichaam gekneusd en gekreukeld waren, feestdag het preludium van de jongste dag.

Maar ook hier had men geen oog voor Jezus' verlossingswerk. Dat blijkt uit de woorden van de overste der synagoge. Christus reageert fel daarop. Hij stelt twee gebonden schepselen naast elkaar: die gebonden vrouw en een gebonden rund of ezel. Op sabbat — zo zegt Jezus — haalt de Jood een rund of ezel een kwartiertje uit z'n hok, uit het donker, naar buiten, niet om het voor een kar of een ploeg te spannen maar om zich vol te drinken en de zon op kop en flanken te voelen. Voor dat beest is dat een stukje sabbat. Zou er dan voor een mens, die een beest duizend en eenmaal te boven gaat, op sabbat geen verlossing uit banden mogen zijn? Mag op een feestdag als de sabbat is, niet een straal van Gods genade zulk een leven in de glans der verlossing zetten? — De vrouw, als een vraagteken in elkaar geschrompeld, wordt door de Heiland tot een uitroepeteken gemaakt: zij verheerlijkt God! De Sabbatsvorst bracht daar de sabbat tot bloei door satan terug te slaan en de schade die hij had toegebracht genadig te herstellen.

C. De laatste wondergenezing bericht Lucas in hoofdstuk 14:1-6: de genezing van een waterzuchtige, in het huis van een der hoofden van de Farizeeërs. Christus houdt het vol op sabbat te genezen, hoeveel tegenstand dat ook opwekte. Deze genezing plaatst de Heiland als een uitdaging in het huis van een voorname Farizeër, midden in kring van de joodse leiders. Er komt een waterzuchtige binnen, als de maaltijd wordt gebruikt. Waterzucht — zo leert men — is nooit een zelfstandige ziekte maar steeds een symptoom van een andere ziekte, meestal van een hart-, nier-, lever- of ook bloedziekte. Nu is er geen sprake van dat satan er direct of indirect bij betrokken is. Hier is de ziekte echt gevolg van de zonde, niet van een persoonlijke zonde maar van het "algemeen" gevolg der zonde in ons lichaam. Die man wordt door Christus genezen. En daarbij boekt hij een zekere overwinning. Ofschoon door Jezus geprest tot een antwoord op de vraag, of genezen op sabbat geoorloofd is, durft niemand van dat illustere gezelschap van "theologen" z'n mond open doen! "En zij waren niet in staat iets

daartegen in te brengen", vers 6. Lucas deelt verder geen genezingen op sabbat meer mede (als ze er geweest mogen zijn): de Farizeeërs en Wetgeleerden zijn tot zwijgen gebracht. Daarin triomfeerde het Sabbatswerk van de Middelaar. De vervulling van de sabbat is dat de satan teruggedreven wordt en het door satan en zonde geteisterde mensenleven wordt hersteld en vernieuwd, onder inwachting van de voltooiing daarvan op de jongste dag.

§ 5. Christus en de sabbat volgens Johannes

A. Het vindt algemene erkenning dat het Evangelie naar Johannes onder de vier evangeliegeschriften een eigen plaats inneemt, een eigen opbouw heeft en een eigen strekking, geheel onderscheiden van de andere drie. De Evangelieën naar Matteüs, Marcus en Lucas vertonen veel onderlinge overeenkomst, zodat zij sinds 1774 de synoptische Evangelieën heten. Het woord synopse, van Griekse afkomst, betekent in dit verband: een overzicht van Jezus' leven, woorden en daden, dat in hoofdlijnen overeenstemt. Het aparte van het vierde Evangelie blijkt al dadelijk in de eerste verzen. Dat begin vertelt ons van de schepping aller dingen, of beter: het verhaalt ons hoe de Zoon van God, het Woord, betrokken was bij de schepping aller dingen, ook bij de schepping van de mens: In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God. Dit was in den beginne bij God. Alle dingen zijn door het Woord geworden en zonder dit is geen ding geworden, dat geworden is. In het Woord was leven en het leven was het licht der mensen".

Verder lezen wij dat het Woord in de volheid des tijds vlees geworden is (vers 14). De evangelist zegt duidelijk: het Woord dat alles schiep, komt ook alles herscheppen. Het eerste hoofdstuk van dit bijbelboek verwijst ons dus naar het eerste hoofdstuk van Genesis. Vandaar dat men het Evangelie naar Johannes wel het tweede boek Genesis in de bijbel noemt. Wij verstaan dit Evangelie pas goed, wanneer we het naast het boek Genesis leggen. Genesis 1 en Johannes 1 corresponderen met elkaar: beide spreken over de schepping aller dingen. Ook Johannes 2 heeft z'n parallel (overeenkomst) met Genesis 2: in beide hoofdstukken horen wij over een bruiloft. De voltooiing van Gods scheppingswerk was de schepping van het huwelijk tussen Adam en Mannin. In dat uur werd het eerste lied op de lippen van de mens gevonden: het is het bruiloftslied. Zo komen Adam en diens vrouw tot de zevende scheppingsdag, die door de HEERE God werd gemaakt tot sabbat, rustdag. De bruiloft van onze eerste voorouders was dus het slotfeest van Gods scheppingswerken en het begin van het levensfeest. We zien nu de prachtige orde van Gods werken: in de bruiloft begint het huwelijk, in het huwelijk begint het gezin, in het gezin begint de kerk en in de kerk begint de ontelbare schare, die de verheerlijkte aarde eeuwig zal vervullen.

Volgens Johannes begint Jezus zijn messiaanse verlossingswerken op een bruiloft. Want op Genesis 2 volgt Genesis 3: de zonde, die het huwelijksverbond schond. De HEERE echter beloofde toen zijn Zoon, opdat die de zonde zou overwinnen, het leven herstellen en de hemelse heerlijkheid opnieuw over het mensenleven zou uitgieten. De eerste ambtelijke gang van het vleesgeworden Woord is volgens Johannes die naar een bruiloft, om daar in de herschepping de draad op te nemen, waar ze afknapte. En zo verstaan we de orde van Christus' ambtsdienst: eerst de bruiloft en daarna de tempel (Johannes 2:13 v.v.). De inzet van dit Evangelie naar Johannes is vol van de beloofde sabbatsrust.

Nu er zulk een duidelijke parallel is tussen het begin van Genesis in het Oude Testament en het Evangelie naar Johannes in het Nieuwe Testament, kan het niet verwonderen dat sommige uitleggers zich hebben afgevraagd, of soms ook het schema van de scheppingsweek en dus het sabbatsmotief in het begin van dit evangelieboek is te ontdekken.

Men wijst erop dat na de zogenaamde proloog ("voorwoord", 1:1-18) opmerkelijk is dat opeenvolgende dagen worden genoemd: de eerste dag is er het getuigenis van Johannes de Doper, vers 19-28; dat getuigenis wordt de volgende dag voortgezet, vers 29-34. De daarna volgende dag, vers 35-39, wijst Johannes de Doper twee van zijn discipelen op

Jezus. Dat gebeurde tegen het vallen van de avond, "het tiende uur", waaruit volgt dat de ontmoeting tussen Andréas en Petrus en die tussen Petrus en Jezus weer op een volgende dag plaats vindt, vers 41 en 42. De daarna volgende dag, vers 44, ontmoeten Filippus en Natánaël elkaar. Opvallend is dan dat de evangelist een dag overslaat, want in Johannes 2:1 horen we over "de derde dag", dat is de derde dag na de dag van hoofdstuk 1:44. Tellen wij de genoemde dagen bij elkaar op, dan is de eerste dag die van het getuigenis van Johannes, 1:19-28, en de zevende dag die van de bruiloft te Kana, 2:1-11. Het is duidelijk dat Johannes wat hij als de inzet van Jezus' ambtelijk optreden verhaalt, ordent naar "dagen" en dat wij binnen het kader van de parallel tussen Genesis 1 en 2 en Johannes 1 en 2 bij die "dagen" aan de scheppingsweek kunnen terugdenken.

Niet tegen de telling van die "dagen" maar wel tegen de bovengenoemde orde zijn bezwaren ingebracht. Als een voornaam bezwaar is te noemen, dat de veronderstelde eerste dag van Johannes 1:19-28 in niets herinnert aan de eerste dag van de scheppingsweek. Beter acht men dan deze orde, dat Johannes 1:1-18 als eerste "dag" is te beschouwen: daarin is immers sprake van het licht dat schijnt in de duisternis (vergelijk Johannes 1:4-9 met Genesis 1:3-5). De eerste "week" van Johannes' Evangelie zou dan worden:

1e dag: de dag waarop het licht verschijnt in de duisternis, 1:1-18.

2e dag: de eerste dag van het getuigenis van Johannes, 1:19-28.

3e dag: "de volgende dag" van het getuigenis van Johannes, 1:29-34.

4e dag: "de volgende dag" van de roeping van Andréas en zijn gezelschap, 1:35-39.

5e dag: de (volgende) dag van de roeping van Simon Petrus, 1:40-42.

6e dag: "de volgende dag" van de roeping van Filippus en Natanaël, 1:43-51.

7e dag: — — — sabbat.

8e dag: "de derde dag" na de roeping van Filippus en Natánaël: de dag

van het wijnteken, 2:1-11. Op die wijze bezien komt tot twee keer toe een eerste dag der week naar voren: 1:1-18 en 2:1-11. Het overslaan van de zevende dag als sabbat wordt dan ook begrijpelijk: het was rustdag, zodat er geen gebeurtenissen zijn als op de overige dagen.

Gaan we nu van het eerste hoofdstuk naar het voorlaatste dan zien we ook daar tot twee keer toe een eerste dag der week naar voren springen: hoofdstuk 20:1, 19 en 20:26. Daarmede is het eerste en het hernieuwde ambtelijke optreden van de Christus geparallelliseerd in twee keer een eerste dag der week. We zouden daaruit kunnen besluiten dat in het Evangelie naar Johannes het sabbatsmotief van het Oude Testament het zondagsmotief van het Nieuwe Testament is geworden. In verband met de opstanding van de Christus op de eerste dag der week zullen wij daarop dienen terug te komen. Een en ander kan ons intussen versterken in de mening dat wij tussen Genesis 1/2 en Johannes 1/2 een echte parallel mogen zien. Daardoor krijgen wij te meer oog voor de eenheid van het scheppings- en herscheppingswerk in het Woord, de Christus.

B. Het is opvallend dat er in het Evangelie naar Johannes maar weinig wonderen van de Christus worden verteld: slechts zeven, zes vóór Christus' opstanding en één daarna. Van de 21 genezingswonderen in het geheel van de vier Evangelieën vinden wij er maar drie in het vierde Evangelie. En van die drie zijn er twee op sabbat verricht, n.l. de genezing van de verlamde (hoofdstuk 5) en die van de blindgeborene (hoofdstuk 9). Ook volgens dit evangelieboek verrichtte Christus dus graag een genezingswonder op sabbat. Het sabbatsmotief in de eerste drie Evangelieën vinden we ook in het vierde. In dat opzicht is er geen verschil tussen de vier.

Volgens hoofdstuk 5 kiest de Heiland in "Betsda" het moeilijkste geval: de man is al 38 jaar aan z'n benen verlamd. Naar de mens gezien een hopeloos geval. Waarachtig

sabbat vieren kon die man niet, want hij kon niet eerst zes dagen werken. Hij had altijd sabbat (rust van het werk) maar geen echte sabbat (feest). En hij lag op een armlengte afstand van de geneeskundige bron, maar niemand in de verbondsgemeenschap wilde hem de "kleine" dienst bewijzen hem naar het badwater te dragen. Zodra het water in de bron beroerd werd, dacht ieder aan zichzelf alleen. De gemeenschap der heiligen was er stuk. De lichamelijke en geestelijke ellende van dat kind des Verbonds was groot. Doch met een kort en krachtig bevel van de Heere Christus werd de man genezen.

De Heiland openbaarde zichzelf daar als Israëls hoop en Israëls badwater. Om dat te verstaan moeten we erop letten dat in de hebreeuwse taal het woord voor "hoop" hetzelfde is als voor "badwater" (miqwèh). Dat hebreeuwse woord voor "badwater" en "hoop" wordt in het Oude Testament wel eens gebruikt om Israëls God te benoemen. De profeet Jeremia noemt tot drie keer de HEERE "de Hope Israëls", "Israëls Verwachting", hoofdstuk 14:8; 17:13 en 50: 7. Het gaat dan over de HEERE als Israëls helper in de nood, in de zondenood. Dan wordt er verband gelegd tussen de HEERE en de genezing van Gods volk. Zo in Jeremia 17:13, 14: Hope Israëls, HEERE, allen die u verlaten zullen beschaamd worden; wie afwijken zullen in de aarde geschreven worden, omdat zij de bron van levend water, de HEERE, verliezen. Genees mij, HEERE, dan zal ik genezen zijn. .. Als de bron van levend water, waarin genezing is te vinden, heet de HEERE hier dus: Israëls Hope, of, zoals wij nu ook kunnen vertalen: Israëls Badwater. God de HEERE is de bron van levend water, die het volk van Israël kan reinigen en genezen. Die reiniging en genezing zijn Israëls hoop.

Letten wij op die woordspeling in het hebreuws, dan gaan wij verstaan wat de Heere Christus hier in zelfopenbaring deed. Christus' hemelse Vader had die geneeskrachtige bron "Betesda" aan zijn verbondsvolk gegeven, om daardoor zijn genade te tonen. Christus' Vader wilde daarmee bewijzen dat op het erf des Verbonds, op het kerkterrein, er ook voor het lichaam genade is. Opdat dus niet alleen de "ziel" maar ook het lichaam en zodoende het gehele leven zou worden genezen. Maar die genade is er alleen door de Christus. Waarom "Betesda" heenwees naar de Messias als Israëls hoop en verwachting.

Johannes 5 vertelt ons dus dat Jezus de vervulling van het badwater "Betesda" is. Hij is het ware badwater Israëls. Vandaar dat onze Heiland die man niet in het water laat onderduiken maar zegt: "Zie op MIJ! Nu ben Ik voor u en voor geheel de kerk de geneeskrachtige bron. Kijk nu niet meer naar "de schaduw" maar zie op Mij als het "lichaam" der vervulling!" Christus springt nu voor de man in als Borg. Zonder water en zonder engel in het water werpt Hij deze man in de armen van Israëls God, die zijn Hoop is. En zo werd het feest voor die man, sabbatsfeest. De genade Gods in Christus zal eens alle zogenaamde hopeloze gevallen in de kerk genezen en gezond maken. Wie in Christus gelooft mag daaraan niet twifelen. Het volle effect van Christus' genezende genade zal gezien worden! Maar Johannes moet ons ook verhalen dat de Joden dat Sabbatswerk van de Christus niet verstaan, hoofdstuk 5:10 v.v. De genezene kan weer als volwaardig lid van Gods kerk het sabbatsfeest vieren, maar als de joodse leiders vermoeden dat Jezus in 't spel is, komt dat gehele ambtelijk apparaat tegen de "sabbatschender" in actie. De genezene is een sabbatschender, want hij draagt op sabbat zijn matje. En Jezus is een sabbatschender, want Hij misbruikte de sabbat voor niet-noodzakelijke arbeid. De Joden willen Jezus vervolgen (vers 16). Hier blijkt opnieuw hoe gedefformeerd de joodse kerk wel is. Ook na de brede rede van Jezus (hoofdstuk 5:19 v.v.) merken wij niets van bekering. Dat bewijst ook hoofdstuk 9, dat een andere genezing op sabbat verhaalt.

C. Anderhalf jaar later komt Jezus op de genezing van de verlamde terug, waarvoor ook alle reden was. Hadden de Joden toen niet besloten Hem te doden (hoofdstuk 5:18)? Ter verdediging van het genezen op sabbat beroept Jezus zich op de besnijdenis. Volgens de wet van Mozes moet die op de achtste dag plaats vinden, dus eventueel ook op sabbat. Nu hadden de joodse Rabbijnen allerlei bepalingen gemaakt om bij zulk een besnijdenis de sabbatsarbeid tot een minimum te beperken, maar het was en bleef sabbatsarbeid, zodat ook naar de overtuiging van de joodse leiders het sabbatsgebod moest wijken voor

het besnijdenisbevel. Nu, daarop beroept Christus zich (hoofdstuk 7:22-24). Besnijden en genezen is op het joodse standpunt gezond maken. Wanneer bij de besnijdenis een deel van de voor huid werd weggesneden, gold dat als het gezond maken van een deel van de mens. Zodat Jezus vlijmscherp ze voorwerpt: "Mag Ik dan niet de gehele mens gezond maken?" Daarop hebben de Joden geen weerwoord.

D. Daarna vertelt Johannes de genezing van een blinde op sabbat, hoofdstuk 9:1 v.v. Christus is het Licht der wereld (Johannes 8:12). Als zodanig geeft Hij aan blinden het gezicht maar verblindt Hij hen die menen te zien. De blindgeborene was weer een uiterst moeilijk geval. Hij heeft nooit een lichtstraal kunnen opvangen. Zo mist hij elke aansluiting bij Gods schepping. Zijn blindheid handicapte hem niet alleen in het alledaagse leven maar in zonderheid in het godsdienstige.

In de tempel had de HEERE God de gehele dienst der verzoening uitgebeeld. De gehele verlossingsweg, die de Messias op aarde moet gaan, was in het heilige der heiligen te zien. Dat was de uitbeelding der beloften. Juist omdat de Christus nog niet in het vlees verschenen was, moest het oog van de israëlitische gelovige te meer geboeid worden door de "schaduw" van Christus' verlossingswerken. De HEERE God gebruikte onder het oude verbond het oog niet minder dan het oor als toegangspoort om tot het hart van zijn volk door te dringen.

Maar de blindgeborene kon zich van geheel die dienst der verzoening geen voorstelling maken. Hij kon in de tempel niet zingen: Hier weidt mijn ziel met een verwonderend oog (Psalm 27). Alleen zijn oor is nog open. Eén poort als toegangsweg tot zijn hart is nog niet gesloten. Doch Jezus Christus ontfermt zich over hem en overstraalt hem met het Sabbatslicht. De blindgeborene moet zich wassen in het badwater Siloam. Dat woord Siloam betekent uitgezonden (hoofdstuk 9:7). Wat was dat badwater? Het was een vijver binnen de stadsmuren van Jeruzalem. Het water kwam van buiten de stad, uit de bron van Gihon. Indertijd had koning Hizkia door de heuvel Ofel een tunnel laten graven om het water uit de bron binnen de stad te brengen (2 Koningen 20:20). Door de Siloam-tunnel (die 512,5 meter lang was) kwam het water in de vijver. Die vijver lag aan de voet van de tempelberg, zodat het leek alsof het water uit de tempelberg zelf kwam (vergelijk Ezechiël 47:1). Daarom was in Jezus' dagen die vijver in ere. Op het Loofhuttenfeest moest een priester uit die bron een gouden urn met water vullen en dat water uitstorten over het brandofferaltaar. Dat water was dan zinnebeeld van de genadegaven van de Heilige Geest die op het volk zouden neerdalen, wanneer het volk in de weg van het offer met zijn God verzoend zou zijn. Daarop zinspeelt de Heere Christus blijkens Johannes 7:37 v.v. Want op de laatste dag van het Loofhuttenfeest roept Jezus uit: "Indien iemand dorst heeft, hij kome tot Mij en drinke". Uitdrukkelijk staat er bij dat Jezus dat zeide van de Heilige Geest. In de bedeling der schaduwen was die Siloam-vijver dus een beeld van de verlossing door de Christus en van de gave van de Geest Gods. Dientengevolge predikt de Heere Christus zichzelf als de vervulling van die "schaduw". En de Geest van Christus legt door middel van de pen van Johannes het verband in het woord "uitgezonden": het water van de Siloam-vijver is afgezonden uit de tempelberg maar de afgezondene is Christus de Heere. Juist omdat de blindgeborene wist van de zinnebeeldige betekenis van het water in de Siloam-vijver, omdat het waterscheppen op het Loofhuttenfeest hem evenals alle Israëlieten bekend was, moest hij door Jezus' bevel wel aan het denken worden gebracht. Hij moest ook ontdekken dat hij moest komen tot Gods Gezondene, de Messias. Want Jezus Christus is het ware Badwater Israëls. Alleen door Hem is er genezing van alle blindheid. Er is immers ook "geestelijke" blindheid!

Want we zien in het vervolg van het hoofdstuk dat de Joden totaal blind zijn voor het licht in Christus' sabbatswerken. Het conflict tussen Christus en de Joden spitst zich toe: de genezen blinde wordt uit de synagoge gebannen, dus ge-excommuniceerd, afgesneden van de kerk en uit het rijk van God gestoten; vers 34. En ronduit zegt de Christus tot de Farizeeërs dat zij wel menen te zienen maar geheel blind zijn, vers 40, 41. En daarmee is de crisis in Israël een voldongen feit, vers 39. Zodat Johannes na dit verhaal ons niet meer over een genezing op sabbat vertelt. Het sabbatsconflict is

blijkens hoofdstuk 9 tot z'n hoogtepunt gevoerd.

E. Wanneer wij hetgeen de vier Evangelieën ons omtrent Jezus' sabbatswoorden en sabbatswerken mededelen overzien, kunnen wij enige eenvoudige gevolgtrekkingen maken.

De eerste is dat Christus de sabbat als rustdag niet heeft afgeschaft, maar Hij tegenover de joodse sabbatsleer en sabbatspraktijk, die de sabbat van feestdag tot een dag van onrust en kwelling hadden gemaakt, de oorspronkelijke zin door woord en daad weer in het licht heeft gesteld.

Vervolgens is op te merken dat Hij zichzelf als Heer van de sabbat en als de Vervuiler ervan heeft geproclameerd.

En wat tenslotte het werkverbod aangaat vinden wij in Jezus' arbeidspraktijk een bevestiging van hetgeen de mozaïsche wet ons in dezen leert: geen beroepsarbeid en geen werk in dienstverband en in economische verhoudingen, maar alle verzorgings- en bewaringsarbeid is noodzakelijk. En de sabbat is bij uitstek de dag van de HEERE en zijn Gezalfde voor de werken der verlossing, niet in het minst in de kerkdienst. Want Christus zei: Mijn Vader werkt tot nu toe, n.l. de werken der verlossing, ook op sabbat, en Ik werk ook (Johannes 5:17).

§ 6. Christus' opstanding op de eerste dag der week

A. Overeenkomstig onze indeling van de historie met de komst van Christus in het vlees als principe spreken we van de jaren VÓÓR Christus' geboorte en de jaren NA die geboorte. Daarbij gaan we er van uit dat de geboorte van Christus de grote wending in de wereldgeschiedenis heeft gebracht. Vragen we echter de Schriften naar het midden der historie, dan worden wij verwezen naar de tijd van Christus' lijden, sterven en opstanding. De dag van Christus' sterven en die van zijn opstanding zijn ons ook vrij nauwkeurig medegedeeld. Het waren n.l. de vrijdag en de eerste dag der week. De laatstgenoemde dag als de dag van Christus' opstanding wordt door alle vier de evangelisten uitdrukkelijk vermeld. En nu zijn zowel Christus' sterfdag als zijn opstandingsdag bepaald door de sabbat, de zevende dag der week. Enige uren vóór de oudtestamentische sabbat aanvangt is de gekruisigde Christus gestorven en begraven en enige uren na het verstrijken van die sabbat is Hij uit het midden der doden opgestaan. Juist de sabbat werd het middelpunt van Christus' middelaarswerk in sterven en opstaan. Zo zijn de ongeveer 36 uren, die de Christus in het graf is geweest, het midden der historie geworden. En in het midden van die 36 uur was de sabbat. Uit de mededelingen van de vier evangelisten mogen we besluiten, dat de Heiland kort na middernacht op de eerste dag der week is opgestaan. In onze dagmaat uitgedrukt zouden we zeggen: dadelijk na klokslag twaalf uur. Toen was de joodse sabbat voorbij en daarmee de "week" van Christus' verlossingswerk. In de week van het zwaarste lijden heeft Hij de wet van Mozes volkomen vervuld. Wanneer de sabbat begint rust de Christus in het graf, Hij rust van het werk der voldoening en verzoening. Maar als de wet van Mozes is vervuld, moet dat betekenen dat ook de sabbat van Mozes is vervuld. Vervuld en niet vervallen noch afgeschaft. De "schaduw" van de sabbat is weggeweken, omdat het "lichaam" van Christus is (Kolossenzen 2:16, 17). De sabbatsklok is verzet, als Christus opstaat uit het graf. De sabbatsorde van de Sinai is vervuld, deze orde: eerst zes dagen werken om dan daarna op de zevende dag tot de rust te komen. Nu Hij uit het graf het eeuwige leven te voorschijn brengt, grijpt Hij koninklijk in op de levenstijd. Hij gaat nu soeverein de nieuwe "week" van zijn middelaarswerk-in-verhoging indelen en regelen. Hij gaat nu de oude sabbat dateren naar de "week" van zijn verlossingswerk en naar de dag van zijn opstanding. En dan wordt de eerste dag der week de sabbat. Daarbij is de Christus echter niet tegen de scheppingsorde ingegaan. Ook niet tegen de paradijsorde van de eerste mens. We hebben het immers reeds geconstateerd dat in het paradijs van meet af twee weekindelingen naast en door elkaar liepen. Eerst was er de scheppingsweek: God werkte zes dagen en maakte de zevende tot sabbat. Daarbij kwam de mensenweek: op de zesde dag werd de mens geschapen,

zodat de zevende dag van de scheppingsweek de eerste volle dag van de mens werd, de eerste dag van zijn mensenweek. Zo was er ook dadelijk onderscheid tussen Gods sabbat en de sabbat van de mens. Ze beginnen wel tegelijk en Gods sabbat is de oorsprong van die van de mens, doch ze blijven verschillend. Gods sabbat blijft immers de laatste van de scheppingsweek en de sabbat van de mens blijft de eerste van de nieuwe mensenweek. En de mens begint te werken in de schepping, wanneer God ermee ophoudt. God werkte aan op de rust en de mens werkt vanuit die rust van God. En omdat de zonde de sabbatsrust van de mens verstoort, is de Zoon van God gekomen om de sabbat als rustdag voor Gods werkers te herstellen. Daaruit verstaan wij de orde van de Sinai: zes dagen arbeiden en daarna de rustdag. De sabbat van de mens moest in het werk worden voorbereid. Jezus Christus heeft die voorbereiding van de sabbat verstaan. Daarom heeft Hij in de "week" der verlossing gearbeid zoals nooit een mens heeft gewerkt. Want Hij moest de rust van God de Vader in deze wereld opnieuw inbrengen, voor goed indragen. Hij moest de onrust der zonde wegnemen en de rust van God terugbrengen. En door nu op de morgen van de eerste dag der week op te staan herstelt Hij de weekindeling, die oorspronkelijk bij de eerste Adam behoorde en ook bij de verlost mens past en blijft tot in eeuwigheid.

Op de paasmorgen grijpt de Heiland der wereld ook vooruit naar de eeuwige sabbat van de nieuwe aarde. Daar zullen alle dagen voluit sabbatdagen zijn, dagen van rusten in de HEERE, van geheel opgaan in de HEERE en zich volkomen geven in de dienst der ere. Zo maakte Christus als Heer van de sabbat de eerste dag der week tot "de dag des Heeren", de zondag. Sabbatisten en Zevende-Dag-Adventisten, die zich hardnekkig op de zaterdag als sabbat/zondag vastleggen, hebben geen oog voor hetgeen in der schepping morgenstond in scheppings- en mensenweek werd verordend. Zij verstaan dientengevolge ook de opstandingskracht van Christus over de eerste dag der week niet. Ze blijven in de "schaduw" staan, terwijl het volle Sabbatslicht is opgegaan. En ze hebben ook geen uitzicht op de sabbatisme van Hebreeën 4. die zich voltooit in de nieuwe wereld.

B. Naar het Evangelie van Johannes heeft de Christus zijn nieuwtestamentische kerk de nieuwe sabbatsregel na zijn opstanding duidelijk ingeprent. Aan de vooravond van zijn opstanding heeft Hij, bij de discipelen binnengekomen, de eerste nieuwtestamentische kerkdienst geïnstitueerd, Johannes 20:19 v.v. Hij spreekt er zijn zegengroet uit: Vrede zij ulieden! En daarmee is de kerkdienst ingesteld. Daarna gaat Hij zijn ambtsdragers de taken uitdelen: Gelijk de Vader Mij gezonden heeft, zend Ik ook u, vers 21. En Hij bekwaamt hen tot die dienst door op hen te blazen, waarbij Hij zegt: Ontvangt heilige Geest! Christus is nu zelf de levendmakende Geest (1 Korintiërs 15:45, vergelijk 2 Korintiërs 3:17). En met de prediking van de verzoening, waarin de zonden vergeven worden, zendt Hij ze uit. Nu was Tomas die eerste avond niet in de kerkdienst. Om welke reden weten we niet, omdat het niet wordt medegedeeld. Erger is echter dat Tomas de paasboodschap niet wil aannemen, wanneer de maandag na de eerste zondag de apostelen hem die ambtelijk brengen. Tomas moet dan een week wachten op de volgende kerkdienst. Niet eerder verschijnt de Christus aan Tomas. Alleen in de kerkdienst wil de grote Herder der schapen met dit ongelovig schaap verder spreken. En zo komt het duidelijk naar voren: op de eerste dag der week wil de Christus met zijn volk samenkomen in de eredienst, zoals er op de oudtestamentische Sabbatdag de samenkomst was (Leviticus 23:3). En alle gezonde lidmaten zijn aan die kerkdienst op zondag gebonden, want daarin handelt de Christus met allen samen en met ieder afzonderlijk.

Prachtig is het dat het vierde Evangelie als het laatste Evangelieboek de nieuwtestamentische kerk op duidelijke wijze de zondagsregels voorhoudt.

Verantwoording bij hoofdstuk VII

§ 1. Christus en de wet

Over de houding van Christus tegenover de wet van het Oude Testament is zeer veel geschreven. Wij volstaan met het noemen van het volgende: Ch. de Beus, Jezus en de Wet, 1953. G. Brillenburg Wurth, Het Christelijk Leven, Grondlijnen der Ethiek, 1949, pag. 112 v.v. L. Doekes, Wet en Christus, in: Almanak F.Q.I. 1937, pag. 144-183. H. N. Ridderbos, De komst van het koninkrijk, 1950, pag. 249 v.v. (De Geboden). A. A. van Ruler, De vervulling van de wet, 1947, pag. 327 v.v. Deze zaak, Christus en de wet, is onderdeel van een groter geheel: *Christus en het Oude Testament*. Zie daarover: K. Dijk, Het profetische Woord, 1931, pag. 183-221. J. L. Koole, De overname van het Oude Testament door de christelijke kerk, 1938, pag. 176-185. G. V. Lechler, Het Oude Testament in de redenen van Jezus; bewerkt naar het Duits door C. Schwartz, 1855. M. Noordt zij, De leer van Jezus en de Apostelen over de Heilige Schrift des Ouden Testaments, 1886. S. J. du Plessis, Jezus en die Kanon van die Ou Testament, 1950. J. J. P. Valetton, Christus en het Oude Testament, 1895. Zie over het "vervullen" in Matteüs 5:17 o.m.: N. Warner, Matteüs 5:17; in: Geref. Theol. Tijdschrift jrg. 48, pag. 35 v.v. Ch. de Beus, Jezus en de Wet, pag. 31 v.v. S. J. du Plessis, Jezus en die Kanon van die Ou Testament, pag. 111 v.v. Brede aandacht gaf uiteraard Van Ruler eraan in zijn genoemde dissertatie van 1947 (zie het register). A. Geelhoed, De wet niet verzetten, 1969, pag. 50 v.v. Dat deed ook R. Bijlsma, Schriftuurlijk Schriftgezag, 1959, pag. 332-340; en in zijn nadere bewerking van dit boek: Schriftgezag en Schriftgebruik, 1964, pag. 168-173. Vanwege het belang van het woord "vervullen" nemen wij enige gedeelten over van hetgeen Bijlsma in laatstgenoemd werk schreef.

Voor "vervullen" worden diverse woorden gebruikt, die naar hun betekenis in twee groepen kunnen worden onderscheiden: "één, die duidt op 'vullen' en 'volgieten' (Grieks: plèroun, enz.); en één, die betekent: 'tot zijn doel komen' (Grieks: teleioun, enz.)". Al deze woorden worden zowel in hun letterlijke als ook overdrachtelijke betekenis gebruikt in verband met de voortgang en doorwerking van het heil Gods. Het nieuwtestamentisch gegeven, dat wij met 'vervullen' weergeven, heeft een pluriforme inhoud. Het duidt op: 1. inhoud en zin geven; 2. het doel doen bereiken; 3. volledig doen zijn; 4. verwerkelijken; 5. het getal of de maat vol maken. Ook valt op dat in het Nieuwe Testament zovele en uiteenlopende realiteiten onder dit begrip vervulling vallen. Het is, gezien het nieuwtestamentisch woordgebruik, erg bevreemdend te noemen, dat dogmatisch de vervulling zo vaak eenzijdig aan de belofte is gekoppeld. De combinatie: vervulling-belofte komt in het Nieuwe Testament alleen in Handelingen 13:22 voor. Daarnaast wordt een gehele reeks andere begrippen met de vervulling in verband gebracht. Centraal staat dat de Schrift en het eenmaal gesproken Woord worden vervuld. Maar de vervulling wordt ook toegepast op: de wereld (Matt. 13:39 v.; 13:49; 24:3; 28:20), de tijd (Marcus 1:15. Lucas 1:20. Handelingen 7:23; 9:23; 24:27. Galaten 4:4. Efeziërs 1:10. Openbaring 20:3), de gerechtigheid (Matt. 3:15. Filippiëzen 1:11), de wet (Romeinen 8:4. Jacobus 1:25; 2:8), het woord van de engel (Lucas 1:20), de doop van het lijden (Lucas 12:50) het pascha (Lucas 22:16), de werken Gods (Johannes 4:34; 5:36; 17:4), de blijdschap (Johannes 15:11; 17:13), de eenheid der discipelen (Johannes 17:23), de gehoorzaamheid (2 Korintiërs 10:6), de kennis Gods (Efeziërs 3:19), Israël (Romeinen 11:12), de volken (Romeinen 11:25), de gemeente (Efeziërs 1:23; 3:19. Kolossenzen 3:14), het heiligdom met priesterschap en offerande (Hebreeën 4:14-5:10), het geloof (Jacobus 2:22. 1 Petrus 1:9), de volharding (Jacobus 1:14), het christenzijn (Jacobus 1:4; 3:2), de liefde (1 Johannes 2:5; 4:12, 17), het geheimenis van God (Openbaring 10:7), het getuigenis (Openbaring 11:7), de toorn van God (Openbaring 15:1, 8). Daaruit blijkt wel dat alle realiteiten in Israël en in de kerk van God in de categorie der vervulling een plaats kunnen ontvangen.

In de woorden "vervullen" lopen drie gedachtenlijnen door elkaar: 1. Hetgeen vervuld wordt ontvangt daarin een bevestiging en bekrachtiging. Er is geen sprake van dat het opgeheven of uitgewist wordt. Integendeel, het wordt in de vervulling op zijn plaats

gezet in het heilswerk Gods en naar zijn eigenlijke, vaak hogere en diepere intentie gewaardeerd. De ware betekenis treedt nu aan de dag. 2. Hetgeen vervuld wordt was niet compleet en volkomen. Het krijgt nu de voltooiing, die het nog nodig had. Door het nieuwe verband, waarin het komt te staan, wordt het afgerond. 3. Hetgeen vervuld wordt heeft daardoor in het voortgaande werk Gods als vervulde realiteit weer een nieuwe bedoeling voor de toekomst en gaat een definitieve voleinding tegemoet in de volheid (het plèroma) Gods, die komt.

A.a. Voor de betekenis van *Johannes 13:34* sloten we ons aan bij C. Bouma in de Korte Verklaring ter plaatse, omdat hij een juiste en spitse formulering biedt.

Voor de afwering van de gedachte dat Jezus de wet van Mozes zou hebben uitgebreid, nieuwe geboden toevoegde en dus als nieuwe wetgever optrad, zie men: Joh. Calvijn, Institutie, boek II, hoofdstuk VIII, par. 7. H. N. Ridderbos, De komst van het koninkrijk, 1950, pag. 257 v.v. L. Doekes, Wet en Christus, in: Almanak F.Q.I. 1937, pag. 156 v.v. Zie voor de uitdrukking "*de wet van Christus*" vooral: B. C. Lategan, Die aardse Jezus in die prediking van Paulus volgens sy Briewe, 1967, pag. 188-195. H. N. Ridderbos, Paulus, 1966, pag. 309-316. Binnen het kader van zijn beweringen, dat *de wet van Mozes heeft afgedaan, ook de Tien Geboden*, heeft G. Visee meermalen gesteld, dat in deze nieuwtestamentische tijd "de wet van Christus" geldt, ja, dat Christus zelf onze wet is. Zie b.v. Opbouw jrg. 10, no. 24, pag. 187 (30 sept. 1966). Visee heeft echter vergeten, wat H. N. Ridderbos in zijn boek over Paulus, pag. 316 v.v. heeft aangetoond, dat Christus, de wet, de Geest en de liefde een eenheid vormen, zodat tegenover het Nieuwe Testament het onverantwoord is Christus van de wet Gods, van de liefde of van de Geest te scheiden. A. Geelhoed, De wet niet verzetten, 1969, pag. 75 v.v.

In *Johannes 1:17* is er geen tegenstelling tussen enerzijds de wet van Mozes en aan de andere kant de genade en de waarheid van Christus. Reeds daarmee vervalt het beroep op deze tekst, door hen die Mozes en Christus tegenover elkaar willen stellen. Er is harmonie tussen die beide: vanwege de zonde is de wet de eisende en de zondaar veroordelende wet geworden, en nu komen de genade en de waarheid om die zondaar te redden. Het woordenpaar "genade en waarheid" herinnert aan het oudtestamentische "goedertierenheid en waarheid" (*chèsed we'èmet*), Exodus 34:6 en andere plaatsen. Het oudtestamentische woord voor genade is afgeleid van de stam *chanan* en de afgeleide woorden zijn gewoonlijk vertaald met: genadig zijn, genade. Die woorden duiden eigenlijk aan een "zich neerbuigen tot"; ze spreken van onverdiende, "vrije" gunst. Het woord *'èmet* heeft als grondbetekenis: vastheid, en dan ook: waarachtigheid, betrouwbaarheid. In *Johannes 1:17*, vergelijk ook vs 14, gaat het dus over de genade van God, die in Jezus is geopenbaard tot verlossing, op welke genade staat te maken is, omdat die openbaring der genade rust in de Christus en in de Vader van Christus, die vast en betrouwbaar is. Zie naast de commentaren voor de tekst en de besproken begrippen o.m. J. H. Vrielink, Het waarheidsbegrip, 1956, pag. 81 v.v. (over het waarheidsbegrip in de Johanneische geschriften), vooral pag. 84 en 91. N. H. Ridderbos, De Psalmen, I, 1962, pag. 58 v.v. (over deze en andere begrippen). Alleen voor kenners van de hebreeuwse taal is de dissertatie van J. C. C. van Dorssen, De derivata van de stam "*aman*" in het Hebreeuws van het Oude Testament, 1951. Gemakkelijker is het boek van F. J. Pop, Bijbelse woorden en hun geheim (zie het register). Over *de bergrede* (Matteüs 5-7) is veel geschreven. Uit ons Nederlands taalgebied noemen wij de volgende boeken: A. Pierson, De Bergrede, 1878. A. H. de Hartog, De Bergrede, z.j. L. N. Tolstoj, Mijn geloof, 1903 (behandeling van de bergrede), oorspronkelijke uitgave in 1884. K. F. Proost, De bergrede, haar herkomst en strekking, 1914. L. S. Jongsma, De bergrede van onze Heere Jezus Christus, 1916. Joh. Müller, De Bergrede, 1924 (uit het Duits). A. M. Brouwer, De Bergrede, 1930. E. Stanley Jones, Christus op de berg, 1932. G. Brillenburg Wurth, De bergrede en onze tijd, 1933. H. N. Ridderbos, De strekking der bergrede naar Matteüs, 1936. Dezelfde, Jezus' geboden en de samenleving, z.j. D. J. Couvee, De bergrede, 1933. Dezelfde, Met Jezus op de berg, 1941. W. Lüthi en H. Brunner, De Heiland en zijn prediking in de bergrede, 1947 (uit het Duits; eerste uitgave 1936). J. de Graaf, In gesprek met de bergrede 1961 (3e druk). H. Thielicke, Het leven kan opnieuw

beginnen, z.j. (uit het Duits). D. Bonhoeffer, *Navolging*, 1963 (uit het Duits; eerste uitgave 1937). G. Th. Rothuizen, *De hand aan de ploeg*, z.j. Daarbij wijzen we nog op de volgende artikelen: B. Holwerda, *De wijsheid die behoudt*, 1957, pag. 51 v.v. W. G. de Vries, *De bergrede*, in: *De Gereformeerde Levenswandel*, 1964, pag. 188 v.v.

A.b. Een duidelijke en o.i. afdoende weerlegging van de bewering dat *Jezus zakelijk kritiek op de wet Gods zelf* oefende (zo ook A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet*, 1947, pag. 335 v.v., vooral pag. 342 v.v.) biedt H. N. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, 1950, pag. 260 v.v. Wat in Matteüs 5 de uitdrukking betreft: "*Gij hebt gehoord, dat tot de ouden gezegd is*" (N.V.) zie men de commentaren van Grosheide en H. N. Ridderbos op Matteüs, ook H. N. Ridderbos, *Geref. Weekblad* 7e jrg. no. 35 (7 maart 1952). D. J. Couvee, *Met Jezus op de berg*, 1941, pag. 18 v.v. S. J. du Plessis, *Jesús en die Kanon etc.* 1950, pag. 119 v.v. A. Geelhoed, *De wet niet verzetten*, 1969, pag. 31 v.v.

Voor de vertaling: "Gij hebt gehoord, dat DOOR de ouden gezegd is" worden de volgende argumenten aangevoerd:

1) Grammaticaal is beide mogelijk, zowel datief ("tot") als ablatief ("door"), wat door alle uitleggers wordt erkend, dus ook door de tegenstanders van de vertaling met "door".

2) Jezus haalt niet aan hetgeen geschréven is maar hetgeen gezégd is, dus mondeling overgeleverd. Haalt Jezus het Oude Testament aan, dan gebruikt Hij nooit de formule "er is gezegd" (Grieks: *errèthè*) maar "er staat geschreven" (Grieks: *gagraptai*). Spreekt Hij in vers 18 over de wet, dan spreekt Hij over hetgeen in letters is uitgedrukt ("tittel" en "jota"). Met hetgeen gezégd is doelt Christus dus op het mondeling wetsonderwijs van de ouden aan het volk.

3) Het spraakgebruik dat in de term "hoi archaioi" ("de ouden") wordt gevolgd, wijst duidelijk in de richting van de oude leraars of overlevertaars, niet van de eerste ontvangers der wet in Mozes' dagen. Waar van "de ouden" wordt gesproken in verband met de wet, wordt in de Joodse geschriften steeds op de Schriftgeleerden gedoeld.

Als het Nieuwe Testament van de oude Israëlieten spreekt, noemt het die doorgaans "pateres" en niet "archaioi". Laatstgenoemden zijn de mensen uit een vroegere, voorbijgegane periode, maar daarbij is geen continuïteit ondersteld als bij "pateres" en "presbuteroi".

4) Dat wordt bevestigd door Matteüs 15:2, waar Jezus uitdrukkelijk spreekt van "de overlevering der ouden" en daartegenover Gods wet stelt, vs 3. Weliswaar wordt daar niet van "archaioi" gesproken maar van "presbuteroi", doch tussen beide woorden is geen zakelijk verschil, omdat wij bij beide aan het Joodse "zekenim" hebben te denken.

5) Tegenover hetgeen (door de ouden) is gezegd stelt Jezus nadrukkelijk zijn: Maar Ik zeg u ... De antithese betreft niet alleen de inhoud van wat vroeger en thans gezegd is maar ook de personen, die voor dit zeggen verantwoordelijk zijn: Jezus - "de ouden".

6) In feite is het alles afdoend argument dat hetgeen door Jezus "gezegd is" wordt aangehaald voor het merendeel in deze vorm niet in het Oude Testament is te vinden, doch allerlei aanvullingen bevat, in een bepaald geval daarmee evident in strijd is, vergelijk 5:43. Deze citaten dragen duidelijk het karakter van wetsonderwijs, interpretatie, "halacha", niet van citaten uit de wet zelf.

Nu zijn er die tegen het eerstgenoemde argument inbrengen, dat bij een passieve vorm van het werkwoord Matteüs de handelende persoon nooit met een datief aanduidt (zo E. Lohmeyer-W. Smauch, *Das Evangelium des Matthäus*, 1967, pag. 117). Vandaar dat er uitleggers zijn, die het woordje "tot" willen behouden en dus aan de ontvangers van de wet in Mozes' tijd willen denken, maar dan zou men nog aan het wets-onderricht en niet aan de wetgeving zelf moeten denken (zo W. Geesink, *Gereformeerde Ethiek*, I, 1931, pag. 457).

In het weekblad *Opbouw* heeft G. Visser twee artikelen geschreven onder de titel: "Gij

hebt gehoord dat tot de ouden gezegd is", jrg. 8, no. 5 en 6. Hij geeft toe dat de keuze tussen "door de ouden" en "tot de ouden" mede bepaald wordt door de kijk op de inhoud van het gehele betoog van Christus. Hij bespreekt dan de term "hoi archaioi" en wil concluderen: het is "de eerste generatie van Israëls volksbestaan". Ook wil hij dan aantonen, dat Jezus woordelijk, althans zakelijk, de wetgeving van het Horebverbond aanhaalt. Maar voor 5:43 doet Vissee geen enkele poging om dat aan te tonen! Wij moeten dan ook besluiten dat hij hetgeen voor de opvatting van "door de ouden" is aangevoerd, niet heeft weerlegd. Zodat hij daaraan niet een argument kan ontleen voor zijn stelling, dat de dienst der wet, ook die van de Tien Geboden, heeft afgedaan.

Een goede bespreking van *verschillende opvattingen van de bergrede* vinden wij bij G. Brillenburg Wurth, *De bergrede en onze tijd*, 1933, pag. 8 v.v. H. N. Ridderbos, *De strekking der bergrede naar Mattheüs*, 1936, pag. 72 v.v.; 184 v.v. J. de Graaf, zelf vrijzinnig, wijst in zijn boek: "In gesprek met de bergrede" ook verschillende opvattingen af.

A.c. Wat *Matteüs 15:10* v.v. aangaat, volgden wij H. N. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, 1950, pag. 262 v.v. De meeste exegeten menen dat Jezus toen de mozaïsche reinigingswetten in feite opgeheven heeft, zoals bijv. ook Ch. de Beus, *Jezus en de wet*, 1953, pag. 89 betoogt. A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet*, 1947, pag. 333, is die mening niet toegedaan. Hier hangt de beslissing ook af van het slot van Marcus 7:19. Jezus zegt, beginnende bij vers 18b (naar de Griekse tekst): "Begrijpt gij niet, dat alwat van buiten in de mens komt, hem niet onrein kan maken, omdat het niet in zijn hart komt maar in de buik en er te zijner plaatse uitgaat, reinigende alle spijzen?" Het verschil gaat over de laatste woorden. Is het: Het verloop der spijsvertering is tevens de reiniging der spijzen? (zo H. N. Ridderbos, *De komst van het koninkrijk*, pag. 262), of: "En zo verklaarde Hij alle spijzen rein" (N.V. en andere vertalingen)? Betekent het Griekse "katharidzein" hier rein maken of rein verklaren? - De uitleggers blijven tegenover elkaar staan.

B.a. Zie voor de exegese van *Matteüs 5:18* o.m. de commentaren van F. W. Grosheide en H. N. Ridderbos.

B.b. Voor *Romeinen 10:4* sloten wij ons aan bij de uitleg van J. R. Wiskerke, *De levende Messias en de wet*; in *De Reformatie*, jrg. 42, no. 25 (25 maart 1967). Zie ook: H. N. Ridderbos, *Aan de Romeinen*, 1959, pag. 233 v.v. Vergelijk daarbij diens "Paulus", 1966, pag. 167 v.v.; 311 v.v. Ook A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet*, 1947, pag. 371 v.v., die polemiseert en argumenteert tegen de opvatting, dat "einde" "beëindiging" zou betekenen. A. F. N. Lekkerkerker, *De brief van Paulus aan de Romeinen, II*, 1965, pag. 55 v.v., voelt na brede bespreking voor de vertaling: vervulling. Maar dat gaat teveel naar één kant.

Zie voor *de véle betekenissen die het woord "wet" bij Paulus heeft* o.a. A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet*, 1947, pag. 404 v.v. Ch. de Beus, *Paulus. Apostel der vrijheid*, 1953, pag. 74 v.v. (Woord en begrip "wet" in het paulinisch spraakgebruik). Voor het geheel van "de wet bij Paulus" ook: F. J. Pop, *De prediking van de wet*, in: *Wegen der Prediking*, 1959, pag. 171-192.

Het radicale standpunt, *dat in het Nieuwe Testament Gods gehele (oud-testamentische) wet heeft afgedaan, dus ook de dekalog*, wordt door verschillende uitleggers voorgestaan. Zo H. Lietzmann, *An die Römer*, 1933, pag. 96. W. Sanday and A. C. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, 1930, pag. 285. A. Nygren, *Der Römer-brief*, 1951, pag. 202. Ook G. de Ru, *Betekenis en functie van de wet bij Paulus*, in: *Kerk en Theologie*, jrg. 17 (1966), pag. 143-160. Dezelfde, "Paulus, ontwerp van zijn theologie", in: *Kerk en Theologie*, jrg. 17 (1966), pag. 242-245 (tegen Herman Ridderbos, *Paulus*, 1966, pag. 307 v.v. die terecht van oordeel is dat de wet van God niet is weggenomen). Dat de wet heeft afgedaan leert ook C. Vonk, *Voorzeide Leer Ia*, 1960, pag. 312 v.v.; deel Ib, 1963, pag. 447 v.v. Eveneens G. Vissee, *Christus heeft de wet vervuld*, art. in *Kamper Kerkbode* van 3 juni 1966. Dezelfde, "Gij zijt niet gekomen tot de tastelijke berg" (over het boek van Hugo Röttlisberger, *Kirche*

am Sinai, Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung, 1966), in: Opbouw, 10e jrg. no. 14 v.v. Dezelfde, Van de overheid en de wet Gods, in: Opbouw, jrg. 10, no. 23 en 24. De voorstelling is: de gehele oudtestamentische bedeling als verbondsbedeling van de Horeb is voorbij; dientengevolge is ook de gehele mozaïsche wet (met inbegrip van de dekalog) verdwenen, omdat Christus alles heeft vervuld, dat wil zeggen: de mozaïsche wet heeft afgedaan; nu is Christus onze wet, of ook: we staan nu onder de wet van Christus (Gal. 6:2), dat is het nieuwe gebod: God en de naaste liefhebben, of ook: Christus navolgen. - Tegen eerste uitlatingen van G. Visee in gemelde zin polemiseerden L. Doekes, Christus, het einde der wet, in: Geld. Ov. Kerkbode van 26 okt. 1963. J. van Raalte, Zonder de wet?, in: Geld. Ov. Kerkbode van 11 april 1964. Daarnaast hebben in genoemd kerkblad L. Doekes en I. de Wolff nog reeksen artikelen tegen G. Visee (en C. Vonk) geschreven.

Tegen Visee inzake *Röthlisberger*: L. Doekes, Een vreemde gids; in Kerkblad voor Gelderland enz., jrg. 19 no. 13 (1 okt. 1966) v.v. Zie voor een kritische afwijzing van Röthlisberger de recensies van H. M. Bolkestein in Ned. Theol. Tijdschr., jrg. 21, pag. 154; A. F. N. Lekkerkerker in Kerk en Theologie, jrg. 18, pag. 401/2; en vooral H. Schrotten in Theol. Reformata, jrg. 9 (1966), pag. 91/92; en nader in een artikel op pag. 150 v.v. In laatstgenoemd art. toont Schrotten met de weergave van Ireneüs door Röthlisberger aan, dat laatstgenoemde in zijn tekening van de historie in dezen niet betrouwbaar is: "Röthlisberger is er kennelijk op uit om de betekenis van de decalog in het catechetisch onderricht vóór Augustinus zo klein mogelijk voor te stellen" (pag. 155). Röthlisberger behoort tot de vele Schriftkritische theologen die van de decalog af willen.

De gehele wetsidee van G. Visee c.s. is door de Gereformeerde Kerken afgewezen, eerst door de buitengewone Particuliere Synode van Overijssel

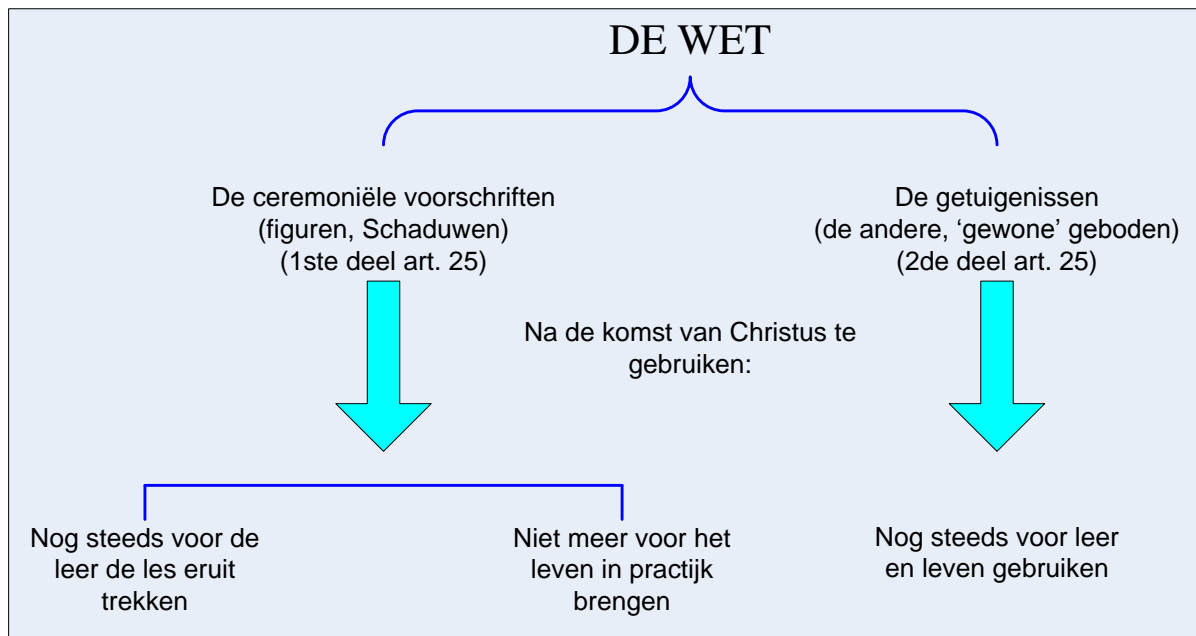
1968, zie haar Acta art. 111 Deel I (pag. 33 v.v.) en daarna door de Generale Synode van Hoogeveen 1969/70, zie haar Acta art. 249 I B (pag. 207-217). Het is echter te betreuren dat laatstgenoemde synode de uitspraken van gemelde part. synode inzake het conflict over Zondag 38 Heid. Cat. in haar eigen uitspraken heeft uitgeschakeld. Zie in dezen nog A. Geelhoed, a.w. pag. 21 v.v.

In Opbouw, jrg. 10, no. 14 (1 juli 1966) plaatste C. Veenhof een artikel, waarin *J. van Andel* ten tonele werd gevoerd alsof ook deze een voorstander van het bovengenoemde gevoelen (van Visee en Vonk) zou zijn. Wil men echter de volle mening van Van Andel leren kennen, dan moet men naast zijn *De Mozaïsche Wet* (uit 1883) ook raadplegen "Paulus' Evangelie" (uit 1885). Op de bladzijden 254 en volgende leert hij overduidelijk, dat de wet Gods voor de gelovige blijft, want nu de Christus haar heeft vervuld, zijn al de geboden der wet voor de gerechtvaardigde evenzovele beloften van heiligmaking geworden, waarbij hij verwijst naar Jeremia 32:39 en Ezechiël 36:27. Wet en Geest Gods zijn één, want de Geest vervult door Christus' genade de wet bij de gelovigen. Het is dus verkeerd *J. van Andel* naast G. Visee en C. Vonk te plaatsen Zie nog A. Geelhoed, *De wet niet verzetten*, 1969, pag. 66 v.v.

Voor *Galaten 3:24 over de tuchtmeester* sloten wij ons aan bij de exegese van H. N. Ridderbos, *Vrijheid en wet volgens Paulus' brief aan de Galaten*, in: *Arcana Revelata*, 1951, pag. 89-103, vooral pag. 91. Dezelfde, *To the Churches of Galatia*, 1954, pag. 145-146. Dezelfde, *Paulus*, 1966, pag. 163 v.v. De bestreden mening wordt voorgestaan door S. Greijdanus, *De brief van de apostel Paulus aan de gemeenten in Galatië*, 1936, pag. 246. Zie ook P. A. van Stempvoort, *Oud en Nieuw. De Brief aan de Galatiërs*, 1951, pag. 101 v.v., die erop wijst dat de Vulgaat met: *Itaque lex paedagogus fuit in Christo* (de wet als onze opvoeder in Christus), wat een verkeerde vertaling is, de latere misvattingen wel bevorderd zal hebben. Zie ook A. Geelhoed, a.w. pag. 41 v.v.

Wat *het vrij- of loskopen* betreft volgen vele uitleggers niet meer de voorstelling van A. von Deissmann, *Licht vom Osten*, 1923 (4. Auflage), pag. 271 v.v. dat de term is ontleend aan de z.g. sacrale loskoop van een slaaf bij het heiligdom van een godheid; men denkt nu liever aan het oude, bij de wet geregelde joodse rechtsgebruik, dat voor het verbeurde en dus des doods schuldige leven een losgeld kon worden gegeven. Zie G.

Sevenster, De Christologie van het Nieuwe Testament, 1946, pag. 168 v.v. H. N. Ridderbos, Aan de Romeinen, 1959, pag. 84. Ook 3 artt. over vrijkoop en verlossing in Vox Theologica, jrg. 34, no. 3 (jan. 1964), vooral over het onderhavige punt: J. Helderman, De vrijkoop in het N. Test., pag. 84-93. H. J. B. Combrink, Die diens van Jesus. 'n Exegetiese beskouing oor Marcus 10: 45 (diss. V.U.), 1968, 127 v.v. Nog de oude voorstelling bij P. A. van Stempvoort, Oud en Nieuw, 1951, pag. 80. C. Vonk, De Voorzeide Leer, IIIa, 1955, pag. 389 v.v., heeft er bij de behandeling van art. 25 Ned. Gel. terecht op gewezen, dat het eerste gedeelte van genoemd artikel zich richt tegen de Rooms en met hun ceremonieën en het tweede deel tegen de Dopersen, die het Oude Testament minachtten en terzijde stelden (zie daarover b.v. A. D. R. Polman, Onze Ned. Gel., deel I, 1948, pag. 201 v.v.). Merkwaardig is het dat nu bij Vonk zelf die doperse trek naar voren is gekomen. Zie voor art. 25 Ned. Gel. vooral A. Geelhoed, De wet niet verzetten, 1969, pag. 57 v.v. Op pag. 64 ter verduidelijking van hetgeen in genoemd artikel over de wet wordt gezegd deze schets:



Voor de *Brief aan de Hebreeënen*, die in de hoofdstukken zeven tot en met tien uiteenzet dat de dienst der schaduwen door de Christus is vervuld, zie men naast de commentaren o.m. A. A. van Ruler, De vervulling van de wet, 1947, pag. 417 v.v. A. D. R. Polman, Woord en Belijdenis, deel 2, 1958, pag. 107-112. Een zeer belangrijk gegeven biedt ons hoofdstuk 8, waarin over "*oud en nieuw verbond*" wordt gehandeld. Overeenkomstig de profetie in Jeremia 31 zal de HEERE in het nieuwe verbond, dus in de verbondsbedeling na de komst van de Christus, zijn wetten in het verstand der gelovigen leggen en die in hun harten schrijven (vers 10). Dat betekent dat Gods wetten daardoor een bijzondere kracht verkrijgen, want ze worden zo in de harten ingeprent dat zij het leven, handel en wandel, geheel beheersen. Welke wetten worden in Hebreeënen 8 bedoeld? Het antwoord moet zijn: de mozaïsche wetten als de levensregels voor het verlorene leven. Zie over het geheel van Hebreeënen 8 de dissertatie van J. de Vuyst, "Oud en nieuw verbond" in de brief aan de Hebreeënen, 1964, vooral pag. 137 v.v. We mogen dus zeggen dat in het nieuwe verbond Gods oude wetten een bijzondere kracht krijgen, dank zij Christus' middelaarswerk.

Wanneer P. Visser, Decaloog en zondag, 1967, pag. 24, tegelijk met het oude verbond ook de wet wil doen verdwijnen, ontgaat hem dat zulks in Hebreeënen 8 niet wordt gezegd! - Ook tegenover hem moet worden volgehouden dat "vervullen" niet betekent: doen verouderen, doen verdwijnen, vervangen of iets dergelijks, maar: tot volle gelding brengen, in uitlegging, uitvoering en uitroeping. Daaruit alleen is te verklaren dat in de Schriften van het Nieuwe Testament alle Tien Geboden samen en afzonderlijk als blijvende geboden en verboden in de dankbaarheidsdienst voor de HEERE gelden.

Zie voor *het eerste gebod* b.v. Matteüs 6:24. 1 Korintiërs 5:11. Filippenzen 3:19. 1 Johannes 5:21. Openbaring 22:15.

Voor *het tweede gebod*: Matteüs 10:37. Kolossenzen 2:23.

Voor *het derde gebod*: Matteüs 5:33 v.v.; 12:31; 23:16-22.

Voor *het vierde gebod*: Matteüs 12:1 v.v. Marcus 3:1 v.v. Johannes 20:19; 20:26. Romeinen 14:5 v.v. Galaten 4:10. Kolossenzen 2:16. Openbaring 1:10.

Voor *het vijfde gebod*: Efeziërs 6:1.1 Timoteüs 1:9.

Voor *het zesde gebod*: Matteüs 5:21 v.v.; 5:38 v.v. 1 Timoteüs 1:9.

Voor *het zevende gebod*: Matteüs 5:27 v.v. Handelingen 15:20, 29; 21:25. 1 Korintiërs 5:1 v.v.; 6:13 v.v. 1 Tessalonicenzen 4:3.

Voor *het achtste gebod*: 1 Korintiërs 6:10. Efeziërs 4:28.

Voor *het negende gebod*: Kolossenzen 3:9. Jakobus 3:14. 1 Johannes 1:6.

Voor *het tiende gebod*: Romeinen 7:7. Jakobus 1:14, 15. - Hierbij kan ook gewezen worden op de nieuwtestamentische teksten, die in de Heidelbergse Catechismus bij de uitleg van de Tien Geboden (Zondag 34:44) worden genoemd. Zie over de Tien Geboden in het Nieuwe Testament: J. Meijer, De geldigheid van de oudtest. wetten in het Nieuwe Testament, serie artt. in De Poortwake, jrg. 16 no. 1 v.v. H. N. Ridderbos, in Geref. Weekblad, jrg. 7 no. 42. B. Wentzel, Een manco in de verklaring van de wet in de Heid. Cat., art. in Homiletica en Biblica, jrg. 21 (1962), pag. 128 v.v. J. C. Kooren, Wet en Evangelie (over Matt. 5:17), in: Hom. en Bibl. jrg. 22, pag. 200 v.v.

§ 2. Christus en de sabbat volgens Matteüs.

A. Over *de betekenis van het geslachtsregister in Matteüs 1* in verband met de sabbatsgedachte handelen breed: B. Holwerda, De "week" van Gods verlossingswerk, in: De verborgenheid der godzaligheid, 1941, pag. 48-67. K. Schilder, Christus, gelijk Hij ons getekend wordt als de Beheersers van alle geschiedenis, in: Preken, deel 2, 1954, pag. 49-63. Naast de commentaren ook: L. Lindeboom, De geslachtsregisters van Jezus Christus, onze Heere, in: Geref. Tijdschrift, jrg. 11, pag. 359-386. G. Doekes, Het Evangelie naar Mattheüs, in: Geref. Tijdschrift, jrg. 12, pag. 22 v.v.; 105 v.v.

A. L. Geyser, Die geslachtsregister van Jesus Christus, Pretoria, 1946. H. F. Kohlbrugge, Overdenking van het eerste hoofdstuk van het Evangelie van Mattheüs, 1939 (1e uitgave 1860). F. H. Breukelman, Om het levende Woord, deel I (1966), pag. 28 v.v. (Het Evangelie naar Mattheüs als toegang tot het Nieuwe Testament).

Zie *over de getallen drie en zeven* in het Evangelie naar Matteüs ook: J. de Zwaan, Inleiding tot het N.T., I (1941), pag. 55 v.v. (7 beden in het Onze Vader; 7 boze geesten in 12:45; 7 gelijkenissen in 13; 7 zonden in 15:29; 7 broden en 7 manden in 15:34, 37; 7-voudige vergeving in 18:21, 22; 7 weeën in de (oudste) tekst van 23).

B. Zie over *Matteüs 12:1 v.v.* naast de commentaren ook: K. Schilder, Afbouw (Een woord inzake de praktische erkenning van het promotierecht der Theol. School te Kampen), 1930, pag. 65, noot 2. Dezelfde, Schrift overdenkingen, deel I, 1956, pag. 151 v.v.

§ 4. Christus en de sabbat volgens Lucas.

Over *het sabbat- en jubeljaar* handelen: J. F. Heij, Berouw van God en mensen, 1955, pag. 158-171 over het sabbatjaar; pag. 172-183 over het jubeljaar. K. Roubos, Feesten in Israël, 1960, pag. 70 v.v. K. Schilder, Christus in zijn lijden, deel I, 1949, pag. 489 v.v. R. de Vaux, Hoe het oude Israël leefde, deel 1, 1960, pag. 307 v.v. (het sabbatjaar), pag. 311 v.v. (het jubeljaar). C. Vonk, De Voorzeide Leer, Ib, 1963, pag. 672-680 (het sabbatjaar), pag. 681-695 (het jubeljaar).

Wat *zieken en ziekten* betreft kan men lezen: G. A. Lindeboom, Dokter Lukas, 1965, die

ook verder lectuur opgeeft. Een uitgebreide literatuurlijst biedt Th. Struys, *Ziekte en genezing in het Oude Testament*, 1968 (dissertatie).

§ 5. Christus en de sabbat volgens Johannes.

A. *De lectuur over de vier Evangelieën* samen en over het Evangelie naar Johannes afzonderlijk is buitengewoon uitgebreid. In Rome verscheen er een boek van ongeveer 200 bladzijden, dat de literatuur van 1920-1965 over laatstgenoemd Evangelie rubrieksgewijze opsomt (E. Malatesta, *St. John's Gospel 1920-1965. A cumulative and classified bibliography of books and periodical literature on the Fourth Gospel*, 1967, 208 S.). Alle commentaren op de Evangelieën behandelen de onderlinge verhoudingen der eerste drie en van deze drie tot dat van Johannes. Zie daarbij o.m.

C. Bouma, *De literarische vorm der Evangelieën*, 1921. A. M. Brouwer, *De vier Evangelisten*, 1931. A. van der Hoeven, *De karakteristiek van de vier Evangelieën*, z.j. (omstreeks 1950).

Voor de opbouw van het Evangelie naar Johannes is belangrijk: J. Willemse o.p., *Het vierde Evangelie. Een onderzoek naar zijn structuur*, 1965. Hieraan ontleenden wij enige gegevens. Willemse gaat zover dat hij analyserende tot de conclusie komt, dat het Evangelie naar Johannes uit zes pericopen bestaat, die op de een of andere wijze als "eerste dag van de week" gesuggereerd worden, en waarin dus het zondagsmotief domineert. Het komt ons voor dat het dan gekunsteld wordt.

B. Zie voor *het miqweh-motief* o.a. K. Schilder, *Heidelbergse Catechismus*, deel 2, 1949, pag. 307 v.v. Dezelfde, *Schriftoverdenkingen*, deel 3, 1958, pag. 434 v.v.

D. Aan het eind van het stuk over de Evangelieën mogen wij wel wijzen op twee prekenbundels van onze hand, die over de besproken teksten breder handelen: *Tot Opbouw*, no. 40 en 44, resp. 1961 en 1962, onder de titel: *Sabbat en Zondag (II en III)*, Uitgeefster Drukkerij Barendrecht.

§ 6. Christus' opstanding op de eerste dag der week.

A. Zie K. Schilder, *Ten derden dage: de sabbatsklok verzet*, in: *Schrift overdenkingen*, deel 3, 1958, pag. 322 v.v.

J. Wichelhaus, *Das Evangelium Christi*, deel 2, 1882 (2e druk), ter plaatse, meent dat bij Matteüs de uitdrukking "tegen het aanbreken van de eerste dag der week" in hoofdstuk 28:1 erop wijst dat Matteüs op de voorbije sabbat ziet als op de gehele tijd van het Oude Testament, waarom hij Zacharia 14:7 voor ogen gehad moet hebben, welke tekst niet ziet op het eind van de levensbaan der kinderen Gods maar doelt op de avond van het Oude Testament: ten tijde van die avond zal er licht (van de Zon der gerechtigheid) wezen.

Vergelijk voor de week in het paradijs nog: S. G. de Graaf, *Zondag 38*, in *Preken IV*, pag. 101: "En in de aanvang was de rustdag de eerste dag. Immers hij was wel voor God, voor het goddelijk werken, de zevende dag, maar hij was voor de mens, die op de zesde dag geschapen was, de eerste volle dag van zijn leven. Hij begon met de rustdag, dat wil zeggen: voor de mens stond de genadige gemeenschap Gods vóór alle dingen. Daaruit mocht hij leven, en die moest hem beheersen".

B. Vergelijk voor de "*zondagsregels*" K. Schilder, *Christus als Levensvorst* door Tomas beleden, in: *Preken*, deel 1, 1954, pag. 476 v.v.

HOOFDSTUK VIII

SABBAT EN ZONDAG IN HANDELINGEN, 1 KORINTIËRS EN DE OPENBARING AAN JOHANNES

A. In de Handelingen der Apostelen vinden wij omtrent de joodse sabbat en de eerste dag der week (nu onze zondag) enige gegevens, die van belang zijn.

Maakt het slot van het Evangelie naar Johannes de indruk, dat de nieuwe gemeente van Christus alleen op de eerste dag der week in eredienst samenkomt (Johannes 20:19, 26), in het begin van Handelingen lijkt het anders (hoofdstuk 2:46). Het opvallende is dat de leden van de pinksterkerk dagelijks opgaan naar de tempel en in een bijgebouw van die tempel, de zuilengang van Salomo, samenkomen (hoofdstuk 3:11; 5:12). Het is echter wel zó, dat die samenkomsten meer het karakter van evangelisatie dan *van eredienst vertonen*. De apostelen hebben de gelegenheid benut *om daar* het joodse volk de Christus te prediken. Later horen we niet meer van zulke samenkomsten in een tempelgebouw. En dat kan ons niet verwonderen: de officiële joodse instanties begrepen wel dat de christenen in zulke samenkomsten aan de afbraak van de tempel werkten. Vandaar dat het tempelterrein wel spoedig voor die samenkomsten verboden gebied zal zijn geworden.

Dat heeft echter niet verhinderd dat de christgelovigen uit de Joden de band met de tempel aanhielden, zoals b.v. Paulus (Handelingen 21:20 v.v.). Om het contact met de Joden zien wij dan ook de apostelen op sabbat de synagoge bezoeken om er te preken (Handelingen 13:42, 44; 17:2; 18:4). Ook om die reden zullen zij met de joodse feestkalender hebben gerekend (Handelingen 20:6, 16; 21:26).

Uit dat alles is echter niet de gevolgtrekking te maken dat de eerste christenen met geen enkele of ook met slechts een enkele wijziging de joodse feestkalender hebben overgenomen. Israël had heilige dagen en heilige tijden. Het woord "heilig" betekende in dat verband dat de Israëliet zich moest "heiligen", zich in het bijzonder aan de HEERE wijden, door zich van bepaalde dingen te onthouden om alleen met de zaken van de HEERE bezig te zijn. Dat heet: ceremonieel of ritueel heilig, wat dus inhoudt: heilig met het oog op de heilige handelingen van de eredienst.

De eerste christenen echter hebben die ceremoniële heiligheid van bepaalde dagen en tijden losgelaten. Alle dagen waren hun gelijk, zoals de apostel Paulus het formuleerde (Romeinen 14:5). Maar daarmee is niet in strijd dat de eerste dag der week wegens de eredienst een bijzonder karakter kreeg. De kerkdienst maakt die dag niet heiliger dan de andere dagen maar wel bijzonder. Het schijnt dat de pinksterkerk aanvankelijk dagelijks kerkdienst hield, want wij zullen in Handelingen 2:46 het woordje "dagelijks" niet alleen met de mededeling "in de tempel" verbonden moeten zien maar ook met het volgende woord: thuis. We lezen dus: "En voortdurend waren zij elke dag eendrachtig in de tempel, braken elke dag het brood aan huis". En bij het brood-breken zullen wij aan de avondmaalsviering mogen denken.

Dagelijks kerkdienst houden wordt echter op de duur onmogelijk. Zodat men is overgegaan tot wekelijkse kerkdiensten op de eerste dag van de week. Hiertegen zou men het medegedeelde in Handelingen 19:9 kunnen aanvoeren: "terwijl hij (teweten Paulus) dagelijks besprekingen hield in de gehoorzaal van Tyrannus". Maar het is de vraag of wij daarbij aan de kerkdiensten van de christelijke gemeenten moeten denken. Gezien het voorgaande zal het zó zijn geweest, dat de apostel een lokaliteit nodig had om aan Joden en heidenen het Woord Gods te prediken. De tekst zegt dat hij dagelijks "dialogen" hield, wat op gesprekken, hier wel. twistgesprekken, ziet. De gemeente zelf zal wel in een particulier huis vergaderd hebben, wat overal gebeurde, omdat men nergens een kerkgebouw had. Vandaar dat er sprake is van "huiskerken", zie Handelingen 2: 46, 4:23; 12:12; 18:7; Romeinen 16:5, 1 Korintiërs 16:19; Kolossenzen 4:15 en Filémon:2.

B. In Handelingen 20:7 lezen wij dat de gemeente te Troas op de eerste dag der week is samengekomen om brood te breken (avondmaal te vieren met wat daaromheen is) en dan Paulus, op doorreis naar Jeruzalem daar vertoevend, een toespraak houdt. Er was dus kerkdienst en het was in de avond, zoals uit vers 7 v.v. blijkt.

In de eerste plaats mogen we vaststellen dat de gemeente niet werd samengeroepen om afscheid te nemen van de apostel, zodat het een gelegenheids-samenkomst zou zijn geweest. Er staat immers niet: "Omdat Paulus de volgende dag zou vertrekken, waren wij op de eerste dag der week samengekomen". Ware het een afscheidssamenkomst geweest, dan vraagt men zich af, waarom de tijd, de eerste dag der week, en de handeling van het brood-breken vermeld moesten worden. Bovendien, Paulus was zeven dagen te Troas (vers 6 slot), waaruit we kunnen besluiten dat hij de kerkdienst op de zondag wilde afwachten.

Het is dus zó geweest, dat de gemeente naar de regel op de eerste dag der week samenkwam in de eredienst en de apostel toen, omdat hij de volgende dag zou vertrekken, een toespraak hield.

In de tweede plaats dienen wij te vragen naar het tijdstip van de kerkdienst, omdat er onder de uitleggers verschil van mening is. Was het zaterdagavond of zondagavond? Van beslissende betekenis is daarbij, aan welke dagindeling wij moeten denken, aan de Joodse dan wel aan de Romeinse. Bij de Joden begon de nieuwe dag 's avonds om 6 uur. Bijgevolg zou de kerkdienst in Troas dan op onze zaterdagavond zijn geweest, daar dan om 6 uur de nieuwe dag, de eerste dag van de week, ware begonnen. De Romeinse dagindeling was echter als bij ons van middernacht tot middernacht. Dan zou de samenkomst op onze zondagavond zijn geweest. Is de apostel, zoals er staat, de volgende morgen vertrokken, dan is hij op maandagmorgen afgereisd, in het eerste geval echter op zondag!

Nu is het moeilijk te beslissen, welke dagindeling de schrijver van Handelingen hier volgt. In zijn geschriften gebruikt Lucas beide, de Joodse b.v. in Lucas 23:54, en de Romeinse o.a. in Handelingen 4:3; 23:13 v.v. Brengen wij echter in rekening dat ons geen enkele tekst in de literatuur over de tijd na Handelingen bekend is, waarin gesproken wordt over kerkdienst op onze zaterdagavond, dus in feite vóór de zondag, dan is het niet twijfelachtig: het was op zondagavond. - Maar hoe een en ander ook geweest moge zijn, er staat in de tekst zeer duidelijk dat het op de eerste dag der week was en niet op de sabbat daarvoor. Op de eerste dag der week, hetzij die dan begon op onze zaterdagavond hetzij te middernacht. Vandaar dan ook dat wij met zovelen van oordeel zijn dat deze tekst een gewichtig bewijs is voor de zondagsviering van de oudste christelijke kerk.

C. In dit verband willen wij letten op 1 Korintiërs 16:1, 2: "Wat nu de inzameling voor de heiligen betreft, doet ook gij, evenals ik het in de gemeenten van Galatië geregeld heb: elke eerste dag der week legge ieder uwer naar vermogen thuis iets weg, en hij spare dit op, opdat er niet eerst na mijn komst inzamelingen moeten gehouden worden". De bedoeling van de apostel is in grote lijn wel duidelijk. Wil de collecte voor de arme Jeruzalemse gemeente behoorlijk opbrengen, dan is het nodig wekenlang te sparen. Het resultaat van een enkele zondagscollecte zou te weinig opleveren. De moeilijkheid van Paulus' spaarregeling is echter gelegen in de uitdrukking: thuis iets wegleggen, letterlijk: bij zichzelf op zij leggen. Maar is het juist dat ieder wekelijks "bij zichzelf" (of: "thuis") iets moest wegleggen? Hier doen zich wel moeilijke vragen voor. Hoevelen zullen eraan denken dat iedere zondag te doen? En hoevelen zullen het volhouden om ook in geval van nood geen beroep op het thuis gespaarde geld te doen? Bovendien, als het gaat om thuis sparen, waarom dan niet gewoon "iedere week" maar speciaal "iedere eerste dag van de week"?

Men heeft de onderstelling geuit dat de eerste dag van de week voor de arbeiders in loondienst betaaldag was. Afgedacht van de vraag of de Korintische christenen als Grieken in het alledaagse leven al de week van zeven dagen hadden, moet gezegd worden dat er omtrent de eerste dag der week als betaaldag in het geheel niets bekend

is.

Anderen hebben gedacht dat Paulus de eerste dag der week noemt, omdat op die dag de Korintische gelovigen in kerkdienst samenkwamen. In die samenkomst zouden dan collectanten hebben ingezameld wat ieder die week bij zichzelf op zij had kunnen leggen.

De tekst is moeilijk: aan de ene kant wekt het eerste gedeelte van vers 2 de indruk dat het sparen zuiver particulier moet zijn, zonder dat er een gemeentelijke instantie aan te pas komt, maar anderzijds wil het tweede deel van vers 2 niet dat er alleen maar collecte wordt gehouden, als Paulus er is. Dat laatste doet de gedachte opkomen: laat er iedere eerste dag van de week een gemeentelijke inzameling zijn! Wij vragen ons dan ook af, of in het eerste deel van het tweede vers niet op deze manier moet worden gelezen: "Elke eerste dag der week bepale (geve) ieder afzonderlijk wat hij naar vermogen kan sparen". Dat wil zeggen: als iedere zondag de inzameling word gehouden, moet ieder afzonderlijk bepalen wat hij naar vermogen kan geven.

Intussen zullen wij uit deze tekst op zichzelf niet kunnen concluderen dat de gemeente te Korinte iedere eerste dag der week tot de eredienst samenkwam. In dit vers is daarvoor geen direct maar slechts een indirect gegeven.

D. Openbaring 1:10 spreekt over "de dag des Heren": "Ik kwam in ver voering des geestes op de dag des Heren". De meeste uitleggers zeggen te recht dat met "de dag des Heren" de eerste dag van de week is bedoeld, dus onze zondag. Het is een naam voor die dag, die wij in de oud-christelijke literatuur later vaak aantreffen. Het was zó, dat de christenen uit de Joden op israëlitische manier de dagen telden en daarom van de eerste, de tweede dag. enz. spraken (vergelijk al de telling in Genesis 1). De christenen uit de heidenen echter hebben, ook tegenover "de dag van de keizer", die eerste dag der week de dag van de Here (Christus) genoemd.

De opvatting dat "de dag des Heren" hier is de dag van de HEERE (Jahwè) als dag van gericht, zoals die in het Oude Testament bij de profeten voorkomt, of ook dat het de paasdag is als de dag van Christus' opstanding, is af te wijzen. Naar de grondtekst is "de dag des Heren" de eigen typische benoeming van de eerste dag der week, zoals die in de tijd dat de Openbaring aan Johannes werd geschreven al in zwang was. Vragen we, waarom de openbaring van de verhoogde Christus tot Johannes kwam op de zondag, dan is wellicht het goede antwoord dat tegenover de joodse liturgie (met name in tempel en synagoge) dit boek vol is van de liturgie van Christus. Er is eredienst in de hemel en in de nieuwtestamentische kerk. En de oordelen over kerk en wereld zijn rijksliturgie, die vanuit de hemelse tempel worden uitgevoerd, zodat de zonde en de zondaren en tenslotte ook satan en zijn bent worden geoordeeld. De eredienst van het Oude Testament wordt dus voortgezet en is triomfantelijk van karakter, omdat de HEERE het bloed van zijn knechten wreekt, Deuteronomium 32:43.

Het gaat de HEERE om de vervulling van de sabbat en zijn liturgie in de eeuwige sabbat en diens liturgie. Alle dingen moeten tot rust komen in de Schepper, opdat alles Hem ere zal zeggen in zijn tempel. Vandaar dat de Openbaring van Johannes ook voortzetting is van het Evangelie naar Johannes: in aansluiting bij Johannes 20:19, 26 begint de Openbaring op een zondag om te komen tot de vervulde sabbatsvrede van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde (Openbaring 21 en 22). Het gehele boek der Openbaring betuigt ons dus dat de Heiland in verhoging ook Sabbatswerk doet, opdat Hij alle dingen tot de definitieve sabbatsrust zal brengen.

E. Uit de besproken wel schaarse gegevens mogen wij toch afleiden, dat de oudste christelijke kerk de eerste dag der week voor de kerkdienst heeft bestemd. Terecht is opgemerkt: "Zo blijkt dat de zondagsviering in de apostolische tijd veel meer in zwang was dan wij bij een oppervlakkig lezen zouden vermoeden".

Met die zondagsviering gingen de christgelovigen rechte draads in tegen het Jodendom met z'n sabbat en sabbatskultus. Ook in de heidense wereld was het onpractisch de eerste dag der week voor de eredienst te bestemmen, want het was maatschappelijk geen vrije dag. Vandaar dat de christenen uit de heidenen veelal òf 's morgens vroeg òf

ook 's avonds laat kerkdienst moesten houden, wat we al uit Handelingen 20 kunnen opmaken. De vraag dringt zich dan ook op: waarom bestemden de eerste christenen de zondag voor de kerkdienst? Het is mogelijk daarop twee antwoorden te geven. Het ene kan zijn dat de zondagsviering een eigen schepping van de christelijke gemeente is. Het kan echter ook zijn dat ze die zondagsviering van elders heeft overgenomen. De laatstgenoemde mogelijkheid is wel uitgesloten: ons is niet bekend dat een zondagsviering als de eerste christelijke kerk na pinksteren heeft, tevoren ergens werd gevonden. De oorsprong van de zondagsviering zullen wij overeenkomstig Johannes 20 in het feit van Christus' opstanding op de eerste dag der week moeten zoeken. Zijn opstanding en zijn verschijningen op de eerste dag der week hebben de eredienst wat dag en inhoud betreft bepaald. Wij zullen erkennen dat de verankering van de zondagsviering in het paasgebeuren niet met uitgedrukte woorden wordt aangegeven, maar de oorsprong van de lijn in Johannes 20 is duidelijk. En in de oud-christelijke literatuur vinden wij al gauw dat de eerste dag der week de dag van de opgestane Christus is. In een brief aan de kerk te Magnesia (in Klein Azië) schrijft de apostolische vader Ignatius omstreeks 115 na Christus: "Indien zij die leefden onder een oude toestand tot nieuwe verwachting zijn gekomen en daarom de sabbat niet meer houden maar de dag des Heren in acht nemen waarop toch ons leven opbloeide door hem en zijn dood . . ., hoe zullen wij dan buiten hem kunnen leven?" (hoofdstuk 9).

F. Wij kunnen hier niet voorbijgaan aan Handelingen 15, waarin ons wordt beschreven, hoe in de oudste christelijke kerk een conflict over de wet van Mozes tot oplossing werd gebracht. De bespreking van deze zaak kan een overgang naar en een inleiding op de behandeling van de gegevens in de brieven aan de Romeinen, Galaten en Kolossenzen vormen. Wat op de vergadering te Jeruzalem is behandeld en uitgesproken is alleen in de historische gang van de kerk na pinksteren te verstaan. Waarom wij bij Handelingen 2 dienen te beginnen.

In de pinksterkerk van de apostelen worden alle Joden en Jodengenoten opgeroepen zich bij de kerk van Christus te voegen. Zij die aan die oproep gehoor geven worden door middel van de christelijke doop bij haar ingelijfd (Handelingen 2:41). Het gaat dan over besneden Joden en besneden Joden-genoten. Jodengenoten zijn immers heidenen, die door middel van besnijdenis, doop en offerande officieel in het Jodendom worden opgenomen. Als "proselieten" zijn ze dan volwaardige leden van de joodse kerk. De prediking van de Christus en de oproep tot bekering brengen de botsing tussen Joden en christenen. De vervolging breekt los en deze eerste vervolging wordt geleid door de joodse priesters en de joodse sadduceeërs (Handelingen 4:1-22; 5:17-42). De Farizeeërs waren toen in de minderheid en kwamen daarom weinig naar voren. Van de kant der Farizeeërs was er echter meer sympathie voor de christelijke kerk dan van de kant der Sadduceeërs: volgens Handelingen 15:5 traden er wel Farizeeërs toe tot de kerk.

Hoewel de kerk aanvankelijk alleen uit christenen uit de Joden bestaat, zijn er van meet af schakeringen: er zijn Joden-christenen uit Jeruzalem en Palestina, dus Oosterse en Westerse Joden, die als groepen ook eigen synagogen hebben (Handelingen 6:9). Buiten-palestijnse Joden, die christen worden, staan vrijer tegenover stad en tempel dan Jeruzalemse Joden, zie maar naar Stefanus, Handelingen 7. Dan komt er weer vervolging, waaraan nu ook Farizeeërs deelnemen, Saulus of Paulus, Handelingen 7:58; 8:1 en 9:1. Paulus heeft zelfs de leiding. Dat wijst erop dat de Farizese stroming in Jeruzalem sterker wordt tegenover de Sadduceeërs.

Tengevolge van die joodse actie worden de christgelovigen verstrooid over geheel Palestina en wordt het Evangelie aan de Samaritanen gepreekt (Handelingen 8). Dat werpt een probleem op. Die Samaritanen waren immers wel min of meer van joodse afkomst maar leven met de Joden in onmin. Ze gebruiken de Pentateuch (de 5 boeken van Mozes) als heilige boeken maar de tempel te Jeruzalem bezoeken ze niet. Ze handhaven de reinigingsvoorschriften en de sabbat. Hoe worden deze Samaritanen nu christen? Het gaat dan op deze manier: wanneer ze gelovig worden ontvangen ze niet alleen de christelijke doop maar ook de Heilige Geest (Handelingen 8:12, 14 v.v.). We

mogen er wel op letten, dat zich met betrekking tot de Joden, de Jodengenoten en de Samaritanen geen enkele moeilijkheid voordoet ten aanzien van de besnijdenis en de reinheidswetten. Dat wordt echter anders, wanneer er heidenen tot de kerk willen toetreden. Hoe zullen die opgenomen worden? Alleen door middel van de christelijk doop? Mogen dan de besnijdenis en de ceremoniële of rituële reinheid niet als voorwaarden gesteld worden? In Handelingen 10 en 11 komt die zaak dan voluit aan de orde. De hoofdmans Cornelius is geen Jodengenoot maar slechts "godvrezende", dat is belangstellende in en sympathiserende met het Jodendom. Hij is niet besneden en houdt de reinheidswetten niet, althans behoeft hij dat niet te doen. Hij is dus voor de Joden een onrein iemand, zodat tafelgemeenschap met hem niet mogelijk is.

Wij weten wat er gebeurd is; de HEERE zelf heeft de moeilijkheid opgelost: besnijdenis en rituële reinheid zijn geen voorwaarden om christen te worden. De apostelen en de broeders in Judea en Jeruzalem gaan daarmee akkoord (Handelingen 11:1-18). Alleen door middel van de christelijke doop worden heidenen ingelijfd en dan kunnen beide groepen in de kerk, de joden-christenen en de heiden-christenen, met elkaar omgaan, samen aan de huistafel en aan de avondmaalstafel. In die lijn kunnen Barnabas en Paulus op hun eerste zendingsreis gaan werken onder de heidenen (Handelingen 13 en 14).

Intussen staat de ontwikkeling in de kerk te Jeruzalem niet stil. Handelingen 12 vertelt ons van een nieuwe vervolging door koning Herodes Agrippa I, die van 41-44 na Christus over geheel Palestina regeert. De apostel Jakobus (broer van Johannes) wordt gedood en Petrus gevangen gezet. We lezen dat de Joden het mooi vinden, vers 3. Mogen wij de joodse geschiedschrijver Jozefus geloven, dan zijn het de wetsgetrouwe Joden, dus die van de Farizee richting. En deze Farizee Joden oefenen blijkbaar ook invloed uit op sommige Joden-christenen.

Wij horen namelijk in hoofdstuk 15 dat er christenen uit de Joden zijn, die leren: Heiden-christenen die niet besneden zijn en de mozaïsche voorschriften omtrent de rituële of ceremoniële reinheid niet onderhouden, zijn onrein, zodat men als Joden-christen niet met hen kan omgaan, ja, als onreine christenen kunnen zij ook niet behouden worden. - Als dat waar is, moet daaruit volgen dat al het zendingswerk van Barnabas en Paulus waardeloos is.

We lezen dat er dan in Jeruzalem een samenkomst wordt gehouden om over deze zaak te oordelen en tot een beslissing te komen. Daarover wordt vergaderd door Barnabas en Paulus met enige anderen uit Antiochië (vers 2), door de apostelen en de oudsten te Jeruzalem (vers 6), terwijl ook de gemeente te Jeruzalem erin betrokken wordt (vers 22). En dan is de uitspraak dat de eis van de Joden-christenen van Farizee afkomst (vers 5) niet wordt toegewezen: de besnijdenis en de mozaïsche reinheidswetten worden voor de christenen uit de heidenen niet verplicht gesteld. Dat blijkt immers duidelijk uit de verzen 20 en 29. De lijn van hoofdstuk 10 en 11 wordt dus doorgetrokken. Zijn dan christenen uit de heidenen, die alleen maar gedoopt zijn, niet onrein? Neen, want die heidenen ontvangen bij hun gelovig worden de Heilige Geest (hoofdstuk 11:16 v.v.) en die Geest reinigt hun harten (hoofdstuk 15:9). Reinheid van hart door de Geest van God is meer dan rituële of ceremoniële reinheid naar de wet van Mozes. Vergelijk hier ook Filippenzen 3:3 en Efeziërs 2:11-13. En daarmee is de hoofdzaak beslist.

Ze maken echter op die Jeruzalemse vergadering nog een viertal bepalingen, waaraan de christenen uit de heidenen zich moeten houden: zij hebben zich te onthouden van wat door de afgoden bezoedeld is, van hoererij, van het verstikte en van bloed (vers 20; in vers 29 is de volgorde even anders). "Wat door de afgoden bezoedeld is": daarmee wordt bedoeld op vlees, dat als afgodenoffer heeft gediend en daarna op de markt wordt verkocht. Het verstikte is vlees van dieren, die sterven zonder uit te bloeden. Bloed is hier het nuttigen van bloed van gestorven dieren. En hoererij zal zien op allerlei vormen van ontucht, die voor de Jood gruwelijk zijn maar onder de heidenen zonder schroom worden bedreven, zoals b.v. de religieuze prostitutie.

Drie van deze vier "verboden" zijn "spijsgeboden" en dragen dus een ceremonieel of

ritueel karakter. Ze zijn niet moreel van aard als b.v. één der Tien Geboden.

En daarmee springt voor ons een belangrijk punt naar voren. Er zijn omtrent deze zaak veel vragen te stellen en het is soms helemaal niet gemakkelijk die vragen te beantwoorden. Wie een blik werpt in de literatuur over Handelingen 15 zal dat onmiddellijk toestemmen. Maar twee dingen, voor ons hier van belang, zijn wel duidelijk: in de eerste plaats dat die vier bepalingen in overgangstijd (bij de overgang van jodendom en heidendom naar christendom) de gemeenschap en eenheid der christelijke kerk helpen bewaren. Het algemeen gevoelen op de genoemde kerkelijke vergadering was: als wij in de kerk ons daar allemaal aan houden, kunnen wij als christenen uit de Joden en als christenen uit de heidenen niet alleen aan de huistafel samen eten maar ook aan de avondmaalstafel. En in de tweede plaats is te constateren dat het daarbij ging om ceremoniële of rituele zaken en niet om b.v. de geboden van de dekalog voor handel en wandel der gelovigen. Wanneer men zegt: "Het is merkwaardig dat onder zaken die onderhouden moeten worden, de sabbat niet voorkomt", dan kunnen wij het beter anders zeggen: De wet der Tien Geboden was toen en daar niet geding. Het ging om een loskomen van de mozaische bepalingen inzake rein en onrein. Daarom maakte men overgangsbepalingen, waarin men als christelijke kerk aan de ene kant de eis afwees, dat de mozaische voorschriften inzake rein en onrein (besnijdenis inbegrepen) noodzakelijk zouden zijn ter zaligheid maar anderzijds ook stelling nam tegen syncretisme, vermenging van heidendom en christendom, waarom heidense zonden werden teruggewezen. Blijkbaar was er tijdens de Jeruzalemse vergadering nog geen strijd in de kerk over het onderhouden van dagen als de sabbat. Later komt die strijd er wel, maar in Handelingen 15 merken we er nog niets van. Vandaar dan ook dat de zaak van sabbat en zondag toen niet aan de orde is gekomen. En evenmin de vraag of de wet der Tien Geboden al dan niet geldig bleef in de christelijke kerk. Lezen wij de brieven van de apostelen door, dan zien wij dat de kern van de latere strijd ligt in de vraag naar de geldigheid van ceremoniële bepalingen omtrent dagen en tijden en niet naar het al dan niet blijven van Gods wet als uitdrukking van ons leven. Paulus kan dan ook omtrent die wet van God schrijven, dat zij goed is (Romeinen 7:12), ja, dat het gaat om een ander doen van de wet dan de Joden het willen, om een nieuw doen van de wet door de Geest van God (Romeinen 8:4). En daarmee hebben wij de overgang gemaakt naar het volgende hoofdstuk.

Verantwoording bij hoofdstuk VIII

A. Zie voor *de eredienst in de apostolische tijd* o.m. P. A. E. Sillevius Smitt, *De eredienst in de apostolische tijd*; in *Geref. Theol. Tijdschrift*, jrg. 17 (1916), pag. 15 v.v.; 101 v.v. J. L. Koole, *Liturgie en Ambt*, 1949, vooral de eerste hoofdstukken: 1. Tempel, Synagoge en Kerk; 2. Dagen en uren van samenkomst.

Sommige uitleggers menen dat al in *Handelingen 2:1* aan de eerste dag der week, de zondag moet worden gedacht. W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, 1972, schrijft: "Zumindest nach der johanneischen Chronologie spielte sich das Pfingstereignis an einem Sonntag ab" (S. 131. Op z'n minst volgens de Johanneïsche chronologie speelde het pinkstergebeuren zich op een zondag af). Doch in zijn andere boek (*Der Sonntag*, 1962, pag. 231 noot 82) is hij gereserveerder. En terecht. Want verschillende commentaren laten duidelijk zien dat hier te veel onzeker is, om te kunnen bepalen, op welke dag van de week het pinkstergebeuren plaatsgreep. Zie b.v. F. W. Grosheide, *De Handelingen der apostelen*, deel 1 (1942), pag. 45. Dezelfde in *Handelingen* (deel 1, K.V. 1941), pag. 22.

Handelingen 2:46: In de Griekse tekst staat "elke dag" (kath' hēmeran) voorop en verder is de constructie met de Griekse woordjes *te - te* (Nederlands: *èn - èn*) opmerkelijk. W. Rordorf, *Der Sonntag*, 1962, pag. 223 (noot 48) stemt dat volmondig toe, maar wil op de waarde van de inhoud van dit vers afdingen, met de opmerking dat de schrijver van Handelingen de toestanden in de eerste gemeente idealiseert. Hier blijkt dus de Schriftbeschouwing in geding te zijn!

Vergelijk voor *Handelingen 19:9* naast de commentaren ook J. L. Koole, a.w. pag. 16 en 20.

B. *Handelingen 20:7*: de commentaren discussiëren soms breed over het dilemma zaterdagavond of zondagavond. Gaan we echter uit van de tekst (eerste dag van de week), dan is dat debat in feite overbodig: ook volgens de Joodse dagindeling is onze zaterdagavond het eerste deel van de eerste dag der week. Bovendien is er veel voor aan te nemen dat Lucas hier de Romeinse dagindeling volgt, vergelijk b.v. K. Lake-H. J. Cadbury, *The Beginnings of Christianity*, vol. IV (1933), pag. 255.

C. *1 Korintiërs 16:2* luidt in de Statenvertaling: "Op elke eerste dag der week legge een iegelijk van u iets bij zichzelfen weg, vergaderende een schat naar dat hij welvaren verkregen heeft". De Nieuwe Vertaling heeft: "elke eerste dag der week legge ieder uwer naar vermogen thuis iets weg, en hij spare dit op . . ." De eerste vertaling is dichterbij de Griekse tekst dan de laatste. We zouden ervoor willen pleiten de woorden "par' heautooi" niet met "thuis" weer te geven maar als bijstelling bij "ieder uwer" op te vatten als: afzonderlijk. Dus: ieder uwer afzonderlijk. En het werkwoord kan blijkens de woordenboeken ook betekenen: vaststellen, bepalen, geven. Zie ook J. Willemse o.p. *Het vierde Evangelie*, 1965, pag. 164 v.v.

D. *Het motief van de eredienst in de Openbaring aan Johannes* is voor een deel uitgewerkt in de dissertatie van C. van der Waal, *Oudtestamentische priesterlijke motieven in de Apocalyps*, 1956. Dezelfde ook in *De Refor matie*, jrg. 32, pag. 39 v.v. Over de vervulde sabbatsvrede schreef K. Schilder, *Wat is de hemel?*, 1935, pag. 269 v.v.

E. Het citaat in de tekst is uit: J. L. Koole, *Liturgie en ambt in de apostolische kerk*, 1949, pag. 20. Zie over de oorsprong van de zondagsviering o.a. W. Rordorf, *Der Sonntag*, 1962, pag. 174 v.v. Hij bespreekt breed de vraag of er een vóór-christelijke zondagsviering was en komt tot de conclusie dat zulks niet het geval was, pag. 177-190. Zijn conclusie op pag. 212, dat de zondag in z.g. paulinische gemeenten, dus in de heiden-christelijke kerken, al een rol speelde, stemt met de gevolgtrekking van Koole overeen. Inzake de verankering van de zondagsviering in het paasgebeuren (pag. 213 v.v.) kunnen wij Rordorf in veel niet volgen, vooral om zijn Schriftkritisch standpunt. Zie voor de zondag als de dag van de opgestane Heer: H. Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe*, 1958, pag. 15 v.v. (*Der Tag des auferstandenen Kyrios*), die ook een aantal citaten uit de oud-christelijke literatuur biedt. Zie voor een Nederlandse vertaling van de apostolische vaders: A. C. Duker en W. C. van Manen, *De geschriften der apostolische vaders*, 2 delen, 1871. D. Franses, *De apostolische vaders*, 1941. A. F. J. Klijn, *Apostolische Vaders*, drie delen, 1966-1967. Wij citeerden Ignatius naar laatstgenoemde vertaling, deel 1, pag. 90-91.

De hierboven genoemde prof. dr. W. Rordorf heeft in 1972 een boek doen verschijnen over sabbat en zondag in de oude kerk (uitgave in het Duits onder de titel: *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*; in het Frans met als titel: *Sabbat et Dimanche dans l'Eglise ancienne*). In dit boek vinden wij na een brede inleiding over de sabbat en over de zondag in de eerste christelijke kerk de daarvoor in aanmerking komende (griekse en latijnse) citaten, vanaf het Nieuwe Testament tot en met Augustinus en Isidorus van Sevilla op de linkerbladzij met de franse/duitse vertaling op de rechterbladzij. Drie registers ontsluiten het boek. Het boek, dat prachtig materiaal biedt, is nog maar een selectie uit het vele dat voorhanden is. Rordorf komt tot de conclusie, dat de heiden-christelijke kerk de eerste vier eeuwen de joodse sabbat niet heeft gevierd (pag. XIV Duitse uitgave); en ook dat van meet af de christelijke gemeente op zondagavond (eerste dag van de week) samenkwam en soms ook in een morgendienst. Reeds vóór keizer Constantijn de Grote wilden de christenen op de eerste dag der week vrij zijn om die dag in de eredienst te kunnen vieren (pag. XIV-XX).

F. Over *de verhouding tussen Joden en Christendom in de twee eerste eeuwen* van onze jaartelling is zeer veel geschreven, meest in het Duits en het Engels. Uit die buitenlandse literatuur noemen we: L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten*

Jahrhundert, 1954. A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, 1927 (3. und 4. Auflage). H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Juden-Christentums, 1949. Dezelfde, Aus frühchristliche Zeit, 1950. Dezelfde, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959. Uit de Nederlandse literatuur over het apostolisch tijdvak vermelden wij: Ch. de Beus, De positie van de gemeente te Jeruzalem in de oud-christelijke kerk in het licht van Galaten 2:6 v.v., in: Ned. Theol. Tijdschrift, jrg. 7 (1952-1953), pag. 1-18. Cultuurgeschiedenis van het Christendom, 1e deel, Jezus van Nazareth, 1948. J. Daniélou, Van de stichting der kerk tot de vierde eeuw, in: Geschiedenis van de kerk in tien delen, deel 1, 1963, pag. 5-332 (rooms-katholiek). H. Mulder, Geschiedenis van de Palestijnse kerk, 1966. Dezelfde, Jakobus en de oudsten in de boeken van Lucas, 1972 (Exegetica. Nieuwe Reeks. Eerste deel). P. A. van Stempvoort, Petrus en zijn graf te Rome, 1960, pag. 7-64. J. de Zwaan, Imperialisme van de oudchristelijke geest, 1919, pag. 105-148 (De moeilijkheden der Joodse christenheid).

Een belangrijk artikel over *de ontwikkeling in Jeruzalem en Palestina* schreef de Zwitserse hoogleraar Bo Reicke, Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-episode, Galaten 2:1-14, in: Studia Paulina in honorem J. de Zwaan septuagenarii, 1953, pag. 172-187. Voor *de Joodse secten* kan men naast de wetenschappelijke lectuur terecht in: Marcel Simon, De Joodse Sekten ten tijde van Jezus, 1965. Ook: S. E. Johnson, Jezus in zijn eigen tijd, 1964.

Over *Jodengenoten* schreef: J. L. Koole, De Joden in de verstrooiing, z.j. (1943). W. C. van Unnik, Het Jodendom in de verstrooiing, in: Het oudste christendom en de antieke cultuur, deel 1, 1951, pag. 537-560. Zie voor oud en nieuw proselytisme: J. A. Hebly, Het Proselitisme, (Verkenning van een oecumenisch vraagstuk), 1962.

Over *Handelingen 15* bestaat zeer veel literatuur. In sommige commentaren kan men uitgebreide lijsten vinden. Uit de Nederlandse lectuur raadpleegden wij (naast een aantal commentaren): D. J. Baarslag, Met Paulus door het Romeinse Rijk, deel 2 (1938), pag. 79 v.v. L. Batelaan, De sterken en zwakken in de kerk van Korinthe, 1942, pag. 93 v.v. (vergelijking van Paulus' standpunt in 1 Kor. 8-11:1 met het besluit van het apostelconvent). Ch. de Beus, Paulus. Apostel der vrijheid, 1953, pag. 177 v.v. (De principiële betekenis van het apostelconvent), 193 v.v. (De vier beperkende bepalingen van het apostelconvent). Ch. de Beus, Nogmaals: besnijdenis, doop, wet van Mozes, in: Kerk en Theologie, jrg. 8 (1957), pag. 37 v.v. J. Holzner, Paulus, 1950 (3e druk), pag. 166 v.v. P. G. Kunst, Joodse invloeden bij Paulus, 1936 (met uitvoerige literatuurlijst). Dezelfde, Normatief of historisch gezag?, art. in: Calv. Weekblad, 5e jrg. no. 48 (20 sept. 1940), pag. 209/10. Dezelfde, De plaats van de gemeente in de beslissing van het z.g. Apostelconvent; art. in: Credo, 1e jrg. no. 24 (11 maart 1938). Dezelfde, Tweeërlei besluit, art. in: Credo, 1e jrg. no. 25 (18 maart 1938). Dezelfde, De vier restricties van het z.g. Apostelconvent, art. in: Credo, 1e jrg. no. 26 (25 maart 1938). H. M. Matter, De toekomst van Israël in het licht van het Nieuwe Testament, 1953, pag. 119 v.v.; 128 v.v. P. Middelkoop, Paulus' worsteling met het probleem der verwerping van de verzoening in Jezus Christus door de Joden, in: De Heerbaan (Alg. Zendingstijdschrift), 1962, pag. 186 v.v. (pag. 192 v.v. over Handelingen 15). J. Ridderbos, De apostel der heidenen, 1931, pag. 82 v.v. G. J. Streeder, Het gezag van de afzenders van het z.g. Aposteldecreet, in: Vox Theologica, 11e jrg. no. 1 (okt. 1939), pag. 14-18. C. Vonk, De Voorzeide Leer, Ib, De Heilige Schrift, 1963, pag. 271 v.v.; 404 v.v. B. Wielenga, Van Jeruzalem naar Rome, deel 2 (1928), pag. 137 v.v. G. Wielenga, Paulus in zijn leven en werken, 1917, pag. 230 v.v. I. de Wolff, Om de enigheid des geloofs, art. in: Kerkblad voor Overijssel, Gelderland en Utrecht, 17e jrg. no. 36 (20 maart 1965). I. de Wolff, Na de bondsdag, art. in: Rondom het Woord, 8e jrg. no. 6 (15 juni 1954), pag. 47/8 over de vier restricties in Handelingen 15. J. de Zwaan, Imperialisme van de oud-christelijke geest, 1919, pag. 126 v.v. J. de Zwaan, Historische kleinigheden in de inleidingswetenschappen, art. in: Nieuw Theol. Studiën, 12e jrg. mei-juni 1929, pag. 150-159 (pag. 154-159 over Hand. 15).

Omtrent de zaak in Handelingen 15 willen wij in het kort op de navolgende punten

letten.

1. *De verhouding tussen Hand. 15 en Gal. 2* is vaak bestudeerd. We noemen uit de Nederlandse lectuur: S. Greijdanus, *Is Hand. 9* (met 22 en 26) en 15 in overeenstemming met Galaten 1 en 2? Een vergelijkende exegetische studie, 1935. G. H. M. Posthumus Meyes, *De controverse tussen Petrus en Paulus. Galaten 2:11 in de historie*, 1967. H. J. Jager, *De brief aan de Galaten*. Collegedictaat buiten verantwoordelijkheid van prof. Jager, 1966. De vraag is of het in Gal. 2 bedoelde bezoek aan Jeruzalem samenvalt met dat van Hand. 11:30 en 12:25 dan wel met dat van Hand. 15. De meesten verdedigen dat het samenvalt met dat van Hand. 15. Maar er zijn twee bezwaren daartegen, die volgens de deskundigen nog niet voldoende zijn weerlegd: a) waarom weigert dan Petrus later in Antiochië met heiden-christenen te eten (tegen Hand. 15 in)? b) waarom maakt Paulus later in de strijd tegen de Judaïsten geen gebruik van hetgeen op de samenkomst te Jeruzalem is beslist en vastgelegd?

2. *De samenkomst te Jeruzalem een synode?* Die vraag wordt met ja be antwoord door F. W. Grosheide in diens commentaren op Hand. Zo schreef hij er al over in Geref. Theol. Tijdschrift, jrg. 11 (1910), pag. 1 ("de synode der apostelen")- Mannen van het geref, kerkrecht zagen vaak in de samen komst van Hand. 15 "een beginsel van een meerdere vergadering" of een prototype daarvan, zie: M. Bouwman, Voetius over het gezag der synoden, 1937, pag. 131 v.v. In de reformatietijd kwamen daartegen alleen bezwaren van de kant der Independenten. Op Hand. 15 als type van een meerdere vergadering beroept zich ook: Joh. Jansen, *Korte Verklaring van de Kerken ordening*, 1937 (2e druk), pag. 127 (in de eerste druk van 1923 doet hij dat niet!); H. Bouwman in: *De Bazuin* van 1928, en in: *Geref. Kerkrecht*, deel 2, 1934, pag. 19 v.v. A. J. Bronkhorst, *Schrift en Kerkorde*, 1947, pag. 125-135, en Th. L. Haitjema, *Alg. Kerk en Plaatselijke Gemeente*, art. in: *Onder Eigen Vaandel*, 1927, pag. 232-252, en in: *Ned. Herv. Kerkrecht*, 1951, pag. 124 v.v., oordelen dat het geen classicale of synodale bijeenkomst in moderne stijl was maar wel een kerkelijke vergadering in nuce. Tegen de opvatting dat Hand. 15 spreekt over een meerdere vergadering: H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, deel 4 (1930), pag. 412. H. C. van den Brink, *Het apostelconvent van Hand. 15*, art. in: *Woord en Geest*, 4e jrg. no. 11 (14 dec. 1928). A. M. Brouwer, *De kerkorganisatie der eerste eeuw en wij*, 1937, pag. 39 v.v. D. Jacobs, *De verhouding tussen de plaatselijke en de algemene kerk in de eerste drie eeuwen*, 1927, hoofdstuk I, par. 4. S. Greijdanus, *Schriftbeginselen van kerkrecht inzake meerdere vergaderingen*, 1947. K. Doornbos, *Kerk zijn en in de kerk zijn*, 1962, pag. 97 v.v. J. Kamphuis, *Roeping en recht tot oefening van het kerkverband*, in: *Verkenningen*, deel 3, 1966, pag. 118 v.v. P. A. E. Sillevius Smitt, *De organisatie van de christelijke kerk in de apostolische kerk*, 1910, pag. 86 v.v., verdedigde reeds (onder H. H. Kuyper als promotor), dat de samenkomst in Hand. 15 geen synode was en geen apostelconvent maar een vergadering met buitengewoon karakter. Zie verder nog: J. H. Bavinck, *Geschiedenis der Godsopenbaring, Het Nieuwe Testament*, 1949, pag. 575. J. Hovius, *Het verband tussen onze belijdenis en onze kerkorde*, 1962, pag. 17 v.v. J. Plomp, *Presbyteriaal-Episcopaal?*, 1967, pag. 9. I. de Wolff, *De plaats van het kerkverband in Schrift en Historie*, 1952, pag. 21.

Het is wel duidelijk dat de samenkomst geen apostelconvent was en ook geen synode, zoals wij die vandaag kennen.

3. *Hoevele samenkomsten waren er?* Het is niet gemakkelijk uit te maken. Bronkhorst en Kunst stellen: Drie samenkomsten: 1) een bijeenkomst van de gemeente en de apostelen en de presbyters (oudsten), waarin de delegatie uit Antiochië verslag uitbrengt over het zendingswerk (15:3-5); 2) daarna samenkomst met apostelen en presbyters zonder de gemeente om over het in de eerste samenkomst gerezen verschilpunt te handelen (Barnabas en Paulus blijkbaar ook aanwezig, vers 12); 3) derde samenkomst volgens vers 22, waarin de gemeente aanwezig is en de beslissing wordt genomen. Enigszins anders H. Bouma, *De Gemeentevergadering*, drie artt. in *Geref. Kerkbode* voor Groningen, Friesland en Drenthe, 9e jrg. no. 8, 10, 12 (resp. 28 febr., 14 en 28 maart 1953): a) vergadering van apostelen, presbyters en gemeente als

begroetingssamenkomst voor de Antiocheense afgevaardigden; daarin ontstaat de moeite (vers 5); b) tweede samenkomst, waarbij de gemeente aanwezig is: "rondom zit of staat de gemeente, voorzover aanwezig; in het midden zitten de apostelen en ouderlingen". Wellicht was er vóór deze samenkomst een private bijeenkomst van enige vooraanstaande figuren (Galaten 2:9), waarin men het onderling eens werd, waarna toelichting in breed debat en de beslissing. Dus twee samenkomsten met wellicht een privé-samenkomst er tussen.

4. *De tweeërlei tekstvorm van de uitspraak.* In de handschriften (afschriften) van Handelingen vinden wij de uitspraak van de samenkomst in Hand. 15 in tweeërlei vorm, zodat men spreekt van een Oosterse en een Westerse tekst. De laatstgenoemde tekstvorm is: "Het heeft de Heilige Geest en ons goed gedacht u geen zwaardere last op te leggen dan deze noodzakelijke dingen: (n.l.) u te onthouden van het afgodenoffer, en van het bloed, en van de ontucht, en al wat gij niet wilt dat aan u geschiedt, aan een ander niet te doen". De Oosterse tekstvorm vinden wij in de Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap en in schier alle vertalingen, omdat men die terecht voor de oudste en eerste tekstvorm houdt. De Westerse is n.l. later opgekomen. Aan deze zaak zitten vele kanten en vele vragen kunnen worden gesteld. We willen er alleen op wijzen dat de Westerse lezing van de uitspraak veel meer moreel is (het verbod van offervlees wordt afgodenoffer, het verbod van bloed wordt moord en het verbod van hoererij wordt verbod van huwelijk van te nauwe bloedverwantschap, terwijl het verstikte is vervallen), zodat het dan niet meer als in de Oosterse tekstvorm om overgangsbepalingen gaat. Verder alle kwesties, die met een en ander samenhangen, latend voor wat ze zijn, menen we wel te mogen concluderen dat onze opvatting van de Oosterse tekst in de historie van deze uitspraak steun vindt: later wilde men de uitspraak meer als permanente regels zien, dus voor alle eeuwen zonder meer. Vandaar dat men de Oosterse tekst veranderde en de Westerse ontstond.

5. *Grens en duur van de geldigheid.* De meeste uitleggers nemen aan dat de afwijzing van de besnijdenis voor de heiden-christenen een principiële was en dus geldig blijft voor de kerk van alle eeuwen. Omtrent de vier restricties echter oordelen de meesten anders: als overgangsbepalingen zouden ze ten eerste een beperkte sfeer van geldigheid hebben gehad (Hand. 15:23) en dus niet overal hebben gegolden (waarom Paulus in latere brieven er niet meer over spreekt; ze waren daar niet bekend); en ten tweede gelden ze voor ons niet meer. Dit laatste vinden wij bij Guido de Brès (aangehaald bij C. Vonk, *De Voorzeide Leer*, IIIa, 1955, *De Ned. Gel. art.* 1-21, 25 en 26, pag. 51 v.v.), H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, deel 1 (1928), pag. 428. I. de Wolff, in: *Rondom het Woord*, jrg. 8, no. 6, 15 juni 1954). Hier zit echter meer aan vast: in het *Geref. Theol. Tijdschrift*, jrg. 37, no. 4 en 5 (april en mei 1936) staat een "Rapport en beoordeling van de op schrift gestelde meningen der missionaire predikanten en der helpers bij de Dienst des Woords op Soemba t.a.v. de vraag: Is het aannemen en eten van aan huis bezorgd vlees, dat afkomstig is van afgodenoffer, aan de christenen geoorloofd?" De gezamenlijke missionaire predikanten kwamen tot de conclusie dat het eten van aan huis gebracht offervlees niet geoorloofd is. Als voornaamste argument geldt voor hen 1 Kor. 10:20, 21. Volgens L. Batelaan (XVIe stelling bij zijn promotie in 1942) zou de grond echter 1 Kor. 10:18, 29, 31 en 32 dienen te zijn.

Volgens een brief van mevr. M. G. Idema-Schilder aan I. de Wolff in 1954 zou men in de Gereformeerde Kerken van Soemba ook het vlees van verstikte dieren (die dus niet uitgebloed zijn) naar Hand. 15:29 verboden vlees achten (zie *Rondom het Woord*, jrg. 8, no. 6, 15 juni 1954). Uit een en ander is wel duidelijk dat er inzake de samenkomst van Hand. 15 nog een aantal vragen zijn, die nog geen definitief antwoord hebben verkregen.

HOOFDSTUK IX

SABBAT EN ZONDAG IN ROMEINEN, GALATEN, KOLOSSENZEN EN HEBREEËN

§ 1. Sabbat en zondag in Romeinen.

A. Uit Handelingen 15 hebben wij vernomen dat er in de oudste christelijke kerk schakeringen en tegenstellingen waren. Het is goed daar even nader bij stil te staan, omdat de uitspraak van de samenkomst te Jeruzalem die schakeringen en tegenstellingen niet heeft kunnen wegnemen. Dat zal ons blijken uit de brieven van Paulus, vooral uit de brief aan de Galaten. We komen tot het navolgende globaal overzicht.

1) Er waren christenen, vooral uit de Joden, die als christgelovigen zich nog geheel met het Oude Testament verbonden wisten. Zij zagen de kerk van Christus in het verlengde van de kerk van Israël, zodat zij de wil van God voor hun handel en wandel in het Oude Testament vonden uitgeschreven, met name in de Tien Geboden. Met de mozaïsche eredienst in de tempel achtten zij tegelijk de ceremoniële en rituele voorschriften van Mozes vervallen. De israëlitische feestkalender hielden zij niet meer aan, zodat zij de sabbat en andere feestdagen vervuld zagen in Christus. Op de eerste dag der week hielden zij eredienst, waarom zij de sabbat in de zondag vervuld achtten. - Dit is het standpunt dat in Handelingen 15 door de Jeruzalemse vergadering werd ingenomen en door de apostel Paulus in zijn brieven wordt verdedigd. Deze christgelovigen wilden tolerantie (verdraagzaamheid) oefenen tegenover die medechristenen, die er nog wel voor voelden of zich ook in geweten gebonden wisten, de sabbat nog te vieren en enige mozaïsche voorschriften inzake rein en onrein aan te houden. Ze vonden dan als "sterken" dat standpunt wel "zwak" maar gingen het niet bestrijden. Ze meenden dat het wel enigszins wetticistisch was doch in de overgangperiode de sabbat nog aan te houden en ook wel de besnijdenis, benevens enige ongevaarlijk.

2) Zoals gezegd waren er christenen in de gemeente die er voor voelden mozaïsche voorschriften inzake eten en drinken. Zij achtten dat voor zichzelf wel goed en het stond naar hun oordeel ook een heiden-christen vrij dat vrijwillig te doen, maar zij wilden het hun mede-christenen, die daarvoor niet meer voelden (zie hier boven onder 1), beslist niet opleggen. Zij achtten het in overgangstijd een "middelmatig" ding, waarin je elkaar kon vrijlaten. Zulke kerkleden waren er blijkbaar te Rome, getuige het 14^e hoofdstuk van de brief van Paulus aan die gemeente.

3) Een derde richting was anders ingesteld dan de beide voorgaande. Er waren Joden-christenen, vooral uit de partij der Farizeeërs afkomstig (Handelingen 15:5), die van oordeel waren dat de gehele wet van Mozes in alle delen nog volkomen geldig was en door alle christenen moest worden onderhouden. Zo eisten zij dat alle christenen uit de heidenen zouden worden besneden. Op deze manier moest de band met het Jodendom geheel bewaard blijven, in godsdienstig, nationaal en politiek opzicht. Via het Jodendom kwam je tot het christendom. Zij wilden jodendom en christendom verenigen, in een nieuwe oecumenische eenheid. Zij zeiden, net als Paulus, dat alles genade is in de verlossing, maar als de apostel dan zei, dat wij die genade alleen door het geloof deelachtig worden (door Christus' gerechtigheid aan te nemen), stelden zij daartegenover, dat Gods genade alleen in weg van het onderhouden van de wet van Mozes wordt verkregen. Een en ander betekende in de praktijk van het geloofsleven, dat Christus' voldoening en verzoening niet veel belang en belangstelling hadden. Het liep erop uit dat de oude Farizeïse leer van het verdienen van Gods genade door wetswerk te doen werd binnengehaald. - Vandaar dat in de literatuur van oude dagen af deze richting het Judaïsme wordt genoemd. Het is de grandioze maar verderfelijke poging om de leer van het afvallig jodendom met het christendom te verbinden tot een "hogere" eenheid. Het is wel mogelijk dat ook christenen uit de heidenen zich bij deze richting hebben gevoegd, maar het waren toch hoofdzakelijk christenen uit de Farizeïse Joden. Paulus

streed tegen deze stroming op felle wijze in de brief aan de Galaten.

4) Toen er al meer christenen uit de heidenen tot de kerk van Christus kwamen, braken niet allen tegelijk met hun heidendom. Het gevolg was dat soms allerlei heidense gebruiken, leringen en gedachten in het geloof van deze christenen een rol speelden. Zo kunnen wij achter de verkeerde opvattingen over de opstanding in de kerk te Korinte heidense gedachten zien (1 Korintiërs 15). Ook in de kerk te Kolosse domineerden bij sommigen zulke heidense invloeden. Het is wel mogelijk dat bepaalde gnostische gedachten (meningen omtrent "de ware kennis"), die later uitgroeiden tot een leersysteem, het systeem van de gnosis of gnostiek, reeds ten tijde van de apostelen in sommige kerken in Klein-Azië en Griekenland meespeelden (b.v. in Korinte en in Kolosse).

5) En zo gebeurde het ook dat christenen uit de heidenen en uit de Joden afvallige joodse gedachten en heidense leringen samenbrachten, zodat er een synthese (vermenging) van zulke "vreemde" dingen in het christgeloof ontstond. Wellicht vinden we dat aangeduid in de brief van Paulus aan de Kolossenzen. - Ook dit syncretisme is door de apostel Paulus en anderen (b.v. Petrus) fel bestreden.

Wij moeten dus goed voor ogen houden dat de apostelen niet stredden tegen de gelovige aanvaarding van het Oude Testament als vervuld in de Christus maar tegen het afvallige Jodendom dat vooral op Farizeese manier de gehele Godsopenbaring van het Oude Testament vervalste, waaruit het echte Jodisme in de oude kerk was ontstaan, terwijl diezelfde apostelen tegenover die christenen, die van het aanhouden van enige oudtestamentische zaken geen leer- en geen levenskwestie maakten, zeer tolerant waren. Paulus b.v. *maakte* onderscheid tussen de "zwakke" *broeder* (in de brief aan de Romeinen, 15:1) en de "valse" broeder (Galaten 2:4). De eerstgenoemde is niet gevaarlijk maar de laatstgenoemde des te meer. Wanneer wij teksten gaan lezen en bespreken als Romeinen 14:5, 6; Galaten 4:8-11 en Kolossenzen 2:16,17, zullen wij dat moeten doen met de geschetste schakeringen als achtergrond, willen wij de draagwijdte van wat de apostel schrijft enigszins onderkennen.

B. We lezen in Romeinen 15:1 v.v. dat er in de kerk te Rome christenen zijn, die als "sterken" menen alles te kunnen eten, terwijl er anderen zijn die als "vegetariër" alleen plantaardig voedsel gebruiken. Daarmee schijnt samen te hangen dat er zijn, die alle dagen gelijk, dat is: even heilig achten, terwijl anderen de ene dag boven de andere stellen.

Er kunnen hier een aantal vragen gesteld worden, die echter wegens de beknoptheid van de tekst niet gemakkelijk beantwoord kunnen worden. Wij noemen er enige.

Wie zijn zij die alleen plantaardig voedsel gebruiken? Zijn het christenen uit de Joden of uit de heidenen? Of uit beide? En wat bewoog hen daartoe? Het Jodendom kende geen verbod van vlees eten of wijn drinken, het heidendom soms wel: er waren vegetariërs onder de heidenen. Mogen we soms aannemen dat de vegetariërs geen vlees durfden eten, omdat dit wel eens aan de afgoden geofferd kon zijn (vergelijk Handelingen 15:29 en 1 Korintiërs 8)? Omdat de gegevens schaars zijn, zullen wij geen definitief antwoord kunnen geven. En wat het motief betreft: in de tekst staat alleen dat zij het laten om de Heere (Christus), dus om Hem beter te kunnen dienen. Maar waarin dat dan uitkwam vernemen we niet.

Wij kunnen verder vragen: Wie zijn zij die alles eten? Christenen uit de Joden of uit de heidenen? Of uit beiden? En welk motief hebben zij daarvoor?

Ook op deze vragen kunnen wij geen zeker antwoord geven. Ze deden het om de Heere, dus om de Heere beter te kunnen dienen. Doch alweer: waarin dat was te zien komen we niet te weten.

Vervolgens is aan de orde te stellen: Wie zijn het die de ene dag der week boven de andere verheffen en dus heiliger achten? Christenen uit de Joden of uit de heidenen? Of uit beiden? Zowel het Jodendom als het heidendom kende "heilige" en "niet-heilige" dagen, al was het motief ervoor grondig verschillend. Vanuit dat gegeven kunnen wij dus

de opgeworpen vraag niet beantwoorden.

Wat houdt het in dat men de ene dag stelt boven de andere? In de tekst vinden wij daarop geen antwoord. Welk motief heeft men voor die onderscheiding der dagen? De tekst zegt: ze deden het om de Heere (Christus), om Hem dus beter te kunnen dienen. Maar waaraan dat was te merken, blijft in het duister. Zijn de vegetariërs ook diegenen, die bij de dagen onderscheid maken? Dat laat zich moeilijk anders denken: waarom zou men bij het ene wel onderscheid maken en bij het andere niet? Welke dagen zijn nu bedoeld met de dagen, die men boven de andere stelt? De tekst geeft ons daarop geen antwoord, zodat er ruimte is voor vermoedens en gissingen, welke ruimte door vele uitleggers ijverig wordt benut.

Sommigen zeggen: het is de heidense of afvallig-joodse onderscheiding van gunstige en ongunstige dagen. Maar dat is weinig waarschijnlijk: zou de apostel zulk een bijgelovigheid zonder meer laten passeren? Anderen denken aan de joodse feestkalender met zijn sabbatten, nieuwe-maan-dagen enz. Een derde groep is van mening dat het om joodse vastendagen gaat. En zelfs is er de gedachte dat Paulus de zondag op het oog heeft, de eerste dag der week als opkomende heilige dag voor de christelijke kerk. Aan deze laatstgenoemde opvatting verbindt men wel enige gevolgtrekkingen: "Indien nu deze opvatting juist is, geldt van de zondag dat een christen niet verplicht is deze te houden of er bijzondere waarde aan toe te kennen, maar dat hij wel de christelijke vrijheid ertoe heeft". Er zou dus wel de christelijke vrijheid zijn de zondag te vieren maar niet de christelijke plicht noch een Goddelijk gebod. En zo zijn er die beweren: "De christelijke zondagsviering is een adiaforon, een middelmatig ding, want er is geen Goddelijk noch apostolisch gebod ervoor en ook geen Goddelijk noch apostolisch verbod ervan, zodat men elkaar daarin behoort vrij te laten en niet te (ver)oordelen". Ja, men meent zich op deze tekst te kunnen beroepen voor de stelling dat de nieuwtestamentische kerk geen enkele feestdag mag hebben. Die gehele constructie berust echter op een onderstelling, dat nl. de zondag zou bedoeld zijn. Vandaar dat bovengenoemd betoog van geen waarde is, afgedacht van de vraag of er adiafora (middelmatige dingen) zijn. Wat kunnen wij nu ten aanzien van Romeinen 14:1 v.v. werkelijk vaststellen?

We mogen ten eerste concluderen dat Paulus het stellen van de ene dag boven de andere niet veroordeelt, al staat hij zelf op het standpunt dat alle dagen der week gelijk zijn. Dat zal betekenen dat de apostel het niet verkeerd en niet gevaarlijk acht voor de kerk te Rome die onderscheiding te maken. Het draagt een onschuldig karakter, zodat de apostel er niet tegen strijdt, al vindt hij het standpunt "zwak", dat betekent: het onderscheiden van spijzen en dagen is in feit niet meer nodig. De "sterke" heeft het goed voor. Maar omdat achter die onderscheiding geen streven naar verdienste bij God of iets dergelijks steekt, dus geen Judaïsme, is het ongevaarlijk voor het geloof in Christus.

In de tweede plaats dient de uitspraak van de apostel in vers 5, dat volgens de "sterke" alle dagen gelijk zijn, goed opgevat te worden. De "zwakke" acht niet alle dagen even "heilig", om de Heere te dienen, waarom hij enige dagen per week of ook één dag per week afzondert en dus "heiliger" acht dan de overige. Dat is het oudtestamentisch schema van "heilige" en "niet-heilige" dagen. Die "heiligheid" droeg een ceremonieel of ritueel karakter, omdat het ging over het al dan niet deelnemen aan de eredienst. De "sterke" echter acht alle dagen gelijk, nl. even heilig, allemaal zonder onderscheid toegewijd aan de dienst des Heren. Die "sterke" is dus in feite ernstiger dan de "zwakke". De oudtestamentische orde van "heilige" dagen en tijden is dus volgens Paulus (om Christus' werk) voorbij. Alle ceremoniële en rituele heiligheid is verdwenen. Dat betekent echter niet dat er geen bijzondere dagen mogen zijn, b.v. de zondag. Maar als bijzondere dag (bijzonder vanwege de eredienst) is hij geen heilige dag meer in oudtestamentische zin.

In de derde plaats is te letten op vers 5 slot: Ieder zij voor zijn eigen besef ten volle overtuigd. Uit die woorden trekt men wel de conclusie dat er geen voor allen geldende

normen zijn. Neen, zo stelt men wel, de wet waaraan wij ons voor onze handel en wandel moeten houden, ligt niet buiten ons maar in ons, zodat een ieder het zelf moet uitmaken wat in een bepaald geval goed of kwaad is. Waarom de mens zichzelf ten wet is. - Deze redenering echter is puur subjectivistisch, dat wil zeggen: zij zoekt de norm voor het mensenleven in het subject, in de mens, die aan de wet van God onderworpen is (subjéct aan de wet). Maar niet de mens noch iets in hem is wet voor zijn leven. Dat is alleen Gods Woord. De apostel wil dus zeggen: in deze zaak, waarin men voor of tegen kan zijn, moet ieder kerklid in volle geloofsovertuiging beslissen en handelen.

Tenslotte is vast te leggen dat uit Romeinen 14:5, 6 niet is af te leiden, dat het vierde gebod van de dekalog voor ons niet meer zou gelden. Omtrent sabbat en zondag veroorlooft de apostel zich hier geen enkele uitlating. Men zou eventueel kunnen concluderen dat Paulus de eerste dag der week (de zondag) niet "heiliger" achtte dan de overige dagen, omdat het oud-testamentisch schema van "heilig" en "onheilig" is vervallen wegens de vervulling door de Christus. Wanneer wij overeenkomstig het vierde gebod spreken over het "heiligen" van de zondag, bedoelen wij die "heiliging" niet in mozaïsche zin, dus niet ceremonieel en ritueel, maar naar Genesis 2:3 en volgens het Nieuwe Testament als toewijding aan de dienst des Heeren, in casu aan de eredienst.

§ 2. Sabbat en zondag in Galaten.

A. In de brief aan de christenen in Galatië richt de apostel Paulus zich vooral tegen de Judaïstische dwalingen. Dat Judaïsme leerde, zoals boven al in het kort is aangewezen, dat de mozaïsche wet in feite in alles nog geldig is voor de christenen. Daaruit volgt dat de israëlitische feestdagen, feesttijden, reinheidsvoorschriften, besnijdenis enz. aangehouden moeten worden. In de gemeenten der Galaten drongen de Judaïsten aan op de besnijdenis (5:2, 3; 6:12), het onderhouden van allerlei ceremoniële bepalingen (2:12, 14; 4:10), hoewel zij nog niet eisten dat de gehele mozaïsche wet zou worden nageleefd (6:13).

Binnen dat kader nu lezen wij in Galaten 4:8 v.v. (naar eigen vertaling, waarin een paar woorden voorlopig onvertaald blijven): "Maar in de tijd, dat gij (christenen uit de heidenen) God niet kentet, hebt gij goden gediend, die het in werkelijkheid niet zijn. Nu gij echter God hebt leren kennen, ja, méér nog, door God gekend zijt, hoe kunt gij thans terugkeren tot die zwakke en armelijke stoicheia van de kosmos, waaraan gij u weer van meet aan dienstbaar wilt maken? Dagen, maanden, vaste tijden en jaren neemt gij waar. Ik vrees dat ik mij wellicht tevergeefs ingespannen heb . . .". De zaak wordt door de apostel dus zó gesteld: Gij hebt als Galatische kerkleden een feestkalender ingevoerd (op aandringen van de Judaïsten), maar dat is voor u een terugkeer tot de zwakke en armelijke stoicheia van de kosmos. Over dit laatste had de apostel het al in vers 3: Zo bleven ook wij, zolang wij onmondig waren, onderworpen aan de stoicheia van de kosmos. - Willen wij Galaten 4:8 v.v. verstaan, dan zullen wij zeker bij vers 3 dienen te beginnen.

B. In hoofdstuk 4:1, 2 geeft de apostel Paulus de tekening van een kind, dat erfgenaam is maar als onmondig kind onder voogdij en toezicht staat, totdat de door de vader vastgestelde termijn verstreken is. Totdat het kind, mondig geworden, de erfenis in eigen beheer neemt, staat het onder voogden en huisverzorgers.

Dat voorbeeld gebruikt de apostel om de vroegere positie van de Galatische christenen te omschrijven: "Zo bleven ook wij, zolang wij onmondig waren, (slaafs) onderworpen aan de stoicheia van de kosmos" (vers 3). De eerste vraag is hier: wie zijn die "wij"? Alleen de christenen uit de Joden? Of de christenen uit de heidenen? Of beide groepen in de gemeente? Alle drie deze meningen zijn verdedigd tot op deze dag. De meeste uitleggers zijn wel voor de mening dat beide groepen zijn bedoeld. Maar met een minderheid zijn wij van mening dat in vers 3 met "wij" de christenen uit de Joden worden aangewezen. Waarom? Eerst hierom dat de Schriften nergens leren dat heidenen, die tot geloof in Christus zijn gekomen, in hun vóór-christelijke staat als onmondige kinderen al het recht van erfgenaam-met-Christus hadden. Dat hadden

alleen de Israëlieten. En in de tweede plaats: alleen de Israëlieten (Joden) stonden onder de wet (vers 4). De heidenen heten bij Paulus "zonder de wet" te zijn (Romeinen 2:12, 14; 1 Korintiërs 9:19 v.v.). En we zijn van oordeel dat onze mening wordt bevestigd als we verder vragen, wat met de stoicheia van de kosmos zijn bedoeld. In vers 8 zegt de apostel: gij waart als heidenen eertijds dienstbaar aan verzonnen afgoden. En, zo vraagt hij verder in vers 9, hoe kunt gij nu, verlost van die slavernij, weer opnieuw u dienstbaar laten maken? We vragen: waaraan dienstbaar? En het antwoord is: aan de stoicheia van de kosmos. Hoe wordt gij daaraan dienstbaar? Vers 10 zegt: wanneer gij dagen, maanden, vaste tijden en jaren waarneemt. Het waarnemen van die nieuwe feestkalender (vers 10) is dus het dienstbaar worden aan de stoicheia van de kosmos (vers 9), waaraan eens de Israëlieten (Joden) onderworpen waren (vers 3).

Intussen moeten we dan vaststellen dat Paulus hier het dienen van de afgoden geen dienen van de stoicheia van de kosmos noemt, daar immers alleen de Joden vóór de tijd van Christus aan die stoicheia onderworpen waren. Pleit daartegen niet de uitdrukking "weder van meet aan" in vers 9? Naar ons oordeel niet. Die uitdrukking behoort bij het werkwoord "slaafs dienen" en betekent dan: weer van voren af aan (slaafs dienen). De Galatische christenen uit de heidenen gaan voor de tweede keer helemaal slaafs dienen: de eerste maal deden ze dat de afgoden en nu doen ze dat de stoicheia van de kosmos. Na van de ene dienstbaarheid vrijgemaakt te zijn, vervallen ze in een andere, een nieuwe dienstbaarheid. Wat dienen wij nu te verstaan onder "de stoicheia van de kosmos?" De uitleggers verschillen van mening. Sommigen denken aan de sterren van het firmament, die immers ook de feestkalender van de hebreeuwse kerk bepaalden. Anderen vatten de stoicheia op als hemellichamen, die bezielde zijn door geesten of demonen, zodat ze komen tot de vertaling met "wereldgeesten", zoals in de Nieuwe Vertaling. Een derde groep verklaarders denkt aan de mozaïsche wet, speciaal aan de ceremonieën van die wet, terwijl het ook wel zó is uitgewerkt, dat de achtergrond wordt gevormd door het proefgebed in het paradijs, Genesis 2, welke paradisaïsche wet dan in de mozaïsche wetgeving is uitgewerkt.

We zullen ter verklaring dienen uit te gaan van het tekstverband. Vers 3 leert ons, gelijk boven bleek, dat de oudtestamentische leden van Gods kerk, zolang zij onmondig waren, onderworpen bleven aan de stoicheia van de kosmos. Maar toen in de volheid des tijds de Christus kwam, kregen zij door de vrijkoop van Christus "het recht van zonen", zodat zij mondighe erfgenamen werden (vers 4, 5). Paulus zegt dus dat de hebreeuwse leden van de oudtestamentische kerk onder de wet van Mozes waren gesteld (vers 5) als een onmondig kind onder voogden en beheerders. En nu was er vrijkoop nodig om onder de wet in de zin van voogd en beheerder uit te komen (vers 5). Die vrijkoop bestond hierin dat Christus ze vrijkocht van de vloek der wet (Galaten 3:13). De stoicheia van de kosmos zijn dus de mozaïsche wetten. En nu kunnen wij ook begrijpen, waarom Paulus spreekt van "zwak en armelijk". "Zwak" wil zeggen: de wet schrijft de mens wel voor, wat hij doen moet om het eeuwige leven te verwerven, maar zij schenkt die mens geen krachten om het ook te kunnen doen, en daar de mens zondig is geworden, is de wet niet meer in staat de zondaar op de weg te helpen. Vandaar dan ook het woord "armelijk": het ontbreekt de wet helemaal aan de middelen om de zondaar te verlossen.

In de uitdrukking "stoicheia van de kosmos" betekent het woord "kosmos" hier: mensenwereld. De wet van God geldt alle mensen, wat nl. de leefregels betreft. Zodat de stoicheia van de kosmos aanduiden de wet van God in het Oude Testament, zoals die wet aan Mozes werd gegeven. De gehele wet is bedoeld, niet alleen het z.g. ceremoniële daarin.

En nu willen de Judaïsten de gehele wet van Mozes, maar dan Judaïstisch opgevat en farizees toegespitst, opnieuw aan de christelijke kerk opleggen. Doch die farizees en Judaïstische leer is niet anders dan een systeem van zelfverlossing, waarom Paulus hier het werk van Christus totaal verloochent acht. Vandaar de felheid van de apostel!

We zullen mogen aannemen dat met die dagen enz. in vers 10 de israëlitische of

mozaïsche feestdagen zijn bedoeld, maar dan op farizeese en Judaïstische wijze gewaardeerd en gevierd. Het gaat dus om een Judaïstische feestkalender, farizees toegepast. Er is veel voor om met meer dan één uitlegger de "dagen" te zien als de joodse sabbatten en de overige feestdagen, de "maanden" als de nieuwe-maan-dagen, de nieuwjaarsdagen en de feestdagen van de zevende maand, zoals de grote verzoendag; de "vaste tijden" als pasen, pinksteren en loofhutten, terwijl onder de "jaren" het sabbat- en jobeel-jaar kan worden verstaan. In elk geval gaat het hierom dat de Judaïsten willen, dat de Galatische christenen deze dagen enz. op Judaïstische manier gaan vieren, omdat. . . het voor de zaligheid nodig is! En daarom wijst Paulus dat beslist af.

Uit een en ander zullen wij mogen opmaken dat de apostel zich in Galaten 4 niet richt tegen de onderhouding van het vierde gebod, gelijk eens Israël overeenkomstig dat gebod sabbat vierde, en evenmin tegen een eventuele zondagsviering, zoals die in de heiden-christelijke gemeenten opkwam en vastere vorm kreeg. Vooral op het stuk van de sabbat was er moed nodig om niet meer de laatste maar de eerste dag van de week voor de eredienst te bestemmen. We kunnen ons voorstellen dat juist de Judaïsten met hun verwijten kwamen: U snijdt de band der gemeenschap met het Jodendom, met de oude kerk, helemaal door! U veracht de wet van God in het vierde gebod gegeven! U brengt ons nationaal en maatschappelijk in de grootste moeiten! Paulus echter maakt met woorden als in Galaten 4 ruimte voor de zondag. In feite propaganda?

§ 3. Sabbat en zondag in Kolossenzen.

Ook in de brief aan de christelijke kerk te Kolosse bestrijdt de apostel Paulus dwaalleer. Die dwaalleer vertoont een enigszins ander karakter dan die in de kerken van Galatië. Volgens de meeste onderzoekers daarvan hebben we in Kolosse van doen met een vermenging van Judaïstische en heidense motieven. In Paulus' dagen was Klein-Azië vol van agressief heidendom. Het was een broeinest van allerlei heidense levens- en wereldbeschouwingen en het brandpunt van verschillende godsdienstige stromingen in het heidendom. Vele leden van de jonge christelijk kerk waren nog maar kort geleden tot het geloof in Christus gekomen. Het is begrijpelijk dat zij er veel moeite mee hadden hun heidens verleden in leer en leven los te laten. Bekeringen verlopen vaak langzaam. Zo was er het acute gevaar dat een synthese, samensmelting, van heidendom en christendom ontstond. De uitleggers zijn nog steeds in onderlinge discussie over deze dwaalleer. Laten we echter op verschillende gegevens in de brief, dan kunnen we ons er toch wel een enigszins omliggende voorstelling van maken.

In hoofdstuk 2:16 en 17 is duidelijk dat er in de gemeente zijn, die de andere kerkleden oordelen inzake eten en drinken en op het punt van de feestdagen, nieuwe maan en sabbat. In vers 4 van dit hoofdstuk heet het dat er zijn die de gemeente met drogredenen misleiden. In vers 8 bemerken we dat de kerkleden dreigen meegesleept te worden door een wijsbegeerte die als ijdel bedrog wordt getypeerd. Die ijdele wijsbegeerte, zo leert nog steeds vers 2, is in overeenstemming met de traditie der mensen, ja, met de stoicheia van de kosmos. In vers 18 van hoofdstuk 2 blijkt dat de dwaalleraars een gewilde nederigheid propageren en engelenverering of engelenvroomheid aanprijzen. In vers 22 horen wij dat aan de gemeenteleden geboden worden opgelegd die tot inhoud hebben: "Raak niet, smaak niet en roer niet aan". Uit vers 23 kunnen we afleiden dat men het lichaam kastijdt, wat de apostel een "eigendunkelijke godsdienst" acht. Uit de verzen 11-13 is op te maken dat de dwaalleraars ook de joodse besnijdenis voor de christenen voorstaan. Allerlei Judaïstische en heidense motieven zijn blijkbaar tot een conglomeraat verbonden. Een motief is de "kennis" waardoor men tot de "volmaaktheid" wil komen (vergelijk hoofdstuk 1:9 en 1:28). Er is het dualisme tussen stof en geest: er is een lagere en een hogere wereld. Opklimmen tot de volmaaktheid kan men door zich van deze lagere wereld los te maken teneinde al hoger op te stijgen, tot in de hemelse wereld. Op die weg moet je ook je vlees kruisigen, zodat het lichaam niet gespaard mag worden (hoofdstuk 2:23). Dat is het motief van de ascese, de onthouding. De grondgedachte

van het geheel is dus wel de tegenstelling tussen deze aardse wereld als de lagere en minderwaardige en de hemelse wereld als de hogere en echt geestelijke. Later is dat in de christelijke kerk de antithese (tegenstelling) tussen natuur en genade geworden. Een een voedingsbodem voor allerlei mystiek.

Tegen dat mengsel van Judaïstische, heidense en aanverwante godsdienstige gedachtengangen nu heeft Paulus in de brief aan deze gemeente de strijd aangeboden.

Nu kunnen wij ook Kolosenzen 2:16, 17 verstaan: "Laat dan niemand u blijven oordelen in zake eten en drinken of op het stuk van een feestdag, nieuwe maan of sabbat, dingen die slechts een schaduw zijn van hetgeen komen moest, terwijl de werkelijkheid van Christus is". Wij kunnen het geheel als volgt omschrijven.

Er zijn daar bij u in de gemeente dwaalleraars, die menen dat gij de mozaïsche voorschriften betreffende reine en onreine spijzen en dranken wel in acht behoort te nemen, ja, u ook voorhouden dat het wel goed is zich van bepaalde spijzen en dranken te onthouden en af en toe te vasten. Maar gij moet u dat oordeel over uw eten en drinken niet laten welgevalen! Evenmin moogt ge naar hen luisteren, wanneer zij u de joodse feestkalender opdringen en u verwijten dat gij de sabbat niet meer houdt naar farizees lering. Gij moet u losmaken van die joodse feestdagen en feesttijden, want hierbij is immers te bedenken dat zij als oudtestamentische instellingen "schaduw" waren, "schaduw" van hetgeen in de Christus en diens werk werkelijkheid zou worden en nu is geworden. Het middelaarswerk van Christus heeft al die oudtestamentische instellingen van de feestdagen en feesttijden vervuld. Zodat het onmogelijk is b.v. de sabbat op oudtestamentische manier, laat staan op Judaïstische wijze te vieren. En vooral funest is de gedachte dat in de onderhouding van de joodse wetsvoorschriften nog enige verdienste voor God zou gelegen zijn. Christus heeft de gehele wet vervuld, door het bewijsstuk, dat door de daarin vervatte inzettingen tegen ons getuigde, weggedaan door zijn lijden aan het kruis. Door dat werk van de Christus heeft God de wet in haar aanklagende en beschuldigende functie weggedaan. Om al die redenen mag niemand bij u in Kolosse zich door de dwaalleraars laten meeslepen!

Opvallend is dat Paulus in hoofdstuk 2:17 spreekt over "schaduw" en "lichaam": al die instellingen van de israëlitische feestdagen en feesttijden zijn de "schaduw" van de toekomstige dingen, maar het "lichaam" van deze dingen is bij Christus te zoeken. - Op deze manier kunnen wij het omschrijven.

Het beeld is niet moeilijk te verklaren doch de zaak wel. Het beeld is dat van een lichaam, dat (in de zon) z'n schaduw vooruitwerpt. Daaruit volgt dat de mozaïsche instellingen van Israëls eredienst als schaduwen met omlijnde omtrekken een vaag beeld te zien gaven van hetgeen in de nieuwe bedeling (na Christus' komst in het vlees) werkelijkheid is. We zullen dus het woord "lichaam" dienen te verstaan van de werkelijke zaak, het wezenlijke, waar het in die instellingen van Israël om ging. In de brief aan de Hebreeënen vinden wij ook het beeld van "schaduw" en "lichaam", vergelijk 10:1 v.v. De moeilijkheid is dat de apostel zich zeer beknopt uitdrukt. Hij wil in feite maar één ding zeggen: na de komst van Christus kun je niet in de "schaduw" van de israëlitische instellingen blijven steken! - Op dat punt is hij duidelijk, maar hij geeft nu niet aan wat we onder het toekomstige (dat is: wat er nu in deze bedeling is) moeten verstaan. Neem konkreet de sabbat. De sabbat van het vierde gebod, zoals die in de mozaïsche wetgeving met bepalingen was omgeven, was "schaduw"; dus "schaduw" van hetgeen er nu, in deze bedeling, is. Wat het nu in deze bedeling is, zegt de apostel niet. Maar je kunt op grond van deze tekst intussen onmogelijk plegen dat er van de sabbat niets is overgebleven en er dus vandaag geen zondag mag zijn. Het kan wel eens zijn, dat juist die zondag dat is "wat komen moest", vers 17. Het is te begrijpen dat onze gereformeerde vaders met onder meer deze tekst in Kolossenzen voor ogen in artikel 25 der Nederlandse Geloofsbelijdenis formuleerden: de ceremonieën en figuren der wet hebben opgehouden met de komst van Christus en alle schaduwen hebben een einde genomen, maar nochtans blijft ons de waarheid en substantie (wezen) daarvan in Christus Jezus, in wie zij haar vervulling hebben. "Hetgeen komen moest" is vandaag

werkelijkheid. En het is in het licht van de overige nieuwtestamentische Schriften geen gewaagde sprong en geen onlogische conclusie te zeggen, dat wat de sabbat betreft de zondag is "hetgeen komen moest".

Bij deze tekst in de brief aan de kerk te Kolosse zullen wij dus niet mogen beweren, dat Paulus tegen de zondag was (wat ook nergens in zijn brieven is te vinden!). Beter is het te zeggen dat Paulus met de afwijzing van de Judaïstische of ook heidense onderhouding van de joodse feestkalender ruimte maakt voor de zondag. In feite propaganda?

§ 4. Sabbat en zondag in Hebreeën.

De brief aan de hebreeuwse christenen is wel één van de jongste (en dus laatste) geschriften van het Nieuwe Testament. Omtrent de sabbat als de rust van God en mensen brengt deze brief dan ook een afsluitende openbaring, die zeer wijd perspectief heeft.

De kerntekst is Hebreeën 4:9: Er blijft dus een sabbatsrust voor het volk van God. In dit vers bezigt de schrijver in de grondtekst een woord, dat hij tevoren nog niet heeft gebruikt: sabbatismos. Het komt in het gehele Nieuwe Testament alleen hier voor. Het betekent: feestelijke sabbatsviering; en het wil de feestelijke en eeuwige rust van God en mensen aanduiden, de eeuwige sabbat. Dat negende vers is een conclusie, getuige het woordje "dus". Het is de gevolgtrekking uit een lange redenering en een vrij breed betoog. We moeten terug naar hoofdstuk 3, waar deze zaak betreffende de sabbatsrust in zijn betoog is opgenomen. In dat betoog is sprake van drieërlei rust, waarin de mensen ingingen en ingaan: één aan het begin van de wereld, een andere in het land Kanaän, een derde die de gelovigen door het evangelie verkrijgen. En nu betreft de schrijver die drieërlei rust op elkaar. De rust van God aan het begin van de wereld (Genesis 2:3) is bepalend voor de rust van Gods volk in Kanaän en de rust op de nieuwe aarde. In feite is er maar één sabbat en één sabbatsrust: de eerste sabbat van de zevende dag na Gods scheppingswerken bracht ook de rust voor Israël in Kanaän en groeit uit (door Christus' middelaarswerk) tot de eeuwige sabbatismos van de nieuwe wereld. De belofte van rust spreekt dus van de ene sabbat van God voor zijn volk. En het is de auteur van Hebreeën erom begonnen voor zijn lezers aan te tonen, dat die ene belofte van sabbatsrust ook voor hen van kracht is en tot de jongste dag van kracht blijft.

De brief aan de hebreeuwse christenen heeft als doel hen te waarschuwen tegen afval van het christelijk geloof. Binnen dat kader spreekt hij over de Israëlieten, door de HEERE uit Egypte bevrijd en in de woestijn geleid op weg naar Kanaän als het land van de rust. Twee zaken had de HEERE beloofd: de ingang in Kanaän en de rust in dat land. Maar het vreselijke is geworden dat Israël wegens ongeloof niet kon ingaan tot de rust van Kanaän. Tegen dat ongeloof wil de schrijver de hebreeuwse christenen ernstig waarschuwen. Vandaar dat hoofdstuk 4 inzet met deze woorden: Laten wij daarom op onze hoede zijn, dat niemand van u, terwijl nog een belofte van tot zijn rust in te gaan bestaat, de indruk zou wekken achter te blijven (vers 1). - Opvallend is dat gezegd wordt: er is voor u een belofte van rust overgebleven. De oude belofte, aan Israël in de woestijn gegeven, is voor de kerk van het Nieuwe Testament nog rechtsgeldig. De schrijver echter voorziet een tegenwerping: Is het wel waar dat wij in deze nieuwe bedeling nog dezelfde belofte hebben als eens de oude hebreeuwse kerk? Om nu die tegenwerping te ontzenuwen komt de auteur van deze brief met een prachtige verklaring en een sterke documentatie, die tot slotconclusie heeft: Er blijft een sabbatismos voor het volk van God. - Wij volgen de bewijsvoering van de schrijver.

Dat die oude belofte juist het volk van de nieuwe bedeling zocht blijkt volgens de geïnspireerde auteur uit de prediking: "Want ook ons is het evangelie verkondigd evenals hun" (vers 2a). De prediking van de belofte aangaande de rust was voor de oude kerk, Israël, de prediking van de blijde boodschap, en datzelfde evangelie wordt nu ons verkondigd. Christus geeft de rust.

Maar die prediking zegt toch niet meer dan dit, dat die oude Israëlieten en wij dezelfde

belofte kregen? Daaruit blijkt toch niet dat die belofte juist ons, het Godsvolk van de nieuwe dag, zocht? Om daarop te antwoorden voert de schrijver aan:

"Maar het woord der prediking was hun niet van nut, omdat het niet met geloof gepaard ging bij hen die het hoorden, vers 2b.

Als volksgeheel was Israël in de woestijn ongehoorzaam aan de HEERE. Bijna het gehele volk, dat uit Egypte optrok, stierf in de woestijn. Daaruit volgt dat de belofte van Gods rust aan dat oude Israël niet in vervulling kon gaan. Gevolg: de HEERE bleef met een onvervulde belofte zitten! Want alleen wie gelooft krijgt de vervulling ervan.

Die belofte ging dan op zoek naar een volk, dat wel in geloof die belofte zou aannemen. Het begin van vers 3 accentueert de eis van geloof zeer sterk: "Want wij gaan tot de rust in, wij, die tot geloof gekomen zijn" (vers 3a). Dat betekent: wij zullen slechts ingaan tot die rust, als wij geloof hebben. Dat blijkt immers heel duidelijk uit de eed, die God uitsprak tegenover die Israëlieten, die in ongeloof de belofte van rust verwierpen: "Zoals Hij gesproken heeft: Gelijk Ik gezworen heb in mijn toorn: Nooit zullen zij tot Mijn rust ingaan", vers 3b.

De mogelijkheid was er voor Israël om tot Gods rust in te gaan. Het lag werkelijk niet aan de HEERE. Hij had alles gedaan om zijn volk die sabbatsrust te bereiden. Dat brengt de schrijver op deze manier onder woorden: "En toch waren zijn werken van de grondlegging der wereld af gereed", vers 3c.

Deze woorden zijn niet gemakkelijk te verklaren, zodat er al veel over geschreven is. We zullen ter verklaring op hetgeen voorafgaat en op wat volgt goed dienen te letten. Vooraf gaat dat de ongelovige Israëlieten niet tot de rust van God zijn ingegaan en God sprak daar een hard woord over: zonder geloof gaat het nooit! En nu wil de auteur in de lijn van zijn betoog, dat nl. voor de nieuwtestamentische gemeente de belofte van Gods sabbatsrust nog volkomen geldig is, aantonen dat ook voor Israël in de woestijn die belofte er werkelijk was. Ja, om zijn betoog verder te brengen, verbindt nu de geïnspireerde schrijver de belofte aan Israël met Gods sabbat na de zes dagen scheppingswerk. En als men dan zou tegenwerpen dat er na die zevende dag van de scheppingsweek toch heel wat gebeurd is, dan wijst de auteur erop dat er de werken des HEEREN waren tot verlossing van de zonde, die na de schepping der wereld is ingetreden. Israël in de woestijn heeft veertig jaren lang die verlossingswerken gezien (hoofdstuk 3:9). En om nu in vers 4 de belofte van sabbatsrust te kunnen verbinden met de sabbatsrust van de zevende dag, zegt hij in vers 3c: God heeft na de grondlegging der wereld (dat is: na de schepping der wereld en na de zondeval, die de onrust bracht) het nodige ("de werken") gedaan, opdat zijn volk tot die sabbatsrust zou kunnen ingaan. Hij deed de werken der verlossing. Zodat van de schepping af Gods rust er was voor zijn volk.

"Want Hij heeft ergens van de zevende dag aldus gesproken: En God rustte op de zevende dag van al zijn werken", vers 4a.

Hiermede heeft de schrijver een geweldige greep gedaan! Hij laat zien dat de belofte van rust, die de HEERE aan zijn volk heeft gegeven, wat de inhoud betreft in feite al van de schepping dateert. God maakte een wereld en zette mensen in die wereld, opdat zij samen met hem de rust zouden genieten. Daaruit verstaan we het doel van de schepping en het mensenleven: God had van meet af de eeuwige sabbat op het oog, de sabbatismos, de feestelijke sabbatsrust in een voltooide schepping. De belofte aan Israël aangaande rust in Kanaän komt daardoor in een wijd verband te staan. Israël moest in Kanaän de eeuwige sabbat beginnen: na rust verkregen te hebben van al zijn vijanden, moest het daar de HEERE dienen en het begin van het eeuwige leven genieten. Daaruit volgt dat Kanaän in de Heilige Schrift maar niet zonder meer type of schaduw is van de nieuwe aarde als het land van de volkomen sabbatsrust, maar veel meer afbeeldt het eeuwige leven in Gods gemeenschap, zoals dat leven hier, in deze tegenwoordige wereld, in beginsel wordt genoten en straks, op de nieuwe aarde, in volmaaktheid het deel van Gods volk is. Door het zó voor te stellen kan de schrijver erop wijzen, dat de

HEERE later, nadat Israël al in Kanaän was gevestigd, alsnog de roep deed uitgaan: Gaat in tot mijn rust! (vers 6 v.v.). Daaruit blijkt dat het in de belofte om veel meer ging dan om ingaan in Kanaän. Vandaar dat de HEERE een "dag", een tijdsperiode, het heden, heeft vastgesteld als termijn om door geloof de belofte van rust aan te grijpen. En dat "heden", zegt de auteur, duurt voort, juist ook voor Gods volk van de nieuwe dag. Zo heeft de schrijver dwingend bewezen, dat de oude belofte van rust vandaag voor ons, de kerk van het nieuwe verbond, volkomen rechtskracht heeft. En intussen heeft hij prachtig de eenheid van Oud en Nieuw Testament en daarin de eenheid van al Gods werken en van alle verbondsbedelingen aangewezen. De diepte en breedte van Gods belofte wordt ontvouwd: er is maar één sabbatismos, waartoe geheel de wereld opgevoerd wordt. In die feestelijke en eeuwige sabbatsrust is alles begrepen voor de christgelovigen, tot op de nieuwe aarde toe.

Vers 9 is nu duidelijk: er is vandaag al (immers van de schepping af) een sabbatismos voor Gods volk. Hier is het begin van de eeuwige sabbat. In de voorgaande verzen heeft de schrijver al vele malen het woord "rust" gebezigd. Maar dan was het een woord, dat betekent: ophouden met werken, onderbreking van het dagelijks werk en de dagelijkse strijd, om adem te scheppen en door verademing weer op kracht te komen. Het is dus zoveel als "pauze". In dat woord staat het negatieve voorop: rust van werken, rust van de vijanden, rust van de zonde. Er is uiteraard wel een positief element in: het deelhebben aan de rust, die de HEERE gedurende die pauze aan de zijnen schenkt. Maar met het woord "sabbatismos" wordt positief daarboven uit gegrepen. Want dat woord wil aangeven dat de HEERE juist door het middelaarswerk van de Christus de rust, die Hij "in den beginne" al op het oog had en al ten doel stelde, heeft bewaard, gehandhaafd en volgemaakt. De nieuwe wereld zal vol zijn van die sabbatsrust als de weelde en glorie van Gods welbehagen in het werk zijner handen. In Hebreeën hebben wij dus wat de belofte van sabbatsrust betreft Gods afsluitende openbaring. Door het werk van de Christus handhaaft de HEERE God zijn eerste (scheppings-)sabbat, voor wereld en mens, opdat alles in Hem zal rusten. De verlossingswerken blijken altijd weer sabbatswerken te zijn. En daaruit leren wij de zin van het vierde gebod duidelijk verstaan: wij hebben heden, tot de jongste dag, in de vervulling door Christus de zondag nodig, iedere week weer, om op de eeuwige sabbat gericht te blijven.

Op aarde was als ijdel glas
de sabbat licht te schenden.
Maar eenmaal kan
de vreugde van
Gods sabbat nimmer enden.

Verantwoording bij hoofdstuk IX

§ 1. Sabbat en zondag in Romeinen.

A. Over het *Joden-christendom* en de schakeringen daarin kan men de reeds genoemde werken van Goppelt en Schoeps raadplegen. Ons is geen werk in het Nederlands bekend, dat geheel aan het Joden-christendom is gewijd. Zie de artikelen over Joden-christenen in de Chr. Enc. (Kok), 1e druk van de hand van J. A. C. van Leeuwen en 2e druk van W. C. van Unnik. Over Wetticisme en Judaïsme schreef C. Vonk in de inleidingen op de Paraphrase van Romeinen en Galaten (zeer goed) en in De Voorzeide Leer Ib (Lev., Num. en Deut.), 1963, pag. 386 v.v. Wetticisme, en pag. 397 v.v. Judaïsme. P. G. Kunst, Joodse invloeden bij Paulus, 1936, pag. 134 v.v. over het Judaïsme. K. J. Popma, Evangelie contra evangelie, 1941, pag. 124-150, Judaïsme. Dezelfde, Eerst de Jood maar ook de Griek, 1950, pag. 177-230, Judaïsme. M. A. Beek, Het Judaïsme; in: De Godsdiensten der wereld, deel 2 (1956). Veel materiaal is te vinden in het nieuwere (Duitse) boek: Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge. Hrsgb. von W. P. Eckert, N. P. Levinson, M. Stöhr, 1967.

B. Naast de commentaren op *Romeinen*: A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, 1935, pag. 371 en Erläuterungen zum N.T. 5. Teil (op Rom.), 1948. pag. 227, die de mogelijkheid

oppert dat de zondag is bedoeld, terwijl J. L. Koole, *Liturgie en Ambt in de Apostolische Kerk*, 1949, pag. 21, dat met stelligheid meent. S. G. de Graaf, *Hoofdpijnen in de Inleiding tot het Nieuwe Testament*, 1941, pag. 55, over Paulus' houding: "Breed komt de houding tegenover de zwakken ter sprake. Met die zwakken worden de Joden-christenen bedoeld, die menen nog tot onderhouding van de wet van Mozes ver plicht te zijn. Zeer sparend spreekt Paulus hier over die zwakken. Dat is niet in strijd met zijn felle houding tegenover de Judaïsten in de brief aan de Galaten. De Judaïsten legden de wet van Mozes ook aan de gelovigen uit de heidenen op en achtten de onderhouding daarvan noodzakelijk ter zalig heid; daardoor werd Christus teruggedrongen. Deze zwakken echter onder hielden slechts voor zichzelf de wet van Mozes, omdat zij meenden als Joden daartoe verplicht te zijn; ze zagen die onderhouding niet als een voorwaarde voor het verkrijgen van het eeuwige leven". M. Hansen, *Het ascetisme en Paulus' verkondiging van het Nieuwe Leven*, 1938. K. Dijk, *De christelijke vrijheid*, serie van 7 artt. in *De Reformatie*, 1e jrg. no. 1 v.v. G. B. Wurth, serie artt. over Rom. 14 in *Geref. Weekblad*, jrg. 16 no. 5 v.v. Dezelfde, *De chr. vrijheid*, 1934, pag. 118 v.v., vooral pag. 125 v.v.

Zie voor *de z.g. adiafora b.v.* W. Geesink, *Geref. Ethiek*, deel 2, 1932, pag. 193 v.v. K. Schilder, *Onze houding tegenover de "adiaphora"*, in: *De Reformatie*, 16e jrg. no. 18, pag. 137/8 (31 jan. 1936). K. Schilder, *De Heid. Cat.*, deel 1 (1947), pag. 135 v.v. G. B. Wurth, *De chr. vrijheid*, 1934, pag. 73 v.v. L. Lemme, *Chr. Ethiek*, boek 1 (1904), pag. 450 v.v. *De zondag een "middelmattig" ding*: in die richting gaat de strekking van het betoog, dat H. Venema bij herhaling leverde, in *Opbouw*, 3e jrg. no. 1-6 (3 april 1959-8 mei 1959) over: De zin van de sabbat; jrg. 3 no. 43, 44 (12 en 19 febr. 1960): De zin van de sabbat (antwoord op enige reacties); jrg. 5 no. 18-23 18 aug. 1961-22 sept. 1961): De zin van de sabbat (antwoord aan Ds. Francke); vergelijk ook de 4e stelling, door hem op 5 april 1962 te Zwolle verdedigd: "De kerk van het N.T. heeft geen gewijde dagen meer, die op bijzondere wijze in acht genomen moeten worden. Vgl. Galaten 4:9-11; Kol. 2:16, 17" (*Geref. Gezinsblad* 18e jrg. no. 2869; 3 april 1962). Zie het verslag van zijn rede te Zwolle, waarin o.m. voorkomt: "De gemeente van het N.T. kent geen gewijde tijden meer, die in acht genomen moeten worden door uiterlijkheden als niet werken (Kol. 2:16, 17; Gal. 4:9-11). Het waarnemen van dagen enz. is een ernstige afval van het christelijk geloof", *Geref. Gezinsblad*, 18e jrg. no. 2874; 9 april 1962. In de tekst stelden wij dat bij zulk een betoog niet juist wordt onderscheiden tussen enerzijds de ceremoniële of rituële heiligheid van de mozaïsche wet en aan de andere kant de nieuwtestamentische heiligheid als toewijding aan de eredienst.

§ 2. Sabbat en zondag in Galaten.

A. Zie voor *de strijd van Paulus in Galaten tegen de Judaïsten* naast de commentaren ook: J. L. de Villiers, *Die betekenis van 'huiiothesia' in die briewe van Paulus*, 1950, pag. 85 v.v. Ch. de Beus, *Paulus, de apostel der vrijheid*, z.j. H. N. Ridderbos, *Vrijheid en wet volgens Paulus' brief aan de Galaten*, in: *Arcana Revelata*, 1951, pag. 94-97. H. N. Ridderbos, *Paulus*, 1966, pag. 139 v.v. W. Sikken, *Uit en bij de brief aan de Galaten*, z.j. G. B. Wurth, *De chr. vrijheid*, 1934, pag. 17-31.

C. Over *de stoicheia* is heel veel geschreven. Het is gemakkelijk een brede literatuurlijst op te stellen. In verband met de vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap "wereldgeesten" willen wij het betekenisverloop van het woord in het kort schetsen.

a. Het woord *stoicheia* is het meervoud van *stoicheion*, wat verkleinwoord is van *stoichos*, dat rij of lijn betekent. Vandaar dat *stoicheion* wel streep betekent, bijv. van de schaduw van de zonnewijzer. Daarna is het ook: ge schreven letter. Het meervoud (*stoicheia*) kan dan het alfabet zijn, alle letters. Daar bij de Grieken een letter ook cijferwaarde had, is *stoicheia* wel: cijfers.

b. Uit de betekenis "bestanddeel", "grondbestanddeel", kwam: grondstof, b.v. gebruikt voor de elementen vuur, water, lucht, aarde.

c. Daaruit kon weer voortkomen dat *stoicheia* de elementaire of eerste kennis van een

wetenschap of godsdienst ging betekenen.

d. Vanuit de betekenis "grondbestanddeel" ontwikkelde zich de betekenis: grondbestanddeel van het heelal, zodat er sterren, gesternten en planeten mee werden aangeduid. Het firmament werd wel *stoicheia* genoemd.

e. De heidenen dachten de hemellichamen, de sterren, bezielde door geesten, ook wel door demonen, vandaar "wereldgeesten".

f. Daaruit is tenslotte te verklaren dat *stoicheia* ook lichaam ging betekenen; een ster is een hemel-lichaam.

In het Nieuwe Testament komt het woord *stoicheia* voor in: Galaten 4:3, 9 (N.V.: wereldgeesten), Kolossenzen 2:8, 20 (N.V.: wereldgeesten), Hebreeën 5:12 (N.V.: de eerste beginselen), 2 Petrus 3:10, 12 (N.V.: de elementen).

Uit de literatuur noemen wij: A. J. Bandstra, *The Law and the elements of the world. An exegetical study in aspects of Paul's teaching*, diss. Kampen, 1964. Hij verdedigde als eerste stelling: "De uitdrukking ..elementen der wereld" (*stoicheia tou kosmou*) in Gal. 4:3 (9) en Col. 2:8, 20 verwijst speciaal naar de wet en het vlees als de twee op elkaar inwerkende, fundamentele krachten, werkzaam in de menselijke existentie vóór en buiten Christus". L. Batelaan, *De strijd van Paulus tegen het syncretisme*, in: *Arcana Revelata*, 1951, pag. 9-21. H. Berkhof, *Christus en de machten*, 1952, pag. 16 v.v. A. H. Blom, *Verklaring van ta stoicheia tou kosmou in het Nieuwe Testament*, in: *Theol. Tijdschrift*, jrg. 17, 1883, pag. 1-13. A. W. Cramer, *Stoicheia tou kosmou. Interpretatie van een nieuwtestamentische term*, 1961. S. Greijdanus, *De eerste beginselen der wereld*, in: *Geref. Theol. Tijdschrift* jrg. 21 (1920), pag. 113-131; 173-177. A. W. Kist, *Antwoord aan de machten*, 1971 (diss.), pag. 147 v.v. A. van Veldhuizen, in *Theol. Studiën*, jrg. 35 (1917), pag. 282 (tegen:) J. van Wageningen, *Ta Stoicheia Tou Kosmou*, in: *Theol. Tijdschr.* jrg. 35 (1917), pag. 1-6.

§ 3. Sabbat en zondag in Kolossenzen.

Zie voor *de dwaalleer in Kolosse* o.m. I. J. du Plessis, *Christus as hoof van kerk en kosmos*, 1962, pag. 87 v.v. (Die dwaalleer van Kolosse). Van de commentaren vooral: H. N. Ridderbos, *Aan de Colossenzen*, 1960, pag. 105 v.v. H. N. Ridderbos geeft ook een grondige weerlegging van de vertaling van *stoicheia tou kosmou* met "wereldgeesten", pag. 171-176. Zie daarvoor ook: H. Fransen, *Enkele opmerkingen over de exegese van Kol. 2:8, 9*, in: *Geref. Theol. Tijdschrift*, 1952, pag. 65-89.

Ridderbos beweert op pag. 190 van zijn genoemde commentaar: "Dat Paulus aldus over de sabbat schrijft (nl. in Kol. 2:16, 17. J.F.), bewijst dat voor hem het vierde gebod van de dekalog geen doorgaande betekenis had: waarschijnlijk ook, dat de viering van de eerste dag der week, zoals die ook reeds in zijn tijd gebruikelijk was, Hand. 20:7; 1 Kor. 16:2; Openb. 1:10, niet als de nieuwtestamentische prolongatie van de oudtestamentische sabbat beschouwd werd". Ridderbos erkent dus de opkomst van de zondagsviering in de apostolische tijd maar wil Paulus er zijdelings een afkeurend oordeel over laten uitspreken. We zeggen met G. van Atten (in: *Rondom het Woord* jrg. 19, no. 10, november 1965): "Het eerste gaat te ver. Het vierde gebod blijft in nieuwtestamentische zin zijn geldigheid behouden, zoals zondag 38 Heid. Cat. daarover spreekt". Wij voegen eraan toe: ook het laatste beweren van Ridderbos gaat te ver.

Zie over "*schaduw*" en "*lichaam*" o.m. K. Schilder, *Heid. Cat. deel 2*, 1949. pag. 312 v.v. A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet*, 1947, pag. 286 v.v.

§ 4. Sabbat en zondag in Hebreeën.

De hoofdlijn van *het betoog in Hebreeën vier* is wel duidelijk maar verschillende verzen zijn in bijzonderheden moeilijk te verklaren, zodat ze pas uit het geheel zijn te verstaan.

Enige jaren geleden kwam geheel het vierde hoofdstuk in brede bespreking, toen vers 3c ("en toch waren zijn werken van de grondlegging der wereld af gereed") in discussie

kwam. D. Holwerda reageerde in een serie artikelen over "Wat betekent de term 'grondlegging der wereld' in het Nieuwe Testament?" op een opmerking van C. Trimp over dat vers, zie de brochure onder genoemde titel, pag. 12 v.v. Daarop reageerde L. Doekes, in: De Ref. jrg. 30, no. 49, 3 sept. 1955. Ook Miles Viktor, in: De Ref. jrg. 30, no. 50, 10 sept. 1955. Vervolgens D. van Dijk, in: Geref. Kerkbode voor Groningen, Friesland en Drenthe, jrg. 11 no. 37 v.v., 24 sept. 1955 v.v. C. Trimp, in: De Ref. jrg. 31, no. 11, 10 dec. 1955. D. Holwerda antwoordde in zijn brochure "De grondlegging der wereld". Zag Israël zijn uittocht als schepping? (twee studies), 1958, pag. 128 v.v. Voor Hebr. 4 is nog belangrijk de recensie van Holwerda's brochure door B. Jongeling in: Opbouw, jrg. 3, no. 18 (14 aug. 1959). Het is niet mogelijk hier op deze exegetische kwestie nader in te gaan. Wij hebben na bestudering van het geheel getracht de lijn van het betoog in Hebr. 4 te schetsen en dienovereenkomstig de uitlegkundige bijzonderheden aan te wijzen.

Zie over Hebr. 4 naast de commentaren nog: E. Th. van den Born, in: Ons Kerkblad (prov. kerkblad voor Utrecht), 5e jrg. no. 1, 8 januari 1949: Voor u is de belofte! I. de Wolff e.a., De Geschiedenis der Godsopenbaring, deel 1 (1946), pag. 59 v.v.; deel 2 (z.j.) pag. 534 v.v. K. Schilder, Wat is de hemel?, 1935, pag. 269 v.v. (Vervulde Sabbatsvrede, met deze paragrafen: De sabbath als eschatologisch garantie-teken vervuld; De "katapause" door de "sabbath" overwonnen; De sabbath als garantieteken voor de cultuur-historische vrede vervuld; De sabbath als garantieteken voor de kosmische vrede vervuld).

Tenslotte moge worden verwezen naar de prekenbundel van schrijver dezes in de serie "Tot Opbouw", no. 45 (1962), waarin de vier teksten uit de brieven zijn behandeld, waaraan een preek over Zondag 38 Heid. Cat. is toegevoegd.

HOOFDSTUK X

ENIGE KONKLUSIES

In dit laatste hoofdstuk willen wij enige konklusies formuleren, opdat een aantal punten van het behandelde, die vandaag bijzondere aandacht verdienen, het volle accent ontvangen.

I. De schriftkritische bijbelwetenschap, die onder rooms-katholieken en gereformeerden al meer aanhangers wint, tracht met behulp van een aantal hypothesen omtrent tradities, bronnen enz., de oorsprong, de literaire genres e.d. van de Heilige Schriften op te sporen en te verklaren, doch tast op ernstig wijze de historiciteit en dus de onfeilbaarheid en betrouwbaarheid van die Schriften aan, omdat zij, de Schriftleer omtrent de inspiratie naar de arti kelen 2-7 der Ned. Geloofsbelijdenis openlijk of ook stilzwijgend verwerpend, de bijbel beschouwt als een bundel menselijke geloofsgetuigenissen, geloofsbelijdenissen, geloofsverkondigingen e.d., waarbij de feitelijkheid en waarheid van wat God ons als historie mededeelt soms in het midden gelaten soms ook geheel ontkend wordt.

II. De Schriftgetrouwe bijbelwetenschap aanvaardt Genesis 1:1-2:3 als Gods onfeilbare en dus betrouwbare openbaring omtrent de daarin mede gedeelde feiten bij de schepping en ordening van de wereld en dus als een bijbels historieverhaal, zodat genoemd schriftgedeelte qua literatuursoort geen mythe, sage, legende, volksverhaal, gedicht, verbeelding, profetie met visioenen en beelden, Übergeschichte, of iets dergelijks is te noemen en qua inhoud niet als een latere projectie van Israëls geloof omtrent het begin der wereld is te beschouwen.

III. Het is mogelijk dat de hebreeuwse woordstam sj-b-t van niet-hebreeuwse herkomst is of ook dat er verwantschap bestaat met soortgelijke woordstammen in een andere en oudere semietische taal, maar voor de betekenis van de sabbat heeft die mogelijkheid geen praktisch effect, omdat het woord "sabbat" naar zijn inhoud uit het hebreuws dient verklaard te worden en dus vanuit de heilige Schriften.

IV. Er bestaan tot op heden geen gegevens, die de pogingen kunnen ondersteunen om de oorsprong van de oudtestamentische sabbat uit buiten-bijbelse instellingen of gebruiken in Assur, Babel, Egypte, Kanaän enz. te verklaren, zodat wij daarvoor op het Oude Testament zijn aangewezen.

V. De vraag, wanneer de sabbat is ingesteld, bij het begin van de schepping (Genesis 2), bij de eerste schenking van het manna (Exodus 16), bij de af kondiging van het vierde gebod van de dekaloo (Exodus 20), in de late koningentijd of ook kort na de ballingschap, zal op schriftgetrouw standpunt begin der schepping is ingesteld, omdat dit antwoord het meest recht doet aan de bijbelse gegevens.

VI. In Genesis 2:2, 3 hebben wij niet een proleptische mededeling van doen, alsof in Genesis 2:2, 3 op Exodus 20:7 wordt vooruitgegrepen (ter wijl juist het omgekeerde het geval is), maar met de goddelijke openbaring, die ons mededeelt dat na het zesdaagse scheppingswerk de HEERE God op de zevende dag dat werk heeft voltooid door de zevende dag tot rustdag te maken, welke dag door Hem voor de mens werd geheiligd en gezegend.

VII. De zevende dag van de scheppingsweek was als rustdag de eerste volle dag van de mensenweek, zodat de regel niet alleen is: eerst werken en daarna rusten (scheppingsweek), maar ook: eerst rusten en daarna werken (mensen week); daarin was die zevende dag ook typisch: de mens en geheel de schepping moeten na ontwikkeling door middel van Gods herscheppende daad op de laatste dag van deze bedeling ingaan tot de volgemaakte sabbatismos (de feestelijke eeuwige rust, Hebr. 4:9) om God daarin te dienen en te prijzen, zodat de zevende dag als wekelijkse rustdag voor de gehele mensheid van alle tijden garantieteken van die sabbatismos is.

VIII. Tussen Genesis 2 en Exodus 16 wordt de zevende dag als rustdag niet vermeld,

maar dat bewijst nog niet dat hij toen onbekend was en evenmin dat hij nog niet was ingesteld, omdat een argumentum e silentio weinig of geen waarde heeft.

IX. De dekaloo (tien geboden), door de HEERE op de Sinai afgekondigd (Exodus 20), is de grondwet van het verbond tussen de HEERE en zijn volk en als zodanig de uitwerking van het dubbel grondgebod der liefde, dat van de schepping af voor de mens heeft gegolden (vergelijk Lev. 19:18. Deut. 6:5. Matteüs 22:37-40. Marcus 12:30. Lukas 10:27). Van die dekaloo is na Exodus geen andere redactie meer gegeven, waaruit volgt dat hij in alle verbondsbedelingen, tot de jongste dag, geldigheid heeft. Om die reden is de dekaloo niet mozaïsch en israëlitisch te noemen.

X. De sabbat, die blijkens Exodus 16 aan Israël bekend was, is de enige feestdag van al de israëlitische feesten, die in (het vierde gebod van) de dekaloo is opgenomen, wat de uitzonderlijke betekenis van de sabbat als rustdag-"van-den-beginne" markeert.

XI. Het vierde gebod bevat een arbeidsgebod voor zes dagen van de week en een arbeidsverbod voor de daarop volgende zevende dag: op sabbat mag in Israël geen arbeid in dienstbetrekking, geen beroepswerk en geen productieverrichting worden gedaan, waaruit volgt dat verzorgings- en bewaringsarbeid op sabbat niet verboden maar eerbiedwaardig is.

XII. In de mozaïsche wetgeving is de sabbat omgeven door verschillende toegevoegde bepalingen, die de uitwerking en toepassing van het vierde gebod voor de tijd van de oudtestamentische kerk zijn, zie b.v. Exodus 23:12; 31:12-17; 34:21; 35:2, 3. Lev. 23:3 (begin van onze kerkdiensten op zondag), Numeri 15:32-36. Op die manier werd de oudtestamentische sabbat tot israëlitische sabbat, die in verband met het verlossingswerk van de komende Christus het karakter van verbondsteken (Exodus 31:13 v.v.) of schaduw (Kolossenzen 2:16; Hebreeën 10:1) droeg, waaruit volgt dat de bedoelde additionele bepalingen van tijdelijke aard waren.

XIII. In Deut. 5 biedt Mozes geen tweede of andere redactie van de dekaloo maar in zijn afscheidspraak geeft hij een uitleg en toepassing, die op de komende situatie van de kerk in Kanaän is afgestemd, waarom hij de tekst van het vierde gebod naar Exodus 20 met de toegevoegde bepalingen wel onveranderd laat gelden ("onderhoud de Sabbatdag ... zoals de HEERE, uw God, u geboden heeft", 5:12) maar met het oog op genoemde situatie hier en daar uitbreidt en ook van een tweede motivering voorziet (uittocht uit Egypte naast Gods rusten op de zevende dag).

XIV. In de profetieën van Ezechiël (44:24; 45:17; 46:1) en Jesaja (56:2 v.v.; 66:22, 23) wordt aangekondigd dat de kerk in de nieuwtestamentische bedeling naast andere feesttijden haar sabbatten zal hebben, wat ziet op de wekelijkse rustdagen (zondagen).

XV. In de nieuwtestamentische tijd is de sabbatsviering in het Jodendom tengevolge van de farizeïse wetsbeschouwing geheel wetticistisch geworden, zodat er sabbatsconflicten ontstonden (Matteüs 12:1-8, 9-15 en andere dag weinig meer had van de mozaïsche en oudtestamentische rustdag doch als farizeïse sabbat een dag van grote kwelling werd).

XVI. De Heere Christus heeft vooral ten overstaan van de Farizeeërs en Schriftgeleerden de wetticistische sabbatsleer en sabbatspraktijk bestreden, zodat er sabbatsconflicten ontstonden (Matteüs 12:1-8; 12:9-15 en andere plaatsen), waarin Hij als Heer van de sabbat genezingswonderen op sabbat verrichtte, om de sabbatsrust en het sabbatsheil over het volk des Verbonds te brengen en op die wijze de oorspronkelijke zin en betekenis van de rust dag des HEEREN voor de kerk te bewaren.

XVII. In zijn strijd tegen de farizeïse sabbatsleer en sabbatspraktijk heeft de Heere Christus de wet der Tien Geboden en dus ook het vierde gebod als sabbatsgebod gehandhaafd, omdat Hij niet kwam om de wet van God te ontbinden, dat is: ongeldig te verklaren, buiten werking te stellen of af te schaffen, ook niet om die wet uit te breiden, aan te vullen of te vervangen, maar wel om haar te vervullen, wat betekent: de vervullende uitlegging van de wet, de vervullende uitvoering van de wet en de

vervullende uitroeping van de wet (Matteüs 5:17 v.v.).

XVIII. De vervullende uitlegging van de wet houdt in dat de Heere Christus de diepe zin der wet onthult (vergelijk Matteüs 5:21 v.v.). De vervullende uitvoering van de wet is dat de Heere Christus al de gehoorzaamheid aan de goddelijke wet voor zijn volk heeft volbracht, opdat die gehoorzaamheid als gerechtigheid aan dat volk zou worden geschonken, zodat het zou beginnen niet naar sommige maar naar al Gods geboden te leven (vergelijk o.m. Matteüs 5:18; Romeinen 8:4; 10:4; Efeziërs 2:10). De vervullende uitroeping van de wet is de nauwkeurige prediking daarvan (Matteüs 5:18, 19), omdat door het middelaarswerk van de Heiland al Gods geboden even-zovele beloften van heiligmaking zijn geworden.

XIX. Wanneer in het Nieuwe Testament wordt verkondigd dat wij als christgelovigen vrij zijn van de wet (1 Korintiërs 9:19 v.v.; Romeinen 6:14; Galaten 4:16 v.v.; 5:18), betekent dat allerm minst de afschaffing van de wet (Romeinen 3:31; 7:22; 8:4) maar door de genade van Christus het vrij zijn van de verdoemende kracht en vloek der wet (Romeinen 7:6; Galaten 3:13) en ook het vrij zijn van de vele wetsvoorschriften die als ceremoniële en rituele bepalingen mozaïsch en dus tijdelijk van aard waren (zie Galaten 4:1 v.v.; Efeziërs 2:14 v.v.; Kolossenzen 2:13b, 14), zodat het ceremoniële en rituele van de mozaïsche wet door ons in de nieuwe bedeling niet meer onderhouden behoeft te worden, doch het overige van de wet, zoals de dekalog, voor ons de uitdrukking van Gods vaderlijke wil blijft, opdat wij daarnaar ons leven zullen inrichten.

XX. Door zijn opstanding op de eerste dag der week heeft de Heere Christus op deze wijze het vierde gebod van de dekalog vervuld, dat Hij de sabbatismos (Hebreeën 4: 9: de feestelijke en eeuwige sabbatsrust) definitief heeft verworven, zodat de "mensenweek" van het paradijs definitief werd gemaakt, waarom Hij ook tot tweemaal toe op de eerste dag der week aan zijn discipelen verscheen om de nieuwtestamentische kerkdienst in te stellen en zijn ambtsdragers uit te zenden (Johannes 20).

XXI. In de christelijke kerk na pinksteren vinden wij verschillende hou dingen tegenover de wet van het Oude Testament; daaronder is één houding die vooral in de brief van Paulus aan de Galatische christenen scherpe be strijdung ontving, het is nl. de houding van die christenen uit de Joden, die de gehele mozaïsche wet met al haar ceremoniële en rituele voorschriften verplicht stelden, zodat zij de farizeze dwaalleer omtrent de wet als heilsweg in de christelijke kerk wilden invoeren en de joodse feestkalender, dus ook de sabbat, op farizeze manier onderhouden, kortom de christelijke kerk wilden dwingen op joodse wijze te leven (vandaar de naam Judaïsme en Judaïsten).

XXII. In het Nieuwe Testament zien wij de apostelen nergens strijden tegen de opkomende viering van de eerste dag der week als dag van eredienst (vergelijk Handelingen 20:7; 1 Korintiërs 16:1, 2; Openbaring 1:10), maar zich wel verzetten tegen een verplicht stellen van de mozaïsche feest kalender, met name tegen de farizeze en Judaïstische onderhouding van de sabbat, waardoor niet alleen de klok van de heilsopenbaring wordt terug gezet maar veel meer het werk van de Heere Christus krachteloos wordt gemaakt, zodat teksten als Handelingen 15; Galaten 4:8 v.v.; Kolossenzen 2:16, 17 tegen de achtergrond van die strijd verstaan willen zijn.

XXIII. In de heilige Schriften vinden wij dus inzake de rustdag des HEEREN de volgende lijn:

- a. bij de voltooiing van de scheppingsweek maakt de HEERE God de zevende dag tot rustdag en deze rustdag is de eerste volle dag van de mensenweek (Genesis 2);
- b. de HEERE wil dat de eens voltooide schepping geheel tot die rust zal ingaan, waarom iedere zevende (of eerste) dag garantie-teken van de komende sabbatismos is (Hebreeën 4:9);
- c. vanwege de komst van de zonde in de wereld en als gevolg daarvan de onrust der zonde moet de Zoon van God in ons vlees komen om de verloren sabbatismos te verwerven en uit te delen;

- d. met het oog op het middelaarswerk van de Christus wordt de rustdag van Genesis 2 in de hebreeuwse kerk niet alleen de oudtestamentische maar speciaal de israëlitische sabbat, zodat hij met allerlei mozaïsche bepalingen wordt omgeven;
- e. bij het aanbreken van de nieuwe bedeling heeft de joodse kerk van de israëlitische sabbat een farizeese gemaakt, waarin van de oorspronkelijke rustdag van Genesis 2 in feite niets is overgebleven;
- f. de Heere Christus strijdt tegen die farizeese sabbatsleer en sabbatspraktijk en door zijn opstanding op de eerste dag der week verwerft Hij definitief de sabbatismos, zodat de sabbatsklok van de zevende naar de eerste dag der week wordt verzet;
- g. in de eerste christelijke kerk willen christenen uit de Joden (Judaïsten) met de joodse feestkalender de farizeese manier van sabbatsviering invoeren, wat echter door de apostelen fel wordt tegengegaan;
- h. in de christelijke kerk na pinksteren wordt de eerste dag der week de dag van de sabbatismos en dus van de eredienst, zodat de zondag tot de jongste dag garantie-teken van de eeuwige sabbat der nieuwe aarde is; i. het vierde gebod van de dekaloo, door de Heere Christus vervuld, beveelt dan ook dat sabbat, dat is: de rustdag, te vieren, waarbij noch de mozaïsche noch de farizeese of Judaïstische sabbat model staat, maar waarbij wordt teruggegrepen op de rustdag van Genesis 2 en vooruitgegrepen naar de eeuwige sabbatismos van de nieuwe wereld (Heidelbergse Catechismus zondag 38).