

Gepubliseer op:

Deur Christus Alleen

Tuisblad van dr. A.H. Bogaards

www.enigstetroos.org



Geroepen tot Heilig Leven

Dr. W.H. Velema

Inhoud

1. EEN VEELZIJDIG THEMA	4
Een bijbels gegeven	4
Geen vergeten hoofdstuk	4
De zedelijke crisis van onze tijd	7
De autonomie van de mens.....	10
Heiliging van structuren?	11
Heiliging en verificatie.....	11
Heiliging en heil	12
"Heiliging, het hart van het heil".....	13
2. HEILIGING IN DE HEILIGE SCHRIFT	15
De gelovigen worden heiligen genoemd	15
God noemt Zichzelf de Heilige	17
Heiliging in het Nieuwe Testament:	20
1 Corinthe 1:30	20
1 Corinthe 6:11	23
1 Thessalonicenzen 4:7	24
2 Thessalonicenzen 2:13.....	24
Hebreeën 10:10-13:12	25
Hebreeën 10:14.....	26
Hebreeën 12:14.....	28
Romeinen 6:19.....	29
Romeinen 6:22.....	30
1 Thessalonicenzen 4:3-6	32
1 Petrus 1:15-16.....	32
Conclusies.....	33
3. RECHTVAARDIGING EN HEILIGING - ENKELE STEMEN	36
Dogmatici over de samenhang van rechtvaardiging en heiliging.....	36
Bavinck.....	36
Calvijn	37
Barth	38
Miskotte over Calvijn	39
Berkhof	40
4. AANVANG EN VOORTGANG VAN DE HEILIGING	43
Practische consequenties.....	43
Waar begint de heiliging?	43
Voortgang in de heiliging	47
Voortgang tot zondeloosheid?.....	49
Antwoord 114 en 115 - de Catechismus over het perfectionisme.....	49
Gelovigen blijven de vergeving nodig hebben.....	50
Tegenstelling vlees en geest	51
5. VRIJHEID IN GEBONDENHEID	55
De gelovigen zijn zonen én dienstknechten	55
De aard van de christelijke vrijheid.....	56
Reactie op de tweedeling: een terrein van verplichtingen én een terrein van vrijheid	56
De plaats van de wet	58
Heiliging en ongehoorzaamheid.....	58
Negatieve uitspraken van Paulus over de wet	60
Verzet tegen de wet die niet zonder Christus is	61
Heiliging en het gebod van de liefde	62
De liefde schuift de geboden niet terzijde	66
De wet van Christus	67
1 Corinthe 9:20, 21	69
Er zijn nog andere functies van de wet	72
6. GESTALTEN VAN DE HEILIGING.....	74

Persoonlijke verantwoordelijkheid	74
De navolging van Christus.....	76
Christus als voorbeeld	80
Het dragen van het kruis	84
De navolging is geen nieuwe norm	86
Zijn de bijbelse normen nog wel van kracht?	87
Het is niet aan het moderne bewustzijn om nieuwe normen te scheppen	89
De christelijke vrijheid.....	90
Ascese	93
Zelfliefde ondanks zelfverloochening?	94
God neemt de zonde niet tot maatstaf	96
Positief vermenigvuldigd met negatief is negatief.	97
Niet spreken over een gebod tot zelfliefde	99
7. HEILIGING VAN STRUCTUREN?	102
Macro-ethische vragen	102
Het objectieve heiligingswerk van de Geest.....	103
De Geest en de Europees-Amerikaanse samenleving	104
1 Timotheüs 4:4 en 5.....	105
Enkele bezwaren	106
De gelijkenis van het schoongemaakte huis	108
Iets over de machten	110
De verhouding van machten en structuren	112
Heiliging in de structuren	113
8. HEILIGING EN VOLEINDING	115
Met het oog op het einde.....	115
De eenheid met Christus als motief	116
Gelijkvormig worden aan Christus als tweede motief	117
Gehoorzaamheid aan God de Vader als derde motief.....	117
Weerstand bieden tegen de duivel als vierde motief	118
De eenheid en onomkeerbaarheid van rechtvaardiging en heiliging	119
Andere stemmen	120
Het geheim	121
Het gebed	122

[7] 1. EEN VEELZIJDIG THEMA

Een bijbels gegeven

We willen ons in dit boek bezighouden met de bijbelse boodschap over de heiliging van het leven. In Oud en Nieuw Testament komen we de oproep tegen om heilig te leven. God Zelf is de Heilige. Hij spreekt Zijn volk Israël aan op een heilige levenswandel. Datzelfde geldt van de gemeente in het Oude en Nieuwe Testament. Zij wordt heilig genoemd en tot een heilige levenswandel geroepen. Het begint al als de HERE in de woestijn Sinai het verbond met Israël sluit: "Nu dan, indien gij aandachtig naar Mij luistert, en mijn verbond bewaart, dan zult gij uit alle volken Mij ten eigendom zijn, want de ganse aarde behoort Mij. En gij zult Mij een koninkrijk van priesters zijn en een heilig volk" (Ex. 19:5, 6). Deze lijn wordt in heel het Oude Testament voortgezet. Wij komen haar ook tegen in de benaming die Petrus aan de gemeente van het Nieuwe Testament geeft: "Gij echter zijt een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterschap, een heilige natie, een volk Gode ten eigendom, om de grote daden te verkondigen van Hem, die u uit de duisternis geroepen heeft tot zijn wonderbaar licht" (1 Petr. 2:9). Het is niet moeilijk in de woorden van Petrus de echo te horen van hetgeen de HERE tot het volk Israël in de woestijn gezegd heeft. Ik gebruikte het woord echo. Men kan ook van een citaat spreken, zij het dat er enkele kleine wijzigingen door Petrus zijn aangebracht. Beter nog is het te zeggen: het oud-testamentische Israël werd als volk van God heilig genoemd. Datzelfde wordt nu ook van de gemeente van het Nieuwe Testament gezegd. Heiliging is een bijbels thema dat we zowel in Oud als in Nieuw Testament vinden. Het volk van God moet een heilig volk zijn.

De heiliging van het volk is niet slechts een binnen-gemeentelijk thema, zij heeft alles te maken met de plaats van de gemeente in de wereld. Dat blijkt reeds uit de woorden van Petrus die we zojuist citeerden. De christelijke gemeente is een heilige natie om de grote daden van God te verkondigen. Die verkondiging is de missionaire taak van de gemeente. Haar heilig zijn staat mede in dienst van de vervulling van haar opdracht. Uiteraard is dat niet de enige motivering voor de oproep tot een heilige levenswandel. Zij is echter wel wezenlijk. Ook uit andere teksten in het Nieuwe Testament blijkt dat **[8]** levensheiliging betrokken is op het leven van de gemeente in de wereld. "Doet alles zonder morren of bedenkingen, opdat gij onberispelijk en onbesmet moogt zijn, onbesproken kinderen Gods temidden van een ontaard en verkeerd geslacht, waaronder gij schijnt als lichtende sterren in de wereld" (Fil. 2:14, 15). De Here Jezus heeft Zelf Zijn discipelen gewezen op het publieke aspect van hun optreden. Hij doet dat met een zeer indringend beeld: "Gij zijt het licht der wereld. Een stad, die op een berg ligt, kan niet verborgen blijven. Laat zo uw licht schijnen voor de mensen, opdat zij uw goede werken zien en uw Vader, die in de hemelen is, verheerlijken" (Matt. 5:14 en 16). Deze woorden vormen een onderdeel van de Bergrede. Zij zijn stellig bedoeld om de ernst en de noodzaak van een heilige levenswandel midden in deze wereld tot uitdrukking te brengen. Berkouwer spreekt in dit verband over een existentiële aktualiteit van het thema¹.

Wij stemmen hiermee in. Het is tegelijkertijd een veelzijdig thema. In dit inleidende hoofdstuk willen we daarop wat dieper ingaan. We hopen zo wat meer zicht te krijgen op de complicaties en implicaties, op de samenhangen en consequenties van ons thema.

Geen vergeten hoofdstuk

In de geloofsleer is de heiliging als dogmatisch thema nooit een vergeten hoofdstuk geweest. Slechts enkele voorbeelden dienen ter illustratie. Luther heeft indringend gewezen op de noodzaak van een nieuwe, heilige levenswandel. Hoe negatief Luther zich soms over de wet heeft uitgelaten, het christelijke leven was voor hem geen zaak van willekeur, slordigheid of eigenzinnigheid. In de openingszinnen van zijn beroemde

¹ G.C. Berkouwer, *Geloof en Heiliging*, Kampen 1949.

tractaat: "Von der Freiheit eines Christen-menschen" uit 1520, treffen we deze uitspraak aan: Een christen is een vrij heer over alle dingen en niemands onderdaan. Een christen is een dienstbare knecht van alle dingen en ieders onderdaan². Het hele geschrift is eigenlijk niet anders dan een uitwerking van deze twee elkaar schijnbaar uitsluitende stellingen. Men kan deze publicatie rekenen tot de klassieken van de Reformatie over het thema: heiliging.

Bij Calvijn is het niet anders. Ik ga op dit moment niet in op zijn vele verhelderende uitlatingen over de heiliging, als hij de brieven van Paulus becommentarieert. In het derde boek van zijn *Institutie* wijdt hij een uitvoerig hoofdstuk aan het leven van de christen en aan de vraag hoe men het tegenwoordige leven en zijn hulpmiddelen [9] moet gebruiken. Pas daarna behandelt hij de rechtvaardiging. Deze volgorde wil niet zeggen dat Calvijn de rechtvaardiging op de heiliging laat rusten. Immers, het derde boek van de *Institutie* begint met een uiteenzetting welke de titel draagt: "Dat hetgeen over Christus gezegd is, ons ten voordeel is door de verborgen werking des Geestes". Hier bespreekt Calvijn de noodzakelijkheid van het geloof, wil men deel hebben aan het heil in Christus. Zo loopt er een directe lijn van het geloof naar de heiliging³.

Berkouwer bewoog zich dan ook geheel in het spoor van de volgorde waarin Calvijn ons thema behandelt toen hij zijn boek de titel gaf: "Geloof en heiliging".

Bavinck wijdt een uitvoerige paragraaf aan de "Heiligmaking en volharding"⁴. Geheel in de lijn van de Reformatoren wijst hij op de eenheid van heiliging en rechtvaardiging en tegelijk op het verschil tussen beide. "Rechtvaardigmaking en heiligmaking zijn daarom onderscheiden en toch geen ogenblik gescheiden. Ze zijn onderscheiden; wie ze vermengt ondermijnt het religieuze leven, neemt de troost der gelovigen weg en maakt God aan de mens ondergeschikt. Het onderscheid van beide is hierin gelegen, dat in de rechtvaardigmaking de religieuze verhouding des mensen tot God wordt hersteld, en in de heiligmaking zijn natuur vernieuwd en van alle onreinheid der zonde bevrijd wordt. Het berust in zijn diepste wezen daarop, dat God beide rechtvaardig en heilig is"⁵.

Uit dit citaat wordt tegelijk duidelijk, dat we met het thema heiliging een onderwerp aansnijden waarmee men spoedig het bijbelse evenwicht verliest. We willen niet spreken van een spanningsvolle relatie. Wel is het goed te bedenken dat men gemakkelijk óf de heiliging ten koste van de rechtvaardiging benadrukt; óf de heiliging vergeet ten gunste van de rechtvaardiging. In beide gevallen wordt aan de bijbelse boodschap van het heil in Christus tekort gedaan. De heiliging is een thema dat als peillood kan fungeren, waarmee men de diepte van de bijbelse heilsboodschap kan afmeten.

Ook Barth heeft het onderwerp heiliging behandeld. Hij doet dat onder het gezichtspunt: "Jezus Christus, de Knecht als Heer". Het is een andere aanpak dan men in de dogmatische handboeken gewend is. Het onderwerp heiliging komt op tal van plaatsen in zijn *Kirchliche Dogmatik* aan de orde⁶. Het verschil met bijvoorbeeld Bavinck is dat de heiliging hier niet onder de heilsorde wordt behandeld, maar onder het thema Jezus Christus. Men kan echter de aansluiting van Barth bij Calvijn niet miskennen.

² Men vindt een bewerking in hedendaags Duits van dit traktaat in Martin Luther, *Ausgewählte Schriften*, herausgegeben von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Frankfurt am Main 1983², I, 238-263, citaat op 239. De (kortere) tekst, die in deze bewerking is gevolgd, vindt men in W.A. 7; 20-38.

³ Calvijn *Institutie* (vertaling A. Sizoo), Delft z.j.². In III, 2, handelt Calvijn over het geloof. In III, 3-5, over de boetvaardigheid. In III, 6-10, over de heiliging. In III, 11-14, over de rechtvaardiging. In III, 15-20, over de goede werken en het leven in de dankbaarheid. Pas hierna in III, 21-24 handelt Calvijn over de verkiezing.

⁴ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen 1918³, IV, 245-294.

⁵ H. Bavinck, *a.w.*, IV, 266/7.

⁶ K. Barth, Registerband op *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1970, 246. De plaatsen zijn te talrijk dan dat ik ze hier kan noemen. (Verder te citeren als K.D.).

[10] Ook in de Heidelbergsche Catechismus is de relatie van de heiliging tot Jezus Christus opvallend. In het derde deel van de Catechismus wordt datgene behandeld wat gewoonlijk bij de bespreking van de heiliging ter sprake komt. Dat gebeurt in het derde deel van de Catechismus, dat als opschrift heeft: "De dankbaarheid jegens God voor de verlossing". Ik citeer nu antwoord 86 uit Zondag 32. Er wordt gevraagd: "Daar wij nu uit onze ellende zonder enige verdienste onzerzijds alleen uit genade door Christus verlost zijn, waarom moeten wij dan nog goede werken doen?" Het antwoord luidt: "Omdat Christus, die ons met zijn bloed heeft vrijgekocht en verlost, ons ook door zijn Heilige Geest tot zijn evenbeeld vernieuwt, opdat wij met geheel ons leven aan God dankbaarheid bewijzen voor zijn weldaden en Hij door ons geprezen wordt; voorts, opdat wij voor onszelf door de vruchten zeker zijn van ons geloof en door ons god-vruchtig leven ook onze naaste voor Christus gewonnen wordt"⁷. Opvallend dat het antwoord inzet met Christus als onderwerp. Hij vernieuwt, en daaruit vloeit onze activiteit voort. De heiliging is een geschenk van Christus, dat ons werkzaam maakt. Deze activiteit staat niet op zichzelf. Ze is ondergeschikt aan wat Christus doet. Het werk zelf is gave van Hem. De Geest bemiddelt de gave van Christus aan ons. Daarin stemt de Catechismus overeen met de aanpak van Calvijn, waarop we hierboven wezen.

Men kan het betreuren dat het derde deel van de Catechismus de titel "Dankbaarheid" heeft meegekregen. Het lijkt mij voor de hand te liggen dat men dit wijten moet aan de combinatie van de bekende drieslag: ellende, verlossing en dankbaarheid met de behandeling van de apostolische geloofsbelijdenis in het tweede deel. Dit tweede deel heeft de volgende indeling: Het werk van God de Vader en onze schepping (9, 10), dat van de Zoon en onze verlossing (11-19) en dat van de Heilige Geest en onze heiligmaking (20-22). Men had de term heiligmaking dus reeds gebruikt voordat men aan het derde deel van de Catechismus toekwam. Het werk van de Heilige Geest wordt getypeerd als de heiligmaking. Blijkbaar wilde men toen niet nog weer het opschrift heiligmaking gebruiken voor het laatste deel van de Catechismus, dat begint met Zondag 32.

Het ware mijns inziens beter geweest om dit derde deel te zetten onder het gezichtspunt van de heiliging. Argumenten daarvoor zijn de volgende: Als eerste argument noemen we het feit dat de typering dankbaarheid door dit derde stuk van de Catechismus niet past bij de inzet die de Catechismus zelf in Zondag 32 kiest. Daarvan is, zoals [11] we reeds opmerkten, Christus het onderwerp. Dat is echt Calvijns. Waarom wordt dan in het opschrift overgegaan op onze dankbaarheid jegens Christus?

In de tweede plaats merken we op dat bij de behandeling van de heiligmaking in Zondag 20 en 21 niet datgene wordt behandeld wat wij gewoonlijk bij dit thema ter sprake brengen. Het gaat in die Zondagen over de belijdenis van de Heilige Geest, van de heilige katholieke kerk, van de vergeving der zonden en de opstanding des vleses en het eeuwige leven.

Tenslotte valt op dat de term verlossing ook twee keer gebruikt wordt, namelijk ter aanduiding van het tweede deel en ter typering van de behandeling van die artikelen uit de apostolische geloofsbelijdenis die over Christus handelen (11-51). De term verlossing komt als opschrift dus twee keer in de Catechismus voor. Dan hoeft het geen bezwaar te heten dat ook de term heiligmaking of heiliging twee keer gebruikt zou zijn.

Samenvattend zeggen we: Er is geen reden om het opschrift heiligmaking niet twee keer te gebruiken. En datgene wat gewoonlijk onder heiligmaking behandeld wordt, krijgt nu een opschrift, waarin de Catechismus aan de christologische inzet van dat derde deel geen recht doet. Uiteraard hebben we tegen de term dankbaarheid als karakterisering van het nieuw leven geen bezwaar. We zouden die term hier liever door heiliging

⁷ Gebruikt is de tekst van *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, uitgegeven in opdracht van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, de Generale Synode van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland en de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Boekencentrum 1983.

vervangen zien. Overigens valt er in de behandeling van de heiliging een opmerkelijke overeenkomst tussen Calvijn en de Catechismus aan te wijzen. Ook de Catechismus bespreekt de rechtvaardiging (23, 24) na de heiliging. In de lijn van Calvijn is echter reeds eerder (in Zondag 7) over het geloof gesproken. Zo is ook voor de Catechismus de relatie van geloof en heiliging duidelijk.

Aanleiding tot deze uitweiding over de Catechismus was Barths behandeling van de heiliging. Wij komen ook bij hem een uitvoerige paragraaf over de heiliging tegen. Zijn omschrijvingen zullen ons verderop in dit boek nog bezighouden.

We willen ook nog wijzen op de aandacht die W. Kremer voor ons thema heeft gevraagd. Zijn laatste rectorale rede heeft hij gewijd aan het onderwerp: "Prediking en ethiek". Hij wijst erop dat in de geloofsleer de heiliging wel steeds een duidelijke plaats heeft gekregen direct na en naast de rechtvaardiging. In de praktijk van de prediking blijkt er nogal wat te zijn scheefgegroeid. Hij wijst vooral op de nadelige invloed van het Piëtisme⁸. "Bepaalde, brede, vooral ethische [12] noties van de Schrift zijn hierdoor niet op de juiste wijze tot hun recht gekomen. De Catechismusprediking over de Decaloog had hier veel goed kunnen maken, maar de prediking hiervan stond veelal meer onder Lutherse dan onder Calvinse invloed en naar piëtistische inslag bleef men met de ethische prediking over de Catechismus in het stuk der ontdekking steken. En dit ondanks de prachtige Calvinse interpretatie van de Decaloog in de Catechismus"⁹. Deze rede is te beschouwen als een roep om de rechte verwerking van de heiliging in de prediking. Kremers waardering voor Calvijn geeft aanleiding voor de verwachting dat aan de heiliging in de prediking een ruime plaats wordt toegemeten¹⁰.

In geen geval kan men zeggen dat de heiliging een vergeten hoofdstuk is in de gereformeerde theologie. Toch moeten nog andere aspecten genoemd worden. Er blijkt heel wat met het thema aan de hand te zijn. We hebben de samenhang van rechtvaardiging en heiliging geschetst om tegen deze achtergrond de verschuiving wat beter te kunnen tekenen. We wijzen erop dat het ons in dit inleidende hoofdstuk slechts te doen is om het aanwijzen van de problemen. In volgende hoofdstukken zullen we vanuit de bespreking van de bijbelse gegevens thematisch ingaan op hetgeen we hier aanwijzen. De gekozen voorbeelden zijn bedoeld om de titel van dit hoofdstuk te illustreren.

De zedelijke crisis van onze tijd

Er zijn verschillende gezichtspunten waaronder we de problematiek van de heiliging in de moderne tijd naar voren kunnen brengen. We beginnen met wat genoemd wordt de zedelijke crisis van onze tijd. Deze term wordt door velen nauwelijks meer geaccepteerd. Zij menen dat de moderne levenshouding zo vanzelfsprekend is geworden, dat zij recht van bestaan heeft gekregen. De crisis van de zekerheden heeft, zo meent men dan, plaats gemaakt voor de zekerheid van een nieuwe levensstijl. Wie nog over een zedelijke crisis wil spreken, is eigenlijk blijven steken in die fase, waarin de kaders gebroken zijn. Mensen konden met de tot dan geldende normen niet meer toe. Deze werden beleefd als kledingstukken die te klein geworden waren. Nieuwe ontwikkelingen in denken en doen doorbraken de naden en brachten scheuren teweeg.

Deze crisis wordt door velen vooral gelocaliseerd op het terrein van de sexualiteit en het huwelijksleven. De zogenaamde vrije sex is een duidelijk symptoom van een diepgaande crisis. Werden in de jaren [13] voor de Tweede Wereldoorlog sexueel verkeer en huwelijk direct aan elkaar gekoppeld, na de oorlog is dat veranderd. Ongetwijfeld hebben

⁸ W. Kremer, *Prediking en ethiek*, in: *Priesterlijke prediking*, Amsterdam 1976, 35-57. Hij spreekt hier over de prediking in onze, dat is de Christelijke Gereformeerde Kerken.

⁹ W. Kremer, *a.w.*, 39.

¹⁰ Men kan zich afvragen of deze bedoeling niet scherper uitgekomen zou zijn als de term heiliging ook in de titel van de rede een plaats had gekregen.

ervaringen van de Tweede Wereldoorlog, zowel midden in die periode als bij de beëindiging ervan, het leven van onze bevolking diepgaand beïnvloed. Toch zou het niet juist zijn om al de daarop gevolgde veranderingen aan de Tweede Wereldoorlog toe te schrijven. We zullen eerder moeten denken aan na de oorlog ontdekte en ontwikkelde middelen en technieken op tal van gebieden, als we de veranderingen in denken en doen willen verklaren. Wat de seksualiteit betreft heeft de uitvinding van de pil en het op ruime schaal beschikbaar komen daarvan een niet te voorziene, en zelfs nu nog niet geheel te overziene invloed gehad. De door iedere vrouw, zonder al te grote moeite, tot stand te brengen ontkoppeling van seksueel verkeer en zwangerschap heeft de seksualiteit voor het beleven van velen, van karakter doen veranderen. De uitvinding van de pil valt niet samen met het einde van de Tweede Wereldoorlog. Zij vak daarna. Het is nu mogelijk om seksueel verkeer te hebben zonder vrees voor zwangerschap. Dit betekent dat seksueel verkeer niet meer aan het huwelijk gebonden behoeft te zijn. Terwille van de geborgenheid van het kind was de samenhang van seksueel verkeer en huwelijk op zijn minst gewenst. Die samenhang wordt door de pil niet langer noodzakelijk gemaakt. Het procreatieve aspect van seksueel verkeer werd verdrongen door het recreatieve aspect. Dit laatste is als voornaamste zingeving van de seksualiteit overgebleven. We tekenen de situatie nu wel bijzonder zwart-wit. Voor de oorlog kwamen ook buitenechtelijke zwangerschappen voor. Toen waren er ook ongehuwde moeders. Andere anticonceptiva dan de pil waren toen ook verkrijgbaar. Ze werden gebruikt, alleen niet op zulk een grote schaal als nu het geval is. De instelling van de mensen was in meerderheid afwijzend. Men hield de oude kaders vast. Wie anders handelde, ging tegen de meerderheid in. De seksuele revolutie deed de dammen bezwijken. Zij overspoelde de gedachten en praktijken van mensen, buiten zowel als binnen de kerk. Het ging niet allemaal even vlug. Een boek als van Van Gennep *Mensen hebben mensen nodig. Een studie over seksualiteit en nieuwe moraal* kon het als rapport in de vergadering van de Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk niet halen. Het door Prof. Roscam Abbing opgestelde rapport *Liefde en seksualiteit* werd door de Generale Synode wel aanvaard en verscheen - in opvallend rode omslag - als pastorale handreiking in 1972. De publikatie van Van Gennep is intussen meerdere malen ^[14] herdrukt. Het standpunt van de synode lijkt nu achterhaald te zijn. De Generale Synode van de Gereformeerde Kerken liet in 1983 een pastorale handreiking verschijnen *In liefde trouw zijn*. Dit geschrift volgt de lijn van Van Gennep. Tussen deze beide publicaties ligt ruim tien jaar. Het is intussen veertig jaar geleden dat de Tweede Wereldoorlog werd beëindigd.

Om de veranderingen op het gebied van de huwelijksmoraal te tekenen zou nog een jaartal genoemd moeten worden: 1971, toen de nieuwe echtscheidingswet werd ingevoerd. Deze wet is geen rechtstreeks gevolg van de seksuele revolutie. Er was reeds langer onbehagen over de oude echtscheidingswet. Ook van kerkelijke zijde is een bijdrage geleverd aan de voorbereiding van het ontwerp van wet. Men kan de nieuwe echtscheidingswet echter niet los zien van de veranderingen in seksuele en huwelijksmoraal. Deze wet werkt daarop ook weer in.

Dit inleidende hoofdstuk is niet bedoeld om een uitvoerige tekening te geven van hoe alles precies verlopen is. Het gaat er meer om enkele punten in de ontwikkeling te markeren. De seksuele moraal is bijzonder vrij en los geworden. De laatstgenoemde pastorale handreiking van de Gereformeerde Synode vraagt wel om duurzaamheid, veiligheid, vrijheid en wederkerigheid in relaties. Zij ontkent echter dat het huwelijk de enige vorm zou zijn waarbinnen aan deze voorwaarden kan worden voldaan. Ook relaties die niet als officieel huwelijk bestempeld worden, mogen vallen onder het thema: "In liefde trouw zijn". Dat geldt van hetero- en homo-seksuele relaties¹¹.

¹¹ F.O. van Gennep, *Mensen hebben mensen nodig. Een studie over seksualiteit en nieuwe moraal*, Baarn 1972. "Liefde en seksualiteit". Pastorale handreiking aanvaard door de generale synode der Nederlandse Hervormde Kerk op 20 juni 1972, 's-Gravenhage 1972. "In liefde trouw zijn". Pastorale handreiking ten dienste van gesprekken over bijbelse uitgangspunten voor normen betreffende relaties binnen en buiten huwelijk en gezin. Toerustingscentrum van de

Deze pastorale handreiking biedt nieuwe normen. Wie, zoals wij, met dit geschrift in handen, nog van een crisis wil blijven spreken krijgt het verwijt te horen dat hij de noozakelijke overgang naar een nieuwe moraal niet wil mee maken. Dit pastorale geschrift is immers een poging om de crisis op te lossen.

Tegen de achtergrond van deze veranderingen willen we de woorden van Paulus in herinnering brengen: "Want dit wil God: uw heiliging, dat gij u onthoudt van hoererij, dat ieder uwer in heiliging en eerbaarheid zijn vat wete te verwerven" (1 Thess. 4:3, 4). Kunnen deze woorden tot hun recht komen in de nieuwe sexuele en huwelijksmoraal? Is er in dit kader nog wel van huwelijk en heiliging te spreken? Tot tweemaal toe gebruikt Paulus de term in de zojuist geciteerde teksten. Wat betekent heiliging voor de nieuwe opvattingen over huwelijk en sexualiteit?

[15] Het zou een onjuiste beperking zijn om bij de crisis van de moraal alleen aan sexualiteit en huwelijk te denken. Helaas is en wordt dat wel vaak gedaan.

Wij kunnen ook denken aan de afwijzing van tal van vormen van gezag. Het gezag is in de crisis. Er worden allerlei theorieën ugedacht om deze crisis te bezweren. Eén daarvan is deze: gezag heeft pas kracht als het door degene over wie het geoefend wordt, ook metterdaad aanvaard wordt. Gezag heet dan gelegitimeerde macht. Zolang degenen over wie gezag geoefend wordt het niet legitimeren, is het geen wettig gezag. In feite komt deze beschouwing erop neer, dat het gezag in handen ligt van hen die er juist aan onderworpen zijn. Zolang zij neen zeggen, is het gezag krachteloos. Dit lijkt misschien een goede oplossing van de crisis. Het is een democratisering die neerkomt op een deling van het gezag. Wie consequent deze lijn volgt, maakt de gezagdrager eigenlijk uitvoerder van de wil van hen die aan het gezag onderworpen zijn. Men beroept zich voor deze visie met betrekking tot het overheidsgezag wel op Romeinen 13:1-7. Douma heeft nog onlangs gewezen op de onhoudbaarheid van zulk een beroep¹². Hij releveert de beschouwing van de rechtssocioloog Schuyt. Deze redeneert als volgt: Is de kwaliteit van de regeerders goed, dan is er verplichting tot instemming. De burger heeft volgens Schuyt het recht te kiezen of hij wel of niet gehoorzaam zal zijn. Een zekere "gewoontevorming" in gehoorzaamheid is goed, maar de uiteindelijke beslissing over onze morele plichten kan niet gedelegeerd worden. Soortgelijke opvattingen worden ook door theologen voorgedragen. Terecht stelt Douma, dat deze theorie uit Romeinen 13 precies het tegenovergestelde afleidt van wat er feitelijk staat. Ik behoef de overheid niet dan pas te gehoorzamen, als ik van mening ben dat ze "mij ten goede" regeert. Evenmin is er dan pas de plicht om te gehoorzamen, als ik zelf van mening ben dat de overheid in dienst van God staat. Neen, het is juist omgekeerd. De overheid staat in dienst van God - en daarom moet ik haar gehoorzamen. Dat wil niet zeggen dat er geen ruimte zou zijn voor democratische controle van de overheid. Het betekent evenmin dat zij boven alle kritiek verheven is.

Doch onze gehoorzaamheid aan de overheid is niet afhankelijk van de mate waarin wij met haar beleid instemmen. Een grens aan de gehoorzaamheid jegens de overheid is daar, waar zij van ons eist wat God verbiedt (Hand. 5:29); of waar zij verbiedt wat God van ons vraagt (Dan. 6:11).

Meermalen is erop gewezen dat de passage over de overheid in **[16]** Romeinen 13:1-7 onderdeel vormt van een groter geheel. Direct eraan vooraf gaat de opwekking tot liefde, 12:9-21, en direct erop volgt opnieuw het liefdegebod. Er worden ook andere geboden genoemd, maar de liefde is de vervulling van de wet (13:8-14). Hoofdstuk 12 wordt ingeleid met: "Ik vermaan u dan, broeders, met beroep op de barmhartigheden Gods, dat gij uw lichamen stelt tot een levend, heilig en Gode welgevallig offer" (12:1).

Gereformeerde Kerken in Nederland, Leusden z.j. (1983).

Voor de seksuele revolutie zie men J. Rinzema, *De seksuele revolutie. Uitdaging en antwoord*, Kampen z.j. (1972).

¹² J. Douma, *Politieke Verantwoordelijkheid*, Kampen 1984, 185-189.

We zullen de inhoud van de hoofdstukken 12 en 13 mogen zien als de concretisering van het heilige en Gode welgevallige offer. Dan staat het gebod om de overheid te eren in het kader van de heiliging.

Ook op dit punt kunnen we ons afvragen hoe de nieuwtestamentische oproep tot heiliging kan functioneren bij de huidige crisis van het gezag. Of is de hierboven weergegeven mening over gehoorzaamheid aan het gezag van de overheid nu juist de vervulling van wat Paulus op dit punt met de heiliging bedoelt? Het laat zich nauwelijks denken.

De autonomie van de mens

We willen nog een ander facet van de titel van dit hoofdstuk bespreken. In hedendaagse ethische beschouwingen van zowel protestantse als rooms-katholieke zijde wordt uitgegaan van de autonomie van de mens. Een welsprekend voorbeeld daarvan biedt Kuitert, vooral in zijn laatste publikaties. In zijn boek over suïcide schrijft Kuitert op de laatste bladzijden over de autonomie. Hij omschrijft haar als het recht op de uitoefening van mijn vrijheid tot het kiezen van idealen en wegen naar de verwezenlijking daarvan. Hij stelt dat de ontdekking van de autonomie staat tussen Augustinus en ons. Dan lezen we: "Maar de strijd daarover is gestreden. Autonomie is niet zo'n heet hangijzer meer als in de twee eeuwen achter ons. Niet omdat het er niet, als een menselijk gegeven, zou zijn, maar omdat het afwijzen ervan op misverstanden (meervoud) berust". "Autonomie is ook niet alles, al is het onopgeefbaar"¹³. Elders ben ik uitvoeriger ingegaan op de gedachte van de zedelijke autonomie bij rooms-katholieke auteurs¹⁴.

De stelling dat de mens autonoom is heeft voor het Schriftberoep in de ethiek verreikende consequenties. Zedelijke autonomie legitimeert zich zelf. Zij gebruikt daarbij weliswaar argumenten, namelijk de argumenten van de rede. Zedelijke autonomie laat zich niet door de Schrift ter verantwoording roepen, laat staan onder kritiek stellen. De opzet van de beide studies van Kuitert maakt dat duidelijk.

[17] In deel 2 van "Een gewenste dood" wordt gehandeld over "Euthanasie en zelfbeschikking onder moreel gezichtspunt". In dit deel worden conclusies en beslissingen genomen, zonder dat de Heilige Schrift er aan te pas komt. Pas in het derde deel wordt het thema euthanasie en zelfbeschikking besproken onder godsdienstig gezichtspunt. Het valt direct op dat hier niet van bijbels doch van godsdienstig wordt gesproken. In dit deel komt een aantal punten ter sprake, die met het geloof en de Bijbel samenhangen. Deze bespreking heeft echter geen enkele invloed op de in het direct daaraan voorafgaande deel getrokken conclusies. Men is geneigd te zeggen: Het geloof dient alleen ter bevestiging van het morele oordeel. Dit lijkt een wat sterke uitspraak, ze stemt echter geheel overeen met de plaats die het geloof in God bij Kant inneemt. God is postulaat van de praktische rede.

Het lijkt mij goed erop te wijzen dat deze benadering ook in de sociale ethiek wordt toegepast. Men zie als voorbeeld G. Manenschijn. Hij behandelt het eigenbelang in confrontatie met de rechtvaardigheid. In de hoofdstukken 2 tot en met 6 zijn de eigenlijke beslissingen al gevallen. Daarna treffen we een hoofdstuk aan met de titel: De inbreng van de christelijke ethiek¹⁵. De stelling van Manenschijn is dat er tussen christelijk geloof en handelen, met name handelen op maatschappelijk-politiek terrein, geen rechtstreekse, eenduidige relatie meer mogelijk is. Voor deze stelling heeft hij twee argumenten: de Bijbel is als ondubbelzinnige morele autoriteit weggefallen. Het

¹³ H.M. Kuitert, *Suïcide. Wat is er tegen? Zelfdoding in moreel perspectief*, Baarn 1983, 197.

¹⁴ W.H. Velema, *Hoe Christelijk is de Christelijke ethiek? Over het eigene van de Christelijke ethiek*, Kampen 1983, 14-19, m.n. 17-19 (verder te citeren als *Christelijke Ethiek*).

¹⁵ G. Manenschijn, *Eigenbelang en christelijke ethiek. Rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving*, Baarn 1982, 142-180; hoofdstuk 7: De inbreng van de christelijke ethiek. In zijn boek *Burgerlijke ongehoorzaamheid*, Baarn 1984, 131-139, is hij op bezwaren tegen deze methode ingegaan.

historisch-kritisch onderzoek maakt het onmogelijk zich rechtstreeks op de Bijbel te beroepen. Ook de kerk is als morele autoriteit weggefallen. Bijbelberoep is wel mogelijk, doch alleen via de schakel van morele argumentatie en van theologische hermeneutiek¹⁶. Opvallend is de volgorde: de morele argumentatie gaat aan de (invulling van de) theologische hermeneutiek vooraf.

De vraag moet zijn: wat moeten we met de bijbelse gedachte van de heiliging als we uitgaan van de zedelijke autonomie. Wordt de heiliging niet door zedelijke autonomie terzijde geschoven?

Heiliging van structuren?

Er is nog een aspect dat in dit eerste hoofdstuk genoemd moet worden. Dat is het thema van de heiliging van de wereld. Het is vooral Berkhof die het vraagstuk van de heiliging in verband heeft gebracht met de structuren. Hij spreekt over het objectieve heiligingswerk van de Geest. Het is onze bedoeling aan dit vraagstuk een apart **[18]** hoofdstuk te wijden. Daarom zullen we niet nu reeds de gedachtengang van Berkhof in haar geheel weergeven.

Kern van het probleem is of we ook kunnen spreken van een heiligingswerk van de Geest in de wereld, buiten de inwerking van de Geest op de gelovigen om. Berkhof weet van een dergelijk objectief heiligingswerk van de Geest. Het geschiedt doordat de Geest maatschappijkritische noties in de wereld introduceert die "ook overtuigend werken op velen die buiten de bijzondere werking van de Geest om zich voor onderhouding en verheffing van de wereld verantwoordelijk weten"¹⁷. Het gaat hier om het werk van de Geest dat structuren verandert, zonder dat de mensen die daarbij betrokken zijn zelf tot geloof gekomen zijn of persoonlijk uit het geloof leven. Reeds in zijn boek over de Heilige Geest heeft Berkhof geschreven: Het werk van de Geest wordt door sommigen beperkt tot gelovige kerkleden en bekeerlingen van de zending. "In tegenstelling tot deze mening geloof ik dat de invloed van de Geest als actieve tegenwoordigheid van Jezus Christus in de wereld veel wijder is dan wij ons bewust zijn"¹⁸.

Nu wijzen we er alleen op dat de gedachte van het objectieve heiligingswerk van de Geest niet onverwachts in Berkhofs werk opduikt. In zijn *Christelijk Geloof* zet hij het brede werk van de Geest in de wereld in het kader van de heiliging.

We stellen alleen de vraag of het bijbels legitiem is om dit werk van de Geest als heiliging te bestempelen. We zullen in de volgende hoofdstukken daarop het antwoord trachten te vinden.

Heiliging en verificatie

Er is nog een ander probleem. In hoeverre betekent de heiliging het bewijs voor de juistheid van onze dogmatische positie? Ik doel met deze vraag op het zogenaamde verificatievraagstuk. Kuitert heeft dit onderwerp aangesneden in zijn boek *Om en om*. Daar komen we een hoofdstuk tegen: "Waarheid en verificatie in de dogmatiek"¹⁹. Het is mij er niet om te doen heel het betoog van Kuitert weer te geven. In zijn hoofdstuk vindt men een verhelderende uiteenzetting over de verschillende standpunten met betrekking tot het onderwerp. Het komt er op neer dat het bevrijd worden tot wereldveranderend handelen opgesloten is in de waarheid. Men kan aan de resultaten aflezen of men met waarheid te doen heeft. Een theorie die door de praxis weersproken wordt, kan geen waarheid zijn. Ons doen - zo luidt mijn conclusie - is een deel van de waarheid. De

¹⁶ G. Manenschijn, *a.w.*, 156/7.

¹⁷ H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, (zie noot 23), 529.

¹⁸ H. Berkhof, *Heilige Geest*, (zie noot 22), 111.

¹⁹ H.M. Kuitert, *Om en om*. Een bundel theologie en geloofsbezinning. Waarheid en verificatie in de dogmatiek, 167-214.

[19] praxis is wezenlijk voor de waarheid. Uiteraard kan men vanuit deze stelling ook terugredeneren: Wat men doet, hoe men handelt, is beslissend voor wat "rechte leer" mag heten²⁰. De vraag is of wij ook deze problematiek met het thema in verband kunnen brengen. Kan het zijn dat de heiliging een verificatiecriterium is voor het christelijke geloof?

Een mogelijke aanzet zal men menen te kunnen vinden in het slot van antwoord 86 van de Catechismus: "voorts, opdat wij voor onszelf door de vruchten zeker zijn van ons geloof en door ons godvruchtig leven ook onze naaste voor Christus gewonnen wordt". In de gereformeerde theologie wordt naar aanleiding van deze zinsnede gesproken over de sluitrede van het geloof (syllogisme van het geloof). Kan men in plaats van sluitrede de term verificatie gebruiken? Het onderwerp is in verband met de theologie van de Reformatie sterk bediscussieerd. J. van Genderen heeft aan dit vraagstuk zijn inaugurele oratie gewijd. Hij ziet plaats voor de sluitrede. Hij benadrukt echter dat het gaat om de sluitrede *des geloofs*²¹. Dat mag aanvankelijk doen denken aan overeenstemming met de theologen die de verificatie als noodzakelijk verdedigen. Ten diepste lijkt mij hier toch een groot verschil aanwezig. Dat het gaat om de sluitrede van het geloof maakt het onmogelijk om haar onderdeel te doen zijn van een algemene verificatie-theorie. Zulk een theorie mag dan als communicabel en universaliseerbaar aangemerkt worden, het karakteristieke van het geloof ontbreekt daaraan. H. Berkhof ziet een zeer beperkte plaats voor dit syllogisme. Hij maakt duidelijk onderscheid tussen syllogismus-practicus (of -ethicus) én syllogismus-mysticus. Met de laatste bedoelt hij vooral de innerlijke ervaringen in het persoonlijke geloofsleven. Met de eerste bedoelt hij goede werken en liefdedaden. "We moeten erkennen dat de *syllogismus-ethicus* op een werkelijkheid wijst. De kracht van de wedergeboorte openbaart zich in het feit, dat we gedwongen worden, tot onze eigen verrassing en tegen onze vleselijke natuur in, dingen te doen en te zeggen die in overeenstemming zijn met de wil van God"²². In zijn *Christelijk Geloof* behandelt Berkhof opnieuw de vraag van de sluitrede des geloofs. Hij is tegenover de syllogismus-mysticus zo mogelijk nog afwijzender dan in zijn studie over de Heilige Geest. Van de syllogismus-practicus zegt hij nu, dat deze in de gereformeerde theologie "slechts een marginale rol heeft gespeeld"²³. Het is overigens opvallend dat Berkhof in zijn eerstgenoemde studie erkent dat "alleen de verhouding tot onze Gekruisigde en Opgestane Vertegenwoordiger [20] vernieuwende ervaringen kan scheppen, meest ethische, maar soms ook mystiek van aard"²⁴. Als de ervaringen soms ook mystiek van aard zijn, kan naar analogie van de syllogismus-ethicus toch ook van de syllogismus-mysticus gesproken worden, zouden wij zeggen. Het komt mij voor dat we in de figuur van de verificatie met iets anders te doen hebben dan in de sluitrede van het geloof. Niettemin zullen we het thema heiliging ook moeten doormeten op zijn consequenties voor dit vraagstuk.

Heiliging en heil

Er is nog een onderwerp dat in dit inleidende onderwerp genoemd moet worden. Dat is de relatie van heiliging en heil. Is de heiliging deel van het heil? Wordt onze visie op de

²⁰ H.M. Kuiten, *a.w.*, 213/4.

²¹ J. van Genderen, *Het practisch Syllogisme. De sluitrede des geloofs*. Alphen aan den Rijn 1954, 18.

²² H. Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, Nijkerk 1964, 90 (verder te citeren als *Heilige Geest*).

²³ H. Berkhof, *Christelijk Geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1973 (verder te citeren als *Christelijk Geloof*). Men zie ook bij C. Graafland, Van syllogismus practicus naar syllogismus-mysticus, in: W. Balke e.a., *Wegen en Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme*. Een bundel studies over de geschiedenis van het Gereformeerd Protestantisme, aangeboden aan Prof.Dr. S. van der Linde bij zijn afscheid als gewoon hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, Amsterdam 1976, 105-122.

²⁴ H. Berkhof, *Heilige Geest*, 92.

heiliging bepaald door wat we onder heil verstaan? Of zijn heiliging en heil twee zelfstandige onderwerpen die elkaar nauwelijks of helemaal niet raken? Adrio König publiceerde het boek *Heil en heilsweg*. Daarin wordt wel degelijk een verband gelegd tussen heil en heiliging. In het tweede deel komt na de onderwerpen Geloof, Wedergeboorte en Beking ook de Heiligmaking aan de orde. Trouwens, ook vanuit de behandeling bij Calvijn en Barth die uitgaan van het deelhebben aan Christus, is de directe samenhang van heiliging en heil doorzichtig te maken. De aard van het heil is beslissend voor onze visie op de heiliging. En omgekeerd, wat we over de heiliging zeggen, is exponent van wat we in verband met het heil geloven²⁵.

"Heiliging, het hart van het heil"

De relatie heil en heiliging is indringend aan de orde gesteld door K.J. Kraan, wiens boek de titel draagt *Heiliging, het hart van het heil*. Uit de titel blijkt dat heiliging en heil alles met elkaar te maken hebben. Kraan omschrijft zijn bedoeling met (de titel van) het boek aldus: "Daarmee bedoelen wij alleen aan te geven, dat in de heiliging het *ganse* heil ons *totaal* voor ogen moet staan". Het eigene van Kraans boek bestaat hierin dat het "in de heiliging gaat om één dynamisch handelen van God waarin de heiliging van Jezus door de Heilige Geest en onze heiliging op het allernauwst verbonden zijn"²⁶. Waarom wordt onze heiliging zo direct verbonden met de heiliging van Jezus? De Heilige Geest doet hetzelfde in ons als in Jezus. Waarom hebben we deel aan zijn overwinningsleven? De Catechismus geeft een onvoldoende getuigenis van de vrucht van de Geest als gezegd wordt: "dat ook de allerheiligsten, zolang zij in dit leven zijn, **[21]** maar een klein beginsel der gehoorzaamheid hebben" (Antwoord 114). Jezus heeft te maken gehad met ons vlees in zijn opstand en afvalligheid. Jezus moest ons vlees te niet doen. Dat is metterdaad terecht en geëxecuteerd, toen Hij aan het kruis hing. De klacht over het van God verlaten zijn ziet niet op een straf van Gods kant; neen, toen het vlees eenmaal gedood was, mocht Jezus verwachten, dat de volle Paasvreugde zou doorbreken. Dat gebeurde niet onmiddellijk na de dood van het vlees. Daarom roept Jezus: "Vader, waarom laat U Mij aan Mijn lot over? Waarom nog eindeloos hangen?" Hij is in gehoorzaamheid en toewijding volkomen geheiligd. "Hij heeft niettemin nog te maken met de zwakheid. En deze zwakke maar volkomen gerechtvaardigde mag klagen over wat Hij ervaart als gebrek aan bijstand van God". Het is niet zo, dat de toorn van God door Jezus is gestild²⁷. Op dit punt is er een sterke overeenkomst met Wiersinga's beschouwingen²⁸. Wel onderscheidt Kraan zich van Wiersinga door aan het gebeuren tijdens de drie uur durende duisternis op Golgotha een bijzondere betekenis toe te schrijven. "Er is geen moment in de voldoening van Jezus waarin Hij niet geheel en al uniek was en is. Maar er is ook geen moment, waarin Hij niet (naar gelang van onze (heils-)historische situatie) ons op Zijn tijd en wijze, naar Gods welgevallen betreft". Hierbij geldt één uitzondering. Dat is de drie-urige duisternis. Dat moment reserveert Jezus geheel voor Zich alleen. "In het gericht over zijn vlees behoeven wij nimmermeer te komen"²⁹.

Jezus heeft dus iets unieks ondergaan. En Jezus heeft iets doorgemaakt wat ook wij moeten doormaken. In Zijn heiliging worden wij betrokken als wij de heiliging leren kennen. Kraan wil de onderscheiding tussen verzoening als verwerving van het heil én heiliging als toepassing van het heil laten schieten. Wij moeten naar een totaal-structuur

²⁵ Over de relatie van heiliging en heil zie men mijn bijdrage Heil en herstel van relaties, in: J. van der Graaf e.a., *Met het oog op ons welzijn. Aspecten van het maatschappelijk leven in bijbels licht*, Kampen z.j. (1978), 102-138. Idem, *Vrijzinnige lijnen in de oecumenische theologie*, in: J. van der Graaf, *Bezinning op bevrijding in de oecumene*, Hilversum 1976, 73-93.

²⁶ J. Kraan, *Heiliging, het hart van het heil*, Kampen 1977, 131 en 135.

²⁷ J. Kraan, *a.w.*, 55 en 57.

²⁸ Men zie ook de samenvatting bij Kraan, *a.w.*, 88/9, en verder nog 78.

²⁹ K.J. Kraan, *a.w.*, 127.

toe, zoals hierboven reeds werd weergegeven: één dynamisch handelen van God. Daarom nemen rechtvaardiging en heiliging samen bij Jezus en bij ons een plaats in.

Als we de schrijver goed begrijpen, komt het hierop neer: Jezus is de in het gericht volmaakt nieuwe mens. Dat wil zeggen: Hij is volkomen van Zijn vlees verlost. Onze oude mens is meegenomen in Jezus' dood. Dat is uitgedrukt en uitgewerkt door de vergieting van Jezus' bloed als verzoeningsbloed. Dit bloed is ook zoenbloed waardoor zonde als schuld én als macht in ons wordt uitgewist, uitgedelgd, weggespoeld. Zo wordt ons de nieuwe verbondsgehoorzaamheid geschonken. Die nieuwe gehoorzaamheid was aanwezig, toen ^[22] Jezus' vlees gedood was in de verlating op Golgotha. Op Golgotha begint Pasen ³⁰.

Jezus bevrijdt ons van het vlees. In de heiliging worden wij zelf van de nog resterende zwakheid van het vlees bevrijd. Eigenlijk kan wat Jezus met het oog op het vlees onderging ook heiliging genoemd worden. Het gaat erom dat wij God onze verbondstrouw betonen zoals God die ons betoont. Jezus is op precies dezelfde wijze Borg voor onze gerechtigheid als voor onze heiliging ³¹. Ik kan deze uitspraak alleen zo verstaan, dat de heiliging bestaat in de betoning van gerechtigheid, en omgekeerd dat de gerechtigheid bestaat in onze heiliging. Van de verzoening wordt evenals van de heiliging gezegd dat die nu in ons en door ons geschiedt ³². De executie van het vlees op Golgotha is door satan bewerkt. Jezus heeft aan het kruis in onderlinge eensgezindheid met de Vader de veroordeling van Zijn vlees en ons zondig vlees uitgesproken. Jezus heeft onze oude mens aan het kruis tegelijk met Zijn vlees laten sterven. Ook Zijn vlees moest aan de executie worden prijsgegeven. Naar onze gedachte worden rechtvaardiging en heiliging hier in elkaar geschoven. Door het sterven wordt aan de schuld en de macht van de zonde een einde gemaakt. Van een plaatsbekledend ondergaan van de straf kan niet meer gesproken worden ³³. Deze verzoeningsleer staat in het teken van de strijd tegen de macht van het vlees. Deze strijd is ingezet bij Jezus en wordt voortgezet in ons door de Heilige Geest, en in diens kracht ook door ons zelf ³⁴. Vanuit dit in elkaar schuiven van rechtvaardiging en heiliging is te verstaan het verwijt van een kruistheologie, die voor een theologie van de glorie geen ruimte laat. Kraan wil juist wel een theologie van de glorie. Dat hangt samen met het centraal stellen van de heiliging. Juist daardoor wordt de rechtvaardiging van haar centrale plaats verschoven. De ellips met twee brandpunten, namelijk die van rechtvaardiging en heiliging, wordt tot een cirkel. Het middelpunt wordt gevormd door de heiliging (immers het hart van het heil) waarvan de rechtvaardiging de keerzij is. Vandaar een theologie van de glorie die de gebrokenheid overwint ³⁵.

³⁰ K.J. Kraan, *a.w.*, 133.

³¹ K.J. Kraan, *a.w.*, 83.

³² K.J. Kraan, *a.w.*, 133.

³³ K.J. Kraan, *a.w.*, 71, 83, 77, 78, 83. Op deze bladzijden wordt het zuiver juridische en strikt forensische van een vraagteken voorzien.

³⁴ K.J. Kraan, *a.w.*, 89. Kraan verwijt Wiersinga dat hij op het aspect van ons in Christus zijn te weinig ingaat. Ook rekent Kraan het Wiersinga als een tekort toe dat de leer van de Heilige Geest in de discussie nog nauwelijks een rol speelt.

³⁵ K.J. Kraan, *a.w.*, 90. Zie ook *Genezing en bevrijding. 1. De dienst der genezing* Kampen 1983, 47-62, waar gehandeld wordt over de overwinning van machten, die het persoonlijke leven aantasten. Daarnaast het maatschappelijk engagement in 63-67.

[23] 2. HEILIGING IN DE HEILIGE SCHRIFT

De gelovigen worden heiligen genoemd

In dit hoofdstuk willen we ons bezighouden met bijbelse gegevens over de heiliging. De gemeente van oud en nieuw verbond wordt heilig genoemd en tot levensheiliging geroepen. Het is de gemeente van hen die geloven in Jezus Christus. Misschien is er geen kwalificatie die vaker voor de gelovigen gebruikt wordt dan deze dat ze heilig zijn. Van hen wordt verwacht dat ze heilig leven. Laten we een aantal teksten mogen bezien waaruit dat duidelijk blijkt. Paulus begint zijn brieven steeds weer met deze aanduiding: Aan alle geliefden Gods, geroepen heiligen die te Rome zijn (Rom. 1:7). In 1 Corinthe luidt de adressering: Aan de gemeente Gods te Corinthe, aan de geheiligden in Christus Jezus, de geroepen heiligen, met allen die allerwege de naam van onze Here Jezus Christus aanroepen (1:2). In 2 Corinthe wordt de gemeente aldaar aangesproken: met al de heiligen in geheel Achaje (1:1). De brief aan de Efeziërs opent met deze woorden: aan de heiligen en gelovigen in Christus Jezus (1:1). In Colossenzen lezen we: aan de heilige en gelovige broeders in Christus 1:2 (zie ook Fil. 1:1).

De aanspraak heiligen beperkt zich niet tot het adres van de brieven. Voortdurend weer worden de geadresseerden in de loop van het betoog als heiligen aangeduid. Zo de opwekking om al de heiligen te groeten. Dat zijn zij die behoren bij de in dat vers genoemden (Rom. 16:15; evenzo 2 Cor. 13:12; Fil. 4:21, 22; Hebr. 13:24). Paulus zegt van zijn reis naar Jeruzalem, dat hij deze onderneemt "ten dienste van de heiligen" (Rom. 15:25). Er zal namelijk een handreiking gedaan worden aan de armen onder de heiligen te Jeruzalem (Rom. 15:26 en 15:31; zie ook 16:2 en 1 Cor. 16:1 en 15). In 2 Corinthe schrijft Paulus ook over de collecte voor Jeruzalem. Voortdurend worden degenen die met de collecte geholpen worden aangeduid als heiligen (2 Cor. 8:4; 9:1, 12). De Heilige Geest pleit naar de wil van God voor alle heiligen (Rom. 8:27). Paulus vraagt voor de gemeente dat ze God recht mag kennen. Daarbij behoort te weten hoe rijk de heerlijkheid is zijner erfenis bij de heiligen (Ef. 1:18; vgl. 1:15). Zo zijn heidenen die tot geloof zijn gekomen "geen vreemdelingen en bijwoners meer maar medeburgers der heiligen en huisgenoten Gods" (Ef. 2:19).

[24] Prachtig is de variatie rondom dat telkens gebruikte woord heiligen in Efeze 3. Paulus schrijft over de geheimenis dat ten tijde van vroegere geslachten niet bekend is geworden aan de kinderen der mensen, maar "nu door de Geest is geopenbaard aan de heiligen" (3:5). Hij noemt even verder zichzelf de geringste van alle heiligen (3:8) en bidt dan voor de gemeente, dat zij samen met alle heiligen in staat zijn te vatten "hoe groot de breedte en lengte en hoogte en diepte is, en te kennen de liefde van Christus, die de kennis te boven gaat" (3:18).

Paulus gaat in deze brief consequent verder met het aanduiden van de gemeente als heiligen. Ambtsdragers zijn gegeven om de heiligen toe te rusten tot dienstbetoon (4:12). Van allerlei zonden mag onder hen geen sprake zijn, "zoals het heiligen betaamt" (5:3). De gemeente moet met alle volharding en smeking bidden voor al de heiligen (6:18).

Opvallend is dat in al deze teksten maar zelden de benaming heilig gebruikt wordt om bepaalde zonden af te weren. Die afweer komen we tegen in Efeze 5:3. Overigens zou de term heiligen vervangen kunnen worden door gelovigen, kinderen van God, de broeders en zusters. Heilig is een algemene en voortdurend weer gebruikte aanduiding voor de leden van de gemeente die geloven in Jezus Christus. Men zie ook nog Col. 1:4, 26. In Colossenzen 1:12 wordt gesproken over het erfdeel der heiligen in het licht. Het is mogelijk om verband te leggen tussen heiligen en de wandel in het licht. Elders gebeurt dat speciaal: Handelingen 20:32 en 26:18. In Colossenzen 3:12 wordt het aandoen van innerlijke ontferming, goedheid, nederigheid, zachtmoedigheid en geduld dan speciaal met de heiligen in verband gebracht. Men zou hier aan een specifiek ethische betekenis van heiligen kunnen denken. Toch moet er tegelijk op gewezen worden dat de term heiligen hier in een breder kader staat, namelijk: "Als door God uitverkoren heiligen en

geliefden" (Col. 3:12). In Filemon schrijft Paulus over de Here en al Zijn Heiligen (1:15). Hier blijkt hoe de heiligen niet op zichzelf staan, en hun heiligheid niet aan zichzelf te danken hebben. De heiligen zijn ondenkbaar zonder de Here God Zelf. Vandaar dat we lezen dat de Here op de dag van Zijn komst verheerlijkt zal worden in Zijn heiligen (2 Thess. 1:10). Vanwege deze nauwe verbondenheid zijn we geneigd in de uitdrukking: "bij de komst van onze Here Jezus Christus met al zijn heiligen" (1 Thess. 3:13) te denken aan de gelovigen. Op zichzelf zou het mogelijk zijn heiligen op te vatten als heilige engelen. Toch ^[25] geven we aan de uitleg gelovigen de voorkeur, omdat meermalen gesproken wordt over de Here en Zijn heiligen, waarmee dan de gelovigen bedoeld worden.

We gaan nu niet verder in op plaatsen die nog genoemd zouden kunnen worden. Men zie de in de noot genoemde teksten¹. Vermeld zij nog dat wij ook in Handelingen de naam heiligen voor de leden van de gemeente tegenkomen. In verband met Paulus lezen we "hoeveel kwaad hij uw heiligen te Jeruzalem heeft aangedaan" (Hand. 9:13; evenzo 26:10). Petrus komt bij de heiligen te Lydda (9:32). Toen Tabitha haar ogen geopend had en overeind was gaan zitten, riep Petrus de heiligen en stelde haar levend voor hen (Hand. 9:41).

We hebben deze gegevens wat uitvoerig weergegeven om er een indruk van te krijgen welke centrale plaats de benaming heiligen voor de leden van de nieuwtestamentische gemeente in de Bijbel heeft. Soms ligt er een direct verband tussen de kwalificatie heiligen en de levenswandel van hen die zo genoemd worden. In de benaming ligt dan een appèl opgesloten om zich als zodanig te gedragen. Men zou hier van een paraenetisch motief in het gebruik van de naam heiligen kunnen spreken. Veel vaker echter is dat motief afwezig. Heilig ziet dan op het toebehoren aan God en Christus, en op het delen in het heil van God. Dat verband komen we vooral tegen in het opschrift boven de brieven, en in die plaatsen waar heiligen in één adem met uitverkorenen of geliefden wordt gebruikt. Heiligen worden zo genoemd omdat ze in het heil van God delen en Hem toebehoren.

Dit waren gegevens uit het Nieuwe Testament. In het Oude Testament komen we de uitdrukking in verband met het volk van God ook tegen. Dat gebeurt op verschillende plaatsen. "Een koninkrijk van priesters, een heilig volk" (Ex. 19:6). "Want gij zijt een volk dat de HERE uw God heilig is: u heeft de HERE, uw God, uit alle volken op de aardbodem uitverkoren om zijn eigen volk te zijn" (Deut. 7:6; idem 14:2; 28:9). De benaming ziet in deze verzen op het voorrecht om krachtens Gods verkiezing, Zijn volk te zijn. Heilig is hier aanduiding van het delen in Gods heil en het Hem toebehoren. Het betekent: afgezonderd en tot Zijn dienst bestemd te zijn. Het houdt dus in: door God apart gezet en aan Hem gewijd te zijn.

¹ Men zie de volgende teksten: De voeten der heiligen wassen, 1 Tim. 5:10; heilige broeders, Hebr. 3:1 en 6:10; het geloof dat de heiligen is overgeleverd, Judas:3; de gebeden der heiligen, Openb. 5:8 en 8:3, 4; het loon dat aan de heiligen gegeven zal worden, Openb. 11:18; de oorlog die tegen de heiligen gevoerd wordt, Openb. 13:7; het geloof der heiligen, Openb. 13:10; de volharding der heiligen, Openb. 14:12; het bloed der heiligen, Openb. 16:6, 17:6 en 18:24; de rechtvaardige daden der heiligen, Openb. 19:8, vgl. 19:20; de legerplaats der heiligen, Openb. 20:9. Nu reeds vermelden we dat we er van hebben afgezien om in dit hoofdstuk in te gaan op de specifieke tekst 1 Cor. 7:14. Men zie hiervoor J. Kamphuis, *Een eeuwig verbond*, Haarlem 1984, 89-116. Verder is belangrijk, L. Floor, *Die heilige Doop in die nuwe Testament*, Potchefstroom 1983, 90-95; J.P. Versteeg, *De doop volgens het Nieuwe Testament*, in: W. van 't Spijker en anderen, *Rondom de doopvont. Leer en gebruik van de heilige doop in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk*, Goudriaan 1983, vooral 130-133. Men zie ook het tekstregister. Dan treft hoe vaak deze tekst ter sprake komt in dit boek. Verder R.H. Bremmer, *De controverse over de eerste doopvraag in historisch perspectief*, in: *Kerk en Theologie*, 14 (1963), 195-218, en G. Kramer, *Het verband van doop en wedergeboorte*. Nagelaten dogmenhistorische studie, Breukelen 1897.

In Jesaja 4:3 wordt gesproken over wie overgebleven is in Sion - hij zal heilig heten. Heilig ziet hier op het toebehoren aan Jahweh en op het bereid en gewijd zijn tot Zijn dienst. Een echo van Exodus 19:6 ^[26] is hier te vernemen. De weerklink van dit vers komen we ook tegen in Jesaja 62:12 en 63:18 waar Israël een heilig volk wordt genoemd.

De benaming heilig heeft meermalen een vermanend element in zich. De uitdrukking dient dan om de basis aan te wijzen voor het bevel dat gegeven wordt. Zo in Deuteronomium 14:21. Nog vaker is het heilig-zijn inhoud van het vermaan. De oproep om heilig te zijn in het gehoorzamen aan Gods geboden. "Heiligt u en weest heilig, want Ik ben heilig", Leviticus 11:45. Zie ook de in de noot genoemde teksten².

Ook in het Oude Testament treffen we de aanduiding heilig aan voor het volk van God. Het heeft daar beide betekenissen: heilig in de ethische zin van gehoorzaam te zijn aan de geboden van God, doch evenzeer heilig als uitdrukking van het toebehoren aan God en het delen in Zijn heil. Deze wat bredere omschrijving verkiezen we boven de typering: heilig in religieuze zin. De uitdrukking religieus is zo breed, zo algemeen, en daardoor ook zo vaag dat ze ons in dit verband onbruikbaar voorkomt.

De ethische betekenis staat niet los van die andere: het toebehoren aan God en het delen in Zijn heil. Men kan het beter omgekeerd zeggen: de ethische betekenis is opgenomen in de brede betekenis van het aan God toebehoren. De ethische kant zou men de imperativus (het bevel) kunnen noemen die uit de indicativus (de toezegging) van het heil voortvloeit. Het boeiende is dan dat heilig niet enkel inhoud van een opdracht is, doch tegelijk ook aanduiding van de gave. Men zal die twee niet van elkaar mogen losmaken. Het bevel, de roeping om heilig te zijn vloeit voort uit het toebehoren aan de God van Israël. Omgekeerd moet ook gezegd worden: het toebehoren aan déze God verplicht tot een leven in Zijn dienst. Heilig betekent door God afgezonderd en tot Zijn dienst gewijd te zijn.

God noemt Zichzelf de Heilige

We willen nu wat nader onderzoeken wat het betekent dat God Zichzelf de Heilige noemt. In tal van oudtestamentische plaatsen vinden we deze benaming voor God Zelf gebruikt. Heel in het bijzonder wel in het roepingsvisioen dat Jesaja ten deel valt. De ene engel roept de andere toe: "Heilig, heilig, heilig is de HERE der heirscharen. De ganse aarde is van zijn heerlijkheid vol" (Jes. 6:3). In Jesaja 5:16 wordt God de Heilige genoemd. Dikwijls wordt bij Gods heiligheid vooral gedacht aan Zijn afkeer van de zonde. God heet ^[27] heilig omdat Hij een God is die het onheil wat mensen tegen elkaar beramen en de valse eden die mensen afleggen, haat (Zach. 8:17). God wordt in Zijn afkeer van het kwade, van wat door Hem is verboden, de Heilige genoemd. Dat blijkt uit de reactie van het volk in Beth-Semes. Omdat het volk in de ark gekeken heeft, heeft God een slachting onder hen aangericht. Dan zeggen de mannen van Beth-Semes: "wie kan bestaan voor het aangezicht van de HERE, deze heilige God?" (1 Sam. 6:20). Diezelfde betekenis komen we ook tegen in Ezechiël 39:7: "En de volken zullen weten dat ik de HERE ben, heilig in Israël. De volken zullen Israëls Heilige leren kennen in de volheid van zijn vernietigend vermogen. Maar ook in Zijn wil om Zijn volk te beschermen tegen de aanval van wie dan ook"³. Het moet opvallen dat heiligheid hier gebruikt wordt juist in verband met de naam HERE. Heiligheid is dan niet enkel de vergelding van God jegens Zijn vijanden. Zij is ook aanduiding van de trouw die God door het gericht heen aan Zijn volk betoont. Met name in het boek Ezechiël wordt de plaats van de heerlijkheid van de HERE in de geschiedenis van het volk Israël bepaald. Israël heeft Gods grote naam ontheilgd. Men zie vooral Ezechiël 36:20-23: ongehoorzaamheid aan Gods geboden, vooral sociaal onrecht heeft Israël bedreven. Zij hebben het land verontreinigd door de afgoden (36:18). Dit is ontheiliging van Gods naam. Dan voltrekt de HERE het

² Leviticus 11:45, 19:2; 20:7, 26; 21:6, 7, 8 en Numeri 15:40.

³ A. Noordtjij, *Ezechiël* (Korte Verklaring), Kampen 1932, 392.

oordeel aan Zijn volk. Zij worden in ballingschap gestuurd. Ook dat is een reden om van de ontheiliging van Gods naam te spreken. "Men zei van hen: deze zijn het volk des HEREN, maar toch moesten zij weg uit zijn land. Dit deed Mij leed om mijn heilige naam, die het huis Israëls ontheilgd had onder de volken in wier gebied zij gekomen waren" (36:20, 21).

De ontheiliging slaat zowel op de zonde van Israël als op het feit dat de HERE Zijn volk vanwege de zonden moet straffen. Dat maakt op de volken rondom Israël de indruk dat God machteloos is. Hij kan Zijn volk voor de ondergang niet bewaren.

Dit is een grote misvatting. In het gericht over Zijn volk betoont de HERE Zich juist de Heilige aan Zijn volk. Het moet weten dat het aangekondigde oordeel wordt voltrokken. De HERE laat Zijn volk niet straffeloos Zijn geboden overtreden. God heiligt Zijn naam.

Daaraan zit ook deze kant: door het gericht heen redt Hij een deel, een overblijfsel, een rest. In die redding betoont Hij Zich de Heilige. "Ik zal u weghalen uit de volken en u bijeenvergaderen uit alle landen, en Ik zal u brengen naar uw eigen land... en u tot een God ^[28] zijn" (Ez. 36:24-28). In deze geweldige genade komt evenzeer de heiligheid van God openbaar als in het oordeel over de zonde van Israël. "Ik zal mijn grote naam die onder volken ontheilgd is, die gij temidden van hen ontheilgd hebt, heiligen; en de volken zullen weten, dat ik de HERE ben, luidt het woord van de HERE HERE, wanneer Ik mij voor hun ogen aan u de Heilige zal betonen" (36:23). De heiligheid van God is de openbaring van Zijn Wezen in gericht en genade, in oordeel en redding.

Een zelfde tekening komen we tegen bij de profeet Hosea. Een hoogtepunt in de aanklacht van het volk treffen we aan in 11:5-7. Omdat zij weigeren zich te bekeren, zegt de HERE: "Het zwaard zal zijn steden treffen en zijn grendels vernietigen en verteren wegens hun overleggingen. Ja mijn volk volhardt in het afdwalen van Mij". En dan komt ineens de wending: "Hoe zou Ik u prijsgeven, Efraïm, u overleveren Israël? Ik zal mijn brandende toorn niet ten uitvoer brengen. Ik zal Efraïm niet verderven". Hoe is dat te verklaren, waaraan is dat te danken? "Want Ik ben God en geen mens, heilig in uw midden, en Ik zal niet komen in toorn gloed" (11:9). God spaart Zijn volk. Dat is daaraan te danken dat Hij niet is als de mensen. Hij is anders. Hij is de Heilige. Het onverwachte doet zich voor. Ook de barmhartigheid en de genade worden toegeschreven aan de heiligheid van de Here God.

Psalm 99 is de Psalm van de heiligheid Gods. De HERE is de heilige, Koning van Israël. De Psalm bezingt de grootheid van God, voor Wie de volken moeten beven en de aarde moet sidderen. De HERE heeft het recht lief. Hij vraagt gehoorzaamheid aan Zijn getuigenissen en inzettingen (99:7).

Tot drie maal toe wordt God de Heilige genoemd in deze Psalm. Na de laatste keer volgt de opwekking om God als zodanig te erkennen en te verheffen. Met de woorden: "HERE, onze God, gij hebt hun geantwoord, gij zijt hun een vergevend God geweest, hoewel wraak oefenend over hun daden". De heiligheid van God komt uit in Zijn wraak én in Zijn vergeving.

Als wij nu terugzien op de afgelegde weg willen we nog eens aan Jesaja 6 herinneren. Daar is Gods heiligheid de aanduiding van Zijn verhevenheid en ongenaakbaarheid. Met Gods heiligheid is Zijn heerlijkheid direct verbonden, Zijn grootheid, de luister van Zijn majesteit. Voor dit aspect van Gods heiligheid kunnen we het best verwijzen naar de woorden van Paulus: "De Koning der koningen, ^[29] en de Here der heren, die alleen onsterfelijkheid heeft en een ontoegankelijk licht bewoont, die geen der mensen gezien heeft of zien kan. Hem zij eer en eeuwige kracht! Amen" (1 Tim. 6:15, 16). Met name in deze tekst treffen we de doorwerking aan van het oudtestamentisch begrip heerlijkheid, dat in het Hebreeuws kabod luidt⁴. Deze verheven God toont Zijn heerlijkheid in Zijn daden. Psalm 99 geeft daaraan uitdrukking. Zowel de verkiezing van het volk Israël, als

⁴ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 2/3 Stuttgart-Göttingen 1961⁴, 12, wijst met nadruk op "die absolute Überwelthchkeit des Kabod".

de wraak over de zonde van het volk, als de barmhartigheid van God in de vergeving, zijn uitdrukking van Gods heiligheid. Het lied van Mozes aan de Schelfzee is een grootse variatie op het thema van de heiligheid van God. Hij wordt er bezongen in Zijn ingrijpen in de geschiedenis. Tegenover Hem zijn de vijanden bespottelijk in hun machteloosheid. Men lette op de tegenstelling: "de vijand zeide: ik achtervolg, haal in, deel de buit; ik koel mijn lust aan hen, trek mijn zwaard; mijn hand roeit hen uit". En dan lezen : "Gij bliest met uw adem, de zee overdekte hen; als lood zonken zij in geweldige wateren" (Exodus 15:9 en 10).

Het middelpunt en tegelijk ook het middenpunt van de verzen 4-18 is het 11e vers: "Wie is als Gij, onder de goden, HERE, wie is als Gij, heerlijk in heiligheid, vreselijk in roemrijke daden, wonderbaar in uw doen?" God is onvergelijkbaar met de goden van bijvoorbeeld Egypte.

Eichrodt maakt erop attent dat het Oude Testament zich daarin van andere godsdiensten onderscheidt, dat God Zelf dikwijls als de Heilige wordt aangeduid. Stellig wordt heilig ook op mensen en op voorwerpen, instellingen en personen in verband met de cultus gebruikt. Dit aspect hebben wij tot heden buiten beschouwing gelaten. Het is God Zelf Die de Heilige heet. Gemeten naar het aantal teksten komen we niet tot een overweldigend resultaat. De term verbond bijvoorbeeld komt veel vaker voor in het Oude Testament. Ook de term heerlijkheid komt in verband met de Here vaker voor dan de term heiligheid. Doch de teksten waarin God de Heilige wordt genoemd zijn zo centraal dat we mogen zeggen: Israëls God is de Heilige. Wie Zijn heiligheid miskent, miskent God Zelf. Met name Exodus 15 en Ezechiël 36 zijn hier karakteristiek en beslissend⁵. Onder oudtestamentici is het vooral Vriezen geweest die voor de heiligheid van God ruime aandacht heeft gevraagd. Hij onderscheidt zich daarin van bijvoorbeeld Claus Westermann en ook van Walther Zimmerli⁶.

Zimmerli wijst erop dat Israël door God is verkoren en daarom tot ^[30] gehoorzaamheid wordt geroepen. Dit leidt tot een leven in afzondering van de omwonende volken. Pas veel later wordt in kleine letter over de heiligheid van God gesproken⁷. Vriezen neemt de notie heiligheid als uitgangspunt voor de beschrijving van het Wezen van God. Met Wezen bedoelen we God Zelf in Zijn zijn en in Zijn handelen.

De ongenaakbaarheid van God ontmoeten we in Zijn heiligheid. Vriezen herleidt Gods ongenaakbaarheid tot de wortel van het Hebreeuwse woord. De stam qds heeft in het Babylonisch-Assyrisch zowel de betekenis van vreselijk zijn als van helder glanzen. God is gans anders dan de mens⁸. Het geweldige van Zijn genade en barmhartigheid hoort bij dit gans andere. God is zo gans anders dat Hij de schuldige mens genade bewijst en

⁵ K. Stalder, *Das Werk des Heiligen Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Bern 1962, 101-107.

⁶ W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1975². C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1978.

⁷ W. Zimmerli, *a.w.*, 36-38 en 124. Gods heiligheid wordt omschreven als zijn "Herrentum" en zijn "Ausschliesslichkeit", 124.

⁸ Th.C. Vriezen, *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1966³, 324. Voor Bavincks visie op Gods heiligheid zie men *a.w.*, II, 211-218. Hij ziet de heiliging van God vooral als een relatiebegrip, 213, 216. L. Doekes, *Der Heilige*. Quados und Hagios in der reformierten Theologie des 17. und 18. Jahr-hunderts, Franeker 1960, bespreekt op blz. 124-129 de verschillende opvattingen van gereformeerde theologen uit de 17e en 18e eeuw. Zijn conclusie is dat de heiligheid van God hoe langer hoe meer voorwerp van wijsgerige speculatie is geworden, omdat men niet tot een eensluidende en consistente omschrijving kwam. Voor Doekes' eigen visie zie men 233. Ook H.M. Ohmann, Jahwe is een krijgsheld. Jahwe is zijn naam, in: *Beziëld verband*. Opstellen aangeboden aan prof. J. Kamphuis, Kampen 1984, 152-175, bespreekt de heiligheid van God. Men zie vooral blz. 157 en 172.

ruimte geeft om te leven. Hij richt de mens op in Zijn verlossing en doet hem leven van Zijn vergeving. De heiligheid is geen abstract idee. Zij is geen dorre leer. Zij is aanduiding van de levende God, die de God van het verbond is. Met de heiligheid van God is gegeven dat Hij Zijn volk geheel aan Hem wil doen toebehoren. Hij wil Zijn heerlijkheid niet met een ander delen. Daarom wordt Hij naijverig genoemd (Ex. 34:14; Deut. 4:25 en 6:15). Wij horen in de heiligheid van God ook de soevereiniteit van Zijn beslissing om Israël te verkiezen. God is de Soevereine die handelt naar Zijn welbehagen. Deze notie moet meebedacht worden als we over de heiligheid van God spreken.

De eis van God aan Israël om heilig te leven is uitdrukking van de exclusieve relatie waarin God Zich tot Israël plaatst, en waarin Israël tot God staat. De God van het verbond vraagt het hart van Zijn volk. De HERE wil Zijn volk voor Zich hebben. Dat is ten diepste de bedoeling van de roeping om heilig te zijn. Het wonderlijke is dat het toebehoren aan de HERE het volk niet van de aarde vervreemdt, noch aan de roeping in deze wereld onttrekt. Juist als heilig volk moet Israël tot zegen zijn. Israël wordt wel onttrokken aan de dienst van de afgoden. Het kan geen twee heren dienen (Luc. 16:13). Omdat God de Heilige is, wil Hij Zijn volk aan Zijn zijde hebben. Het mag delen in Zijn heil en het moet beantwoorden aan Zijn roeping. De toezegging en de opdracht zijn beide in de heiliging van het volk besloten. Ze zijn ook beide gaven die uit Gods heiligheid voortvloeien.

Ter afsluiting van dit gedeelte citeren we met instemming Vriezen. "God heeft Zich aan Israël geopenbaard als de Heilige, dat is de Ongenaakbare, gans Andere, de heerlijke majesteit, de Heerser over alle [31] machten in hemel en op aarde, die Zijn eer handhaaft, die in toorn richt, die tevens de Absolute is in gerechtigheid en waarheid. De volle heerlijkheid van Jahweh's heiligheid komt achter Zijn eisen van gerechtigheid te staan en geeft aan de zedelijke normen een onontkoombaar karakter". De heiligheid waartoe God Zijn volk oproept ligt verankerd in Zijn eigen Wezen. Dat geldt niet slechts het Oude Testament. Terecht schrijft Vriezen: "De heiligheid Gods moet niet alleen gelden als de centrale idee van het oudtestamentische Godsgeloof, maar is ook de voortdurende achtergrond van de liefdesprediking van het Nieuwe Testament; daarin stemmen beide testamenten volkomen overeen. Het christelijk geloof rust hierbij volledig op de Godsopenbaring van het Oude Testament"⁹.

Heiliging in het Nieuwe Testament:

1 Corinthe 1:30

Het gaat er ons nu om de betekenis van het nieuwtestamentische begrip heiliging te peilen. Er is een verscheidenheid van teksten. Als beginpunt kiezen we 1 Corinthe 1:30: "Maar uit Hem is het, dat gij in Jezus Christus zijt, die ons van God is geworden: wijsheid, rechtvaardigheid, heiligheid en verlossing".

Twee momenten vallen in het bijzonder op. Aan Christus wordt heiliging toegeschreven. Hij is dat voor ons geworden. Er worden ook andere begrippen genoemd, zoals wijsheid en gerechtigheid. De verlossing mag gelden als de samenvatting van het voorafgaande. Het gaat erom wat Christus voor de gemeente betekent. In het voorafgaande is telkens over wijsheid gesproken. "Immers, de Joden verlangen tekenen en de Grieken zoeken wijsheid, doch wij prediken een gekruisigde Christus, voor Joden een aanstoot, voor heidenen een dwaasheid, maar voor hen, die geroepen zijn, Joden zowel als Grieken (prediken wij) Christus, de kracht Gods en de wijsheid Gods" (1 Cor. 1:22, 23).

Het is niet mogelijk het geciteerde vers 30 te lezen zonder op deze verzen terug te grijpen. Wat Joden en heidenen zoeken, is ons in Christus geworden: wijsheid tegenover de wijsheid waarnaar de Grieken zich uitstrekken; verlossing tegenover de kracht, waarnaar Joden zoeken. Paulus predikt een gekruisigde Christus. Aan Hem is de

⁹ Th. O Vriezen, *a.w.*, 336 en 325.

rechtvaardigheid en de heiliging te danken. Paulus heeft in Christus het antwoord op wat Joden en Grieken zoeken. Christus is van God geworden tot wijsheid en verlossing. Beslissend voor het verstaan van deze beide woorden zijn de termen die daar tussenin staan: gerechtigheid en heiliging. De wijsheid komt daarin openbaar. De ^[32] verlossing gaat daarop terug. Men is geneigd te zeggen: rechtvaardigheid en heiliging zijn aanduiding van het leven in de vreze des Heren. Hiermee is de bijbelse, al in het Oude Testament voorkomende vulling van wijsheid (Job 28:28 en andere plaatsen) tegenover de wijsheid van de Grieken getekend.

De beide termen krijgen hun vulling vanuit de gekruisigde Christus. Hij heeft als een Rechtvaardige geleefd. Hij liet het recht van God geschieden, met name, toen Hij aan het kruis de vloek van God over de schuld van mensen over Zich liet komen ¹⁰. Het rechtvaardig zijn voor God heeft Hij voor ons verworven, doordat Hij rechtvaardig is geweest, niet alleen in directe gehoorzaamheid, maar ook in het ondergaan van de straf. Hij heeft het recht geëerbiedigd. En het recht van Gods wet is in de sanctie van het oordeel, tot in de dood toe, aan Hem voltrokken. Er is voor ons geen gerechtigheid buiten de gekruisigde Christus om.

Daarnaast is Hij tot heiliging geworden. Dat wil zeggen: Hij heeft in Zijn Persoon en werk geleefd als een Heilige, een volstrekt aan God toegewijde. Wat God van het oudtestamentische Israël vroeg, heeft Hij waargemaakt. Hij heeft heilig geleefd, juist door in Zijn daden én in het dragen van de schuld rechtvaardig te zijn. Zo zijn gerechtigheid en heiligheid nauw aan elkaar verbonden. De heiliging is eigenlijk een kwalificatie van de door Hem betoonde gerechtigheid. Zij is geen tweede zaak, die op de gerechtigheid volgt. Zij is een aanduiding van de gerechtigheid. Zij wijst op de toewijding van het hart, op de positieve, door God gevraagde gezindheid om Gods geboden te vervullen. Zonder gerechtigheid is er geen heiligheid. En omgekeerd. De heiliging komt uit in de gerechtigheid. Ongetwijfeld ziet de heiliging hier ook op al de aspecten van de gerechtigheid die Jezus heeft betoond.

Er is nog een tweede dat moet opvallen: Hij is ons geworden tot. Wat Hij deed, deed Hij niet voor Zichzelf. Hij kwam niet om Zijn gerechtigheid en heiliging te demonstreren. Hij was in Zijn gerechtigheid en heiligheid op ons gericht. Wij mensen missen gerechtigheid en heiligheid. Wij zullen die uit onszelf niet kunnen opbrengen. Jezus Christus is gekomen om onze rechtvaardigheid en heiligheid bij God te zijn.

Hij is dat voor ons geworden. In onze plaats is Hij rechtvaardig en heilig geweest. We leggen nog eens het verband met de oudtestamentische notie van wijsheid. Door rechtvaardig en heilig te zijn heeft Hij de vreze des Heren betoond. In het oudtestamentische woord ^[33] gaat het om wat God van ons vraagt; om wat wij moeten opbrengen. Hij heeft op een heel bijzondere wijze in de vreze des HEREN geleefd, door voor ons rechtvaardig en heilig te zijn.

Als we deze lijn doortrekken wil dat ook zeggen dat de gelovigen van het Nieuwe Testament de oudtestamentische notie van de vreze des HEREN niet kunnen beleven noch betrachten buiten Christus om. Het leven in de vreze des HEREN is een leven uit en met Christus. De oudtestamentische vreze des HEREN is in het Nieuwe Testament christologisch bepaald ¹¹. Op dezelfde manier kan gezegd worden dat Christus als onze heiliging beslissend is voor de vreze des HEREN in het leven van de nieuwtestamentische gelovigen.

Hij is ons tot heiliging geworden. Dat wil zeggen: de heiliging wordt hier voorgesteld als toegerekende heiliging. Het gaat niet om een deugd die wij ons met behulp van Christus eigen maken. Christus is niet maar stimulans tot het mijden van de zonden en het zuiver

¹⁰ F.J. Pop, *De eerste brief van Paulus aan de Corinthiërs* (de prediking van het N.T.), Nijkerk 1965, 51.

¹¹ Vgl. de woorden over vrees in 2 Cor. 7:1; Ef. 5:21; 6:5; Fil. 2:12; 1 Petr. 1:7; 3:2 en 15.

leven naar Gods geboden. Als we zelf de heiligheid tot stand moesten brengen, zou ze buiten ons bereik liggen. Neen, de heiliging voor Gods aangezicht is een geschenk van Christus. Hij Zelf is onze heiliging. We kunnen het ook zo zeggen: Ze is buiten ons om en zonder ons tot stand gekomen, al blijft ze niet buiten ons. We krijgen er deel aan. Doch ze is er volmaakt en zuiver in Christus. Hij is de eerste en de enige Mens zonder smet en rimpel, die voor Gods heilig aangezicht kon bestaan en bleef bestaan¹². Voor onze heiliging zijn we aangewezen op Hem. Buiten Hem is er geen heiligheid voor ons.

Het is van beslissende betekenis dit verband goed vast te houden. Hij kon alleen voor ons tot heiliging worden, doordat Hij buiten ons de heiligheid heeft betoond en tot stand gebracht. Met name Kohlbrugge heeft op de toerekening van Christus' heiliging de nadruk gelegd. Wij achten dit terecht. Wij pleiten er tegelijk voor de heiliging ook te zien als de uitwerking en de toepassing van de door Christus voor ons verworven heiliging. Verderop komt dit breder aan de orde.

Er is in dit verband wel op een misverstand te wijzen, namelijk de gedachte dat de heiliging ons antwoord zou moeten zijn op het geschenk van de gerechtigheid. Dan zou er een soort werkverdeling plaatsvinden tussen Christus enerzijds en ons anderzijds. Dan wordt wel erkend dat het verwerven van gerechtigheid niet in ons vermogen ligt. Doch zijn we eenmaal gerechtvaardigd, dan is dat het startsein voor het werken aan onze heiliging. Deze voorstelling suggereert een tweedeling; enerzijds de uit genade geschonken ^[34] gerechtigheid en anderzijds de door ons te bewerken heiligheid. Zulk een tweedeling betekent het scheefftrekken van de verhouding van rechtvaardiging en heiliging. Ze doet geen recht aan wat Paulus hier schrijft. Ze komt neer op moralisme. Wij moeten dan een contraprestatie leveren. Die staat onder de noemer van de heiliging. Zulk een voorstelling brengt een breuk aan in het werk van Christus.

Met name Calvijn heeft op de eenheid van rechtvaardiging en heiliging in Christus de nadruk gelegd. "Christus rechtvaardigt dus niemand die Hij niet tegelijkertijd heiligt". "Want deze weldaden zijn door een voortdurende en ondeelbare band verbonden, zodat Hij hen verlost, die Hij door Zijn wijsheid verlicht, en hen rechtvaardigt die Hij verlost, en hen heiligt die Hij rechtvaardigt"¹³. Hier verwijst Calvijn in zijn *Institutie* expliciet naar 1 Corinthe 1:30. We onderscheiden, zegt Calvijn, rechtvaardiging en heiliging. Christus bevat ze beide onafscheidelijk in zich. "Gij kunt Christus niet bezitten zonder Zijn heiligmaking deelachtig te worden, want Hij kan niet in stukken gescheurd worden. Daar dus de Here ons deze weldaden laat genieten slechts door Zichzelf te geven, schenkt Hij die beide tegelijk: de ene nooit zonder de andere"¹⁴.

Calvijn gebruikt in zijn commentaar op Corinthe 1:30 gelijke woorden als we hierboven uit de *Institutie* citeerden. Ze hangen samen als een onontbindbare knoop. We kunnen niet gerechtvaardigd worden, als we niet tegelijk heilig leven. Wie ze van elkaar scheidt, verscheurt enigermate Christus. Daarnaast wijst Calvijn erop dat wij door Christus' Geest tot heiligheid wedergeboren worden om God te dienen. Deze uitdrukking komen we nog tweemaal in deze korte passage van de *Institutie* tegen. Calvijn verstaat heiliging hier dus niet alleen als de ons in Christus toegerekende heiliging, doch ook als de door Zijn Geest in ons gewerkte heiliging. Dit lijkt mij nu echt Calvijn: Wat Christus voor ons heeft verworven, wordt ook door de Geest in ons uitgewerkt. Die pneumatologische (dat is: door de Geest tot stand gebrachte) verwerking ziet hij opgesloten liggen in wat Christus buiten ons en voor ons deed.

In 1 Corinthe 1:2 spreekt Paulus de gemeente aan als: geheilgd in Christus Jezus, de

¹² F.J. Pop, *a.w.* 51.

¹³ Calvijn, *Institutie*, III, 16, 1.

¹⁴ Calvijn, *Institutie*, III, 16, 1. Men zie hierbij mijn opstel: Geloof en handelen, in: *Septuagesimo Anno*. Theologische opstellen aangeboden aan prof.dr. G.C. Berkouwer, Kampen 1973, 270-298, vooral 283. Eveneens mijn: *Christelijke Ethiek*, 30, vooral bij noot 109.

geroepen heiligen. Zij hebben deel aan Zijn geheiligd zijn. Hun leven is een leven in Christus. Hij bepaalt en beheerst hun nieuwe zijn. Dat is, zoals uit het vervolg blijkt, tot stand gekomen door de roeping. Toen het Evangelie hun gepredikt werd, werden ze geroepen. Door het geloof delen ze in de heiliging van ^[35] Christus en zijn ze ook heiligen geworden. De prachtige verbinding "geroepen heiligen" zegt, dat hun heiliging geen prestatie van hen zelf is; doch een in de roeping hun geschonken heiliging, die hen door de Heilige Geest ook metterdaad tot heiligen maakt.

Het is met name Petrus die wijst op de relatie tussen de heiliging en de Geest. Hij schrijft aan "de uitverkorenen naar de voorkennis van God, de Vader, in heiliging door de Geest, tot gehoorzaamheid en besprenging met het bloed van Christus" (1 Petr. 1:2). De heiliging is geen resultaat van hun eigen streven of activiteiten. Neen, de Geest is het subject van hun heiliging. De Geest bewerkt hun heiliging¹⁵. Het handelen van de gelovigen is vrucht van de Geest. Zij worden op allerlei manieren tot handelen opgeroepen en aangespoord. Zij kunnen dat alleen in de kracht van de Heilige Geest. "Indien gij door de naam van Christus smaad lijdt, zijt gij zalig, daar de Geest der heerlijkheid en de Geest Gods op u rust" (1 Petr. 4:14; vgl. 1:12). Het genadekarakter van de heiliging blijkt ook uit de vermelding van het werk van de Geest. Hun heiliging is niet denkbaar zonder de Geest.

1 Corinthe 6:11

De centrale betekenis van Christus voor de heiliging komt ook naar voren in 1 Corinthe 6:11: "Gij hebt u laten afwassen, maar gij zijt geheiligd, maar gij zijt gerechtvaardigd door de naam van de Here Jezus Christus en door de Geest van onze God". De afwassing van de zonde en de heiliging zijn onlosmakelijk aan elkaar verbonden. De afwassing ziet op datgene waarvan de gelovigen verlost moeten worden. De heiliging ziet op datgene waartoe ze verlost moeten worden.

Belangrijk is dat hier de lijdende vorm wordt gebruikt. Het gaat om een handeling die aan hen is voltrokken. Zij zijn daarin niet zelf actief geweest, laat staan dat zij zelf onderwerp van de handeling zouden zijn geweest. God heeft hen tot zijn eigendom geheiligd. Zij behoren God toe naar lichaam en ziel. Ze zijn onttrokken aan de machten die tot op dat ogenblik heer en meester over hen waren. De verontreinigende kant van deze machten wordt in de benaming van vers 9 genoemd: "hoereerders, afgodendienaars, overspelers, schandjongens, knapenschenders, dieven, geldgierigen, dronkaards, lasteraars en oplichters".

Deze zonden werken als een smet in hun leven. Voor de vernieuwing zijn twee zaken nodig: de vergeving van de schuld en de reiniging van hun innerlijk, welke resulteert in een leven van toewijding aan God.

^[36] Dat is met hen gebeurd. Het gaat om een drievoudige heilsweldaad: afgewassen, geheiligd en gerechtvaardigd worden. Grosheide merkt op: er was alle reden voor dat de heiliging vóór de rechtvaardiging genoemd wordt. Ze gedroegen zich als onrechtvaardigen. Nu zijn ze heiligen zoals ze ook door Paulus in 1 Corinthe 1:2 zijn aangesproken¹⁶.

Ze zijn afgewassen en geheiligd. Dat is een nieuwe status, waarin ze nu mogen, en kunnen, maar ook moeten leven. Hun heiliging is geen eigen prestatie, doch werk van God.

Daarop doelt Paulus als hij de naam van de Here Jezus en de Geest van onze God erbij betreft. Met de naam van de Here Jezus Christus wordt herinnerd aan het werk dat Hij gedaan heeft, en aan de verkondiging van dat werk in het noemen van Zijn naam. Christus Zelf is de grond van hun rechtvaardiging en van hun heiliging. We mogen

¹⁵ W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1982, 257.

¹⁶ F.W. Grosheide, *De eerste brief aan de kerk te Korinthe* (Commentaar op het N.T.), Kampen 1957, 164.

zeggen: wat Paulus in 1:30 zeer beknopt geformuleerd heeft, dat zien we hier in volle actie. De verkondiging van de naam stelt het werk van Christus effectief aanwezig. Daarbij is ook de Geest betrokken. Het zou onjuist zijn een verdeling aan te brengen, alsof de rechtvaardiging aan de naam van Christus moet worden toegeschreven en de afwassing tezamen met de heiliging aan de Geest van God. Zo systematisch gaat Paulus niet te werk. Trouwens, als het om een dogmatisch schema ging, zouden we met deze tekst in moeilijkheden komen. Dan zou de rechtvaardiging eerder dan de heiliging aan de orde moeten zijn gekomen. Paulus bespreekt het werk van Christus en noemt daarbij ook de Geest. Afwassing, heiliging en rechtvaardiging zijn gaven van Christus. Calvin spreekt in zijn Commentaar over Christus als de Fontein van alle goed. Christus Zelf wordt ons met al Zijn goederen door de Geest meegedeeld. Alleen door de Geest hebben we deel aan de goederen en gaven van Christus¹⁷.

Rechtvaardiging en heiliging zijn aan Christus te danken. Het is aan de Geest te danken dat wij daarvan weet hebben en dat wij daarin delen. Het is de Geest die ons de heiliging welke Christus Zelf is (1:30) deelachtig maakt, als vrucht waarvan we ook volgens deze nieuwe staat kunnen leven. Schrage merkt terecht op, dat het onjuist is om te zeggen: de rechtvaardiging is een geschenk en de heiliging is een opdracht. De heiliging is evenzeer als de rechtvaardiging verbonden aan en gegeven in de naam van Christus en het werk van de Geest. Uit de heiliging vloeit voort de roeping om heilig te leven¹⁸. We kunnen de relatie tussen 1:2 en 6:11 aldus leggen: geroepen om in Christus te geloven en Zijn heiliging als gave te ontvangen. En zo ^[37] ook geroepen om vanuit deze ontvangen heiliging als geheiligden te leven. Dat wil zeggen: de heiliging is op tweevoudige wijze in de roeping opgesloten. Zonder de roeping zouden we geen weet hebben van de heiliging als geschenk. En anderzijds: geheiligden worden door de roeping tot een heilig leven gebracht.

1 Thessalonicenzen 4:7

De roeping tot een heilig leven komt duidelijk uit in 1 Thessalonicenzen 4:7: "Want God heeft ons niet geroepen tot onreinheid, maar in heiliging". Hier is heiliging de bestemming van de roeping. Elders schrijft Paulus dat de gelovigen geroepen zijn tot het verkrijgen van de heerlijkheid van onze Here Jezus Christus (2 Thess. 2:14) en geroepen tot het eeuwige leven (1 Tim. 4:12). Zo zijn ook de gelovigen tot heiliging geroepen. Bolkestein herinnert aan de parafrase van deze tekst door A.M. Brouwer "God heeft ons niet geroepen opdat wij onrein zouden blijven, maar opdat wij ons Gode zouden toewijden"¹⁹.

Men denke niet dat Paulus nu op een ander spoor overgaat, als zou de heiliging nu ineens inhoud van het bevel en niet langer inhoud van de gave zijn. Neen, in de roeping wordt de gave ons deel. Door de roeping moet het gegevene ons hele leven gaan beheersen.

2 Thessalonicenzen 2:13

We vinden deze zelfde tweeslag eigenlijk ook in 2 Thessalonicenzen 2:13: "Dat God u als eerstelingen Zich verkoren heeft tot behoudenis, in heiliging door de Geest en geloof in de waarheid". Opmerkelijk dat ook hier weer de verkiezing, de grond, de bron en de oorsprong is. Daaruit vloeit alle heil, ook de heiliging voort. Het heil wordt apart genoemd als de spits waarop de verkiezing uitloopt. Heil is er niet zonder heiliging, evenmin zonder geloof in de waarheid. Zoals geloof ziet op de daad van het geloven, zo ziet heiliging op de daad van het heilige leven, op de betoning van de heiliging. Overigens

¹⁷ J. Calvin, ad locum, *Corpus Reformatorum* (verder te citeren als C.R.), editie G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, 1892, 49, 395.

¹⁸ K. Stalder, a.w., 210.

¹⁹ M.H. Bolkestein, *De brieven aan de Thessalonicenzen* (Commentaar op de prediking van het N.T.), Nijkerk 1970, 103.

wordt ook hier weer direct teruggegrepen op de Heilige Geest. Het is de Geest die tot een heilig leven in staat stelt. Paulus weet niets van moralisme, alsof wij onszelf heilig moeten maken; alsof wij een contraprestatie moeten leveren. Neen, ook de heiliging is door het werk van de Geest vrucht van de verkiezing. De Geest maakt noch laat werkeloos. Hij betreft ons er actief bij - doch in een onomkeerbare volgorde. Wij verwerven de Geest niet door ons streven naar heiliging. De Geest werkt in ons de heiliging, zodat wij ^[38] actief worden. Antwoord 86 van de Catechismus blijkt een haar-scherpe verwoording te zijn van wat Paulus hier zegt.

Terloops zij opgemerkt dat Calvijn hier de heiliging het teken der verkiezing noemt. "Zo dan, opdat wij weten dat wij van God verkoren zijn, zo hebben wij niet te onderzoeken wat God vóór de schepping der wereld heeft voorgenomen, maar zullen in onszelf behoorlijke bevestiging vinden, zo Hij ons door Zijn Geest geheilgd heeft, en zo Hij ons voor het geloof des Evangelies verlicht heeft"²⁰.

Hebreeën 10:10-13:12

Ook in de brief aan de Hebreeën komen we de verhouding tussen heiliging en het offer van Christus tegen. "Krachtens die wil zijn wij eens voor altijd geheilgd door het offer van het lichaam van Jezus Christus", Hebreeën 10:10. Hier is de samenhang tussen heiliging en offer onmiskenbaar. We kunnen het zelfs nog scherper uitdrukken. Het gaat in het lichaam om het offerbloed dat verzoenend werkt. Dit blijkt uit Hebreeën 13:12: "Daarom heeft ook Jezus, ten einde zijn volk door zijn eigen bloed te heiligen". Heiliging betekent hier reinigen om in Gods gemeenschap te kunnen verkeren. Op een prachtige wijze worden in de zojuist genoemde tekst verschillende aspecten van de offersymboliek uit het Oude Testament gecombineerd. Jezus Christus heeft Zijn bloed tot verzoening gestort. Op dat offer ziet ook de vermelding van Zijn lichaam in 10:10.

Het blijkt dat er nog iets met Jezus gebeurd is. Hij heeft buiten de poort geleden, als een duidelijke herinnering aan het feit dat de resten van de offerbok buiten de legerplaats werden gebracht. Daar moesten die resten vernietigd worden. Ze golden als onrein en onheilig. "De stier van het zondoffer en de bok van het zondoffer, waarvan het bloed gebracht werd om verzoening te doen in het heiligdom, zal men buiten de legerplaats brengen en hun huid, hun vlees en hun mest met vuur verbranden" (Lev. 16:27). Jezus heeft niet alleen zijn bloed tot verzoening gegeven, doch Zich ook als een onreine en onheilige laten behandelen. Zo is Zijn uitgang uit Jeruzalem (Luc. 9:31) de vervulling van een oudtestamentisch offerritueel. Hij heeft de onreinheid en onheiligheid van ons zondaarsbestaan op Zich genomen. Daarmee heeft Hij de heiliging teweeggebracht. Prachtig is de combinatie van de beide motieven: verzoening van de schuld én dragen van de onreinheid door Zijn lijden buiten de poort. Men bedenke dat de heiliging niet exclusief aan het ene of aan het andere moment uit de offerdienst wordt toegeschreven. Er is ^[39] nieuw-testamentisch gezien geen heiliging buiten de verzoening om. Daarom kan de heiliging ook aan beide worden toegeschreven, zowel aan het bloed als aan het buiten de legerplaats lijden.

Van deze tekst is nog een opvallende trek te vermelden. Dat is het feit dat er geen toegang tot de dienst van God is buiten de heiliging om. In het Oude Testament moesten de priesters rein zijn met het oog op hun dienst in het heiligdom. Een deel van het oudtestamentisch tekstmateriaal over heilig-zijn heeft betrekking op deze zogenaamde cultische heiligheid. Men zie vooral Exodus 29, met speciaal de verzen 21, 29, 37 en 30:29. Verder ook Leviticus 6:27; 16:32.

Het gaat in Hebreeën om de toegang tot de toekomstige stad (13:14). Nu zien we dat de cultische vulling in verband met de toegang tot het heiligdom verdiept wordt tot het heilig-zijn met het oog op de omgang met God nu reeds op deze aarde en straks voor eeuwig in de nieuwe stad, het Jeruzalem dat uit de hemel nederdaalt (Openb. 21:3).

De cultische reinheid die het Oude Testament als eis stelt voor de dienst aan God in het

²⁰ Calvijn, ad. locum, *CR.*, 52, 206.

heiligdom, wordt verbreed en verdiept tot een reinheid die heel het leven omspannt. Die reinheid is door het offer van Christus tot stand gebracht. Aan dat offer is de heiliging te danken. Men moet niet te snel zeggen: de cultische onreinheid betekent eigenlijk niet veel. Ze was van voorbijgaande aard en is intussen achterhaald. Ook op de cultische reinheid is van toepassing wat we lezen in artikel 25 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis: "Wij geloven, dat de ceremoniën en voorafbeeldingen van de wet met de komst van Christus hebben afgedaan en dat aan alle voorafschaduwingen een einde gekomen is, zodat het gebruik daarvan onder de christenen moet vervallen". Daarop volgt: "Toch blijft voor ons de waarheid en de inhoud ervan in Christus Jezus, in wie zij hun vervulling hebben". Dit geldt ook voor de ceremonie van de cultische reinheid. Ik wil daaraan wel toevoegen dat ook reeds in het Oude Testament de benaming heilig een bredere inhoud heeft gekregen dan alleen de cultische. Nu wij echter de vervulling van tal van aspecten van de offerdienst in Christus hebben vastgesteld, willen we dat ook doen ten aanzien van het cultisch heilig en rein zijn.

We kunnen nog een stap verder gaan. Uit nog te bespreken gegevens zal blijken dat heiliging sterk betrokken is op de ontmoeting en het leven met God bij de voltooiing van de verlossing. Wij kunnen dit het eschatologisch aspect van de heiliging noemen. Welnu, dit eschatologisch aspect is de voltooid vervulling van de cultische ^[40] heiligheid. Juist de heiliging doet uitzien naar die vervulling. En die vervulling is ondenkbaar en niet te verwachten zonder de heiliging hier en nu.

De heiliging is een bij uitstek door het werk van Christus bepaalde notie. De heiliging heeft eert christologische setting. Dit is geheel in de lijn van het verband tussen heilig zijn en cultus. De offerdienst, ja de tabernakel en de tempel zelf zijn gericht op Christus. Zo wordt ook de heiligheid, die in verband met de tempel en de offerdienst vereist is, geheel bepaald door Christus.

Hebreeën 10:14

Dat blijkt uit nog twee andere teksten in de Hebreeënbrief. "Want door één offerande heeft Hij voor altijd hen volmaakt, die geheiligd worden", 10:14. Opmerkelijk is in dit hoofdstuk het gebruik van éénmaal. We ontmoeten het in verschillende woorden tot driemaal toe.

- ♦ Na éénmaal gereinigd te zijn, vers 2.
- ♦ Eéns voor altijd geheiligd, vers 10.
- ♦ Voor altijd volmaakt, vers 14.

Het gaat hier om drie termen die dezelfde strekking hebben: reiniging en heiliging zijn eikaars keerzijde. Het gaat om dezelfde zaak. Volmaken ziet op de nieuwe verhouding die door het offer is teweeggebracht. Het komt zakelijk op hetzelfde neer als heiligen²¹.

Deze werkwoorden wijzen op de vrucht van Christus' offer voor de gelovigen. Uit alles is duidelijk dat de heiliging gave van God is, op grond van het offer dat Christus heeft gebracht. Het geschenk is een volkomen geschenk. De heiliging is niet het resultaat van een inspannende prestatie. Zij staat niet aan het eind van een lange worsteling, terwijl onderweg de afloop oog onzeker zou zijn. De heiliging is verworven door Christus en geldt al de Zijnen. Dat is het typisch evangelische in de notie heiliging. Zij is betrokken op het werk van Christus. Zo staat de heiliging tegenover alle moralisme, dat leeft van het zelf doen en dat streeft naar eigen eer. Heiliging is geschenk. Heiliging is genade om Jezus' wil.

Het driemaal "eens voor altijd", zij het in verschillende bewoordingen herinnert aan het "eenmaal" van Christus' offer (Hebr. 9:27; zie ook vers 28). Zoals Christus Zich eenmaal volkomen geofferd heeft, zo is de heiliging vrucht van dat eenmalige en afdoende offer.

²¹ O. Michel, *Der Brief an die Hebraer* (Kritisch-Exegetischer Kommentar von H.A.W. Meyer), Göttingen 1966⁶, 341.

De grond voor de heiliging ligt er. Die hoeft niet aangevuld te worden. Ook met betrekking tot onze heiliging geldt: "Want een ander ^[41] fundament, dan dat er ligt, namelijk Jezus Christus, kan niemand leggen" (1 Cor. 3:11). Wij zijn gewend deze tekst enkel op de rechtvaardiging te betrekken. De heiliging laten we er dan buiten. Calvijn sprak erover dat Christus niet in stukken gescheurd kan of mag worden. Het eenmalige van Christus' offer voor de rechtvaardiging geldt evenzeer de heiliging²².

Niettemin is er verschil tussen rechtvaardiging en heiliging. De heiliging van Christus wordt ons toegerekend. Ze moet ook in ons verwerkelijkt worden. Door de Heilige Geest moet ze ons worden toegeëigend. We moeten er deelgenoot van worden in de geloofsomgang met Jezus Christus.

Op het moment dat de zonden ons vergeven worden, zijn we nog geen volmaakt vernieuwde mensen. Het geloof in de vergeving kan niet zonder dat de Heilige Geest in ons is. Vandaar dat we bij de bespreking van 1 Corinthe 6:11 de naam van Christus en de Geest ook op de rechtvaardiging betrokken hebben. De Geest komt niet pas in actie als het over de heiliging gaat. Zonder de Geest zouden we ook van de rechtvaardiging geen weet hebben.

De Geest die in ons het geloof in de vergeving werkt, is de Geest van het Zoonschap door welke wij roepen: Abba, Vader (Rom. 8:15). Het geloof in de rechtvaardiging kan niet zonder de Geest: "Indien echter iemand de Geest van Christus niet heeft, die behoort Hem niet toe" (Rom. 8:9).

Doch die Geest brengt niet direct de volkomenheid in ons tot stand. De heiliging is inhoud van de toezegging van het heil. Zij is tegelijk gave die door de Geest verwerkelijkt wordt. Daarbij worden wij zelf ingeschakeld en actief gemaakt. De dynamiek van de Heilige Geest (Ef. 3:20; 1:19) maakt ons dynamisch. Er komt een beweging op gang die we de heiliging metterdaad kunnen noemen.

Daarvan blijkt de Hebreeënbrieff ook te weten. Het is goed de situatie van de geadresseerden in gedachten te houden. Zij worden vervolgd om Christus' wil (10:32-34; zie ook 13:19). Zij dreigen te verslappen. Daartegen worden ze vermaand in 12:1-3 en 12:12 en 13. Men kan zeggen: hun heiliging is in de crisis. Hun heiliging is een aangevochten zaak.

In dit licht is het te begrijpen dat we in 10:14 lezen: "Want door één offerande heeft Hij voor altijd hen volmaakt, die geheiligd worden". Het volmaken staat in het perfectum (de voltooid tegenwoordige tijd): het *is* gebeurd, toen en daar op Golgotha. Het feit kan niet meer ongedaan gemaakt worden. Voordat Jezus aan het kruis alles ^[42] had volbracht (Joh. 19:30) is de duivel actief geweest om Hem van het volbrengen van het offer af te brengen. Dat begon direct na de doop van Jezus, toen Hij door de Geest naar de woestijn werd geleid (Matt. 4:1). Het was of de Geest Hem daar ter beproeving en ter toetsing de satan in handen speelde. Zo is het gedurende zijn hele leven doorgegaan. Petrus' reactie op Jezus' eerste lijdensaankondiging is die van een satan. Want Petrus is niet bedacht op de dingen Gods doch op die der mensen (Matt. 16:23). Tot bij het kruis is satan bezig geweest. De voorbijgangers daagden Hem rechtstreeks uit: red Uzelf indien Gij Gods Zoon zijt (Matt. 27:40). De overpriesters, samen met de Schriftgeleerden en de oudsten, vonden het niet eens de moeite waard om zich tot Hem Zelf te richten. Zo mogelijk nog vernederender dan de scharen lieten zij zich uit. In gesprek met elkaar spraken ze over Hem: "Laat Hij nu van het kruis afkomen en wij zullen aan Hem geloven" (Matt. 27:42). Zelfs op dat laatste moment is er nog een poging gedaan om te voorkomen dat het offer eens voorgoed, eenmalig en afdoende, gebracht zou worden. Die poging is mislukt. In grote trouw en liefde is Jezus aan het kruis op Zijn post gebleven.

Daarom kan het perfectum gebruikt worden. Hij heeft volmaakt, gereinigd en geheiligd

²² Het hapax uit 9:27 en 10:2 en het ephhapax uit 10:10 stemmen rakelijk overeen met eis to dienekes uit 10:14.

wie Hem toebehoren.

Niettemin wordt in 10:14 gesproken over hen die geheiligd worden. Dan wordt de tegenwoordige tijd gebruikt. Het gaat om een handeling die aan de gang is, en die voortgezet wordt. Kennelijk is die handeling nog niet voltooid. De toezegging (indicativus) van het heil rust op het perfectum (de voltooid tegenwoordige tijd). Het is volbracht. De toepassing is een zaak van de tegenwoordige tijd, die met vermaning, opwekking, aansporing en bevel omgeven is (imperativus). Dat wijst op een spanning. Het is diezelfde spanning waarover ook Paulus spreekt in Filippenzen 3:12: "Niet, dat ik het reeds zou verkregen hebben of reeds volmaakt zou zijn, maar ik jaag ernaar, of ik het ook grijpen mocht, omdat ik ook door Christus Jezus gegrepen ben". Dat jagen is de dynamiek van de heiliging, die ook de dynamiek van het geloof genoemd kan worden.

De schrijver van de Hebreeënbrief wijst op het voortgaande werk van de heiliging. Ik zou hier liever niet van een proces willen spreken. Die uitdrukking roept tezeer de vergelijking met een natuurproces of een proces van automatisering op. We zullen in het vervolg dieper ingaan op de aard van de heiliging, op de weerstand die overwonnen moet worden en op de strijd die gestreden moet worden.

[43] Hebreeën 12:14

Wel willen we nu herinneren aan de indringende woorden uit Hebreeën 12:14: "Jaagt naar vrede met allen en naar de heiliging, zonder welke niemand de Here zal zien". Hier blijkt de heiliging heilsnoodzakelijk te zijn. We hebben met deze uitdrukking in het algemeen niet zoveel moeite, als we heilsnoodzakelijk mogen betrekken op de door Christus verworven en ons toegerekende heiliging. Zij is dan evenals de rechtvaardiging een ons toegerekende zaak. In deze tekst gaat het echter niet om de toerekening maar om de verwerkelijking van de heiliging in ons leven; om de heiliging die de Geest in ons werkt. Deze is - zoals we zagen - inhoud van het bevel. Van Oyen drukt het scherp uit: Zonder deze heiliging kan niemand de zalige gemeenschap met God smaken²³.

Het zien van God is aanduiding van de zaligheid, zegt Grosheide. De toevoeging moet dienen om de vermaning dringend te maken. Zonder heiliging is er geen ingaan in het heiligdom²⁴. Wie het heil wil beleven kan niet zonder een heilig leven.

Terecht wordt bij deze tekst herinnerd aan alles wat er in de brief over heiliging wordt gezegd²⁵. Die herinnering doet niets af van de scherpte die in de vermaning ligt opgesloten.

Vrede ziet vooral op de relatie tot medemensen. Ze is begrepen in de heiliging. We moeten ook de uitdrukking gerechtigheid uit vers 11 erbij betrekken. Er is verband tussen het gebruik van de term heiligheid in vers 10 en de heiliging in vers 14. Beide uitdrukkingen zien op de doorwerking van de heiliging, die geschenk van Christus is. De aanduiding Gods heiligheid (vers 10) ziet op de volle maat waartoe God Zijn kinderen wil brengen (Ef. 4:13). Opmerkelijk dat bij het deel krijgen aan Gods heiligheid behoort de vreedzame vrucht der gerechtigheid. Gerechtigheid en vrede gaan samen. Dat is een echt bijbelse gedachte (Ps. 85:11). Zij staan beide in direct verband met de heiligheid. Wie gerechtigheid en vrede - in directe samenhang met elkaar - veronachtzaamt, speelt met de heiliging een spel. Dat spel beneemt hem het zicht op God. Het verstoort de vreugdevolle omgang met God. Zo wezenlijk is de heiliging voor de gelovigen. In 12:14 stuiten we op wat we eerder noemden, het eschatologisch aspect van de heiliging. Nu reeds wordt de gemeenschap met God genoten. Hierin zit echter een trekking naar de

²³ H. van Oyen, *De brief aan de Hebreeën* (De prediking van het N.T.), Nijkerk 1962³, 225, met een verwijzing naar Ps. 11:7; 17:15; Matt. 5:8 en 1 Joh. 3:2.

²⁴ F.W. Grosheide, *De Brief aan de Hebreeën* (Commentaar op het N.T.), Kampen 1955, 295, met een verwijzing naar 6:19.

²⁵ Grosheide, *a.w.*, 295, herinnert aan 2:11; 10:10, 14, 29; 13:12; vgl. ook 9:13 en 12:10.

volkomenheid, zoals er ook in het deel krijgen aan Gods heiligheid een eschatologische spanning zit (men zie 2 Petr. 1:3, 4).

Het is goed nog eens te herinneren aan de verschillende verbanden ^[44] waarin we het werkwoord roepen zijn tegengekomen. God heeft ons geroepen tot heiliging (1 Thess. 4:7). God heeft ons ook geroepen tot het verkrijgen van de heerlijkheid van onze Here Jezus Christus (2 Thess. 2:14) en tot het eeuwige leven (1 Tim. 6:12). Via het werkwoord roepen krijgen we zicht op de verbanden waarbinnen de heiliging voorkomt. Ze is één met het eeuwige leven en met de heerlijkheid van Jezus Christus.

Paulus en Hebreëën stemmen op het punt van de eschatologische strekking van de heiliging wonderlijk overeen. Ik noemde de heiliging *heilsnoodzakelijk*. Daarmee is niet gezegd dat de heiliging een voorwaarde is voor het deel hebben aan het heil. Wie dat stelt, doorbreekt de christologische fundering van de heiliging. Hij sluit de heiliging uit van het heil, omdat hij haar eraan vooraf doet gaan. De heiliging is heilsnoodzakelijk te noemen, omdat ze een deel is van het heil. Ze behoort er wezenlijk bij. Ze is met Christus gegeven. Wie de heiliging schraapt, brengt een scheur aan in het werk van Christus. Hij scheurt van Zijn werk een wezenlijk deel af. De heiliging is geen voorwaarde voor het heil. Zij is een gestalte van het heil. En dan niet maar als een extraatje, dat ook gemist zou kunnen worden. Neen, wie de heiliging schraapt, schraapt in het heil zelf. Zo dringend is het bijbelse spreken over de heiliging. Wie haar verwaarloost of haar betekenis terzijde stelt, zal God niet zien.

Romeinen 6:19

We willen nog enkele teksten bespreken waarin de heiliging ter sprake komt. Het gaat om Romeinen 6:19: "Want gelijk gij uw leden gesteld hebt ten dienste van de onreinheid en van de wetteloosheid tot wetteloosheid, zo stelt nu uw leden ten dienste van de gerechtigheid tot heiliging". Hier treffen we heiliging en gerechtigheid weer in el-kaars directe omgeving aan. Calvijn zegt treffend: gerechtigheid is de regel om rechtvaardig te leven, waarvan de heiliging het doel is. Deze bestaat hierin dat de gelovigen zich volkomen aan de dienst van God wijden ²⁶.

Opmerkelijk, dat heiliging hier niet uitgangspunt is, maar doelstelling. In het licht van Hebreëën 12:14 is die orde goed te begrijpen. Men moet jagen naar de heiliging. Men moet er opuit zijn. De heiliging wordt bereikt in de dienst aan de gerechtigheid. Deze staat tegenover onreinheid en wetteloosheid. Hierdoor is het leven van de heidenen gekenmerkt. Ook nu blijken heiliging en reinheid direct met elkaar samen te hangen. Heiliging heeft ook te maken met ^[45] gehoorzaamheid aan de wet. Immers, wetteloosheid is het tegendeel van reinheid. Gerechtigheid die op de heiligheid gericht is, is ondenkbaar zonder de wet. De regel om rechtvaardig te leven (Calvijn) ontleen we niet aan onszelf. Dat blijkt ook wel in de woorden: "Van ganser harte gehoorzaam geworden aan die vorm van onderricht die u overgeleverd is" (vers 17). Het is hier niet de plaats uitvoerig in te gaan op de verhouding van heiliging en wet. We constateren nu alleen dat het verband er is. Het is er zeer wezenlijk, en niet maar terloops of bijkomend. Vanuit de notie gerechtigheid zeggen we: heiliging karakteriseert het leven van gelovigen, omdat en voorzover dat leven in overeenstemming met Gods wet is. Op heiliging dienen we gericht te zijn. Ze komt hier voor als het einddoel, waarnaar de imperatief ons op weg zet.

De laatste zinsneden kunnen de indruk wekken, dat we nu toch op een moralistische lijn zijn overgegaan; alsof de heiliging resultaat van ons streven en presteren zou zijn; alsof wij uit eigen kracht de heiliging moesten opbrengen; en tenslotte, na een lange en moeizame weg, vol onzekerheid, de eindstreep halen. Niets is minder waar. Romeinen 6:15-23 is de consequentie van 6:1-14. Die consequentie wordt niet in dit hoofdstuk beschreven als een door ons te volbrengen bijdrage, na alles wat Christus voor ons gedaan heeft. Alsof het om een werk ging, waaraan beide partners hun aandeel leveren.

²⁶ J. Calvijn, ad locum, CR., 49, 116.

Het feit dat er twee subjecten zijn die elk een deel voor hun rekening nemen, de een naast de ander, dat is een wezenlijk element in een moralistische beschouwing. Men kan uit de structuur van dit hoofdstuk niet afleiden dat Paulus de zaken zo ziet. Hij stelt ze heel anders. De verzen 15-23 zijn namelijk uitwerking van een gegeven dat reeds binnen de verzen 1-14 aan de orde komt. In de verzen 1-10 wordt het werk van Christus buiten ons én in ons beschreven. Daaraan ontleent de apostel de volgende conclusie: "Zo moet het ook voor u vaststaan, dat gij wel dood zijt voor de zonde, maar levend voor God in Christus Jezus" (6:11). De Statenvertaling zegt: "houdt het daarvoor". Het gaat om een conclusie die in het geloof getrokken mag worden²⁷. Dit geloofsoordeel mogen gelovigen over zichzelf vellen. Het is nogal wat "voor de zonde dood". Betekent dit dat de zonde in ons dood is? Dat is kennelijk niet het geval. De zonde speelt nog op. Zij wil nog koning zijn. Daartegenover zegt Paulus: "Laat dan de zonde niet langer als koning heersen in uw sterfelijk lichaam, zodat gij aan zijn begeerten zoudt gehoorzamen, en stelt uw leden niet langer als wapenen der gerechtigheid ten dienste van de zonde" ^[46] (6:12, 13). Paulus kan dit alleen zeggen, als het gevaar van de voortgaande heerschappij van de zonde nog reëel is; en als de gehoorzaamheid aan haar begeerten een werkelijke bedreiging is. Paulus roept op om die dreiging te weerstaan en zich van de heerschappij van de zonde te ontdoen. Dit is alleen mogelijk door in het geloof het daarvoor te houden; dat is van die stand van zaken uit te gaan, dat ik zelf dood ben voor de zonde. Er staat niet dat de zonde dood is in mij. Dat zou een fatale vergissing zijn. Nee, ikzelf ben dood voor de zonde. Zij heeft eigenlijk geen vat meer op mij. Zij kan met mij niets beginnen. Zo kan ik in het geloof de zonde laten sterven. De zonde heeft geen houvast meer aan mij, heeft geen zeggenschap meer over mij, omdat ik dood ben voor dat oude leven in de zonde.

Nu leef ik voor God in Christus Jezus. Bij dat leven past een bepaalde levenswandel en levensstijl. Die bestaat in de dienst der gerechtigheid: "Maar stelt u ten dienste van God als mensen, die dood zijn geweest, maar thans leven, en stelt uw leden als wapenen der gerechtigheid ten dienste van God" (6:13). Dat alles is mogelijk vanwege de volgende zin: "Immers de zonde zal over u geen heerschappij voeren, want gij zijt niet onder de wet, maar onder de genade" (6:14). Men is geneigd dit vers te lezen als een conclusie. Dat zou echter onjuist zijn. Het is een herhaling van het fundamentele, dat aan de verzen 12 en 13 voorafging. Het is geen conclusie, maar het is aan het slot nog eens terugwijzen naar het uitgangspunt. Dat is de functie van het "immers" in dit vers.

Paulus gebruikt in vers 13 dezelfde termen als in 18-20. Een duidelijke aanwijzing van het feit dat 18-20 zakelijk al in 1-14, en met name in 11-13 ter sprake komt.

Het werk van Christus maakt mensen actief om Zijn heerschappij tot haar recht te laten komen. In deze zin vat ik samen wat Paulus bedoelt met de uitdrukking "ten dienste der gerechtigheid".

De overwinning van Christus impliceert de opdracht tot het leven in de heiliging. Het leven met Christus is een leven voor de gerechtigheid, genormeerd door de wet van God, gericht op de eer van God. De heiliging als door Christus verworven en geschonken, is uitgangspunt. Zij is als inhoud van het bevel tegelijk eindpunt en doelstelling.

Romeinen 6:22

Een interessante nuancering van deze voorstelling van zaken ontmoeten we in Romeinen 6:22: "Maar thans, vrijgemaakt van de ^[47] zonde en in de dienst van God gekomen, hebt gij tot vrucht uw heiliging en als einde het eeuwige leven".

Hier heet de heiliging de vrucht, en niet het einde noch het einddoel. We letten op de samenhang met het zojuist besproken vers 19. In 20 en 21 trekt Paulus opnieuw een

²⁷ Tot driemaal toe wordt in Romeinen door Paulus *logizomai* gebruikt, namelijk in 3:28 voor de rechtvaardiging; in 6:11 voor de heiliging en in 8:28 voor de verheerlijking. Men zie hierover mijn: *Met het Woord aan het werk*, Kampen 1984, 78-82.

vergelijking tussen de dienst van de zonde en de dienst van God (ook reeds in vers 13 en 14; in 17 en 18; en in 19; die vergelijking wordt hier dus voor de vierde maal getrokken). De dienst van de zonde loopt uit op de dood. Paulus noemt de dood de vrucht zoals hij hem in vers 24 het loon noemt. Het dienstverband met de zonde bindt. Het levert iets op. Het is niet zo, dat je wel de zonde kunt dienen, maar dat je je tenslotte aan de consequenties ervan kunt onttrekken. Neen, wie zich onder de heerschappij van de zonde stelt, moet ook tot het einde met die heer meegaan. Zonde en dood hangen daarom onlosmakelijk samen (6:23; 1 Cor. 15:56). Wie aan deze dienst begint, moet het tot het einde volhouden.

Dit is een innerlijk verband, waarvoor ook het beeld van zaad en vrucht gebruikt kan worden. Het Griekse woord einde heeft hier de betekenis van voleinding. Het komt tot het volgroei zijn²⁸. Voor het verstaan van het woord einde (telos) is het belangrijk zijn oorspronkelijk dynamische karakter in het oog te vatten. Van hieruit krijgt einde (telos) de betekenis van afloop. Het betekent ook het eschatologische resultaat²⁹. Einde en vrucht betekenen zakelijk hetzelfde.

Het lijkt mij niet zo geslaagd om met Herman Ridderbos te zeggen dat iedere vrucht, die in dienst der gerechtigheid wordt verkregen, dienstbaar is aan de heiliging, die op haar beurt weer bestaat in de toestand van het meer en meer Gode waardig leven (vgl. 2 Cor. 7:1 en Ef. 1:26, 27)³⁰. Paulus noemt de heiliging zelf de vrucht en het eeuwige leven het einde.

De gelovige groeit onder de heiliging naar het eeuwige leven toe³¹. Vrucht en einde zijn verbonden aan de dienst van God. Hier merken we weer op het onlosmakelijke verband tussen heiliging en het eeuwige leven. Men kan het eeuwige leven aan het eind (in het eschaton) niet ontvangen, als men op weg daarheen de heiliging niet heeft gekend. De weg naar het eeuwige leven is gekenmerkt door de heiliging.

Wie hier over prestatie en verdienste, over inspanning en loon zou willen spreken, wordt door Paulus met het beeld van de vrucht tot halthouden geroepen. Er groeit iets wat wij niet op gang hebben **[48]** gebracht en waarvan wij het groeiproces ook niet in onze handen hebben. Wij worden erbij betrokken, ertoe geroepen. Wij hebben onze verantwoordelijkheid, maar wij zijn het niet die de vrucht laten rijpen (vgl. 1 Cor. 3:6: God geeft de wasdom).

Er zij aan herinnerd, dat deze verzen het slot vormen van het hele hoofdstuk. Daarin is Christus het beginpunt. Van dit alles is Hij ook het centrum. Ten overvloed zegt Paulus, bij wijze van afsluiting, het nog eens. Het dienstverband met de zonde loopt uit op de dood. Dat is een negatief loon. Een mens zou dat loon willen weigeren. Dat is echter onmogelijk. Een negatief dienstverband loopt uit op het loon met een negatief voorteken. Wie de zonde dient, kan de dood niet ontgaan.

Omgekeerd geldt: het dienstverband met Jezus Christus is van het begin tot het einde genade. Ook dat verband loopt op iets uit. Einde en vrucht is: het eeuwige leven (vers 22). Dan stipuleert Paulus het nog eens duidelijk. Dit eeuwige leven is geen loon waarop wij aanspraak kunnen maken. Het is genadegift. De vrucht is geen resultaat van onze prestaties. Jezus Christus laat haar groeien. Met de gave van het eeuwige leven kroont God Zijn eigen werk. Doch de kroon zal niet ontvangen worden, als de heiliging afwezig is geweest (vgl. 2 Tim. 4:8). Zonder heiliging zal niemand God zien. Calvijn zegt het heel fijntjes: zoals Paulus tevoren van de zonde tweeërlei einde heeft aangewezen, zo doet

²⁸ G. Delling, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* (verder af te korten als TWNT), VIII, 55.

²⁹ G. Delling, *TWNT*, VIII, 56, noot 42.

³⁰ H. Ridderbos, *Aan de Romeinen* (Commentaar op het N.T.), Kampen 1959, 142.

³¹ Vgl. H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg-Basel-Wien 1977, 212f.

hij het ook met betrekking tot de gerechtigheid. De zonde brengt in dit leven de kwellingen van een slecht geweten met zich mee en daarna de eeuwige dood. Van de gerechtigheid verkrijgen wij als tegenwoordige vrucht de heiligmaking, terwijl wij in de toekomst het eeuwige leven verwachten³².

De weg naar het eeuwige leven voert over de heiliging. Wil dit zeggen dat Paulus meent dat de gerechtigheid voorwaarde is voor de heiligheid, en niet zelf ook deel is van de heiligheid? Wij zouden ons vergissen als wij het "ten dienste van de gerechtigheid" (vers 19) - hetgeen zakelijk gelijk staat met in de dienst van God gekomen (22) - zouden losmaken van Christus. Het is Zijn geschenk in ons leven. Deze dienst van God staat immers gelijk met het levend zijn voor God in Christus Jezus (11). Paulus wil eigenlijk dit zeggen: de dienst van God, die zelf heiliging heet, is als een groeiproces dat naar de vrucht rijpt. De heiligheid krijgt gestalte en wordt niet halverwege afgebroken. God brengt de Zijnen daar waar Hij hen wil hebben. De heiligheid is vrucht en de voltooide vrucht is - als geschenk van **[49]** genade - het eeuwige leven³³. Zonder heiliging zal een mens het eeuwige leven niet zien.

1 Thessalonicenzen 4:3-6

Er is een tekst waarin de heiliging de tegenstelling vormt van de onreinheid. 1 Thessalonicenzen 4:3-6 vertoont een duidelijke overeenkomst met Romeinen 6:19: "Want dit wil God: uw heiliging, dat gij u onthoudt van hoererij, dat ieder uwer in heiliging en eerbaarheid zijn vat wete te verwerven, niet in hartstochtelijke begeerlijkheid, zoals ook de heidenen, die van God niet weten, en dat men zijn broeder niet slecht behandelde of bedriege in deze zaak, want de Here is een wreker van dit alles, zoals wij u ook vroeger gezegd en nadrukkelijk betuigd hebben". In het begin van deze passage staat heiliging duidelijk in tegenstelling tot hoererij. Bolkestein wijst erop dat seksuele machten geen vrij spel mogen hebben in het leven van mensen. Hij preciseert hoererij als buitenechtelijk geslachtsverkeer en prostitutie (1 Cor. 6:12-20) en als tegennatuurlijk geslachtsverkeer (Rom. 1:26-32). Het is hier niet de plaats uitvoerig in te gaan op het seksuele ethos dat Paulus tegen de achtergrond van het Oude Testament voor de gemeente normatief acht³⁴.

1 Petrus 1:15-16

In 1 Petrus 1:15 en 16 vinden we een oproep tot een heilige levenswandel. De tegenstelling is ook daar: De begeerten uit de tijd uwer onwetendheid. Het negatieve aspect van de roeping is, zich niet naar die begeerte te voegen. Het positieve is heilig zijn, zoals Hij die u geroepen heeft, heilig is (14-16). Hier grijpt Petrus terug op passages uit het Oude Testament, met name Leviticus 11:44, 45; 19:2 en 20:7, 26.

Heiliging is hier: leven naar de norm van Gods Woord en Hem ten volle zijn toegewijd. Met name Leviticus 20:26 is verhelderend: God is de Heilige. Zijn volk moet heilig zijn, omdat het door afzondering Hem toebehoort. De afzondering is geschied, omdat en opdat het volk bij God zou behoren. Hierin treffen we eigenlijk de beide momenten aan van de toezegging van het heil (omdat) en van het bevel (opdat)³⁵. De heiliging komt uit in de gehoorzaamheid aan het Woord (1:22) en brengt ertoe Christus in onze harten te heiligen (3:15). In deze passage moet opvallen dat de christologische motivering

³² J. Calvijn, ad locum, *CR.*, 49, 118.

³³ O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar von H.A.W. Meyer), Göttingen 1963¹², 162.

³⁴ Men zie M.H. Bolkestein, *a.w.*, 96-103: een waarschuwing tegen losbandigheid en promiscuïteit in vers 3; tegen ontheiliging van het eigen lichaam of het eigen huwelijk in vers 4 en 5; en tegen de inbreuk op het huwelijk van een ander in vers 6. Men zie ook Rom. 13:13; 1 Cor. 5:1; 6:10; Gal. 5:19; Ef. 5:3; Col. 3:5).

³⁵ Zie L. Floor, Die indikatief en die imperatief in die prediking in: *Theologia Reformata*, XVII (1974), 19-33.

(gekocht met het kostbare bloed van Christus als van een onberispelijk en vlekkeloos Lam, vers 19) zich harmonieus voegt bij de ^[50] theocentrische setting van de vermaning. God Die hen geroepen heeft, is heilig. Zo dienen zij ook zelf heilig te leven - voor Gods aangezicht. De afsluiting vinden we in 21: "U die door Jezus Christus gelooft in God, die Hem opgewekt heeft uit de doden en Hem heerlijkheid gegeven heeft, zodat uw geloof tevens hoop is op God". Ook deze passage maakt duidelijk dat heiliging en heil ten nauwste samenhangen. De heiliging is niet los te denken van het heil dat God schenkt in Jezus Christus. Er is - zo wordt uit het klemmende verband duidelijk - geen heil zonder heiliging. De heiliging is niet een complement bij het heil, een aanvulling onzerzijds, een contra-prestatie. De heiliging is deel van het heil, als zodanig geschonken goed, maar tegelijk gestalte van het heil. In de heiliging beleven we de vernieuwende, bevrijdende, aan God en aan Christus bindende kracht van het heil.

We hebben niet alle, doch zeer veel plaatsen besproken, waarin heiligen en heiliging, soms in directe relatie tot reinigen en reiniging, in het Nieuwe Testament voorkomen. Het adjectief heilig hebben we minder uitvoerig besproken. Verschillende passages waarin heilig voorkomt zullen we in een volgend hoofdstuk aan een verdere beschouwing onderwerpen. Het is ons er dan vooral om te doen wat meer zicht te krijgen op de implicaties en de consequenties van het heilig zijn van de gemeente. Dan willen we vooral nagaan in welke relaties en met welke uitwerking voor de praktijk de term heilig wordt gebruikt. We hebben daarvan in dit hoofdstuk wel iets reeds gezien.

Conclusies

Ter afsluiting van het onderzoek van de gegevens uit Nieuw en Oud Testament citeren we Ridderbos: "De specifieke betekenis van het begrip heiliging als samenvattende doelstelling van de paulinische imperativus is onmiskenbaar: Heel het nieuwe leven wordt er door gequalificeerd als het in reinheid beantwoorden aan de genadige verkiezing van God, als het zich Gode toewijden in onberispelijkheid, als een heilige offerande. Het religieus, theocentrisch karakter van de nieuwe gehoorzaamheid vindt in het begrip heiliging wel zijn meest praegnante uitdrukking; gelijk omgekeerd ook nergens duidelijker dan hier de grond en oorsprong van deze gehoorzaamheid in de vrije, verkiezende genade Gods wordt aangewezen"³⁶.

Het lijkt me dat dit een zuivere omschrijving is, zij het dat er bredere ^[51] verbanden zijn die in deze formulering niet aan de orde komen. Mede ter aanvulling op het citaat van Ridderbos formuleer ik de volgende conclusies:

- God is de Heilige. Dat betekent: God is God, volstrekt anders dan de mensen en ook dan alle goden die mensen vereren. Zijn heiligheid wordt in verband gebracht met Zijn verhevenheid, Zijn ongenaakbaarheid, Zijn heerschappij. Hij is de absolute Gebieder. Zijn heiligheid wordt ook betrokken op Zijn barmhartigheid en vergeving, op de daden van heil voor Zijn volk, en op de daden van onheil jegens Zijn vijanden. Ook Israël als het volk van God krijgt met het onheil van Gods heiligheid te maken. Dwars door dat onheil van gericht heen betoont God aan Israël de trouw van Zijn verbond. Ook daarin is Hij de Heilige. God is God en geen mens. Gods heiligheid is dan ook aanduiding van zijn Soevereiniteit.

Israël is onvoorwaardelijk op de openbaring van God door Zijn Woord en door Zijn daden in de geschiedenis aangewezen. Gods heiligheid is onkenbaar, zelfs onbespreekbaar buiten Zijn openbaring om. Het eigene van Gods heiligheid is, dat Hij die in Zijn daden en Woord openbaart.

- De heiligheid van de gemeente gaat terug op de heiligheid van God. Zij wordt daardoor gemotiveerd en gemobiliseerd. Met deze beide woorden wijzen wij op het heil dat de heilige God schenkt. Het wordt als een geschenk verkondigd. Gelovigen worden geroepen er uit te leven. Het oudtestamentische Godsvolk heet heilig, omdat het bij de heilige God krachtens Zijn verkiezende liefde mag behoren. Het wordt ook geroepen om

³⁶ H. Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, Kampen 1966, 292.

naar de door Hem gegeven aanwijzingen, maatstaven en geboden te leven.

- Omdat de heiligheid van het volk teruggaat op de heiligheid van God Zelf, draagt de heiliging en het heilig zijn een absoluut theocentrisch karakter.
- Het oudtestamentische heil heeft alles te maken met de offerdienst en de tempel. Als zodanig wordt heilig ook gebruikt voor de ceremoniën van het oude verbond. Heilig is een kwalificatie van die ceremoniën. Hier zien we de voorbereiding van de vervulling van die heiligheid in Christus. ^[52]
- In het Nieuwe Testament is de heiliging christologisch gefundeerd en gemotiveerd. Christus is niet alleen de Heilige, maar ook de heiliging. Daarom is de heiliging deel van het heil, zoals onze gerechtigheid in Christus tot het heil behoort.
- Christus is onze heiliging; dat wil zeggen de heiliging is gave van God in Christus. Als geschenk is ze een volmaakt geschenk (Jac. 1:17). De heiliging is geen resultaat van morele prestatie, noch loon op een moralistische levenshouding. De heiliging als gave gaat aan al ons doen vooraf, zoals Christus als onze Zaligmaker aan het geloof vooraf gaat.
- De heiliging staat ook in pneumatologisch verband. Het is de Geest die ons in Christus, als onze heiliging doet geloven. Het is de Geest die de heiliging in ons leven verwerkelijkt. Wij worden geroepen tot een heilig leven. Daarin toont Christus Zijn heerschappij over ons. Daarin dienen wij God. Het pneumatologisch aspect van de heiliging doet niets af van de christologische fundering en motivering. Integendeel, het pneumatologisch aspect is daarvan een onderstreping. De Geest doet ook de theocentrische gerichtheid van de heiliging tot haar recht komen.
- De heiliging heeft ook een sterk eschatologisch aspect. Zij markeert de weg waarlangs we gaan naar het einde. Juist omdat we in de strijd om de heiliging met onze onvolkomenheid in aanraking komen, is er het jagen naar de volkomen heiliging. En anderzijds: de heiliging als het op weg zijn naar de heerlijkheid heeft in zich de stuwkracht naar de voleinding. Deze bestaat in het zien van God.
- Juist omdat de heiliging als geschenk volkomen is, draagt ze in zich de drang naar de volkomen overwinning van de zonden. De heiliging is een gestalte waarin het heil beleefd wordt. Dat heil staat onder het gezichtspunt van gave en opdracht. Datzelfde geldt van de heiliging. De volgorde van deze beide, gave en opdracht is onomkeerbaar.
- Heiliging heeft een duidelijk ethisch moment. Het gaat om de Gode welgevallige levenswandel. Geen heiliging zonder gehoorzaamheid aan het Woord, dat is het gebod van God. Toch is de heiliging meer dan alleen een begrip uit de ethiek. Het is een totaliteitsbegrip, ^[53] waarin de volheid en de heelheid van het heil tot ons komt. Juist vanwege dit verband spreken we liever niet over heiliging als een religieus begrip. De heiliging is heilsnoodzakelijk. Dat wil zeggen: er is een onlosmakelijk verband tussen heil en heiliging. De heiliging is deel van het heil, en het heil is zonder de heiliging ondenkbaar.
- Het is opvallend hoe vaak de benaming heiligen voor de gelovigen wordt gebruikt. De gelovigen zijn in hun relatie tot God zozeer door de heiliging gekarakteriseerd, dat ze telkens weer als heiligen worden aangesproken. Daarin klinkt door het toebehoren aan God in Christus, met de beide accenten van toezegging en bevel, van indicativus en imperativus.

Tenslotte: met het oog op het eigene van de christelijke ethiek:

- Christelijke ethiek handelt over het ethos van de heiliging. Dat wil zeggen: het Christelijk ethos is iets anders dan algemeen menselijk ethos, dat *moet* voldoen aan de eisen van universaliseerbaarheid en communicabiliteit. God de Heilige zet Zijn volk apart, omdat en opdat het Hem toebehoort. Het christelijk ethos is ondenkbaar zonder het moment van apartzetting, die voor de heiliging karakteristiek is. Het christelijk ethos is ethos van de pelgrimage - in deze wereld, naar de komende en blijvende stad.

- De universaliseerbaarheid en communicabiliteit van het ethos der heiliging is niet daarin gelegen dat het door ieder mens met behulp van de rede kan worden beoordeeld en geëvalueerd. Wie het ethos aan die eisen onderwerpt, snijdt de theocentrische gerichtheid, de christologische fundering en motivering eruit weg. Hij laat ook het pneumatologische aspect dat karakteristiek is voor het ethos van de heiliging terzijde. Neen, universaliseerbaarheid en communicabiliteit zijn gegeven met het feit dat het ethos der heiliging een deel van het heil is. Het heil mag en moet aan een ieder verkondigd worden. In die universele universaliseerbare opdracht tot verkondiging van het heil komt de heiliging mee, zoals blijkt uit het grote bevel dat Christus Zijn discipelen gaf, toen Hij ten hemel voer. "Gaaf dan henen, maakt al de volken tot mijn discipelen en doopt hen in de naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes en leert hen onderhouden al wat Ik u bevolen heb" (Matt. 28:19). Dit heil met de daarin besloten heiliging heeft toekomst onder de mensen vanwege de bijgevoegde belofte: "en zie, Ik ben met u, al de dagen, tot aan de voleinding der wereld" (Matt. 28:20).

[54] 3. RECHTVAARDIGING EN HEILIGING - ENKELE STEMMEN

Dogmatici over de samenhang van rechtvaardiging en heiliging

Nu we de bijbelse gegevens besproken hebben, willen we eerst nog enige aandacht geven aan de dogmatische verhouding van de heiliging tot de rechtvaardiging. We willen enkele dogmatici aan het woord laten komen.

De heiliging is een weldaad, die Christus verworven heeft voor de zijnen. Als zodanig is ze volmaakt. Wat Christus doet, is af. Hij heeft voor de heiliging van de gelovigen het fundament gelegd. Daaraan behoeft en kan niets worden toegevoegd. De uitwerking van het heil in de gelovigen bestaat onder meer in hun daadwerkelijke heiliging. Daarin worden ze steeds meer wat ze zijn. Ze worden in hun leven metterdaad het heilige volk van God. Dit volk behoort Hem toe krachtens de verkiezing en om het werk van Christus, dat de rechtvaardiging en heiliging omvat.

Bavinck

Er is te onderscheiden tussen rechtvaardiging en heiliging. Dit onderscheid betreft de schuld die verzoend moet worden en de smet waarvan wij gereinigd moeten worden, om God metterdaad te kunnen dienen.

Bavinck wijst op onderscheid én onlosmakelijke samenhang van beide. Hij schrijft: "De heiligmaking is ethisch, zet zich voort door heel het leven, en maakt de gerechtigheid van Christus door de vernieuwende werkzaamheid van de Heilige Geest langzamerhand tot ons persoonlijk ethisch bezit".

Even verderop beschrijft Bavinck de samenhang en het onderscheid aldus: "Rechtvaardigmaking en heiligmaking schenken dus dezelfde weldaden, of beter nog, de ganse, volle Christus; alleen verschillen zij in de wijze, waarop zij Hem schenken. In de rechtvaardigmaking wordt Hij ons geschonken in juridische, in de heiligmaking in ethische zin; door gene worden wij rechtvaardigheid Gods in Hem, door deze komt Hij zelf, door zijn Geest woning in ons maken en vernieuwt ons naar zijn beeld"¹.

Op de volgende bladzijde benadrukt Bavinck de eenheid van beide. In God zijn gerechtigheid en heiligheid niet te scheiden. Zo schenkt [55] Christus Zichzelf aan de gelovigen, niet alleen objectief in de rechtvaardigmaking. Hij deelt Zich ook subjectief mee in de heiligmaking, en verenigt Zichzelf met hen op geestelijke wijze².

Wat de principiële kant van de zaak betreft aanvaarden wij het standpunt van Bavinck van harte. Hij heeft aan de reformatorische leer omtrent de eenheid van rechtvaardiging en heiliging uitdrukking willen geven.

Toch hebben wij met de formuleringen enige moeite. Met name op twee punten wijzen we. Is het juist om de heiligmaking in het bijzonder met de heiligheid van God in verband te brengen? Wij zagen juist, dat Gods heiligheid aanduiding is van heel Zijn wezen, niet enkel daarvan dat Hij de zonde haat.

Is het juist dat Bavinck de heiliging speciaal omschrijft als de subjectieve mededeling van God en Zijn vereniging met ons op geestelijke, mystieke wijze? Zou dit laatste niet veel beter door de term wedergeboorte, of door de term "het nieuwe leven in Christus" worden uitgedrukt? De heiliging ziet op de kwalificatie van dit leven als toewijding aan God. Is het juist om hiervoor speciaal de benaming ethisch, in onderscheiding van juridisch ter aanduiding van de rechtvaardigmaking, te gebruiken? Wij blijven hier vragen houden. De heiliging is aanduiding van de totaliteit van het leven, dat aan God is gewijd. De heiliging ziet vooral op het theocentrische karakter van het nieuwe leven.

¹ H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, IV, Kampen 1918³, 267.

² H. Bavinck, *a.w.*, 268.

Kuyper heeft ooit onderscheid gemaakt tussen de heiliging in theocratische zin en een heiliging in zedelijke zin. "Heiligt mij alle eerstgeborenen" (Ex. 13:2) heet bij hem dan theocratisch. "Zijt heilig, want Ik ben heilig" (wat tot het theocratisch-heilige volk gezegd wordt) kan slechts in zedelijke zin worden opgevat³. Wij zouden willen zeggen: de heiliging heeft een theocentrisch karakter. Het hele leven is er door op God betrokken.

Calvijn

Er is een directe samenhang tussen heiliging en rechtvaardiging. Die is gelegen in Jezus Christus. Zoals wij de gerechtigheid van Jezus Christus ontvangen, zo ook de heiliging. Vandaar dat het ook in de heiliging niet buiten het geloof in Jezus Christus om kan gaan. Terecht schrijft Berkouwer: "Nimmer zal men over de heiliging mogen spreken, alsof men hier - na door de 'poort' der rechtvaardiging te zijn gegaan - een zelfstandig krachtenveld betreedt, waarop de ^[56] heiliging vanuit de eenmaal aanwezige dynamische impulsen tot stand komt"⁴. Ook de heiliging is betrokken op het geloof. Anderzijds mag men zeggen: het geloofsleven kan niet zonder de heiliging. Waar geloof is, daar is de heiliging aanwezig. Paulus heeft dat, overigens zonder de terminologie van de heiliging te gebruiken, als volgt onder woorden gebracht: "Geloof dat door de liefde werkt". Dit is een opvallende formulering. Paulus gebruikt een werkwoordsvorm in de tegenwoordige tijd. Dat wil zeggen: het geloof moet en zal altijd vergezeld zijn van de liefde. Geloof zonder liefde is geen geloof. Aan deze beknopte formulering van Paulus kan men alle vragen rond het zuiver verstaan van de verhouding van rechtvaardiging en heiliging vastknopen. Bedoelt Paulus dat de liefde voorwaarde is voor het geloof? Dan zouden we moeten vertalen: geloof, omdat het door de liefde werkt.

In een vrij nieuw Rooms-Katholiek commentaar wordt de uitleg in deze richting gezocht. Daar wordt het geloof afhankelijk gesteld van de liefde. De schrijver weet wel dat Paulus het sola fide (door het geloof alleen)-principe kent. Dat is, zo meent hij, voor Paulus exclusief. Dit principe geldt echter niet zonder grenzen. Het geloof wordt in zijn wezen afhankelijk gemaakt van de liefde⁵. Dit is een interessante redenering. Zij wekt de indruk het sola fide karakter van het geloof volledig recht te willen doen. Intussen blijkt, dat aan het sola fide een voorwaarde wordt gesteld. Alleen dat geloof, dat door de liefde gevormd is, komt in aanmerking⁶. De redenering van Muszner komt er toch op neer dat het geloof aan een voorwaarde moet voldoen om rechtvaardigend geloof te kunnen zijn. Dan bepaalt hetgeen als voorwaarde gesteld wordt, mede het geloof. De liefde is dan deel van het geloof dat rechtvaardigt. In de termen van ons thema overgebracht zou dat betekenen, dat de heiliging in de gestalte van de liefde voorwaarde is voor de rechtvaardiging. Door de liefde heeft het geloof een verdienstelijk karakter.

Zo heeft Paulus het stellig niet bedoeld. De werkwoordsvorm kan ook anders vertaald worden. Het gaat erom dat we hier de aard van het geloof zien aangeduid worden. De liefde is geen voorwaarde, maar het geloof wordt daarin herkend dat het liefheeft. Het verschil tussen deze uitleg en de eerder gereleveerde lijkt miniem. Het is echter fundamenteel. Als liefde voorwaarde is, is zij een verdienstelijk deel van het geloof dat de rechtvaardiging aangrijpt. Het gaat Paulus er echter om het geloof hier te karakteriseren als een levend en een werkzaam geloof. Het levend zijn van het geloof blijkt daaruit dat ^[57] het geloof door de liefde werkt. Alleen het geloof rechtvaardigt. Het geloof blijft echter niet alleen⁷. Calvijn benadrukt in zijn Commentaar op deze tekst dat het geloof niet van de Geest van de wedergeboorte kan worden gescheiden. Dat wil

³ A. Kuyper, *Uit het Woord*. Stichtelijke Bijbelstudiën. Eerste bundel, Amsterdam z.j. ², 99.

⁴ G.C. Berkouwer, *a.w.*, 40.

⁵ F. Muszner, *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg-Basel-Wien 1977³, 353.

⁶ Men vergelijk hierbij G.C. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, Kampen 1949, 183-202.

⁷ Men zie H. Bavinck, *a.w.*, IV, 237, met een verwijzing naar de uitspraak van Calvijn, III, 11, 20.

zeggen: het geloof is een door de Geest levend geloof. We kunnen hier opnieuw de syllogismus practicus ter sprake brengen. Het geloof wordt aan zijn vrucht gekend en herkend. Tot deze vrucht van het geloof behoort zeker de liefde. Calvijn zegt het zo mooi, dat de liefde het geloof niet helpt om rechtvaardig te maken. Neen, de liefde maakt duidelijk dat de gelovigen niet leeg zijn; dat ze geen blokken zijn. Het geloof kent zijn oefeningen. Het toont zijn aard in de liefde. Dat is nu precies waarom het in de heiliging gaat. Het geloof moet zich vruchtbaar bewijzen in de liefde. Zo zegt Muszner het eigenlijk ook op de volgende bladzijde: De liefde is de wezenlijke bestemming van het geloof⁸.

Barth

Deze formulering brengt ons bij de beschouwingen van Barth over de verhoudingen van rechtvaardiging en heiliging⁹. Barth noemt rechtvaardiging en heiliging twee onderscheiden aspecten van het heilsgebeuren. Ze zijn niet hetzelfde, zegt Barth. De termen zijn niet verwisselbaar. Hij trekt zelfs een vergelijking met de verhouding van de twee naturen van Christus. Het Concilie van Chalcedon sprak uit, dat de beide naturen onvermengd en onveranderd zijn. Calvijn spreekt over een tweevoudige genade: de duplex gratia¹⁰. God neemt in Zijn genade een zondaar aan. Hij vergeeft de schuld. Anderzijds: God vernieuwt het hart van de zondaar, zodat deze zich tot God wendt. God komt als Rechter en geeft een zondaar een nieuwe, ongedachte, onverdiende positie tegenover Hem. Hij neemt deze zondaar tegelijk in Zijn dienst. De wortel van deze tweeheid is de genade van God. Calvijn spreekt over een genade met twee zijden. Het zou onjuist zijn van een meervoud te spreken waarbij het ene deel aan God te danken is en het andere deel aan onze werken. Wie in zulk een meervoud wil spreken, doet tekort aan het exclusieve en radicale van de genade die zowel aan rechtvaardiging en heiliging ten grondslag ligt. De wortel van beide is Jezus Christus. Het is de eeuwen door een spanning geweest om beide op de rechte wijze op elkaar betrekken en bij elkaar te houden. De heiliging verwordt gemakkelijk tot een bijdrage van de zijde van de mens, zonder welke de rechtvaardiging niet zou kunnen. Wij willen echter in de lijn van de Reformatie ook met het oog op de heiliging aan het sola gratia, aan het [58] enkel genade vasthouden. God doet een tweevoudig werk: Hij vergeeft én vernieuwt. Hij spreekt vrij van zonde én maakt vrij tot Zijn dienst. Deze twee horen bij elkaar. Terecht waarschuwt Barth tegen het in elkaar laten opgaan van die twee. Hij spreekt in dit verband van een monisme in de rechtvaardigingsleer. Door dit monisme wordt de noodzakelijkheid van de goede werken maar met moeite erkend. Eigenlijk worden de goede werken in dit monisme tot iets bijkomends. Ze hangen er bij. Zo'n monisme trekt de verhouding scheef. Het wil eigenlijk alleen weten van rechtvaardiging. Als het al over de heiliging spreekt, dan doet het dat toch eigenlijk meer in termen van de rechtvaardiging.

Barth voelt zich thuis bij Calvijn¹¹. In kleine letter geeft hij een uitvoerig overzicht van diens gedachten. Hij stelt de vraag naar de verhouding van eerder en later tussen rechtvaardiging en heiliging. Aan de rechtvaardigheid komt prioriteit toe. Wie de heiliging voorop laat gaan, kan er niet aan ontkomen de rechtvaardiging op de heiliging te laten rusten.

Toch is er vanwege de onafscheidelijke verbondenheid van deze twee nog iets meer te zeggen. Wie alleen het eerdere van de rechtvaardiging erkent, zou het latere van de heiliging als tweede- of derde-rangs kunnen miskennen. Daarom moet de verhouding van rechtvaardiging en heiliging ook nog eens vanuit het gezichtspunt van de heiliging besproken worden. De rechtvaardiging is dan het eerste, maar zij is niet het doel. Het gaat om de heiliging. Ik zou niet met Barth willen zeggen dat in de eenheid van het doen

⁸ F. Muszner, *a.w.*, 354.

⁹ K. Barth, *K.D.*, IV, 2, 565-578.

¹⁰ J. Calvijn, *Institutie*, III, 11, 6; vgl. III, 3, 19.

¹¹ K. Barth, *a.w.*, 572, 573.

van God de rechtvaardiging weliswaar de grond is, maar de heiliging als doel het eerste¹². Het gaat God om een volk dat Hem is toegewijd. Dat doel is alles overkoepelend. Dat is het hoogste doel. Daarbij gaat de rechtvaardiging aan de heiliging vooraf. Zij is de eerste. Het lijkt me niet juist de volgorde eerste en tweede zo te hanteren dat men op een bepaald moment kan zeggen: de heiliging is het eerste doel. De heiliging is nu eenmaal niet het eerste. De heiliging is wel het hoogste. Zij is hét doel. Men zou de rechtvaardiging onderschatten als men stelt dat zij in dienst staat van de heiliging. Zo is het niet. De rechtvaardiging is tezeer een eigen daad van God dan dat ze middel geacht kan worden voor een bepaald doel. De genade van de rechtvaardiging loopt uit op de ervaring van het kindschap. Om het leven als kind voor Gods aangezicht is het de Here God te doen. Dat is het hoogste. Men kan in de genade van God niet snijden. Men kan geen halt houden bij de rechtvaardiging. De status (dat is: rechtspositie) ^[59] van het kindschap is een werkelijkheid waarop God zijn heilshandelen richt. Daarom is rechtvaardiging als grond van alles, het eerste. De heiliging is als doel het hoogste. Het *draait om de rechtvaardiging en het gaat om de heiliging*.

In deze bewoordingen lijkt ons de eenheid en het onderscheid, de orde en de verscheidenheid van accenten, tot hun juiste recht te komen. Het zou onjuist zijn hier van een dialectiek te spreken. Er is geen omslag van het een naar het ander. Er is een samenhang van onderscheiden momenten, die God, de Heilige en de Genadige, in Zijn hand houdt.

Miskotte over Calvin

In dit verband is het vermeldenswaard dat K.H. Miskotte in zijn *bijbels a.b.c.*, bij de bespreking van de heiliging ook Calvin ter sprake brengt. Hij zegt: "Calvin neigt er niet zelden toe, op deze betekenis van de heiliging voort te borduren, die vele vormen van 'gehoorzaamheid' omvat. Maar de bijbel gaat daarin veel verder, haalt het dieper op en houdt het langer vol"¹³. Wij willen niet voorbijzien aan het feit dat Miskotte geen dogmatiek bedoelt te schrijven, zelfs geen mini-dogmatiek. Het gaat hem om de taal van de Bijbel. Dit is een enigszins andere optiek dan welke Calvin met zijn *Institutie* voor ogen stond. Misschien kan men zeggen, dat het verschil veel weg heeft van dat tussen bijbelse theologie bij Miskotte en dogmatiek bij Calvin¹⁴. Toch waag ik het te betwijfelen of het terecht is te zeggen dat de Bijbel het terzake van de heiliging langer volhoudt dan Calvin. Het zou immers betekenen dat de bijbelse gedachte van de heiliging door Calvin gekortwiek wordt. Zijn uiteenzetting zou de mens dan in ademnood brengen. Dit lijkt ons een onbillijk verwijt. Calvin heeft inderdaad geen specifiek onderzoek ingesteld naar het bijbelse gebruik van de termen rond heiligen en heiliging. Hij heeft echter zoveel tekstmateriaal bijeengebracht dat hij de heiliging in het juiste verband met de rechtvaardiging wist te brengen. Bovendien heeft hij de dogmatische samenhangen en de ethische implicaties zo zuiver en breed getekend, dat hij op dit punt niet in gebreke gesteld mag worden. De Bijbel is de bron. Als zodanig kan en wil Calvin nooit fungeren. Het is wel zijn bedoeling geweest om puttend uit deze bron, fris en helder water door te geven. Daarom zou ik hem niet graag willen zien als een die te kort is geschoten in de tekening van de heiliging. Wij hebben enige moeite met de omschrijving van de heiliging die ^[60] Miskotte geeft in de woorden: Blijf bij uw Bevrijder¹⁵. Een dergelijke

¹² K. Barth, *a.w.*, 575. Barth is hier uitvoeriger over het onderscheid tussen rechtvaardiging en heiliging dan in het verleden. Zie S. van der Linde, *De leer van de Heilige Geest bij Calvin. Bijdrage tot de kennis der reformatische theologie*, Wageningen 1943, 238, zegt dat Barth wel tussen beide onderscheidt, zonder dat duidelijk wordt waarin het nieuwe van de heiliging bestaat. A.A. van Ruler, *Theologisch werk*, V, Nijkerk 1972, 13, vraagt of de heiliging - onder het gezichtspunt van het doel, niet van het middel - niet belangrijker is dan de rechtvaardiging.

¹³ K.H. Miskotte, *Bijbels a.b.c.*, Amsterdam 1966², 136.

¹⁴ Men zie voor dit verschil H. Berkhof, *Inleiding tot de studie van de Dogmatiek*, vooral 4.2., Dogmatiek en Bijbelwetenschap.

¹⁵ K.H. Miskotte, *a.w.*, 144. Men zie ook M.H. Bolkestein, *a.w.*, 96, waar hij naar Miskotte verwijst.

omschrijving kan gebezigd worden. Toch is daarin de volle diepte van het theocentrisch karakter van de heiliging niet uitgedrukt. Dit verband is rijker dan Miskotte in dit opschrift tot uitdrukking brengt. Men zie onze bespreking van de relatie heiliging en wet in een volgend hoofdstuk.

Berkhof

Tenslotte zij er aan herinnerd dat Berkhof de term heiliging een ongelukkig woord vindt voor moderne nederlandse oren. In het gangbare spraakgebruik betekent dit zoiets als "zondeloos", "volmaakt". Bovendien zou hij de aandacht teveel op de enkeling richten, op zijn eigen vervolmaking. De term wekt de indruk dat we te doen hebben met een egocentrische activiteit. De Bijbel bedoelt echter precies het tegenovergestelde: bevrijd en vernieuwd te worden tot een excentrisch leven, gericht op God, de naaste en de wereld. Berkhof wil in het vervolg van zijn boek de term heiliging zoveel mogelijk vermijden¹⁶. In feite erkent Berkhof dat dit niet mogelijk is. Een eeuwenoude traditie zou voor ons gesloten blijven, als we de term heiliging niet meer zouden verstaan of niet meer zouden willen gebruiken. Bovendien wordt de term heiliging tot vandaag toe voor dit onderwerp gebruikt¹⁷. Van dat gebruik zouden we ons vervreemden als we over vernieuwing in plaats van over heiliging zouden spreken. Het komt ons uitermate ongewenst voor om een term die zo door en door bijbels is te laten vallen. Het feit dat de term misverstaan wordt, is voor ons geen reden om met de term zelf af te rekenen. Het is dan veel meer geboden om het misverstand op te ruimen. Zou het niet kunnen zijn dat bepaalde theologische achtergronden oorzaak zijn van een verkeerd verstaan van de term heiliging? Heeft Berkhofs kritiek op de term niet te maken met het feit dat hij haar anders vult dan de klassiek reformatische theologie? Zou zijn bezwaar tegen de term heiliging niet samenhangen met de nieuwe inzet van zijn dogmatiek? Die inzet is het partnerschap in het verbond tussen God en mens. In plaats van heiliging gebruikt hij de term vernieuwing.

Berkhof onderscheidt tussen enerzijds de lotsdimensie van ons bestaan en de wijze waarop wij die door onze Vader in handen genomen weten. Anderzijds onderscheidt Berkhof de daad-dimensie en de wijze waarop deze vanuit de adoptie wordt vernieuwd. Die daad-dimensie komt met name in de vernieuwing aan de orde. De [61] behandeling van dit laatste onderwerp wordt aldus ingeluid: "Hoe verhoudt zich deze vernieuwende activering van de mens, zijn inspanning in dienst van God, tot de ontspanning die hem in de rechtvaardiging ten deel viel?" Is die ontspanning die de vrijspraak meebrengt, niet het eigenlijke en beslissende, dat er tussen God en mens gebeurt? Maar waarom zou die mens zich vervolgens weer gaan inspannen?¹⁸

Berkhof ziet de mogelijkheid van twee denkmodellen om de verhouding van rechtvaardiging en heiliging onder woorden te brengen. Het eerste model is dat waarbij de heiliging het organische en dus het vanzelfsprekende vervolg is van de rechtvaardiging. Hij zal vanuit de vergeving vruchtbare werken van dankbaarheid doen. Dit model heeft als punt van gelijk: het vernieuwende werk is één en ondeelbaar. De rechtvaardiging blijft het middelpunt. Toch is er bezwaar tegen dit model te maken. Vanuit onze verantwoordelijkheid gezien gaat dit beeld van organische vrucht niet op. Onze inspanning tot eer van God en tot heil van de naaste komt zo tekort. De mens kan zijn eigen werken niet aan een proces overlaten¹⁹.

Het tweede model ziet er als volgt uit: De rechtvaardiging is het uitgangspunt waartoe we vanuit ons falen steeds weer mogen terugkeren. Ze is geen einddoel. Het leven is, volgens dit model, geen groeiproces maar een oefenschool. De mens met zijn eigen wil

Hij gebruikte een andere druk, zodat de paginering met de hierboven gegeven verschilt.

¹⁶ H. Berkhof, *Christelijke Geloof*, 1973, 470/1.

¹⁷ H. Berkhof, *a.w.*, 471.

¹⁸ H. Berkhof, *a.w.*, 473.

¹⁹ H. Berkhof, *a.w.*, 473.

en verantwoordelijkheid wordt hier ernstig genomen. Tegen dit model is als bezwaar in te brengen, dat het de radicale betekenis van de rechtvaardiging als blijvend rustpunt van ons hart ondergraaft. Wij zijn van nature moralisten. Voordat we het weten zijn de rollen omgekeerd en moeten wij ons zelf vernieuwen met behulp van Gods genade²⁰.

Berkhof meent het tekort van deze twee modellen te boven te kunnen komen door ze corrigerend op elkaar te laten inwerken: "De van Godswege ontspannen mens zal juist door die ontspanning los komen van zichzelf en zichzelf vergeten, vruchtbaar worden naar buiten toe, als instrument van de liefde waarvan hij zelf mag leven. Zo inspireert juist de ontspanning hem tot inspanning". De mens blijkt te falen. Juist dan mag hij terugvallen op de vrijspraak uit genade alleen²¹.

Het eerste model acht Berkhof karakteristiek voor de Lutherse positie van omstreeks 1530 en daarna. Het tweede model is dat van de nu vrij kerkelijken (Dopersen, later de Angelsaksische kerken), en van de Gereformeerde Kerken, gezien door de ogen van Luthers.

[62] Dit laatste kan niet weergegeven worden dan met een woord van protest tegen de vertekening door de Luthers, zou ik willen zeggen. De Gereformeerde positie is veel rijker, veel voller, veel bijbelser dan dat men haar (een aanzet tot) moralisme kan verwijten. Calvijn heeft de bijbelse gegevens voluit recht gedaan. Daarom is de typering door de Luthers te wraken. Men doet het Gereformeerde standpunt geen recht.

Moeten we aan een combinatie van beide modellen denken? Het beeld van de springplank lijkt mij weinig geslaagd. Karakteristiek is toch dat men de springplank gebruikt om zijn doel te bereiken²². Eenmaal met behulp van de springplank begonnen, gaat men op eigen kracht verder. Wie dit beeld wil corrigeren, met dat van natuurlijke groei, kan het niet langer hanteren. Evenzo kan het beeld van de groei niet gecorrigeerd worden met dat van de springplank. Het is altijd een hachelijke onderneming twee beelden met elkaar te combineren. Elk beeld is immers eenzijdig. De helderheid van voorstelling wordt niet gediend door de combinatie van twee eenzijdige beelden.

Calvijns voorstelling van de heiliging is een trefzekere verwoording van de bijbelse gegevens. Christus is gegeven tot rechtvaardiging en tot heiliging. In de heiliging gaat het om de aanvaarding van dezelfde genade, die wij in het geloof als rechtvaardiging mogen kennen. Het lijkt ons geen verheldering als Berkhof de daad-dimensie die met de heiliging gegeven is, stelt tegenover de lotsdimensie, waarmee ons in handen genomen worden door de Vader correleert. Wil men van de daad-dimensie spreken, dan geldt die evenzeer de aanvaarding van de rechtvaardiging door het geloof. Het geloof is een daad. Die daad-dimensie heeft Berkhof zelf ook al eerder onder woorden gebracht. Hij omschrijft het geloof als die daad, "waardoor ik als mens-voor-God in de houding kom te staan, waarop mijn humaniteit is gebouwd. In de daad van de gelovige overgave vindt de mens zijn uiteindelijke bestemming, zijn persoon-zijn. Hij komt daarin op de wijze die God bedoelt tot zichzelf"²³. Elders heb ik uiteengezet dat Berkhofs visie op de rechtvaardiging een versmalling betekent vergeleken met de reformatische leer van de rechtvaardiging. Ik concludeerde: "Geloof betekent bij Berkhof participeren in de nieuwe humaniteit van Jezus, en zo zelf ook humaniteit betrachten"²⁴. Het is merkwaardig dat Berkhof in het laatst gegeven citaat, dat staat onder het thema rechtvaardiging en geloof, juist aan de daad van het geloof toeschrijft dat de mens zijn uiteindelijke

²⁰ H. Berkhof, *a.w.*, 474.

²¹ H. Berkhof, *a.w.*, 474.

²² Van Dale *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, 's-Gravenhage 1970¹⁰, positie waarvan men zich bedient om een bepaald doel te bereiken.

²³ H. Berkhof, *a.w.*, 459.

²⁴ Men zie mijn opstel: *Rechtvaardiging en heiliging*, in: *Weerwoord*. Reacties op Dr. H. Berkhofs Christelijk Geloof, Nijkerk 1974, 180.

bestemming vindt. Naar ^[63] mijn oordeel zou dit in verband met de relatie van geloof en heiliging gezegd moeten worden. Zo doet Barth het ook, blijkens Berkhofs eigen weergave²⁵. De overeenkomst met Barth lijkt me dan ook minder duidelijk en groot dan Berkhof voor geeft²⁶.

In ditzelfde verband valt er bezwaar in te brengen tegen de karakterisering die Berkhof van Calvijns standpunt met betrekking tot de verhouding van rechtvaardiging en heiliging geeft. In het inleidende hoofdstuk wezen we er al op dat Calvijn de heiliging twee keer ter sprake brengt. Berkhof spreekt van een zigzaggen tussen rechtvaardiging en heiliging bij Calvijn. Is het inderdaad een kwestie van zigzaggen bij Calvijn? Calvijn sprak over een tweevoudige genade. Het is onmiskenbaar dat de rechtvaardiging bij Calvijn de bron is, en dat de heiliging vrucht is. Wij zouden liever willen zeggen dat Calvijn in zijn systematische aanpak getracht heeft recht te doen aan de complexe formulering uit 1 Corinthe 6:11. De eenheid én het verschil, de prioriteit van de rechtvaardiging én de onmiskenbaarheid van de heiliging heeft Calvijn in de opbouw van dit deel van zijn *Institutie* tot uitdrukking willen brengen. Men moet steeds met twee woorden spreken, doch in een onomkeerbare volgorde. Wil men een beeld gebruiken, dan liever dat van bron en stroom. De rechtvaardiging is de bron. Als men in de heiliging van het water uit de bron proeft, komt de rechtvaardiging daarin mee. Zo blijft het.

Is de heiliging breder dan de rechtvaardiging, zoals Stalder stelt? ²⁷ Dat zouden wij niet willen zeggen. Dan krijgt de heiliging toch weer een plus boven de rechtvaardiging. De rechtvaardiging omvat heel het leven, zoals ook de heiliging. De rechtvaardiging ziet op onze staat voor God. De heiliging ziet op ons leven voor Gods aangezicht. De rechtvaardiging is een totaliteitsbegrip en daarin ook een kwaliteitsbegrip. Dat geldt voor de heiliging niet minder. De heiliging ziet op het leven van een gelovige voor Gods aangezicht. Omdat de heiliging nog niet volmaakt is, lijkt zij meer omvattend dan de rechtvaardiging. Toch is dit gezichtsbedrog. Gerechvaardigd uit het geloof zoeken wij uit dankbaarheid heilig te leven. Er is geen ogenblik waarin de inspanning tot een heilig leven van de gave der rechtvaardiging kan worden losgemaakt. Het gaat om de genade van God, met twee aspecten. Die genade is echter één: Het gaat om de volle Christus die ons tot rechtvaardiging én tot heiliging wordt geschonken. We kunnen de heiliging niet beleven als we niet tegelijkertijd uit de rechtvaardiging leven.

^[64] Het zal de lezer opgevallen zijn dat we bij de weergave van vroegere theologen de term heiligmaking gebruiken, terwijl ik zelf voor de term heiliging kies. De uitdrukking heiligmaking zou ons kunnen doen vergeten dat we in de heiliging nog maar op weg zijn. We moeten steeds weer terug naar de rechtvaardiging. De pneumatologische setting van de christologisch bepaalde heiliging lijkt ons beter in de term heiliging, dan in de uitdrukking heiligmaking onder woorden gebracht worden.

²⁵ H. Berkhof, *a.w.*, 475.

²⁶ W.H. Velema, *a. art.*, 182, "Onze bezwaren samenvattend stellen we dat het schema van de intersubjectiviteit Berkhofs luisteren naar de Schrift zodanig verzwakt heeft, dat essentiële plaatsen in verband met ons onderwerp niet doorklinken. Hun betekenis blijft buiten Berkhofs beschouwing".

²⁷ Over de verhouding van rechtvaardiging en heiliging zie men ook K. Stalder, *a.w.*, 210. Hij zegt dat de heiliging een breder begrip is dan de rechtvaardiging. Voor een historisch overzicht van de verhouding rechtvaardiging en heiliging bij Luther en Melanchthon, zie men A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung. Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung*, Leipzig 1929², 122, noot 2, doorlopend tot 125. Verder Tj. Stadtland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, Neukirchen 1972, 109 en 129 en W. Joest, *Heiligung*, in: *RGG*, Tübingen 1959³, 180 en 181. Men zie ook nog G. Heitink, *Pastoraat als hulpverlening. Inleiding in de pastorale theologie en psychologie*, Kampen 1977, 118, die ingaat op Van Ruler en Rothuizen.

[65] 4. AANVANG EN VOORTGANG VAN DE HEILIGING

Practische consequenties

We stellen ons voor in dit hoofdstuk vragen te behandelen als: Waar begint de heiliging? Welke is de aard van het geheiligde leven? Is er voortgang in de heiliging? Hoe verhoudt zich een dergelijke voortgang tot het zondaar zijn? Betekent vorderingen te maken in de heiliging niet dat men minder zondaar is naarmate men heiliger wordt?

Het gaat ons vooral om een praktische aanpak in dit hoofdstuk. Het zou boeiend zijn om figuren als Wesley en Kohlbrugge, Barth en G.J. Heering in dit verband te bespreken. We laten dat na. Men kan in de studie van Berkouwer deze figuren besproken vinden¹.

De heiliging staat in Oud noch Nieuw Testament op zichzelf. Zij is als geschenk en opdracht altijd betrokken op de HERE, de God van het verbond, en op het werk dat Jezus Christus verricht. Nooit wordt Israël of de nieuwtestamentische gemeente geroepen tot de heiliging op zichzelf.

We herinneren er aan dat de afkondiging van de Decaloog wordt voorafgegaan door de herinnering aan de verlossing uit Egypte. Die verlossing is niet maar een nationale gebeurtenis, welke constituerend is gebleken voor Israël's volksleven. Neen: "Ik ben de HERE, uw God, die u uit het land Egypte uit het diensthuis geleid heb" (Ex. 20:2). God is daarin Zelf bezig geweest. Hij heeft Zich met het volk bemoeid. "Gij leiddet uw volk als een kudde door de hand van Mozes en Aaron (Ps. 77:21). Aan de herhaling van de wet in Deuteronomium 5:6-21, gaat een terugblik van Mozes vooraf: 1:1-3:29. God verlost zijn volk. Hij geeft de wet!

Heiliging is ondenkbaar zonder de verlossende daden van God. Heiliging betekent te behoren bij deze God, die begonnen is en als de God van het verbond trouw blijft. In het Nieuwe Testament zien we een toespitsing op Gods werk in Jezus Christus. Slechts twee teksten noemen we: Romeinen 6:12: "Laat dan de zonde niet langer als koning heersen". Dat vermaan is conclusie en consequentie uit de werkelijkheid die Paulus in 6:8 en 9 onder woorden brengt: "Indien wij dan met Christus gestorven zijn, geloven wij, dat wij ook met Hem zullen leven, daar wij weten, dat Christus nu Hij uit de **[66]** doden is opgewekt niet mee sterft: de dood voert geen heerschappij meer over Hem".

Op dezelfde wijze gaat Paulus te werk in Filippenzen 2:12. Na het loflied op Christus in 2:6-11, komt de conclusie: "Daarom... blijft uw behoudenis bewerken met vreze en beven... Doet alles zonder morren of bedenkingen, opdat gij onberispelijk en onbesmet moogt zijn".

Waar begint de heiliging?

Het leven in gehoorzaamheid aan Christus en aan Gods geboden is alleen mogelijk vanuit het deel hebben aan Christus. Waar begint de heiliging? Bij het geloof in Christus.

Calvin heeft dit op een prachtige wijze onder woorden gebracht door de hoofdsom van het Evangelie samen te vatten in boetvaardigheid en vergeving der zonden. In dezelfde paragraaf omschrijft hij deze tweevoudige genade als: de vernieuwing des levens en de genadige verzoening. Hij spreekt dan van de overgang van de behandeling van het geloof naar die van de boetvaardigheid. Met boetvaardigheid bedoelt hij de daadwerkelijke heiliging des levens, die van de genadige toerekening der gerechtigheid niet gescheiden kan worden. De boetvaardigheid volgt niet alleen terstond op het geloof, maar wordt ook daaruit geboren. Wie de boetvaardigheid aan het geloof vooraf laat gaan, heeft de kracht van de boetvaardigheid nooit echt gekend. De boom draagt

¹ Men vindt deze vragen besproken bij Berkouwer in de hoofdstukken 3-6 van zijn boek *Heiliging*. Barth en Kohlbrugge zijn in die hoofdstukken voortdurend gesprekspartners.

immers de vrucht en niet omgekeerd².

Calvijn gebruikt het woord boetvaardigheid als synoniem voor heiliging. Niettemin wil boetvaardigheid zeggen, dat een gelovige met berouw over zijn zonden zich tot God bekeert.

Calvijn bespreekt de vraag of er tweeërlei boetvaardigheid is, een die voortkomt uit de wet en een die voortkomt uit het Evangelie. Hij releveert de voorbeelden die vanuit de Schrift voor dit onderscheid worden aangevoerd³. Niettemin wil hij het woord boetvaardigheid anders verstaan hebben. Hij wil haar in direct verband zien met het geloof. Er is geen ware boetvaardigheid zonder het geloof. Ze vallen niet samen: Geloof en boetvaardigheid zijn niet hetzelfde. De een is er echter niet zonder de ander. "Zo willen ook de boetvaardigheid en het geloof, ofschoon ze door een voortdurende band onderling samenhangen, toch meer samengevoegd, dan met elkaar vermengd worden!" Hij omschrijft de boetvaardigheid aldus: "Ze is een ware bekering van ons leven tot God, die voortkomt uit een oprechte en ernstige vreze Gods, en die bestaat in de doding van ons vlees en de [67] oude mens, en in de levendmaking des geestes"⁴.

Wil deze omschrijving zeggen dat Calvijn het negatieve doet overheersen in de heiliging? Vormen zondekennis, schuldbelijdenis en afsterven van de oude mens, het voornaamste stuk van de heiliging? Naar ons oordeel zou het onjuist zijn die conclusie te trekken. Het gaat Calvijn ongetwijfeld om het positieve. Dat moge nog eens duidelijk blijken uit de eerste zinnen van hoofdstuk vier uit boek III, dat handelt over het leven van een Christen: "Wij hebben gezegd dat de bedoeling der wedergeboorte is, dat in het leven der gelovigen blijke een evenredigheid tussen Gods gerechtigheid en hun gehoorzaamheid, en zij zo de aanneming bevestigen, waardoor zij tot kinderen zijn aangenomen"⁵.

Het is karakteristiek voor Calvijns visie op de gelovige, dat hij deze positieve doelstelling niet te verwerkelijken acht, zonder het vermaan om de zonden los te laten en tegen het kwaad te strijden. Dat Calvijn boetvaardigheid en heiliging gelijk stelt, zegt niets ten nadele van de heiliging. Het doet ook niets af van de concreetheid van de heiliging. Het zegt alles over de mens, die tot heiliging geroepen wordt; het zegt ook alles over de aard van het geloof. Het geloof is evenmin als de heiliging een prestatie van de kant van de mens. Christus komt door het geloof ons leven binnen. Hij zelf vernieuwt het.

De heiliging is niet onze contraprestatie na de begenadiging in de vergeving der zonde. De heiliging betekent niet, dat nu de beurt aan ons is, nadat God door Christus en in Zijn Geest gedaan heeft, wat wij niet konden doen. Neen, de boetvaardigheid moet zich over ons hele leven uitstrekken⁶. Het blijft voor de gelovige een strijd. Voortdurend weer moet hij er op bedacht zijn, dat "de duivel, uw tegenpartij, rondgaat als een brullende leeuw, zoekende wie hij zal verslinden". Hieraan vooraf gaat de vermaning: "Wordt nuchter en waakzaam", terwijl er op volgt: "Wederstaat hem, vast in het geloof, wetende dat aan uw broederschap in de wereld hetzelfde lijden wordt toegemeten" (1 Petr. 5:8, 9). De zonde steekt stellig de kop op om als koning te willen heersen (Rom. 6:12).

Deze strijd is er niet alleen aan het begin van het christenleven. Zij is inherent aan het geloof in Christus. Een christen komt die strijd - naar binnen en naar buiten - niet te boven. Dat bedoelt Calvijn als hij zegt dat de boetvaardigheid over het ganse leven van een christenmens moet worden uitgestrekt. Daarom kan Calvijn de hele heiliging als

² J. Calvijn, *Institutie*, III, 3,1.

³ J. Calvijn, *a.w.*, III, 3,4.

⁴ J. Calvijn, *a.w.*, III, 3,5.

⁵ J. Calvijn, *a.w.*, III, 6,1; vgl. III, 3,7. S. van der Linde, *a.w.*, 84, noot 1, stelt met W.F.

Dankbaar, dat Calvijn de termen wedergeboorte en heiliging dooreen gebruikt. Wel is hij met S.P. Dee van mening dat Calvijn tussen heiliging in enger en in breder zin onderscheidt.

⁶ J. Calvijn, *a.w.*, III, 3,2.

boetvaardigheid omschrijven. Hiermee is een bepaalde visie ^[68] op de heiliging gegeven. Het is de visie, dat doding en levendmaking samen de heiliging omvatten. De levendmaking omschrijft Calvijn als de begeerte om heilig en vroom te leven welke ontstaat uit de wedergeboorte⁷. Het gaat Calvijn om het positieve. Onze zondaarssituatie brengt mee, dat we dat positieve niet zonder het negatieve kunnen beleven!

De heiliging is vrucht van het geloof. Door het geloof worden we wedergeboren. Heiliging en wedergeboorte hangen innerlijk samen. De wedergeboorte geeft aan dat heiliging geen prestatie van onze kant is, doch geschenk van God. Dat geschenkkarakter betreft zowel de toegerekende heiliging als de in ons door de Geest voltrokken en voortwerkende heiliging. Het eerste aspect ontmoeten we met name in 1 Corinthe 1:30: Christus is ons geschonken tot heiliging. Het tweede aspect ontmoeten we in 1 Petrus 1:2: in heiliging door de Geest, waarna in vers 3 gesproken wordt over wedergeboren tot een levende hoop.

Calvijn huldigt, zoals bekend, een bredere opvatting van de wedergeboorte. Ze is bij hem aanduiding van het nieuwe leven; vanaf het begin tot het eind. We treffen deze brede opvatting van de wedergeboorte ook aan in artikel 24 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis: "Wij geloven, dat dit ware geloof, in de mens voortgebracht door het horen van het Woord Gods en door de werking van de Heilige Geest, hem doet wedergeboren worden en maakt tot een nieuwe mens; het doet hem leven in een nieuw leven en bevrijdt hem van de slavernij der zonde". Hier wordt heel het leven van de gelovige aangeduid als wedergeboorte. Daarmee wil gezegd zijn dat de heiliging volstrekt aan de genade van God in ons te danken is. Zij is geen prestatie van onze kant, zij is evenmin ons vervolg na Gods begin. Zij is allerm minst onze voltooiing na de start die de Geest in ons heeft gemaakt.

Dat is ook de bedoeling van de Dordtse Leerregels, als zij op hun wijze het werk van de Geest in de heiliging van mensen omschrijven. Ik citeer uitvoerig: "Wanneer dan God in de uitverkorenen volbrengt wat Hem behaagt en de ware bekering in hen bewerkt, doet Hij hun niet alleen het Evangelie uiterlijk prediken en verlicht Hij niet alleen krachtdadig hun verstand door de Heilige Geest, zodat zij de dingen die van de Geest Gods zijn, goed leren verstaan en onderscheiden, maar dringt Hij ook tot in hun binnenste door met de krachtige werking van die vernieuwende Geest. Hij opent het gesloten, Hij vermurwt het verharde en besnijdt het onbesneden hart. Hij ^[69] schenkt de wil nieuwe hoedanigheden en de dode wil maakt Hij levend, de verkeerde goed, de onwillige gewillig, de weerspannige gehoorzaam, Hij beweegt en sterkt de wil zo, dat hij als een goede boom vruchten van goede werken kan voortbrengen"⁸.

In het volgende artikel wordt het werk van de Geest omschreven als "een volstrekt bovennatuurlijke, zeer krachtige en tegelijk zeer tedere, wonderbare, verborgen en onuitsprekelijke werking, die niet zwakker of geringer van aard is dan de schepping of de opwekking van de doden"⁹. Weer verderop wordt het werk van de Geest in de wedergeboorte aldus omschreven: "Zo werkt ook deze goddelijke genade der wedergeboorte in de mensen niet alsof zij dingen waren; zij vernietigt de wil en zijn eigenschappen niet en dwingt die niet zijns ondanks met geweld, maar maakt hem geestelijk levend, heelt hem, verbetert hem en buigt hem op tegelijk tedere en krachtige wijze. Waar de hardnekkige tegenstand van het vlees eens volkomen de overhand had, daar krijgt nu door de Geest een gewillige en oprechte gehoorzaamheid de overhand en hierin is de waarachtige en geestelijke vernieuwing en vrijheid van onze wil gelegen"¹⁰. Ook hier bestrijkt wedergeboorte het hele leven. De Dordtse Leerregels mogen in het bijzonder het begin op het oog hebben, de voortgang zojuist beschreven als een

⁷ J. Calvijn, *a.w.*, III, 3,3.

⁸ *Dordtse Leerregels* III/IV, 11.

⁹ *Leerregels*, III/IV, 12.

¹⁰ *Leerregels*, III/IV, 16.

gewillige en oprechte gehoorzaamheid, welke de overhand verkrijgt, hoort er evenzeer bij.

Dat blijkt ten overvloede uit artikel 6 van de verwerping der dwalingen bij de hoofdstukken III en IV. De Leerregels weerspreken hen die ontkennen dat bij de ware bekering nieuwe hoedanigheden, krachten of gaven in de wil gestort worden, en die ontkennen dat het geloof een hoedanigheid of gave is, die door God wordt ingestort.

Met name de aangehaalde teksten om deze dwaling te weerleggen, laten zien dat het om meer dan enkel het begin gaat. Bijvoorbeeld Jeremia 31:33. "Ik zal mijn wet in hun binnenste leggen en die in hun hart schrijven", of Jesaja 44:3: "Ik zal water gieten op het dorstige en beken op het droge; Ik zal mijn Geest uitgieten op uw nakroost". Verder worden geciteerd Romeinen 5:5 en Jeremia 31:18. Het is niet onze taak te beschrijven, hoe van hier uit de term wedergeboorte beperkt werd tot het begin van het nieuwe leven. Bavinck meldt dat de engere betekenis van het woord algemeen burgerrecht kreeg. Het gaat dan om het ontstaan van het nieuwe leven. Het sluit dan niet de wasdom en de ontwikkeling in. Bavinck acht deze beperking van de inhoud geen bezwaar, maar zegt wel, dat dit een engere ^[70] betekenis is "dan waarin de Heilige Schrift doorgaans van wedergeboorte of geboorte van boven, uit Christus spreekt, en zij heeft dus op haar hoede te zijn, om niet op de klank af te citeren"¹¹.

Wij blijven het merkwaardig vinden, dat een bijbelse term, die een onmiskenbaar brede vulling heeft, versmald is geworden. Voor het goed recht van deze versmalling kan men zich stellig niet op de Nederlandse Geloofsbelijdenis beroepen. De Dordtse Leerregels geven met alle aandacht voor het begin een omschrijving die toch ten principale heel het leven omvat.

Er zijn twee argumenten die ons doen pleiten voor het vasthouden aan de brede bijbelse vulling van het begrip wedergeboorte. Bij Calvijn en de genoemde confessies worden geloof en wedergeboorte direct met elkaar in verband gebracht. Beperkte en geïsoleerde aandacht voor het begin van het nieuwe leven heeft er toe geleid de relatie geloof en wedergeboorte losser te maken. Alle aandacht valt dan op de logische samenhang, dat het geloof er alleen als vrucht van de wedergeboorte is. Dan krijgen we een versmalde aandacht voor het nieuwe leven en zien we niet de betrokkenheid van dit leven op Christus. Het wordt geïsoleerd en op zichzelf beschouwd. Calvijn spreekt existentiëler en zegt dat de boetvaardigheid uit het geloof geboren wordt. Het gaat Calvijn niet om een logisch sluitende keten, doch om de geloofsrelatie tot Jezus Christus.

Een tweede argument om voor een brede opvatting van wedergeboorte te pleiten is hierin gelegen, dat dan heel het leven der heiliging als een werk van God gezien wordt. Bij de beperkte opvatting is het gevaar van een tweedeling niet denkbeeldig. Alle aandacht is er voor het begin. Waar blijft echter het bezig zijn met de voortgang? En zo dat bezig zijn er al is, dan wordt dat gemakkelijk gezien als aanvulling onzerzijds op wat God is begonnen. Gevolg is een verinnerlijking van de wedergeboorte in haar begin, zodat men aan de breedheid niet toekomt. Zo men daaraan al toekomt, draagt ze een activistisch en moralistisch karakter.

Dat we van wedergeboorte als karakterisering van de heiliging spreken impliceert dat heel de heiliging werk van de Geest is. Het is om deze reden dat we ervoor gepleit hebben om het derde stuk van de Catechismus van het opschrift heiliging te voorzien. Daaronder vallen gebod én gebed! Wij menen dat de hier gevolgde gedachtengang voortvloeit uit het slot van de aangrijpende en ingrijpende perikoop Efeze 2:1-10. Daarin wordt beschreven het oude leven in de zonde, "handelend naar de wil van het vlees" - "wij waren evenzeer als de ^[71] overigen, kinderen des toorns" - "mede levend gemaakt met Christus" - het heil gegrond in het heilswerk van Christus.

Tot tweemaal toe wordt op de genade van het behouden worden gewezen. De tweede

¹¹ Men zie hiervoor G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 31-35 en 93-97 met aandacht voor Kuyper en Barth. Men zie ook Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, IV, 262 en 57-62; citaat op 58.

keer met daarbij: door het geloof. Tenslotte lezen we dan: "Want zijn maaksel zijn wij, in Christus Jezus, geschapen om goede werken te doen, die God tevoren bereid heeft, opdat wij daarin zouden wandelen".

God heeft ze bereid opdat wij daarin zouden wandelen. Ons werk is de uitvoering van wat God tevoren heeft gedaan. Dat kunnen wij alleen, omdat wij zijn maaksel zijn. Calvijn herinnert in dit verband aan de wedergeboorte, "opdat wij beginnen nieuwe mensen te zijn"¹².

Dat wil niet zeggen dat Calvijn terugkeert naar een beperkte opvatting van de wedergeboorte. Hij wijst hier vooral op de vernieuwing die in beginsel van God komt, en zo heel ons leven omvat. De mens is niets dan door de genade Gods. Wij worden rechtvaardig gemaakt door de wedergeboorte en wandelen, vernieuwd door de Geest van God, in nieuwe werken. Heel Calvijns uitleg van dit vers is een bevestiging van zijn visie op de eenheid van wedergeboorte en geloof, van de heiliging en het werk van de Geest.

Het begin ligt in God. Door het geloof krijgen we deel aan Christus. Zijn gave bestaat in gerechtigheid en heiligheid, in de vergeving van de zonden en de boetvaardigheid. Calvijn heeft met name deze laatste term gebruikt om te doen zien dat een gerechtvaardigd leven niet boven de boetvaardigheid uitkomt. Het is niet zo dat we eenmaal op gang gebracht, de vergeving minder nodig hebben naarmate we meer van de heiliging ontvangen.

Voortgang in de heiliging

Hier staan we voor een cruciaal punt in de werkelijkheid van de heiliging. Mogen we niet verwachten, dat we minder vergeving behoeven naarmate we vorderen in de heiliging? Betekent voortgang in de heiliging niet dat we meer aandacht voor ons zelf en onze mogelijkheden krijgen, als keerzij waarvan we minder van Christus afhankelijk zijn. Om het in moderne termen te zeggen: Is voortgang van de heiliging niet te beschouwen als een vorm van mondig worden? Met deze problematiek staat de aard van de heiliging op het spel. We komen voor de vraag te staan: hoe verdraagt zich de voortgang van de heiliging met de blijvende afhankelijkheid van Christus en van Zijn Geest?

[72] Laten we er eerst op mogen wijzen dat er inderdaad sprake is van een intensivering, van een verdieping en verbreding van het nieuwe leven. Zeer karakteristiek gebeurt dat in 2 Corinthe 7:1. Paulus spreekt over de reiniging van alle bezoedeling des vleses en des geestes en laten wij "zo onze heiliging volmaken in de vreze Gods". Het gaat er om de heiligheid tot haar einddoel te brengen. Alleen zo bereikt God het eindresultaat, dat Hij op het oog had, toen Hij hen in Zijn heilsplan betrok. God bereikt het doel - namelijk reine, zuivere, heilige mensen van hen te maken, "door de hun geschonken heiligheid over hen tot werkelijkheid te maken". Juist omdat dit met hen gaande is, zullen zij het aan zich laten voltrekken. Zo volmaken zij hun heiligheid. De vreze Gods is hun tot een krachtige prikkel¹³. Duidelijk blijkt dat de gelovigen niet in één keer het einddoel bereiken. Zij zijn op weg. Ze moeten verder! Het moet naar het gestelde doel. Met deze tekst is de voortgang gegeven.

Een zelfde gedachte treffen we aan in de samenstellingen van het werkwoord najagen. Jaagt naar vrede met allen en naar de heiliging (Hebr. 12:14). Vooral tegen de achtergrond van het voorafgaande (heft dan de slappe handen op en strekt de knikkende knieën) zit in deze vermaning de notie van intensivering, en aldus van vordering en voortgang. In geen geval is de geschonken genade een bezit, waarvan men als rentetrekker leven kan. Het gaat om activiteit en geestelijke inspanning. Op dezelfde manier vermaant Paulus: Laten we najagen hetgeen de vrede en de onderlinge opbouw bevordert (Rom. 14:19). Jaagt de liefde na (1 Cor. 14:1), gerechtigheid,

¹² J. Calvijn, ad locum, Efeze 2:10, o.c., 54, 296-297.

¹³ FJ. Pop, 2 Corintheërs, 215.

Godsvrucht, geloof, liefde, volharding en zachtzinnigheid (1 Tim. 6:11; vgl. 2 Tim. 2:22). In plaats van kwaad met kwaad te vergelden moet te allen tijde het goede nagejaagd worden (1 Thess. 5:15)¹⁴.

Uit een vroeger door ons ingesteld onderzoek is duidelijk geworden, dat de geestelijke groei zowel het geloof als de liefde betreft. In 2 Thessalonicenzen 1:3 spreekt Paulus erover "dat uw geloof zeer toeneemt en uw aller liefde jegens elkander sterker wordt". De versterking van de liefde is te danken aan de groei van het geloof. Ook het omgekeerde geldt: De groei van het geloof komt mede uit in de groei in de liefde en de volharding.

Het opwassen in de kennis van God is de wortel waaruit het vrucht dragen in alle goed werk voortkomt. Toename in kennis (waarmee het geloof correleert) is voorwaarde van meerdere bloei in het christenleven¹⁵.

Een wel heel centrale plaats in Efeze 4:15 en 16: "Dan groeien wij, **[73]** ons aan de waarheid houdende, in liefde in elk opzicht naar Hem toe, die het hoofd is, Christus. En aan Hem ontleent het gehele lichaam als een welsluitend geheel en bijeengehouden door de dienst van al zijn geledingen naar de kracht, die elk lid op zijn wijze oefent, deze groei des lichaams, om zichzelf op te bouwen in de liefde". Er is sprake van een groei in de liefde. Deze groei impliceert een toename in liefde jegens Christus en jegens elkaar! Waar geen liefde is, stagneert de groei. Opmerkelijk is dat de groei plaatsvindt naar Christus toe, en niet van Christus af. Als de gemeente zover gekomen is, is ze geestelijk volwassen.

Er is dus sprake van een voortgang, doch van Christus uit en naar Christus toe. "Deze geestelijke volwassenheid bestaat daarin, dat de gemeente in de ware en volle kennis van Christus volgroeid is. Zij heeft zich die kennis dan eigen gemaakt. Zij leeft dan uit de kracht en de zegen, het voorrecht en de vreugde van die kennis. Het is niet *een kwestie van intellectueel weten, maar van geestelijk verstaan en beleven*. Door de volwassen gemeente wordt Christus in al zijn heil gekend en geloofd; door haar wordt Hij gediend en gehoorzaamd. In dienovereenkomstige mate is de gemeente van Christus vervuld. Tot deze volwassenheid moet de gemeente nu opgroeien, mede door de dienst van de aan haar geschonken ambtsdragers"¹⁶.

Ook het opwassen tot zaligheid in 1 Petrus 2:2 heeft de notie van levensheiliging in zich. Het gaat ook om het gelouterd worden in het geloof en het bevestigd worden in de hoop. Doch vanuit 2:1 moet ook de levensheiliging erin betrokken geacht worden.

"Dat leidt tot de conclusie, dat de gedachte van groei bij Petrus onder een sterke eschatologische spanning komt te staan. De stuwning naar het eind zit er in. En omgekeerd: het bereiken van de zaligheid is niet denkbaar zonder geestelijke groei. Daarmee heeft de groei van de gelovigen een vaste plaats in het heilswerk van God. Zij is noodzakelijk met het oog op de zaligheid en zij is mogelijk door het Woord"¹⁷. Eenzelfde aspect ontmoeten we in 2 Petrus 3:18: "Wast op in de kennis en de genade van onze Here en Heiland Jezus Christus". Tegen de achtergrond van vers 14: "Beijvert u in deze verwachting, onbevlekt en onberispelijk te blijken voor Hem in vrede", ziet het opwassen ook op levenswandel en gedrag!

Er zit voortgang in de heiliging. Zonder die voortgang is ze eigenlijk ondenkbaar. Wel is duidelijk geworden dat die voortgang evenals haar oorsprong volstrekt door Christus bepaald wordt. Het zou beslist onjuist zijn om te denken dat voortgang in de heiliging ons **[74]** van Christus afvoert. De heiliging zelf komt van Christus. De voortgang leidt meer naar Hem toe! Ze kan omschreven worden als een verdieping in de kennis van

¹⁴ Oepke in *TWNT U*, 233.

¹⁵ Men zie mijn *De geestelijke groei van de gemeente*, Kampen 1966, 8-11.

¹⁶ Mijn *a.w.*, 15.

¹⁷ Mijn *a.w.*, 17.

Christus. Ook de voortgang in de heiliging draagt het stempel van Christus.

Voortgang tot zondeloosheid?

De vraag moet nu onder ogen gezien worden of de voortgang in de heiliging ook kan leiden tot een leven in tijdelijke zondeloosheid. Is het mogelijk voor korter of langer tijd, of misschien wel geheel, de zonde te boven te komen? Dan zou men de vergeving voor die periode niet meer nodig hebben. Men kan dan roemen in de kracht van de genade, die zo groot is, dat ze ons (tijdelijk) zondaar af doet worden. Dogmatisch stuiten we hier op het probleem van het perfectionisme! De naam van Wesley is voor deze opvatting karakteristiek. Met opzet zetten we deze bespreking in met alle nadruk op de kracht van de genade. Het perfectionisme zal zeker niet beginnen met te roemen in de (tijdelijk) volmaakte mens. Integendeel. Het blijde resultaat van tijdelijke zondeloosheid zal teruggevoerd worden op de genade!

Toch heeft het perfectionisme meestal een nomistische trek¹⁸. Dat behoeft geen verwondering te wekken. Immers deze (tijdelijke) volmaaktheid is toch aan onze gehoorzaamheid te danken.

Opvallend is dat Berkouwer bij Wesley een "diepe samenhang" constateert tussen zijn belijdenis van het perfectionisme én zijn scherpe oppositie tegen de gereformeerde verkiezingsleer én tegen de onwederstandelijke genade in de volharding der heiligen¹⁹.

In dit verband spreekt Berkouwer over Arminianisme! Dat geeft te denken. De absolute noodzaak van de genade wordt door Wesley erkend. Het karakter van de genade vertoont echter trekken, die door gereformeerden als arminiaans worden gekenmerkt! Het is een genade, waarbij onze daad een belangrijke rol speelt zowel in het kunnen weerstaan van de genade als in het zelf moeten volharden in de genade. In dit licht is de afwijzing van de gereformeerde verkiezingsleer veelzeggend. De verkiezing impliceert immers de onwederstandelijkheid van de genade en de volharding der heiligen²⁰. Men kan blijkbaar in de genade roemen, en tegelijk aan de radicaliteit van de genade afbreuk doen.

Antwoord 114 en 115 - de Catechismus over het perfectionisme

We hebben het tot heden gehad over een dogmatische probleemstelling. ^[75] Het geding zal door de Schrift beslist moeten worden. Alvorens naar het getuigenis van de Schrift te luisteren, willen we toch eerst antwoord 114 citeren, uit Zondag 44: "Kunnen zij die tot God bekeerd zijn, deze geboden volkomen houden?". "Neen, ook in de allerheiligsten is, zolang zij in dit leven zijn, pas een eerste begin van deze gehoorzaamheid aanwezig; maar wel beginnen zij met een ernstig voornemen niet alleen naar enkele, maar naar alle geboden van God te leven". De wet moet blijvend gepredikt worden, zo belijdt antwoord 115, ook al kan geen mens de wet volbrengen en de volkomenheid bereiken. De prediking van de wet is niet om moedeloos te maken of de gelovige geestelijk te verlammen. De bedoeling is niet de gelovige passief te maken en hem van elke inspanning te doen afzien. Neen, in het antwoord wordt ons de volheid van de genade getoond. Om het ontvangen van die genade moet het gaan. Ik noem nu de elementen die in antwoord 115 genoemd worden:

- wij moeten onze zondige aard meer en meer leren kennen;
- wij moeten met des te groter begeerte de vergeving der zonden en de gerechtigheid

¹⁸ G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 45. Bavinck, *a.w.*, IV, 262-265.

¹⁹ G.C. Berkouwer, *a.w.*, 47.

²⁰ G.C. Berkouwer, *a.w.*, 47, noot 36, alwaar hij over synergisme bij Wesley spreekt. Voor Wesley zie ook K. Barth, *K.D.*, IV, 3, 574 en 27. Verder vooral H.K. La Rondelle, *Perfectwn and Perfectionism. A dogmatical-ethical study ofbiblical Perfection and phenomal Perfectionism*, Kampen 1971, 309-234; vooral de dichotomie tussen ziel en lichaam is opvallend, 317.

in Christus zoeken;

- wij moeten met te meer inspanning bidden om de genade van de Heilige Geest, opdat wij naar het evenbeeld van God vernieuwd worden;
- zo verlangen wij ook naar de beloofde volmaaktheid na dit leven.

Wie deze elementen weegt zegt: het perfectionisme heeft geen behoefte aan een verdieping van kennis van onze zondige aard. Het heeft evenmin voortdurend behoefte aan de vergeving. Het heeft geen blijvende behoefte aan de Heilige Geest om vernieuwd te worden. Het eschatologisch uitzicht vervaagt. Alle aandacht is gericht op hier en nu; op mijn binnen dit leven te bereiken heiligheid. Juist de hier genoemde punten worden door de Catechismus nood zakelijk geacht, terwijl ze door het perfectionisme overbodig ge maakt worden²¹. We staan hier inderdaad voor een centraal vraag stuk met betrekking tot de heiliging. Men kan vragen: Voert de Catechismus deze argumenten aan om de genade van God groter en meer onmisbaar te maken, ten koste van de mens die hoe langer hoe minder van betekenis wordt, eigenlijk tot niets wordt? Speelt, wat men wel genoemd heeft, de pessimistische antropologie van de Re formatie een beslissende rol binnen de belijdenis van de genade? Ja, zou er niet een soort omgekeerde evenredigheidsverhouding ge construeerd zijn door de Reformatie: Hoe meer blijvend zondig, hoe groter de genade? Dat zou wel radicaal in strijd zijn met de afwijzing [76] door Paulus van de uitspraak: "Mogen wij bij de zonde blijven, opdat de genade toeneme? Volstrekt niet" (Rom. 6:1).

Wie bezwaren tegen antwoord 114 en 115 inbrengt op grond van een pessimistische antropologie, heeft het existentiële karakter van deze belijdenis niet echt begrepen.

Dat existentiële karakter is weergave van het spreken van de Schrift.

Gelovigen blijven de vergeving nodig hebben

Er zijn tal van plaatsen in het Nieuwe Testament, waarin de gelovigen behandeld worden als mensen die voortdurend de vergeving nodig hebben. Paulus beschrijft zichzelf als een mens die er nog niet is. Hij is wel op weg. Hij is een jager, maar heeft de finish nog niet bereikt. "Niet, dat ik het reeds zou verkregen hebben, of reeds volmaakt zou zijn, maar ik jaag er naar of ik het ook grijpen mocht, omdat ik ook door Christus gegrepen ben" (Fil. 3:12). Paulus is niet onzeker over de afloop. Hij is gegrepen. Juist daarom jaagt hij er naar. Hij weet dat hij nog niet volmaakt is. Deze tekst heeft een blijde toonzetting, ondanks de inspanning waarvan sprake is. Het nog niet volmaakt zijn verlamt hem niet. Er is geen sprake van pessimisme.

"Indien wij zeggen, dat wij geen zonde hebben misleiden wij onszelf en de waarheid is in ons niet. Indien wij onze zonden belijden, Hij is getrouw en rechtvaardig om ons de zonden te vergeven en ons te reinigen van alle zonden" (1 Joh. 1:8, 9).

Het gaat hier niet over het verleden van de gelovigen. De tekst is niet primair bestemd voor nog-niet-gelovigen. Het gaat over mensen die Christus toebehoren. De wandel in het licht sluit de voortdurende noodzaak van de reiniging van alle zonde niet uit (vers 7; zie ook 1 Joh. 5:16).

Ook Romeinen 6:12: "Laat dan de zonde niet langer als koning heersen in uw sterfelijk lichaam", is er een indicatie van dat de gelovige niet vanaf het moment dat hij weet door de doop met Christus in zijn dood begraven te zijn (vers 3), niet zonder zonde is. Heel de vermaning in 6:15-23 zou haar spankracht verliezen, als de gelovigen reeds volmaakt geacht worden te zijn! Dan zou ook de hele toonzetting van het vermaan uit moeten gaan van deze reeds bereikte werkelijkheid. Nu is beslissend de band aan Christus en de daaruit voortvloeiende strijd - zonder enige speculatie over zondeloosheid of volmaaktheid. Het feit dat de Here Jezus in het Onze Vader de bede om vergeving opneemt, laat zien, dat Gods kinderen nooit de noodzaak [77] van vergeving ontvangen,

²¹ G.C. Berkouwer, *a.w.*, 109, 110 en ook 49. Het *antwoord komt* dus twee keer ter sprake.

te boven komen. Het gebed hierom hoort er even direct bij als de bede om het dagelijks brood. De waarschuwing om waakzaam te zijn tegen de verzoeking (1 Cor. 10:12, 13) is zo existentieel, dat ze verder reikt dan het bewaren van de reeds bereikte volmaaktheid.

Trouwens, waar in het Nieuwe Testament vinden we het beeld van mensen die de volmaaktheid bereikt hebben? Het vermaan in Efeze 4:25-32 en Colossenzen 3:5-17 betreft mensen die de kracht van de zonde aan lijf en ziel ondervinden. Het gaat niet om een rest noch om een randverschijnsel, maar om een werkelijkheid die weerstaan moet worden. Men zie ook de waarschuwing tegen geestelijke zelfgenoegzaamheid in 1 Corinthe 4:7 en Openbaring 3:17. Teksten als 1 Corinthe 9:27, 2 Corinthe 5:10 en 1 Petrus 1:17 zijn niet te begrijpen als de schrijvers uitgingen van het feit dat mensen de volmaaktheid bereikt hebben. Men zie de feitelijke situatie in Handelingen 15:39 en Galaten 2:11. Deze teksten zijn een levende illustratie van Filippienzen 3:12.

Tegenstelling vlees en geest

Wij wijzen op de diep ingrijpende tegenstelling van Geest en vlees die in Galaten 5:13-25 beschreven wordt als een werkelijkheid in het leven van gelovigen. "Voldoet niet aan het begeren van het vlees" (5:16). Paulus gebruikt de tegenwoordige tijd. Het vlees is - helaas - een barre werkelijkheid. Het is een vijand. Wie hem onderschat, heeft het bij voorbaat verloren. Zo zou het ook kunnen zijn met hen die hun eigen volmaaktheid prijzen en prediken - ook al wordt de bron ervan in de genade gezocht. Waakzaam te zijn tegen verzoeken betekent ook dat we moeten oppassen voor de farizeeër, die in de gestalte van de tollenaar zich presenteert. Zo arglistig is ons hart Oer. 17:9).

Tegen de achtergrond van dit gegeven verstaan we de uitspraak van Paulus: de prikkel des doods is de zonde, en de kracht der zonde is de wet (1 Cor. 15:56). Wel is aan de dood zijn overwinning ontnomen. Zijn prikkel is er uit gehaald, doch niet vanwege ons volmaakt zijn, doch door Jezus Christus alleen. Onze volmaaktheid ligt in Hem, niet in ons. Zij is de in Christus geschonken volmaaktheid, die door de Geest ons wordt toegeëigend.

Over de functie van de wet gaat het ook in Romeinen 7. Van oudsher is er een verschil van mening geweest over de uitleg van de verzen 13-25. Spreekt Paulus hier over de strijd van een gelovige, of van ^[78] een ongelovige? In het laatste geval kan men nog weer van mening verschillen of het gaat om een heiden dan wel om een Jood. Er wordt zelfs gezegd, dat deze inspanning typerend is voor Joodse en heidense tradities²². Het gaat er ons niet om de hele discussie over de uitleg van deze verzen op te halen. Men kan bij de in de laatste noot genoemde auteurs terecht. Wij zouden vooral willen ingaan op de argumenten van Ridderbos, wiens commentaar is verschenen na de studie van Berkouwer. Een belangrijk argument voor Ridderbos is de plaats van de verzen 13-25 in het geheel van Romeinen 7. De bedoeling van deze perikoop zou zijn aan te tonen dat de oorzaak van de zonde-slavernij, niet ligt in de wet, maar in de zonde zelf²³. Het gaat dan in deze perikoop om het leven in het vlees, en niet om het leven in de Geest. Deze wordt in dit hoofdstuk dan ook niet genoemd. Met name het *want* uit vers 14 maakt duidelijk dat het ik hier hetzelfde is als het ik uit vers 13. Immers, het reeds door Christus verlost en door de Heilige Geest geleide ik, kan, hoezeer het ook door de zonde wordt aangevochten, geen bewijs zijn van de overmacht van de zonde en van het vervallen zijn aan de dood. Met name de illustratie-functie van deze verzen acht Ridderbos belangrijk.

Als het om de strijd in de wedergeboren mens zou gaan, kunnen deze verzen niet meer een bewijs zijn van de overmacht van de zonde en van het vervallen zijn aan de dood. De strijd in de niet-wedergeboren mens is uitzichtloos, tenzij Jezus Christus er aan te pas komt. Dat geschiedt in vers 25. Daarbij knoopt Paulus in 8:1 aan: "Er is geen

²² Men zie vooral het overzicht bij G.Th. Rothuizen, *Primus usus legis. Studie over het burgerlijk gebruik van de wet*, Kampen 1962, 179-184, vooral 181 en G.C. Berkouwer, a.w., 52-61.

²³ H. Ridderbos, *Romeinen*, 162.

veroordeling voor hen die in Christus Jezus zijn". Dat geldt van de mens die de overwinning kent. Deze overwinning betekent juist dat hij de tweespalt van vers 13-25 te boven komt.

Nu is het altijd dubieus om het sterkste argument aan de context te ontlelen. Weliswaar spreekt Ridderbos in kleine letter ook uitvoerig over de tekst van Romeinen 7:14-25. Doch de gedetailleerde exegese van deze woorden is al beslist door het licht dat het verband op de afzonderlijke verzen werpt²⁴.

Gaat het inderdaad in 13-25 om de machteloosheid van het vlees? Indien dat het geval is, hoe kan Paulus dan in 24 en 25 zomaar over de verlossing uit het lichaam dezes doods door Jezus Christus spreken? Komt een heiden of een Jood daar dan zo maar toe? Is de getekende tweespalt dan inderdaad een schreeuw om déze verlossing? Nergens elders beweert Paulus dat. Eer het tegendeel: het vlees, ook in zijn eventuele tweespalt, is vijandschap tegen God (Rom. 8:7).

[79] Bovendien is het voor ons onaanvaardbaar te stellen dat Paulus in 13-25 heel het heilswerk van Christus terzijde zou geschoven hebben. Dat is toch de vooronderstelling van Ridderbos' betoog. Het is ondenkbaar dat Paulus over zonde en wet zou schrijven zonder Christus er in te betrekken. Men zie hoe Paulus te werk gaat in de verzen 1-12. Daar geeft hij weliswaar een historische, autobiografische terugblik. Beheersend gezichtspunt is juist de heilshistorische betekenis van Christus ten opzichte van de wet.

Nu zegt men wel: dit heilshistorische kader komt daarin tot zijn recht, dat Paulus de tweespalt beschrijft, nadat hij door de Geest het heil in Jezus heeft leren kennen. Voordien zou hij de tweespalt zo niet hebben kunnen beschrijven²⁵. Als dat waar is, vervalt elke overeenkomst tussen Joodse en heidense bronnen. Dan zou dit toch een typisch christelijke beschrijving zijn van zijn Joods verleden. Bovendien komt de inhoud van 14-23 dan in feite neer op een herhaling van de misleiding der zonde die Paulus reeds in 7:7-11 heeft besproken. Daar spreekt Paulus in de verleden tijd. Nu doet hij het in de tegenwoordige tijd. Het is ondenkbaar dat Paulus sprekend als christen over zijn Joodse verleden, de tegenwoordige tijd zou gebruiken. Het argument dat dit tot verlevendiging dient, lijkt mij een verlegenheidsargument. De eenheid in gedachtegang tussen 7-11 én 14-29 wordt door de overgang van verleden naar tegenwoordige tijd doorbroken. En verder - zoals reeds opgemerkt - waar komt de wending vandaan, die vers 24 en 25 meebrengen?

Het lichaam dezes doods (24) is uitdrukking van de situatie van de gelovigen vóór het einde, voor het eschaton. Men zie hiervoor 8:18 en 21. Men vindt vooral in 8:13 een aanduiding van dezelfde strijd en tweespalt: Door de Geest de werkingen des lichaams doden. Juist de uitdrukking "lichaam dezes doods" ziet op het nog niet totaal verlost zijn van de gelovigen. Die situatie brengt de strijd mee, waarvan 7:14-23 een indringende beschrijving geeft.

We zullen Romeinen 7:25 moeten verstaan vanuit de eschatologische overwinning, die aan deze tweespalt een eind maakt. Van die overwinning zijn we nu reeds zeker door het geloof in Christus (Rom. 8:38), en niet doordat we nu reeds aan de beschreven tweespalt ontheven zijn.

Wie 13-25 als vóór-christelijk verstaat, zal dat ook van 26 moeten doen. Doch hoe is er dan aansluiting tussen 7:26 en 8:1? De aansluiting van 7:25 met 8:1 is alleen mogelijk als men vers 26 wegdenkt. Een samenhang tussen 7:25 en 8:1 te bepleiten en tegelijk 7:26 tussen [80] haakjes te zetten, lijkt ons ongeoorloofd.

Welke is dan de betekenis van de verzen 13-25 in het geheel van Romeinen 7? Naar ons oordeel worstelt Paulus in dit hoofdstuk met de betekenis van de wet, gezien vanuit het Evangelie van Jezus Christus. In 7:1-12 laat Paulus zien dat de wet als heilsweg

²⁴ H. Ridderbos, *a.w.*, 164-171, met name 167.

²⁵ G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen 1977², 254.

onbegaanbaar is voor de gelovigen. Toen Paulus het in het verleden op de weg van de wet zocht, is het misgegaan. De zonde heeft hem juist met behulp van de wet bedrogen. Toch is de wet heilig, en het gebod is heilig, en rechtvaardig en goed (7:12).

Kan de wet nu dan, na zijn bekering, niet nog een positieve functie vervullen? Kan de wet niet *alsnog* een plaats krijgen? Dat is uitgesloten. De wet is geestelijk - ik ben vleeselijk. Vanuit het vlees kan ik de wet niet hanteren. De zonde in mij stoot zich aan de wet en vecht tegen de wet. We krijgen hier precies het omgekeerde van wat in 7:11 beschreven werd. Daar gebruikt de zonde de wet - met negatief resultaat. Hier blijkt de zonde tegen de wet in te gaan. Toch erkent Paulus het goede en het rechte van de wet, maar met zijn vlees kan hij God en de wet niet behagen. Zo gezien is deze perikoop de begrijpelijke heenleiding naar de eenheid van de Geest en wet, gelijk die in 8:1-11 wordt beschreven.

We komen inderdaad in 7:13-25 de Geest niet tegen. Die komen we overigens in hoofdstuk 6 ook niet tegen; ook daarom mag men aan het ontbreken van de Geest in hoofdstuk 7 geen *vér* reikende conclusies ontlelen²⁶.

7:15-23 is de interne beleving van de strijd tussen tweeërlei dienst uit 6:15-23. Deze perikoop is daarom zo indrukwekkend en aangrijpend, omdat Paulus de goedheid en rechtvaardigheid van de wet heeft beleden. Doch ook als gelovige moet hij het niet hebben van de wet, doch van de Geest. Zijn vlees verhindert hem om de wet tot haar volle gelding te doen komen. Het gaat in 7:13-25 niet over de machteloosheid van het vlees! Dat ontmoeten we in 8:1-11. Het vlees is stellig niet het thema. Ook in het christenleven hier en nu kan de wet geen soelaas bieden. Zelfs in het christenleven verzet het vlees zich tegen de wet. Daarom moet de overwinning van elders komen, van Jezus Christus! Door Zijn Geest geeft Hij zicht op de positieve betekenis van de wet. 7:13-25 zijn nodig om te laten zien dat vlees en wet nooit tot harmonie komen! Voor een positieve houding tegenover de wet is de Geest nodig (8:3). Wij vinden het schokkend dat Ridderbos afwijst, dat 7:13-25 de tweespalt in het christenleven tekent, terwijl hij helemaal aan het eind voluit erkent, dat zulk een **[81]** tweespalt toch in het christenleven voorkomt. "Juist vanwege dit gelóófs-karakter óók van de strijd tegen de macht der zonde, vgl. 6:11, en vanwege het blijvende verzet van het vlees, Gal. 5:16-18, spreekt de apostel in Rom. 7:14-25 niet over een strijd welke voor hemzelf of voor zijn lezers iedere dreiging of actualiteit zou hebben verloren, maar verkondigt hij per negationem de blijvende en altijd opnieuw actuele onmisbaarheid van de Heilige Geest, tegenover het leven onder de wet en uit de kracht van het 'ik-zelf' als blijvende bedreiging²⁷.

Dit laatste is nu exact wat wij als de pointe van 7:13-25 tekenden. Zakelijk gezien is de innerlijke tweestrijd toch aanwezig in deze perikoop, terwijl zij naar de letter niet in deze verzen aanwezig geacht mag worden, aldus meen ik de strekking van het zojuist gegeven citaat te mogen omschrijven.

Dan zijn we geneigd te vragen: waarom zoveel inspanning en zulke lange bladzijden tegen een zaak, die Ridderbos zelf als dreigend actueel voor het leven van iedere christen ziet?²⁸ Als Ridderbos het verband niet zou hebben laten prevaleren, was hij veel opener geweest voor de directe en eigenlijke boodschap van deze verzen. We vinden het onbegrijpelijk dat Ridderbos zegt "dat met name in de dramatische erkenning van het volkomen bankroet, als in vers 14 e.v. en in 24, de natuurlijke mens de taal der ellende

²⁶ H. Ridderbos, *a.w.*, 163, maakt zich met dit argument sterk.

²⁷ H. Ridderbos, *a.w.*, 171. F.H. von Meyenfeldt, *Tien tegen een. Tien geboden, één Geest*, V, Goes 1980, 82, zegt dat wat van de mens in het algemeen gezegd is, de christen heel in het bijzonder geldt. Blz. 83, noot 35 zegt hij dat "de tegenstelling tussen gelovige en ongelovige wel radicaal is, maar niet t.a.v. de wetskennis van de laatste". Deze stelling lijkt mij in strijd met alles wat Paulus over de wet zegt. Voor de visie van Calvijn op Romeinen 7 zie men ook A. Peters, *Der Mensch*, Gütersloh 1979, 90.

²⁸ H. Ridderbos, *Paulus*, 134-139, vooral 138 en 139.

spreekt, zoals die pas vanuit de kennis der verlossing in haar diepte gepeild en verstaan kan worden. Daarom springt op een gegeven moment als het ware de vonk over, van 'de andere zijde': Goddank, door Jezus Christus onze Here"²⁹.

Paulus beschrijft hier niet in de tegenwoordige tijd zijn vóór-christelijk verleden. De wet vermag ook nu niets, vanwege het gebleven vlees. Gode zij dank, Paulus kent Jezus Christus en de Geest. De mens vóór de genade zou het volkomen bankroet reeds kennen, ook al wordt de volle diepte daarvan pas na de genade verstaan. Wie zou deze vóór-christelijke mens tot zulk een belijdenis van volkomen bankroet brengen? Kan de wet dat doen, buiten het Evangelie om? Dat is ondenkbaar. Uit 7:7-11 blijkt dat de wet Paulus in zijn vóór-christelijk verleden heeft bedrogen. Hier, in 14-25, zou de wet Paulus tot de diepe kennis van een innerlijke tweespalt hebben gebracht. Dan zou de wet in het leven van een Jood meer positiefs gedaan hebben dan we waar ook elders bij Paulus lezen.

Spreekt Paulus elders van de geestelijke betekenis en werking van de wet, buiten het Evangelie om? Zulk een functie kent Paulus aan de [82] wet niet toe. De stelling zou afbreuk doen aan het negatieve effect van de wet bij de vleselijke mens.

Wie het verband respecteert, moet de stelling afwijzen, dat het in 7:14-25 gaat om een tweespalt in de nog-niet-bekeerde mens³⁰. Het gaat hier juist om de tweespalt in het leven van een gelovige. De voortgang in de heiliging brengt nooit tot roemen in onszelf. Calvijn heeft de pointe van 7:14-25 raak omschreven met deze woorden: "Daarom ben ik van oordeel, dat hij het meest gevorderd is, die zichzelf het meest heeft leren mishagen: niet om in dit slijk te blijven steken, en niet verder voort te gaan, maar meer om zich tot God te haasten en naar Hem te verlangen; opdat hij in de dood en het leven van Christus ingelijfd, bedacht zij op een voortdurende boetvaardigheid"³¹.

²⁹ H. Ridderbos, *Paulus*, 138.

³⁰ Men moet dan met G. Eichholz, *a.w.*, 260, aannemen dat Paulus van mening is dat de wet haar ontdekkende (entlarvend) functie verricht buiten de wet om, in onbekeerde mensen. Is er dan zondekennis buiten het Evangelie om? Voor Romeinen 7 zie men ook mijn *Verkenningen in Romeinen*, Den Haag 1962, 49-55.

³¹ J. Calvijn, *Institutie*, III, 3, 20.

[83] 5. VRIJHEID IN GEBONDENHEID

De gelovigen zijn zonen én dienstknechten

Onderzoek van de bijbelse gegevens brengt tot de overtuiging dat de heiliging alles te maken heeft met Jezus Christus. Een geheiligd mens weet zich door het geloof met Christus verbonden. Hij is op God gericht.

Verschillende beelden worden in het Nieuwe Testament gebruikt om die hechte relatie onder woorden te brengen. Daar is het beeld van de zoon: "Ik zal u aannemen en Ik zal u tot Vader zijn en gij zult Mij tot zonen en dochteren zijn, zegt de HERE, de Almachtige" (2 Cor. 6:18; vgl. Jes. 43:6 en Jer. 31:9).

Paulus schrijft over het zoonschap juist in verband met de heerschappij van de Geest in het leven van geheiligden. "Want allen die door de Geest Gods geleid worden, zijn zonen Gods. Want gij hebt niet ontvangen een geest van slavernij om opnieuw te vrezen, maar gij hebt ontvangen de Geest van het zoonschap, door welke wij roepen: Abba, Vader" (Rom. 8:14, 15).

Jezus spreekt Zijn discipelen ook aan als vrienden: "Gij zijt mijn vrienden, indien gij doet, wat Ik u gebied. Ik noem u niet meer slaven, want de slaaf weet niet, wat zijn heer doet; maar u heb Ik vrienden genoemd, omdat Ik alles, wat Ik van mijn Vader gehoord heb, u heb bekend gemaakt" Joh. 15:14, 15). Voor de dienstrelatie, waarin apostelen, ambtsdragers maar ook gelovigen tot Jezus Christus staan, worden zeer afwisselende waarden gebruikt. Om het meest vèrgaande te noemen, herinneren we aan de naam die Paulus zichzelf herhaaldelijk toekent: slaaf van Christus (Rom. 1:1; Filémon 1:1; Titus 1:1; Gal. 1:10). Paulus gebruikt deze benaming niet om tegen de woorden van de Here Jezus uit Johannes 15 in te gaan. Hij wil de intensiteit van zijn dienstbetoon erin uitdrukken. Daarnaast spreekt hij over medearbeiders (1 Cor. 3:9). Hij gebruikt het woord dienaar. "Wij doen onszelf in alles kennen als dienaren Gods" (2 Cor. 6:4). Hier denkt hij aan het dienstbetoon waarvan de diaken het grote voorbeeld is. Dit dienstbetoon reikt echter verder dan het diakenambt. Paulus omschrijft ook elders zijn apostolisch ambt als dienstbetoon (Rom. 11:13; 2 Cor. 4:1 en 11:8). Paulus noemt zich "een liturg van Christus Jezus voor de heidenen in de heilige dienst van het Evangelie Gods" (Rom. 15:16). Daarnaast is er nog het woord **[84]** dienaar, dat ziet op het ondergeschikt zijn. Wij komen het tegen in Lucas 1:2 "degenen die van het begin ooggetuigen en dienaren van het Woord geweest zijn". Het woord ziet op het ter beschikking zijn van de meester: zijn bevelen in ontvangst nemen en uitvoeren.

Zo heeft Paulus het zelf uit de mond van Jezus gehoord, toen Deze aan hem verscheen op de weg naar Damascus: "Want hiertoe ben Ik u verschenen om u aan te wijzen als dienaar en getuige daarvan dat gij Mij gezien hebt" (Hand. 26:16).

Het gaat ons niet om een volledig overzicht van alle termen die het Nieuwe Testament gebruikt om de dienst te karakteriseren, die mensen voor Christus verrichten. In de ambtelijke theologie zou dit veel breder moeten worden opgehaald. Voor deze studie mag voldoende zijn, dat er een grote variatie is in woorden, waarmee de relatie van dienst aan Jezus Christus wordt omschreven. Die verscheidenheid is daarom zo opvallend, omdat de absolute zeggenschap van Jezus Christus over de Zijnen erin uitkomt, zonder dat daarmee eigen verantwoordelijkheid, eigen initiatief of inventieve reactie op de gegeven situatie te kort komt. We krijgen juist de indruk uit deze onderscheiden benamingen dat de opdracht duidelijk omschreven is, terwijl de wijze van uitvoering van situatie tot situatie verschilt. De namen worden door de beschrijving van de uitvoering van de dienst, met name in het boek Handelingen, waargemaakt. Niemand kan er aan twifelen, dat de apostelen spreken tot mensen in de naam van Jezus Christus. Het gaat steeds om de heerschappij van Jezus Christus over mensen en ten dienste van mensen. Dienaren hebben daarin een eigen verantwoordelijkheid. Het thema van hun dienst staat vast. De manier van uitvoering blijkt steeds weer een variatie op dit thema te zijn.

De aard van de christelijke vrijheid

Dit beknopte overzicht lijkt ons een goede inleiding op wat we in dit hoofdstuk aan de orde willen stellen. Dat is de relatie van heiliging en vrijheid. Betekent de heiliging de bevrijding van de mens? Is een geheiligde een vrij mens? In onze tijd staat de vrijheid hoog in het vaandel geschreven. Het is nauwelijks denkbaar dat in onze samenleving het pleit gevoerd zal worden voor een leven onder het juk van zware verplichtingen. Zulk een leven zou direct in strijd komen met de gedachte dat een mens vrij is. Het is, naar het oordeel van velen, een recht om vrij te zijn. Wie dat recht niet respecteert, betuttelt. Hij legt banden aan, die geen mens van de zijde van een ^[85] medemens behoeft te aanvaarden. Hij doet in de aanval op de vrijheid van de ander eigenlijk een aanslag op diens mens-zijn.

Met het bijbelse gegeven van de vrijheid willen we ons in dit hoofdstuk bezighouden. Van welke aard is de vrijheid die Christus brengt? Staat ze gelijk met wat in onze samenleving onder vrijheid wordt verstaan? We herinneren eraan dat we in het inleidende hoofdstuk over autonomie en recht op zelfbeschikking hebben geschreven¹. Het gaat ons om de integrale betekenis van de christelijke vrijheid. Dan bedoelen we haar breder dan dat beperkte terrein, waarop sommigen de christelijke vrijheid zien liggen. Zij beseffen dat er heel wat in de Bijbel geboden en verboden wordt. Niettemin is er - gelukkig, zegt men dan - ook nog een stukje waarop je tenminste je eigen gang kunt gaan. Daar heb je het recht om de kritiek van anderen te weerspreken. Daar kun je tenminste zelf kiezen en beslissen. Het kan zijn dat sommigen zich in deze tekening niet herkennen. Zij vinden dit plaatje achterhaald. Zij menen dat christelijke vrijheid een radicaal en veel breder begrip is dan de beperkte ruimte, die er over blijft nadat alle geboden en verboden op een rijtje zijn gezet.

Het is belangrijk om dit verschil in omschrijving van de christelijke vrijheid goed in het oog te hebben. De beperkte ruimte, die vooral in het verleden aan de christelijke vrijheid werd toegekend, was de ruimte die er overschoot nadat aan alle uitgesproken en vastgelegde verplichtingen was voldaan. Die christelijke vrijheid had iets weg van toch nog iets, dat niet in wetten en regels is vastgelegd. Zij fungeerde als een uitlaatklep voor de onbedwingbare drang naar vrijheid. Op dit terrein heb ik het tenminste zelf voor het zeggen. Een enclave van vrijheid in een land van gebondenheid.

Ben ik nu met een karikatuur bezig? De hierboven beschreven situatie heeft zich voorgedaan. In sommige kringen doet ze zich nog voor. Ik zou hier niet van een karikatuur van de werkelijkheid willen spreken. Dit was de werkelijkheid. In sommige kringen is zij er nog. Wel zou ik willen zeggen dat deze werkelijkheid een karikatuur is van de bijbelse gedachte over christelijke vrijheid. In de Bijbel kan vrijheid niet slaan op een klein terrein, dat aan de zeggenschap van het gebod is onttrokken. Paulus schrijft: "En al wat niet uit geloof is, is zonde" (Rom. 14:23). Hij handelt juist dan over praktische moeilijkheden in het samenleven van mensen met verschillende inzichten in wat wel of niet mag; in wat nog wel kan en in wat net niet meer geoorloofd is. Het gaat hier inderdaad over vragen van eten en drinken (Rom. 14:17). Juist dan wijst Paulus op de allesbeslissende ^[86] plaats van het geloof. Waar het geloof buiten spel wordt gezet, is er zonde!

Reactie op de tweedeling: een terrein van verplichtingen én een terrein van vrijheid

We kunnen niet volstaan met de afperking van een klein terrein waarop we dan in vrijheid onszelf mogen zijn, terwijl het grote gebied erom heen door het gebod van God in beslag genomen zou worden. Wie zo te werk gaat, brengt een tweedeling aan, die te kort doet aan de allesomvattende heerschappij van Jezus Christus. Hij onttrekt een stukje van zijn leven aan Christus' zeggenschap. Dat is de eerste fout. Als Paulus zich een slaaf van Christus noemt, komt hij op voor het alomvattende van Christus'

¹ Zie hierboven [blz. 16-17](#).

heerschappij. Eigenlijk heeft Christus daarover Zelf ook al gesproken in de korte gelijkenis van heer en knecht: "Zo moet ook gij, nadat gij alles gedaan hebt wat u bevolen is, zeggen: wij zijn onnutte slaven: wij hebben slechts gedaan, wat wij moesten doen" (Luk. 17:10).

De hierboven beschreven tweedeling maakt echter nog een andere fout. Zij wekt immers de indruk dat het veel grotere gebied waar het gebod zeggenschap heeft, niet onder de christelijke vrijheid valt. Zo zou ongemerkt - en wellicht aanvankelijk ook ongewild — een groot stuk van het christenleven niet meer als vrijheid beleefd worden. Het zou neerkomen op een zware verplichting. Het is een wettisch leven.

Deze tweedeling kan er oorzaak van zijn, dat er een radicale omslag komt. Men ziet zo iets vaker gebeuren. Als de verhoudingen scheef getrokken zijn, slaat men uit reactie door.

De crisis van de zedelijkheid in christelijke kring kon wel eens mede veroorzaakt zijn door de scheefgetrokken verhoudingen van vrijheid en verplichting.

Op twee manieren doet de reactie zich voor. Langs twee wegen kan men de scheef getrokken verhouding aantasten en omverwerpen: van binnenuit én van buitenaf.

Van binnen uit gebeurt dat, als men de ruimte van de vrijheid steeds groter maakt, ten koste van het terrein waar men aanvankelijk het gebod van God zag regeren. Er zijn mensen die van binnen uit de grenzen verleggen. De ruimte van de vrijheid schuift steeds verder op ten koste van de gehoorzaamheid aan het gebod. Het is een proces, dat door de welvaart en toegenomen beschikking over middelen en mogelijkheden wordt versneld.

[87] Van buitenaf wordt deze tweedeling aangevochten, doordat jongeren in een dergelijke tweedeling niets meer herkennen van het radicale van het Evangelie. Zij doorzien de tweeslachtigheid van zulk een levenshouding heel goed: Een groot stuk gebondenheid, een klein stukje vrijheid. Alsof er met zulk een onevenwichtigheid te leven valt. Hun reactie is: laat heel het terrein over aan de vrijheid. Dan doe je recht aan de radicale woorden uit de Bijbel over vrijheid en bevrijding. Dan pas ontstaat er een klimaat, waarin mensen kunnen ademen. Dan is er ruimte om jezelf te zijn en je te ontplooien. Zo komt tot zijn recht wat Paulus schrijft: "opdat wij waarlijk vrij zouden zijn, heeft Christus ons vrijgemaakt. Houdt dus stand en laat u niet weder een slavenjuk opleggen" (Gal. 5:1). Deze woorden getuigen van een radicaliteit, die soms toegedekt is.

Het is begrijpelijk dat er reactie ontstaat. De vraag is echter of we met zulk een reactionair vrijheidsbegrip recht doen aan de bijbelse gegevens. Opvallend is wel dat zulk een radicaal vrijheidsbegrip in concreto uitkomt bij dezelfde opvatting omtrent vrijheid, die onze moderne samenleving er op nahoudt. Het wordt steeds duidelijker, ook in kerkelijke uitspraken, dat de vrijheid van de mens, ook van de christenmens, niet beknot mag worden. Hier zij nog eens herinnerd aan de stelling dat de strijd over de (zedelijke) autonomie is gestreden². Achter die stelling steekt een stuk positieve verwerking van de Verlichting; een aanvaarding van het daarmee op gang gebrachte emancipatieproces. De aanvaarding van deze stelling vindt niet meer plaats uit praktische noodzaak. Ze komt voort uit een principiële opstelling: De Bijbel is als normgevende instantie niet meer te aanvaarden. De kerk heeft zoveel schade opgelopen in de maatschappelijke discussie, dat haar gezag al evenmin toereikend voor de oplossing van de grote zedelijke vraagstukken van onze tijd is. We zullen dus elders bronnen moeten zoeken om onze beslissingen te motiveren. Men kan denken aan normen als solidariteit, die ook wel de sympathie wordt genoemd, en aan zelfzucht en rationaliteit³.

Deze principiële aanvaarding van de autonomie komt precies uit bij de door velen in

² Zie hierboven [blz. 16](#).

³ Zie mijn *Christelijke Ethiek*, 45.

praktijk gebrachte en noodzakelijk geachte vrijheid. Zijn we er met deze omslag? Doen we recht aan de bijbelse notie van heiliging als we de moderne gedachte van vrijheid voorstaan, waarin voor de wet van God geen plaats is? Althans geen plaats, als deze wet iets anders vraagt dan waartoe wij op grond van onze morele argumenten komen. Gaat de heiliging niet verder dan dat we ons ^[88] verstand goed gebruiken, de naaste geen schade doen en rechtvaardig zijn?

De plaats van de wet

We hebben hier met een centrale vraag te doen bij de bespreking van het thema heiliging. Die vraag betreft de plaats van Gods wet in het geheiligde leven. Zij betreft ook de aard en de omvang van de vrijheid der gelovigen, waarover de Bijbel zo duidelijk spreekt.

We zijn van mening, dat de christelijke vrijheid iets totaal anders is dan Wetticisme en moralisme. Zij is echter ook iets totaal anders dan bandeloosheid en dan libertinisme, waarbij ieder doet wat hem - redelijkerwijs - goed voorkomt. De christelijke vrijheid is van een eigen structuur. Zij verdraagt zich met de wet van God. Zij beweegt zich binnen de kaders van de wet. Daar kan ze pas echt floreren, want Gods wet is de wet der vrijheid (Jac. 1:25).

Het is opmerkelijk dat Jacobus deze uitspraak doet. Men heeft hem in de loop der eeuwen vaak verweten, dat hij moralistisch zou zijn! Het komt, zo zegt men, bij hem op de werken aan. Hij vormt daarin een tegenstelling met Paulus⁴.

Wij achten het noodzakelijk om nu eerst de vraag naar de relatie van heiliging en wet onder ogen te zien. We hebben het gevoel dat we daarna eigenlijk pas goed tot een tekening van de gestalten van de heiliging kunnen komen. Zouden we die tekening nu reeds geven, dan zou toch steeds op de achtergrond de vraag ons bezig houden: wat is de plaats van de wet.

Onze opzet is dus ingegeven door principiële en praktische motieven. Wij kunnen niet heen om de vraag naar de plaats van de wet. Beantwoording van deze vraag doet ons de vrijheid van een christenmens op de juiste waarde schatten.

De titel van dit hoofdstuk is een karakterisering van het resultaat waartoe het onderzoek ons brengt. Berkouwer heeft er aan herinnerd, dat het als een te simplistische oplossing gediskwalificeerd is, wanneer gezegd werd dat de hoogste vrijheid bestond in de hoogste gebondenheid. "Met name in een moreel ontwrichte tijd is het denkbaar, dat zulk een typering niet meer aanslaat aan de gewetens en de indruk wekt van een woordenspel"⁵.

We hebben oog voor het riskante van onze formulering. Dat riskante zou wel eens gelegen kunnen zijn in het bekend zijn met de verbinding van de twee termen uit de titel. We hebben bewust gekozen voor *in*, in plaats van voor *en*. Het gaat om *vrijheid in gebondenheid*.

^[89] Ze horen wezenlijk, in de wortel bij elkaar. Vrijheid is niet hetzelfde als gebondenheid. Evenmin is het zo dat gebondenheid bij de vrijheid bijkomt. Neen, de vrijheid kan niet zonder deze door Christus bepaalde gebondenheid aan de wet van God! En omgekeerd: Deze gebondenheid is in en door Christus echte vrijheid. De herkomst van het christelijke leven is een geheim. De gestalte van het christelijke leven is niet minder een geheim: vrijheid in gebondenheid - door Jezus Christus!

Heiliging en ongehoorzaamheid

We beginnen met enkele teksten, waaruit blijkt dat de heiliging direct in verband staat

⁴ G.C. Berkouwer, *Geloof en rechtvaardiging*, Kampen 1949, 130-142, waar ingegaan wordt op de rechtvaardiging bij Jacobus, in tegenstelling tot Paulus. Jacobus spreekt ook over de Koninklijke wet (2:8).

⁵ G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 194.

met gehoorzaamheid aan de geboden van God. Paulus schrijft in 1 Thessalonicenzen 4:7: "Want God heeft ons niet geroepen tot onreinheid, maar in heiliging". De achtergrond is de in vers 4 genoemde hoererij, waarmee volgens Bolkestein bedoeld is buitenechtelijk geslachtsverkeer en prostitutie en het tegennatuurlijk geslachtsverkeer⁶.

Het gaat in de verzen 4-7 om de rechte beleving van de sexualiteit. Men mag zich niet vergrijpen aan de vrouw van een ander; men mag buiten het huwelijk om geen sexuele relatie onderhouden, ook al zou een ander zich daartoe bereid verklaren. Het gaat om een huwelijk in liefde, en om liefdesbeleving binnen het huwelijk. Dat noemt Paulus de heiliging, waartoe God de Zijnen oproept. Het gaat om die beleving, waartoe God man en vrouw voor elkaar binnen het huwelijk heeft bestemd. Paulus beweegt zich met deze voorschriften geheel in de lijn van het Oude Testament. We willen niet ontkennen dat het spreken over het huwelijk in het Nieuwe Testament verrijkt en verdiept wordt door de verwijzing naar de verhouding van Christus en Zijn gemeente⁷.

Doch voor Oud en Nieuw Testament is wezenlijk dat het huwelijk een instelling van God is. Het mag niet gebroken worden (Matt. 19:8). Sexueel verkeer buiten het huwelijk is tegen Gods bedoeling⁸. Heiliging heeft alles te maken met eerbiediging van het zevende gebod uit de Decaloog. Boeiend is het te zien, dat de uitleg van 1 Thessalonicenzen 4:4-7 vraagt om meer dan alleen het loutere feit dat er geen echtbreuk wordt gepleegd. We treffen hier al iets aan van de lijn die de reformatoren zijn gevolgd, toen zij de wet van God uitlegden⁹.

Uit 1 Corinthe 6:11 blijkt dat reiniging en heiliging staat tegenover zonden van hoereers, afgodendienaars, overspelers, schandjongens, ^[90] knapenschenders, dieven, geldgierigen, dronkaards, lasteraars, oplichters (6:10). De opsomming van deze zonden heeft een dubbele betekenis: negatief, afschrikwekkend: gij zult het Koninkrijk Gods niet ingaan; positief-wervend: gij zijt rein, houdt u rein¹⁰.

Het gaat om zonden die rechtstreeks aanduiding of nadere concretisering zijn van wat in de Decaloog wordt verboden. Ook hier mogen we de conclusie trekken dat heiliging niet buiten het houden van Gods geboden omgaat. Men zie ook de verzen 12-20. In 6:10 noemt Paulus andere voorbeelden dan die op het terrein van het zevende gebod. De conclusie moet wel zijn, dat de geboden voor de gemeente van het Nieuwe Testament van kracht blijven.

⁶ M.H. Bolkestein, *Thessalonicensen*, 98-103. Verwezen wordt naar 1 Cor. 6:12-20 en Rom. 1:26-32, met als achtergrond Lev. 18:6-23 en 19:20-22. Men zie ook Hand. 15:20 en 29:21-25. Men zie L. van Hartingsveld, *Het huwelijk in het Nieuwe Testament*, 's-Gravenhage 1977, 62: Bij porneia is seksualiteit het een en het al geworden. Ze kan gedefinieerd worden als hartstocht, tomeloze seks, ongeremde geslachtsdrift. Porneia en huwelijk worden niet tegenover elkaar gesteld, maar porneia en het huwelijk in heiligheid en eerbaarheid. Men zie ook G. Friedrich, *Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament*, Stuttgart 1977, 114 en 115, als ook H. Greeven en anderen, *Theologie der Ehe*, Regensburg-Göttingen 1972², vooral de bijdrage van J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, 81-115.

⁷ In Efeze 5 spreekt Paulus over het geheimenis dat Christus' liefde voor zijn gemeente voorbeeld moet zijn voor de liefdeseenheid tussen man en vrouw, 5:30, als conclusie uit 5:25-29. Zo kan het in het O.T. niet gezegd worden. Daar was het huwelijk illustratiemiddel voor de goede verbondsrelatie. Wie het verbond schendt, pleegt echtbreuk en overspel. In het N.T. is het precies andersom: Daar komt Paulus van de relatie tussen Christus en zijn gemeente tot het huwelijk.

⁸ Genesis 2:24 en Lev. 18:1-23.

⁹ J. Calvijn, *Institutie II*, 8, 8 en 9. Calvijn stelt daar dat er in de geboden meer gelegen is dan er door uitgedrukt wordt. Bezonnen uitlegging gaat de woorden der wet te buiten. Er moet overwogen worden waarom het gebod is gegeven. Bij de vermelding van de goede geboden worden de slechte verboden. Het doen van tegenovergestelde plichten wordt bevolen. Het deel wordt voor het geheel genomen. Men zie hierbij W. de Greef, *Calvijn en het Oude Testament*, Groningen 1984, 246.

¹⁰ F.J. Pop, *1 Corinthiërs*, 113.

Nog een voorbeeld daarvan willen we noemen. In 1 Corinthe 7:34 spreekt Paulus over het heilig zijn naar lichaam en geest. Deze heiligheid betreft zeker niet alleen het terrein van het seksuele leven. Het gaat hier ook niet enkel over gehuwden. Het gaat om de toewijding van heel het leven aan God. Calvijn zegt: Geen kuisheid behaagt God, die niet zowel het lichaam als de ziel betreft. Het gaat om de ware en volle dienst van God die de inzet van onze hele persoon, naar lichaam en geest vraagt. Datzelfde bedoelt Paulus in 2 Corinthe 7:1. Dit vers vormt de afsluiting van de perikoop die begint bij 6:11. Het gaat in dit gedeelte tegen het deelnemen aan zonden uit het heidendom: wetteloosheid, duisternis, Belial, ongelovige en afgoden markeren de wereld, die wordt afgewezen. God verlost de zijnen daaruit. Het is die wereld die gekenmerkt wordt door de overtreding van de Decaloog. Daartegenover staat een andere wereld, die gekenmerkt wordt door: gerechtigheid, licht van Christus, gelovige en tempel Gods (6:14, 15). Beslissend is ook hier de openbaring van God in Christus, die voor het leven in de wereld de wet van God als norm heeft. Christus heeft Zelf gezegd, dat Hij niet gekomen is om de wet of de profeten te ontbinden, maar om die te vervullen (Matt. 5:17). De brede strekking van deze woorden zullen we later nog onderzoeken. Nu zij gezegd, dat niemand met een beroep op Jezus de wet of de profeten voor achterhaald of afgeschaft kan verklaren. De stelling dat het Jezus niet om de moraal, maar wel om het verhaal van wet en profeten zou gaan, wordt weersproken door de expliciete verwijzing naar de geboden, zelfs naar de kleinste daarvan.

Negatieve uitspraken van Paulus over de wet

Paulus heeft de verhouding van de gelovige en de wet zeer fundamenteel aan de orde gesteld. Hij heeft zich zeer negatief over de wet ^[91] uitgelaten. Wie niet let op de verbanden, kan de indruk krijgen dat Paulus de wet geheel buiten spel ziet staan. "Gij zijt niet onder de wet, maar onder de genade" (Rom. 6:14). Dit is een vers uit de reeds eerder besproken passage 6:1-23¹¹. We herinneren ons dat Paulus daar gerechtigheid en heiligheid direct met elkaar in verband brengt (6:19). Ook al zien we dit verband, dan nog kan de vraag gesteld worden of genade niet tegenover de wet staat; en of wet en genade elkaar niet uitsluiten. In Galaten 4:5 lijkt het die kant uit te gaan: "God heeft Zijn Zoon uitgezonden om hen die onder de wet waren, vrij te kopen, opdat wij het recht van zonen zouden verkrijgen". Staat het zoonschap (de genade in Christus) hier niet tegenover het staan onder de heerschappij van de wet? En is er dan wel een andere conclusie mogelijk dan deze, dat de genade mensen verlost van de wet? Heel existentieel drukt Paulus zich uit in Galaten 2:19: "Want ik ben door de wet voor de wet gestorven om voor God te leven". Het leven in de genade betekent de breuk met de wet. Die breuk is even radicaal als de dood. Sterker nog: alleen door de dood is er de breuk met de wet.

Het is bekend dat dit één lijn is in de brieven van Paulus. Er is ook een andere. Ze wordt onder woorden gebracht in Romeinen 7:12: "zo is dan de wet heilig, en ook het gebod is heilig en rechtvaardig en goed". Deze tekst staat ter afsluiting van een passage waar de negatieve werking van de wet wordt beschreven. De zonde heeft van de wet gebruik gemaakt om de begeerlijkheid te stimuleren. Men zou zich kunnen indenken dat Paulus juist hier ten aanzien van de wet tot een negatieve conclusie komt. Het slot is echter precies omgekeerd. Wet en gebod heten heilig. Beide worden genoemd. Men kan het gebod niet tegen de wet uitspelen, zoals door sommige Lutherse theologen wel wordt gedaan¹². Paulus spreekt op twee manieren negatief over de wet. In zoverre met wet bedoeld is, de vloek van de wet, het gericht waaraan wij vanwege overtreding van de wet onderworpen zijn, heeft de wet afgedaan. Dat is het grote heilsgebeuren in de dood van Jezus aan het kruis.

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 aan het hout hangt", Galaten 3:13. De veroordeling door de wet wacht hem niet meer, die in Christus gelooft. Daarvan

¹¹ Zie hierboven [blz. 44-48](#).

¹² Zie mijn *Wet en evangelie*, Assen 1959, 12-18.

is hij verlost. "Zo is er dan nu geen veroordeling voor hen die in Christus Jezus zijn" (Rom. 8:1).

Onder nog een gezichtspunt is de heerschappij van de wet gebroken. ^[92] Het gaat nu om het gebruik dat de Joden van de wet maakten. Zij beschouwden de wet als heilsweg, juist in Galaten 3 stelt Paulus die beide wegen tegenover elkaar. "Dat door de wet niemand voor God gerechtvaardigd wordt, is duidelijk; immers, de rechtvaardige zal uit geloof leven. Doch bij de wet gaat het niet om geloof, maar: wie dat doet zal daardoor leven" (3:11, 12).

De wet wordt door de Joden gebruikt als de weg ten leven. Die weg is onbegaanbaar. Het is een door het Evangelie afgewezen weg. In het licht van het Evangelie wordt duidelijk dat die weg dood loopt. Dus geen gebruik meer maken van de wet, om daardoor het leven te verwerven. Het Evangelie stelt het juist omgekeerd: Het leven gaat aan de gehoorzaamheid vooraf. Het leven is niet de vrucht van de gehoorzaamheid. Integendeel: "Zo moet het voor u vaststaan, dat gij wel dood zijt voor de zonde, maar levend voor God in Christus Jezus" (Rom. 6:11). Dood voor de zonde betekent: verlost van de vloek van de wet en van de claim die de zonde op ons meent te hebben; en ervan overtuigd zijn, dat gehoorzaamheid aan de wet nooit het leven brengt.

Integendeel: het leven is geschenk van God in Christus en gaat aan alle activiteit van onze kant vooraf. De heiliging is geen vrucht van onze inspanning om de wet te gehoorzamen. Zij is begrepen in de verlossing die Jezus Christus brengt. De vloek van de wet is weggenomen. Van een gehoorzaamheid aan de wet, die wij moeten opbrengen, komt niets terecht. Zij is een houding van machteloosheid, die op de dood uitloopt. De macht van de wet, eisend en veroordelend, is een terreur waaruit we verlost moeten worden. De wet als weg ten leven, voert ons in de dood, die het gericht is van God (Rom. 6:23).

Christus verlost ons van deze tweevoudige negatieve werking van de wet: "Gij zijt niet onder de wet, maar onder de genade" (Rom. 6:14). Alles wat Paulus in negatieve zin over de wet schrijft, moet in dit kader verstaan worden. Wie het na de dood en de opstanding van Christus toch nog op de wet houdt, doet aan Christus tekort. Hij vindt enkel onheil, het onheil van de veroordeling. Heil is er slechts bij Jezus Christus. Zo gezien gaat de keus tussen de wet én Christus! Christus heeft ons bevrijd van de vloek van de wet én van de wet als weg om het leven te bereiken!

De bijbelse vrijheidsgedachte is ondenkbaar zonder deze bevrijding van de wet. Dat is het vrij zijn van de wet door het geloof in Christus. "Wanneer dan de Zoon u vrijgemaakt heeft, zult gij werkelijk ^[93] vrij zijn" (Joh. 8:36). Dat is de vrijheid die de zonen ten deel valt (zie Rom. 8:15). Tegenstelling van dit zoonschap is de slavernij onder het juk van de zonde. "Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u, een ieder die de zonde doet, is een slaaf der zonde. En de slaaf blijft niet eeuwig in het huis, de zoon blijft er eeuwig" (Joh. 8:34, 35). De woorden van de Here Jezus komen op hetzelfde neer, als wat Paulus in Romeinen en Galaten beschrijft. Er is alleen vrijheid door de verlossing die Christus brengt. Die verlossing maakt vrij van het eeuwige oordeel. Want de zonen blijven eeuwig in het huis. Die verlossing maakt vrij van de verslavende macht van het kwaad, welke uitloopt op de dood. Jezus spreekt in dit verband niet van de wet. Het gaat om dezelfde wetswerkelijkheid als waartegen Paulus strijdt. Strijden Jezus en Paulus tegen legalisme en Wetticisme? De strijd gaat veel dieper. Jezus en Paulus doen wat anders dan Wetticisme en legalisme op formele wijze bestrijden. Het gaat niet om een formele regel die geschonden wordt. Het gaat erom of de mens met behulp van de wet rechtvaardig kan zijn voor God. Dat is niet mogelijk. De mens moet juist van de wet verlost worden, want de wet brengt de dood.

Verzet tegen de wet die niet zonder Christus is

Het gaat om de wet van Israëls God; om de wet die reeds in het Oude Testament niet zonder de genade was! Het is hier niet de plaats om de verhouding van wet en Evangelie uitvoerig te bespreken. Wel is vast te stellen dat de wet, waarop de Joden zich beroepen,

tegen haar bedoeling werd aangegrepen. Calvijn zegt het zo prachtig: "Men kan reeds uit de genade, die de Joden aangeboden werd, met zekerheid opmaken, dat de wet niet zonder Christus geweest is". "De volheid der genade, waarvan de Joden onder de wet een proef gekregen hadden, is in Christus aan het licht gebracht"¹³. Het is van betekenis dit goed vast te houden. De Joden kwamen niet pas in de dagen van Jezus en Paulus in aanraking met het ontoereikende van de wet als weg ten leven en als middel om van de vloek verlost te worden. Reeds in het Oude Testament heeft God door de wet een voorproef gegeven van het heil, dat in Christus ten volle wordt geopenbaard. Men kan zeggen dat het verzet tegen de genade door het zich vastklemmen aan de wet als weg ten leven, sterker en scherper werd, naarmate het heil duidelijker geopenbaard werd in de komst van Christus. In de oudtestamentische wet was echter ook Christus reeds geopenbaard, zoals Calvijn terecht zegt.

De Joden zouden in de oude bedeling reeds iets van Christus hebben [94] kunnen kennen. Jezus zegt Zelf: De Schriften zijn het die van Mij hebben getuigen (Joh. 5:39). Tot die Schriften behoort ook de wet. Wat hebben de Joden echter met de wet gedaan? Zij maken haar los van Christus. Zij gebruiken haar tot het bewerken van eigengerechtigheid. Zo verliest de wet de voorafschaduw van Christus. Het Heil (Christus) dat al in de oudtestamentische wet lag opgesloten, wordt terzijde geschoven. Zo wordt de wet - losgemaakt van Christus - een concurrent van het heil dat Christus brengt.

Paulus bestrijdt niet de wet, zoals die door God op Christus was toegespitst. Hij bestrijdt de wet, die door de Joden van het heil wordt geïsoleerd.

Dan is de wet - als eigen ontworpen heilsweg - concurrent van het heil dat Christus brengt. Deze hantering van de wet is een isolering van de wet uit het heil dat God ook in de oude bedeling belooft. Zo is de wet, als heilsweg door de Joden aangeprezen, concurrent van het heil in Christus. Dan is het: òf de wet òf Christus.

Nergens gebruikt Paulus in zijn brieven zulke scherpe woorden, dan wanneer hij op dit alternatief stuit. Men zie ook Filippenzen 3:2, 3. De wet als bevel (imperativus) kan niet de plaats van de aankondiging (de indicativus) van het heil innemen. Wie de wet als heilsweg voorop stelt weet niet van een door Christus verworven en geschonken heiliging. Hij ziet de heiliging als een door ons te bewerken verdienste. Doch die weg loopt dood.

Wat we schreven over het genadegeschenk van de heiliging wordt te niet gedaan, als we in dit stuk van zaken de wet weer oprichten. En omgekeerd: het rechte respect voor de heiliging als geschenk sluit de wet als weg tot het heil uit.

Heiliging en het gebod van de liefde

Als we echter eenmaal de heiliging als een radicaal geschenk van Christus hebben ontvangen, komen we te staan in de spanning van *het alreeds gerechtvaardigd* en *het nog niet volkomen heilig*.

Dan krijgen we te maken met de aanwijzingen en voorschriften, met de leefregels en de geboden, waarnaar God ons ter beleving van het heil doet leven.

We verkeren dan in een totaal andere situatie dan de hierboven besprokene. Het gaat dan niet meer om de wet als alternatief. Het gaat dan om de regel waarnaar wij als geheiligden zullen leven. Dan komen we te staan voor het geloof dat door de liefde werkzaam is. Heeft de liefde iets met de wet te maken?

[95] Wij menen dat liefde en wet alles met elkaar te maken hebben. We herinneren aan Romeinen 13:8-10. In een opstel dat enkele jaren geleden werd gepubliceerd, heb ik aan deze tekst breedvoerige aandacht gewijd. Daarbij heb ik de posities van Bultmann en Barth geschetst. Mijn conclusie was: de eis der liefde schuift de andere geboden niet

¹³ Calvijns *Institutie*, II, 7, 1. Men zie ook W. de Greef, *a.w.*, 141-151, die verwijst naar II, 11, 7-10.

terzijde. Ze vervangt de geboden evenmin. God vraagt als teken van onze liefde gehoorzaamheid aan de concrete geboden¹⁴. Het gaat om mensen in de onderscheiden situaties en in al de facetten van hun bestaan.

De verschillende geboden correleren met die situaties en facetten. Wie wel liefde wil geven, maar de geboden terzijde schuift, veralgemeent zijn relatie tot de ander! Hij neemt dan de ander in diens concrete situatie niet voldoende serieus! Uit de bespreking van Barths uiteenzettingen over Bergrede en Decaloog trok ik de conclusie dat de concrete inhoud van beide door Barth vervluchtigd wordt. Deze Bergrede en Decaloog markeren slechts grenzen. Ze hebben geen concrete inhoud. De voorzichtige conclusie van Berkouwer dat een devaluatie van de concrete inhoud van de Bergrede bij Barth niet valt te loochenen, acht ik ook van toepassing op de Decaloog. De ontwikkeling gaat bij Barth zelfs zover, dat hij de gedachte afwijst, als zou de liefde geëist kunnen worden¹⁵. Ik wijt deze verschuiving aan het zware accent dat Barth legt op de overmacht van de genade. De indicativus verslindt de imperativus.

Een dergelijke overaccentuering van de indicativus acht ik onjuist. De liefde wordt gevraagd. Zij is inhoud van het gebod. De liefde schuift de concrete geboden niet opzij. Zij ziet de mensen juist in hun concrete situatie en relatie; als man of vrouw in relatie tot de ander; als mens wiens leven gevaar loopt; wiens naam wordt beklad en wiens positie of ambt door laster wordt ondermijnd; wiens bezit wordt bedreigd of die wordt bestolen. Het is niet voldoende om te zeggen: Ik heb die hele mens lief. De geboden maken het mogelijk die liefde te concretiseren, door te differentiëren al naar gelang van situatie of relatie. Zo noemt Paulus de liefde de vervulling van de wet.

Vervolgens stellen we dat we de wet niet gehoorzamen als we haar in stukjes knippen en van de wet, die het totale leven omsluit, een gevallenleer maken¹⁶. Dan wordt de concrete mens opgedeeld in zijn relaties en situaties. Dan zou gehoorzaamheid aan de wet kunnen volstaan met een aspect van het leven van de ander in het oog te vatten. De liefde deelt echter de naaste niet in in sectoren of segmenten.

[96] De liefde als gave van het hart heeft ook het hart van de ander op het oog. Diens concrete situatie kan nooit los van zijn persoon gezien worden. En omgekeerd: de persoon is geen schim boven de concrete werkelijkheid. De persoon kent situaties waarin het zesde, zevende, achtste of negende gebod bescherming voor zijn concrete bestaan vraagt én biedt.

Om moralisme, formalisme en Wetticisme te voorkomen, moeten we het gebod jegens de ander uit liefde tot zijn persoon gehoorzamen! Om een dweperige persoonlijkheidscultus zonder concreet dienstbetoon te voorkomen moet de liefde gestalte aannemen in de gehoorzaamheid aan concrete geboden. Zij wil dat ook. De persoon gaat niet op in zijn situaties en relaties! De persoon moet in die bepaalde daad van gehoorzaamheid de liefde ontvangen. Men is er niet als men formeel aan de letter van de wet voldaan heeft. Waar gehoorzaamheid aan het gebod niet door de liefde gedreven en gedragen wordt, blijft de gehoorzaamheid beneden de maat. Want de liefde is de vervulling van de wet.

Omgekeerd, de concrete situatie of relatie mag niet vervluchtigd worden door een algemeen gevoel van welwillendheid, sympathie of bewogenheid tot de persoon! Deze persoon moet hier en nu onder het gezichtspunt van de instandhouding van zijn leven en van zijn seksualiteit, van zijn bezit en zijn goed, uit liefde beschermd, geëerbiedigd en geholpen worden. Het is juist de liefde die om concretisering in de verschillende geboden

¹⁴ Men zie mijn opstel "De liefde is de vervulling van de wet", in *Uw knecht hoort*. Theologische opstellen aangeboden aan prof. W. Kremer, prof.dr. J. van Genderen, prof.dr. BJ. Oosterhoff, ter gelegenheid van hun vijftienvigjarig ambtsjubileum, Amsterdam 1979, 103-118.

¹⁵ Zie mijn *a.art.*, 110-112.

¹⁶ Men zie de bezwaren van G. Brillenburg Wurth tegen casuïstiek, *Het Christelijk leven. Grondlijnen der ethiek*, Kampen 1949, 184-154.

vraagt. Paulus zegt niet: de liefde is de wet. Evenmin: de wet bestaat in liefde. Paulus zegt: de liefde is de vervulling van de wet. De liefde kwalificeert de gehoorzaamheid aan de concrete geboden. Waar die liefde ontbreekt, is het met de gehoorzaamheid mis. Omgekeerd: wel liefde en geen gehoorzaamheid aan de wet is minder dan God vraagt. Tussen formalisme en emotionalisme, tussen Wetticisme en existentialisme, dat alleen de mens ziet en niet zijn relaties, gaat de liefde die de vervulling van de wet is door. De bijbelse wet wordt door liefde er voor bewaard blind te zijn voor de persoon. De liefde wordt door de concrete geboden van de wet ervoor bewaard leeg te zijn!

Wie dit alles doordenkt, beseft dat er een spanning kan optreden tussen aandacht voor de persoon én voor zijn situatie of relatie. Daarvan heeft de christelijke ethiek altijd geweten. Een botsing van plichten kan zich voordoen. Hoe kan ik de mens echt liefhebben en tegelijk aan de geboden gehoorzaam zijn? En omgekeerd: Hoe kan ik met gehoorzaamheid aan de concrete geboden voorkomen, dat ik de ^[97] mens uit het oog verlies of beschadig. Het is een spanningsveld, waaraan de ethiek zo rijk is. De gemakkelijkste, maar tegelijk ook de slechtste oplossing is: één van beide polen te schrappen. Wie de liefde verzuimt, verhardt en verstart in formules en gevallen. Wie de liefde tot het een en het al maakt, vindt alles goed wat de naaste van dienst of nuttig is. Om het welzijn van de ander, dat de liefde op het oog heeft, vervagen de geboden als concrete regels. Hoe vager ze worden, hoe dichter ze de verdwijning nabij zijn. Dan is alles geoorloofd wat ik voor de naaste nuttig vind; of wat hij voor zichzelf nuttig vindt. Dan speelt men op de persoon. In tegenstelling tot verharding en verstarring moet dan gesproken worden van een verwarring, waarin terwille van de persoon alles mag!

Tussen die beide, verstarring en verwarring, formalistische verharding en existentialistisch alles mag wat goed, nuttig of zelfs maar prettig is voor de ander, gaat de Bijbel door met de vraag om liefde, die de wet vervult. Het is niet de gemakkelijkste weg. Het is wel de zuivere weg, van het gebod, zoals Jezus Christus dat heeft voorgeleefd.

Hij kwam om de wet te vervullen¹⁷. Dit messiaans vervullen wil zeggen: de diepste bedoeling en de breedste uitwaaiing van de wet aan het licht te brengen. De vervulling betekent evenmin als in Romeinen 13:10 de opzijzetting van de geboden. Zij betekent wel, dat de geboden naar hun eigenlijke strekking de mensen voor ogen gesteld worden.

Die eigenlijke strekking wordt mede bepaald door de liefde waarmee Christus aan Zijn Vader gehoorzaam was én waarmee Hij mensen in concrete situaties liefhad. Die liefde werd in de oude bedeling niet zo scherp met de wet in verband gebracht. Zeker, liefde tot God (Deut. 6:5) en liefde tot de naaste (Lev. 19:18) zijn gegevens uit het Oude Testament. Toen Jezus het grote gebod van de wet in tweevoud tot uitdrukking bracht, greep Hij terug naar het Oude Testament. De liefde tot God en de naaste worden door Mozes in de wet geëist. Doch voordat Jezus op messiaanse wijze liefde betoonde -zoals ook Christus u heeft liefgehad en Zich voor ons heeft overgegeven als offergave en slachtoffer, God tot een welriekende reuk, Efeze 5:2; men lette erop hoe dit offer ten dienste van de zijnen op God gericht was - heeft niemand geweten hoe radicaal de liefde is, die bij de echte gehoorzaamheid aan de wet hoort.

We lazten bij Calvijn dat ook in het Oude Testament de wet vol was van Christus. We kunnen nu zeggen, dat de wet van het Oude Testament ^[98] Christus nodig had, om in haar eigenlijke bedoeling doorzien en erkend te worden. Tevoren heeft niemand zo radicaal en zo onlosmakelijk de wet van God en de gevraagde liefde met elkaar in verband gebracht. Onder het gezichtspunt van de liefde kon Christus zelfs zeggen: "Een nieuw gebod geef Ik u, dat gij elkander liefhebt; gelijk Ik u liefgehad heb, dat gij ook elkander lief hebt" Joh. 13:34). Bultmann heeft er op gewezen dat het 'zoals' een tweevoudige betekenis heeft: *funderend*, omdat; én: *illustreerend*, naar het voorbeeld dat Ik geef. In de Gereformeerde traditie hebben we voor de eerste betekenis wel oog

¹⁷ Men zie de interessante bespreking over Van Rulers opvatting van deze tekst bij G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 184-187.

gehad. Onze liefde kan niet zonder het offer van Jezus als fundament. Die christologische, wil men messiaanse, trek hebben wij, in het spoor van Calvijn wel altijd in de wet van het Oude Testament aanwezig geweten. De wet zelf is er niet zonder Christus. Ook het omgekeerde geldt: Christus heeft *voorbeeldig* de wet vervuld. Wij hebben Hem nodig om de eigenlijke bedoeling van de wet te zien. Die eigenlijke bedoeling blijkt te bestaan in de liefde, die Hij betoond heeft. Als we Matteüs 5:17 en Johannes 13:34 naast elkaar leggen, dan zien we hoe Paulus tot Romeinen 13:10 is gekomen! Dat de liefde de vervulling van de wet is, blijkt uit het feit dat Christus gekomen is om de wet te vervullen. Zijn voorbeeldige liefde maakt deel uit van die vervulling. Heeft Christus iets nieuws aan de wet toegevoegd? Dat kunnen we niet zeggen. Want ook in het Oude Testament werd liefde door de wet vereist. Dat de gehoorzaamheid aan de wet niet bestaat zonder de liefde waarmee Christus de wet heeft vervuld - dat is het nieuwe in Jezus' vervulling van de wet. Dat de wet niet zonder Christus is, heeft een betekenis meer dan wij gewoon zijn er in te lezen. Het wil ook zeggen: om de wet in haar diepte te kennen, hebben we haar vervulling in messiaanse liefde nodig.

Het gaat om meer dan het terzijde schuiven van de rabbinistische wetsinterpretatie. Deze komt inderdaad in de dagen van Jezus veelvuldig voor. Zij is gegeven met die andere misvatting omtrent de wet, als zou ze weg ten leven zijn. Wie zo met de wet omgaat, is het te doen om een eigengerechtigheid. Hij heeft geen oog voor de ander. Hij gebruikt de wet voor zichzelf, terwijl het wezenlijk voor de wet is om ons naar de ander te verwijzen: Hem zult ge liefhebben. Wie de wet voor zichzelf gebruikt, moet de wet eigenlijk steeds uitbreiden. De wetsartikelen moeten in aantal en omvang toenemen. Des te meer mogelijkheden zijn er om er iets mee te verwerven. Men beseft intussen niet dat men het zichzelf steeds moeilijker maakt.

[99] Het wordt een oerwoud van geboden en verboden, waarin de weg - de hoofdweg, de uitweg - niet meer te vinden is.

Jezus wijst deze weg af. Hij voert in de dood. Hij brengt geen verlossing. Jezus is Zelf met de wet bezig geweest. Hij heeft haar vloek gedragen. Hij verlost van haar heerschappij. Dat is de ene kant. Toen Hij met de wet bezig was, bleek ook dat haar eigenlijke bedoeling is: ruimte te geven om te leven, regels voor het verkeer binnen het verbond, het verkeer van God met de mensen en van de mensen onderling.

Als de Messias heeft Hij de wet vervuld. Hij liet zien dat de wet zonder liefde niets is. Gehoorzaamheid zonder liefde is eigenliefde. In vergelijking met de wetsinterpretatie en wetsvervulling door de Joden geeft Jezus een nieuw gebod. Zoals er van Christus in het Oude Testament voorafschaduwingen geweest zijn¹⁸, zo zijn er ook van deze wetsvervulling in het Oude Testament voorafschaduwingen. Te wijzen valt op Matteüs 23:23. Daar vindt een botsing plaats van de wetsinterpretatie door de Joden met de wetsvervulling door Jezus: "Wee u, Schriftgeleerden en Farizeeërs, gij huichelaars, want gij geeft tienden van de munt, de dille en de komijn en gij hebt het gewichtigste van de wet verwaarloosd: het oordeel en de barmhartigheid en de trouw". Hierbij grijpt de Here Jezus terug op teksten als Micha 6:8 en Zacharia 7:9¹⁹.

Zoals Jezus in het Oude Testament in schaduwen aanwezig was, zo ook de wetsvervulling die Jezus openbaarde en betoonde! Hij heeft de geboden niet terzijde gesteld. Hij heeft ze alle onder het gezichtspunt van de liefde samengebracht. De Bergrede biedt ons prachtige voorbeelden ervan hoe de wet met de radicaliteit van Christus' liefde vervuld moet worden. Ridderbos heeft het aldus onder woorden gebracht: *"De vervulling der wet door Jezus bestaat hierin, dat Hij het liefde-karakter van de door de wet geëiste gehoorzaamheid op weergaloze wijze in het licht heeft*

¹⁸ Zondag 6 antwoord 19.

¹⁹ H. Ridderbos, *Korte Verklaring der Heilige Schrift*, Mattheüs II, Kampen 1946, 136: deze samenvatting staat vrijwel op één lijn met het dubbele gebod der liefde.

gesteld"²⁰. Er is een diepe samenhang tussen woorden uit Matteüs 5:17 en de samenvatting van de wet in het dubbele liefdegebod (Matt. 22:36-40). Het nieuwe gebod van de liefde (Joh. 13:34) is nieuw door de vervulling van de wet die de Messias brengt. Christus is in het Oude Testament reeds aanwezig in de belofte en in de ceremoniën van de tempeldienst. Hij breekt niet met het Oude Testament, maar brengt dat tot zijn volheid. Dat geldt ook van de oudtestamentische wet. Zij wordt door Hem niet terzijde geschoven. Zij blijft ten volle van kracht. Wat Hij met de wet doet is haar liefdeskarakter laten zien.

[100] Het heil dat Hij brengt, wordt gedragen door Zijn liefde. Zo juist laat Hij zien dat de wet om liefde vraagt. Zonder liefde is er geen vervulling van de wet. Hier zien we tegelijk hoe diep de eenheid is van heil en heiliging welke bestaat in gehoorzaamheid aan de wet. We komen in de wet niet een vreemde instantie tegen vergeleken met het heil. Christus wordt door liefde gedreven. Johannes 13:1: "En vóór het Paasfeest toen Jezus wist, dat zijn ure gekomen was om uit deze wereld over te gaan tot de Vader, heeft Hij de zijnen, die Hij in de wereld liefhad, liefgehad tot het einde". Als illustratie van die liefde verricht Hij de voetwassing. Hij noemt deze dienst een voorbeeld voor de discipelen (13:14).

Door het heil krijgen we echt zicht op de norm van de heiliging. Die norm is de wet, die in liefde gehoorzaamd moet worden. In de eis van de wet komen we in aanraking met de liefde, welke Christus eerst Zelf ter vervulling van de wet betoond heeft.

Ridderbos heeft dat kernachtig zo samengevat: "Hier wordt dan ook de volle messiaanse betekenis openbaar van de diepte-dimensie, dat wil zeggen van het liefde-karakter van al Jezus' geboden. Zij ligt zowel in de noëtische als in de existentiële sfeer; zij ontsluit niet alleen de wet, maar ook het hart. Zij heeft zowel betrekking op de letter als op de Geest; zij is tegelijk eis en gave. En deze beide bepalen elkaar wederkerig. In de vervulling van de wet als uitlegging wordt het hart openbaar als de plaats, waar de uitgangen des levens zijn, als het centrum waarop de eis der wet zich richt. Omgekeerd wordt de diepte der wet pas openbaar waar het hart der kinderen Gods door de genade van Christus ontsloten wordt; want de gave der liefde schenkt ook alleen kennis der wet"²¹.

De liefde schuift de geboden niet terzijde

Belangrijk blijft het vast te houden aan de twee-eenheid van liefde én geboden. Men kan niet zeggen dat de liefde de meerdere is, vergeleken waarbij de geboden de mindere zijn. Wie deze twee tegenover elkaar stelt, doorbreekt het verband dat Christus juist tussen liefde en geboden legt. Dan zal de liefde steeds meer oprukken ten koste van de geboden. Het geheim van Jezus' houding tegenover de wet ligt hierin, dat Hij de liefde in de gehoorzaamheid aan de geboden betracht. Deze diepe eenheid van liefde en gebod is de kern van Jezus' messiaanse vervulling van de wet. In dit licht is de stelling uit het rapport *God met ons* onhoudbaar: "Het kan niet de bedoeling zijn dat de vervulling van de kleinere, meer op het bijzondere gerichte [101] geboden ooit in strijd komt met de vervulling van het grote liefdegebod. De vervulling van iedere wet moet uitlopen op leven in vrede, naar de gezindheid van de Heilige Geest, die in ons werkt"²². Het liefdegebod wordt hier als het grotere gesteld tegenover de 'kleinere' geboden. Dat is in het licht van Jezus' messiaanse vervulling van de wet een ongeoorloofde onderwaardering van de 'kleinere' geboden. Zij heten meer op het bijzondere te zijn gericht. Zijn ze daarom kleiner en van minder betekenis? Heeft de liefde voorrang omdat ze breder en algemener is? Zulk een liefde is dan echter ook minder concreet. De

²⁰ H. Ridderbos, *Koninkrijk*, 277.

²¹ H. Ridderbos, *a.w.*, 280. Dr. W. Aalders neemt het in de laatste tijd krachtig op voor de erkenning van de wet. Men zie vooral zijn: *De tijdgeest weerstaan*, Amsterdam 1984, passim.

²² *God met ons*. Over de aard van het Schriftgezag, Kerkinformatie, dubbel-speciaal-nummer, 113, 94.

vervulling van de wet is juist gericht op het bijzondere, op de concrete situatie. Het is de liefde die er de ogen voor scherpt, wat het gebod in de concrete situatie vraagt. Paulus brengt dat prachtig onder woorden: "Ik bid dat uw liefde nog steeds meer overvloedig moge zijn in helder inzicht en alle fijngevoeligheid, om te onderscheiden, waarop het aankomt. Dan zult gij rein en onberispelijk zijn tegen de dag van Christus, vervuld van de vrucht van gerechtigheid, welke door Jezus Christus is, tot eer en prijs van God" (Fil. 1:9-11). In deze passage is de liefde niet de hogere norm tegenover de kleinere, meer op het bijzondere gerichte, geboden. De liefde is noodzakelijk om te weten wat het gebod in de concrete situatie vereist. De liefde zelf vervangt het gebod niet. De vrucht van gerechtigheid is de vervulling van de wet. Die komt voort uit de liefde.

Opmerkelijk dat in de hierboven geciteerde passage uit het *Rapport* de liefde toch weer door een nadere bepaling wordt genormeerd. Waaraan kan men de werking van de liefde dan herkennen? Aan leven en vrede naar de gezindheid van de Geest. Het is duidelijk dat hier wordt teruggegrepen op Romeinen 8:6. Paulus bedoelt leven en vrede echter niet als vervangende norm voor de geboden van de wet. Het is juist omgekeerd: De eis der wet moet vervuld worden in ons, die niet naar het vlees, doch naar de Geest wandelen (Rom. 8:4). De Geest ontslaat niet van de aanspraak van de wet. De Geest doet ons die eis als terecht erkennen. Het gaat niet maar om het recht dat de wet eist²³. Neen, het gaat erom dat wat de wet eist, terecht van ons gevraagd wordt. De uitdrukking "De eis der wet" wil niet binnen de wet onderscheiden tussen wat wel en wat niet terecht geëist zou worden. Dan zou deze onderscheiding de wet zelf in een kwaad licht stellen, alsof het ene wel en het andere niet door de wet gevraagd mag worden. Neen, wat de wet vraagt, wordt terecht gevraagd. "De eis der wet" staat gelijk met de concrete inhoud van de wet. Die moet vervuld, betracht, gedaan worden door hen die naar ^[102] de Geest leven. Zo is er leven en vrede te verwachten. De Geest ontslaat ons niet van de eis der wet, maar bindt ons eraan; op precies dezelfde wijze als Christus ons eraan bindt. Wie zo door de Geest de wet gehoorzaamt, beoogt leven en vrede! In het *Rapport* wordt de indruk gewekt, dat leven en vrede naar de gezindheid van de Geest, meer zouden verbonden zijn aan het grote liefdegebod. Men mag ze echter niet tegenover elkaar stellen. Liefde en concrete, op het bijzondere gerichte geboden horen bij elkaar! Leven en vrede zijn vrucht van de eenheid van liefde en gebod. De Geest geeft niet een hogere norm in leven en vrede, terwijl de kleinere, op het bijzondere gerichte geboden kunnen worden terzijde geschoven. De Geest werkt liefde, die zich in gehoorzaamheid aan het gebod concretiseert. De zegen op die gehoorzaamheid in liefde is leven en vrede!

We constateren een diepe eenheid in het spreken van de Schrift over liefde en geboden. De messiaanse vervulling van de wet door Jezus wordt door Paulus in Romeinen 13 tot volle gelding gebracht. In de verzen 8-10 komen we concrete geboden tegen, en zelfs de uitdrukking: "welk ander gebod dan ook". Deze concrete geboden verliezen hun kracht niet door de liefde. Zij vervluchtigen niet om voor de liefde plaats te maken. Zij worden juist door de liefde in hun heilzame bedoeling onderkend - want het gebod is heilig en rechtvaardig en goed (Rom. 7:12). Zo heeft Jezus zelf gesproken en gehandeld. De vervulling van de wet heeft Hij metterdaad betracht en door Zijn voorbeeld heeft Hij de wet uitgelegd. Wij ontmoeten hier weer de dubbele betekenis van het *zoals* uit Johannes 13:34. Jezus heeft *het fundament* ervoor gelegd. Hij heeft ook *het voorbeeld* ervan gegeven.

De wet van Christus

In het licht van dit alles kunnen we nu verstaan, waarom Paulus spreekt over de wet van Christus. Paulus schrijft: "verdraagt elkanders moeilijkheden; zó zult gij de wet van Christus vervullen" (Gal. 6:2). Wat bedoelt Paulus met de uitdrukking de wet van Christus? Is dat een nieuw gebod vergeleken met wat vóór Christus bekend was? In Galaten 5:14 schrijft Paulus: "Want de gehele wet is in één woord vervuld, in dit: Gij zult

²³ H. Schlier, *Römerbrief*, 243.

uw naaste liefhebben als u zelf". Het is niet moeilijk hierin de echo te horen van Matteüs 5:43; 19:19; 22:39 en van Leviticus 19:18. De uitdrukking "de wet van Christus" ziet op de messiaanse vervulling van de oudtestamentische wet door Jezus! Zij is inhoudelijk geen andere wet, dan die van het Oude ^[103] Testament. Zou Paulus met deze uitdrukking wel een andere inhoud beogen, dan kwam hij in botsing met wat hij zelf schrijft in Romeinen 13. "De wet van Christus" wil zeggen: de wet van God die door Christus zo ernstig is genomen, dat zij door Zijn woord en daad tot volle geldingskracht is gekomen.

Wat is er bij de overgang van Oud naar Nieuw Testament met de wet gebeurd? Verdwenen is ze niet. Tegen zulk een gedachte gaan talrijke teksten in het Nieuwe Testament in. Is ze veranderd? Is ze gezuiverd? Is ze bijgesteld? Ze is vervuld. Dat is: messiaans van kracht gemaakt, door de liefde waarmee Jezus haar heeft volbracht. Deze messiaanse vervulling met de daarin besloten explicatie, is zo wezenlijk voor de wet, dat ze van nu af aan "wet van Christus" kan heten. Het is in formuleringen, voorschriften en geboden dezelfde wet (zie vooral Rom. 7:12 en 13:9). De uitdrukking wet van Christus is in feite de meest radikale uitleg van de wet. Zij maakt het onmogelijk binnen het kader van het Evangelie over de wet te spreken buiten Christus om! We zagen dat de Joden dat juist deden. Zij gebruikten de wet als de weg ten leven en tot vrede! Doch het liep uit op de dood, op de vloek van de wet. Van deze beide heeft Christus ons vrijgemaakt. Hij heeft ook de wet van zulk een misverstaan vrijgemaakt. Natuurlijk niet in die zin dat zulk een misvatting daadwerkelijk niet meer zou voorkomen. Ze komt helaas nog voor, evenals in de dagen van Paulus. Deze misvatting gaat echter in tegen de bedoeling van het Evangelie. Christus heeft de wet tegen die misvatting in bescherming genomen. Evangelisch gesproken kan men de wet niet meer van Christus losmaken. Dat is zo wezenlijk voor de wet én voor de gelovige dat van nu af aan de wet van God ook de weg van Christus kan worden.

Wij hebben moeite met de gedachte van W. Schrage, als zou het Oude Testament zijn geldigheid pas vanuit Christus en vanuit Zijn wet der liefde ontvangen²⁴. Hier wordt Christus' wet van de liefde tot norm voor de beoordeling van de oudtestamentische wet. Zij heeft die geldigheid dan niet in zichzelf, maar alleen vanuit Christus. De vervulling door Christus echter is geen maatstaaf ter beoordeling van de geldigheid van de wet; zij is wel maatstaaf voor de beoordeling van de gehoorzaamheid aan die wet.

Het is opvallend dat ook Jacobus de inhoud van de wet met de liefde in verband brengt (2:8). Hij spreekt over de koninklijke wet. Smelik verklaart het predikaat koninklijk: én omdat de wet afkomstig is van Hem, die als een koning regeert en gebiedt; én omdat zij in haar ^[104] grootste eenvoud koninklijk van karakter is²⁵. Het gaat in deze wet om de heerschappij van Jezus Christus over de Zijnen. Interessant is dat Schrage zegt: als men de tekst vanuit Jezus en Paulus benadert, zou koninklijk aanduiding kunnen zijn van het feit dat het liefdegebod boven alle andere geboden gaat. Deze uitleg voldoet echter volgens Schrage niet, omdat de wet komt van de Koning van het Rijk Gods en als zodanig een gezag heeft dat geen tegenstand duldt²⁶. Met deze laatste opmerking stemmen we in. De eerste lijkt ons geen hout te snijden. Er is geen enkele aanleiding bij het lezen van de woorden van Jezus of de brieven van Paulus te denken dat het liefdegebod daarom koninklijk heet, omdat het boven alle andere geboden gaat. Een dergelijke plaats van hoogste in de rij kan niet met een beroep op Jezus of Paulus bepleit worden²⁷.

²⁴ W. Schrage, *Ethik*, 197.

²⁵ E.L. Smelik, *De brief van Jakobus, De Stiefapostel*, Nijkerk 1963², 50, Smelik herinnert via Deissmann aan een inscriptie in Pergamon uit de tijd van Trajanus.

²⁶ W. Schrage, *a.w.*, 272.

²⁷ Zie mijn *a. art.*, 116 en W. Schrage, *Die konkreten Einzelgehote in der paulinischen Parnese*, Gütersloh 1961 (verder te citeren als *Einzelgehote*), 277-271. Op de samenhang van Christus en de wet wijst ook S.J. Vos in zijn opstel: Paulus en de Tora, in: *Vreugde om de Tora* (Ojec-serie 2), Kampen 1984, 82-94. Merkwaardig dat hij dan spreekt over de wet van Christus, welke is de Tora

Wij wijzen er nog op dat Jacobus de volmaakte wet die der vrijheid noemt (1:25; 2:12). Terecht herinnert Smelik in verband met deze uitdrukking aan Romeinen 8:2: "De wet van de Geest des levens heeft u in Christus Jezus vrijgemaakt van de wet der zonde en des doods"²⁸. Jezus' naam wordt niet expliciet genoemd, doch wel het woord der waarheid (1:18) en het ingeplante woord (1:21). Wij zouden nog een stap verder willen gaan. Jacobus - uitgerekend hij - spreekt van de wet der vrijheid, omdat zij op geen enkele wijze afbreuk doet aan het vrij-zijn, nadat Christus ons heeft vrijgemaakt (Joh. 8:44). Integendeel, deze wet past bij het leven van hen die door Christus bevrijd zijn. Voor Jacobus is vrijheid geen vrijheid van de wet, maar vrijheid door de wet en in de wet, zegt Schrage. De laatste uitdrukking willen we overnemen; vrijheid in de wet. Zij is vertolkt in de titel van dit hoofdstuk. Een vrijheid door de wet lijkt ons in strijd te zijn met de bevrijding door Christus! De wet maakt niet vrij. Christus maakt vrij. Deze vrijheid wordt beloofd in de gebondenheid aan de wet. Dan gaat het om de totale wet. Die totaliteit is bedoeld met de volmaakte wet! Schlier legt een direct verband tussen de uitdrukking "de wet van Christus" en "de wet der vrijheid". Hij formuleert het pregnant: De betoning van de vrijheid van de wet geschiedt door de voltrekking van de wet der vrijheid²⁹.

Berkouwer merkt op: Er is een harmonie tussen Paulus en Jacobus. - Ze zeggen niet dezelfde woorden en hun woorden vormen evenmin een tautologie, maar ze zijn wel beiden getuigen van de vrijheid in Christus³⁰. De overeenstemming gaat nog iets verder, lijkt me. De vrijheid in Christus staat niet tegenover de wet, maar wordt beleefd in het kader van de wet. Jacobus en Paulus spreken over dezelfde **[105]** zaak, komend van verschillende kanten.

1 Corinthe 9:20, 21

Tenslotte willen we de nauwe relatie tussen de vrijheid in Christus en de wet illustreren met de woorden van Paulus uit 1 Corinthe 9:20-21: "ik ben voor de Joden geworden als een Jood, om Joden te winnen; hun, die onder de wet staan, als onder de wet - hoewel persoonlijk niet onder de wet - *die* onder de wet staan, te winnen; hun, die zonder wet zijn, ben ik geworden als zonder wet - hoewel niet zonder de wet van God, want ik sta onder de wet van Christus -om hen, die zonder wet zijn, te winnen". Dit is een typisch Paulinische redenering. Op het eerste gezicht is men geneigd te zeggen: Tussen neen en ja. Bij nader toezien blijkt hij op een zeer scherpzinnige manier het ongelijk van de Joden en van de heidenen aan te wijzen, terwijl hij tegelijk de eis van Christus jegens beiden onder woorden brengt. Hij doet dat zo, dat de heidenen voor hun eigen positie geen gebruik kunnen maken van wat hij bij de Joden kritiseert. En omgekeerd kunnen de Joden niet aan de haal gaan met wat hij als eis van Christus aan de heidenen voorhoudt. Tegen de Joden, die zich ten onrechte op de wet beroepen en beroemen zegt hij dat hij, hoewel niet als de Joden onder de wet levend (vgl. Rom. 6:14; Gal. 5:4), toch zich aan de wet gebonden weet. Het boeiende van deze redenering is dat hij de Joden als het ware tegemoet komt door zich onder de wet te weten. Hij verschilt echter fundamenteel met de Joden, en houdt hun de evangelische eis van de wet voor. Daarmee doet hij in feite geen enkele concessie. Hij laat alleen zien dat de Joden hem niet kunnen beschuldigen van het afwijzen van de wet als evangelische regel.

van de Sinaï in het licht van de Christusopenbaring "in de concrete gestalte van het gebod der liefde", 89. Hier wordt de liefde als concrete gestalte gesteld boven de letter van de wet.

Voor een boeiende poging om de tekst van de wet in onze dagen te concretiseren zie men het opstel van S. Meijers, Voortgang der openbaring in leer en leven, in: J. van der Graaf, *De Heilige Schrift*, Kampen 1984, 176-202, vooral 188, 197-198. Ook hij wijst af de vervanging van het concrete gebod door de liefde.

²⁸ E.L. Smelik, *a.w.*, 42.

²⁹ W. Schrage, *Ethik*, 272, en H. Schlier in *TWNT* II, 499.

³⁰ G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 198.

Aan de heidenen die de wet niet kennen, zegt hij dat hij zonder de wet is. Niet zoals de heidenen, doch in tegenstelling tot de Joodse gebondenheid aan de wet. Het punt waarop hij van de Joden verschilt, lijkt een tegemoetkoming aan de heidenen te zijn. Dat is echter allerm minst het geval. Tegen de heidenen zegt hij: Toch sta ik onder de wet, doch niet zoals de Joden. Ik sta onder de wet van Christus. We treffen hier een andere zegswijze aan, dan in Galaten 6:2. Zakelijk gaat het om hetzelfde. De Joden kunnen van deze uitspraak geen gebruik maken om dit onder de wet zijn als bevestiging van hun standpunt te claimen. Het verschil met hun wetsopvatting is immers, dat Paulus spreekt over de wet van Christus.

Deze uitdrukking is de kern van Paulus' wetsbeschouwing. Als Paulus ^[106] over de wet van Christus spreekt, zegt hij tegelijk: de wet als weg ten leven wordt afgewezen. Hierin verschilt hij van de Joden. De wet van God blijft voor ons gelden, omdat en zoals Christus die heeft vervuld. Op dit punt verschilt hij van de heidenen, die van geen wet weten.

Kan men deze redeneringswijze dialectisch noemen? Niet in deze zin dat ja en neen tegelijk gelden. Dat ware in strijd met het Evangelie (men zie 2 Cor. 1:18). Wel in die zin dat Paulus het Evangelie uitlegt als een afwijzing van het standpunt van Joden en heidenen beiden, terwijl hij het Evangelie tegelijk aan beiden voorhoudt. Het Evangelie wijst de wetsopvatting der Joden af. Het Evangelie kent de wet nog wel, maar dan als wet van Christus! De heidenen kunnen de afwijzing naar de kant van de Joden niet gebruiken om zichzelf te rechtvaardigen. De Joden kunnen Paulus' boodschap over de wet aan de heidenen evenmin gebruiken om zichzelf te rechtvaardigen. Alleen het Evangelie rechtvaardigt. Het brengt een eind aan de heerschappij van de wet. Het Evangelie leert ons de wet kennen als de wet van Christus.

De nieuwtestamentische formule voor de wet luidt: de wet van Christus. Op Zijn liefde en het in navolging van Hem leven zullen we ingaan, als we de gestalten van de heiliging behandelen. We kunnen deze formule ook omschrijven als vrijheid in gebondenheid. Berkouwer zegt: vrijheid en gebondenheid zijn niet maar twee grootheden, die met elkaar in een nauwe relatie staan. Neen, ze zijn identiek. "De identiteit ligt in Jezus Christus als de Heer over ons leven"³¹. Deze uitspraak acht ik te weinig dialectisch in de hierboven besproken zin van het woord.

Vrijheid in gebondenheid is niet precies hetzelfde als: vrijheid en gebondenheid. De aard van de vrijheid wordt door de gebondenheid aan de wet van Christus bepaald. Omgekeerd: de gebondenheid aan de wet van Christus draagt het karakter van vrijheid. Zo ziet de vrijheid er uit, zo ziet de gebondenheid er uit. Inderdaad, de eenheid van beide ligt in de bevrijdende heerschappij van de zegenrijke wet van Christus. De conclusie uit deze bespreking is, dat ten onrechte tegen deze beschouwing het verwijt van Wetticisme wordt ingebracht.

We hebben naar alle kanten de relatie heil en wet, wet en heiliging aangewezen, zodat een verwijt aan ons adres van Wetticisme of legalisme ons hoogst onbillijk voorkomt. Natuurlijk zal iedere theoloog die met de wet bezig is, zich moeten hoeden voor het uitglijden in de richting van Wetticisme en moralisme. Er is maar één middel om ^[107] tegen die verzoeking bestand te zijn. Dat is spreken over: de wet van Christus. Dan is het Evangelie de brede context waarbinnen de wet haar plaats heeft. Dan is rechtvaardiging de basis, de bron, en heiliging de vrucht, uit Christus die én rechtvaardigheid én heiliging is. Calvijn heeft aan de bijbelse gegevens recht gedaan in zijn theologie. Op evenwichtige wijze geeft hij aan de wet een plaats in het nieuwe leven. Het komt ons dan ook onbillijk voor dat Troeltsch het Calvinisme "Gesetzlichkeit" verwijt. Zou Troeltsch daarom het Calvinisme van Wetticisme beschuldigen, omdat hij zelf een autonome moraal voorstaat? Wie daarvan uitgaat, moet elke vorm van "heteronome" moraal wel als Wetticisme beschouwen, zelfs een christelijk ethos dat uitgaat van

³¹ G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 194.

de wet van Christus³².

De heiliging laat geen ruimte voor zedelijke autonomie Nu willen we nog de vraag onder ogen zien wat deze vrijheid in gebondenheid betekent voor de discussie over zedelijke autonomie. We citeren Berkouwer met instemming: "allereerst kan er vanuit het Evangelie van enige autonomie geen sprake meer zijn. De verzoening is juist bevrijding uit de autonomie der zonde en der eigenwettelijkheid"³³.

Elders wees ik erop dat de zedelijke zelfbepaling ten aanzien van goed en kwaad (en daarom gaat het ten diepste bij de verdediging van de zedelijke autonomie) getroffen wordt door het verbod om te eten van de boom van kennen van goed en kwaad³⁴. We staan hier inderdaad voor een keus die voor de invulling van de ethiek beslissend is. Zij bepaalt ook de visie op de betekenis van de heiliging. Heeft de mens het recht en het vermogen om de norm voor zijn beslissingen zelf te bepalen, of moet die norm ons geopenbaard worden? Wij hebben breedvoerig gesproken over de relatie van heiliging en wet. Daar is een positieve relatie. De heiliging kan en wil niet om de wet heen. De wet (der vrijheid) doet geen afbreuk aan het genadekarakter van de heiliging.

We hebben ook gezien dat de heiliging deel uitmaakt van het heil³⁵. Welnu, als heiliging en heil zo direct met elkaar verbonden zijn, dan zijn ook wet en heil nauw met elkaar verbonden. Dan is er geen kennis van de wet van Christus buiten het heil om. Er is evenmin kennis van het heil, die niet met de wet te maken krijgt. De samenhang van wet en heil maakt het onmogelijk een bijbelse fundering voor de zedelijke autonomie te geven. Verdedigers van de zedelijke autonomie zullen antwoorden dat zulks ook niet nodig is. Immers, **[108]** vooronderstelling van de zedelijke autonomie is dat ze niet buiten haarzelf gefundeerd behoeft te worden. Ze draagt haar evidentie in zichzelf; scherper nog: ze is haar eigen bron en fundament.

Bij de behandeling van het thema van het ethisch evidente heb ik gewezen op de noodzaak van de keus tussen Openbaring of Verlichting. Wie voor de Verlichting als uitgangspunt kiest, kan zich niet op de Openbaring beroepen, als het gaat om de kennis van normen en geboden. Deze zijn hem immers van dichtbij bekend, namelijk vanuit zijn zedelijk zelfbewustzijn, dat weliswaar zijn argumenten ter toetsing aan anderen moeten voorleggen. Er is in dit geval geen andere norm dan de kracht van argumenten, die we redelijkerwijs kennen en in toepassing moeten kunnen brengen.

Wie voor Gods openbaring zich buigt zal zeggen, dat de normen hem door God in Christus bekend gemaakt moeten worden. De wet van Christus is niet op natuurlijke wijze inhoud van ons zedelijk zelfbewustzijn³⁶. Waar zouden wij vandaan halen wat ons door Jezus in Zijn messiaanse vervulling van de wet is geopenbaard? Men kan niet zo scheiden dat men zegt: Zijn vervulling ten behoeve van ons én in onze plaats hebben we

³² Troeltsch stelt het Calvinisme en passant in de hoek van het doperdom, al erkent hij wel dat er tussen beide een verschil is wat betreft de inhoud van de wet. Hij spreekt over een verschil met betrekking tot de inhoudelijke Fassung des Gesetzes, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Neudruck der Ausgabe von 1912, Tübingen 1919, 630. Voor Troeltsch zie men het artikel van H. Benckert, in *RGG VI*, Tübingen 1962³, 1044-1047. Voor de autonomie van Troeltsch uit de periode waarin hij het zojuist genoemde werk schreef (1912) zie men J. Klapwijk, *Tussen historisme en relativisme. Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch*, Amsterdam 1970, 194.

³³ G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 190. Voor dit onderwerp is ook belangrijk het opstel van H. Berkhof: Pleidooi voor heteronomie, in: *Vrede met de Rede?*, red. J. Klapwijk e.a., Assen-Amsterdam 1976, 17-34.

³⁴ Zie mijn *Christelijke Ethiek*, 25.

³⁵ Zie hierboven [blz. 43v](#).

³⁶ Vgl. bijv. de positie van W. Herrmann, beschreven in mijn *Christelijke Ethiek*, 12, 13. Herrmann gaat wel uit van de autonomie van de mens. De geboden van Jezus vallen inhoudelijk samen met wat de mens uit zichzelf reeds weet.

wel nodig. Zijn vervulling als openbaring van Gods diepste bedoeling met de wet hebben we niet nodig. Die notie kennen we reeds uit eigen zedelijk bewustzijn!

De verwerving van het heil én de openbaring van de regel om naar dat heil te leven zijn één. Hier geldt eenzelfde eenheid als bij de verhouding van rechtvaardiging en heiliging. Calvijn heeft gezegd: wie ze uit elkaar haalt, scheurt Christus in stukken. Datzelfde geldt ook van de verlossing van de wet door Christus én van het leven naar de wet van Christus. Zij vormen een zodanige eenheid, dat wie het een wegneemt een scheur brengt in de hele bijbelse boodschap omtrent de wet van Christus.

Wij zouden verdedigers van de zedelijke autonomie binnen de christelijke kerk de vraag willen voorleggen, waarom zij zich voor de heilsboodschap wel op openbaring beroepen én waarom voor de kennis van de zedelijke normen niet. Vanuit het Evangelie is de wet een opdracht die van buitenaf tot ons komt. Zij komt van God, de Heilige, de Schepper en de Verlosser! De heiliging is geschenk. Zo is ook de wet die in de heiliging meekomt geschenk van God. De wet is geen formele regel; evenmin een uitwendig gebod, dat als een vreemde macht ons leven binnenkomt. De wet komt mee met het Evangelie; en de heiliging is deel van het heil. Hier wordt het dilemma autonoom of heteronoom doorbroken. De formulering van dit ^[109] dilemma is gekozen van onderen op, alsof het aan ons vrij zou staan met hetzelfde recht voor autonomie dan wel voor heteronomie te kiezen.

Die keus is niet aan ons! God heeft Zijn keus bepaald. Opvallend dat de openbaring van de wet omrankt wordt door de herinnering aan de verlossing uit Egypte en als perspectief heeft: welzijn en leven: "opdat het ons altijd wel zou gaan en Hij ons in het leven zou behouden zoals heden het geval is" (Deut. 6:20-25; citaat vers 24). Op tal van plaatsen in Deuteronomium worden de geboden ingescherpt met de verwijzing naar God heilsdaden³⁷, Wil men hier van heteronomie blijven spreken, dan moet daaraan toegevoegd worden dat het gaat om de heteronomie van de Heilige God, die de God van het heil wil zijn!

Tegenover de dienst van deze God staat de dienst van de afgoden. Tegen hun dwaalwegen wordt Israël gewaarschuwd. Men leze hoe Israël tot het inzicht komt, dat de dienst van de Baal een harde en teleurstellende dienst is. "Dan zal zij zeggen: ik wil heengaan en terugkeren tot mijn eerste man, want toen had ik het beter dan nu" (Hosea 2:6). Wie hier van heteronomie wil spreken, bedenke dat de Wetgever de God is die Israël heeft verkoren en naar Zijn verbond heeft onderhouden³⁸. Gutbrod wijst erop dat het volk niet voor een wetboek gesteld wordt, doch voor de levende God. Onderwijs over de wet is onderwijs over de daden van God. Hij verbergt zich niet achter de wet. De wet stelt Hem én Zijn daden tegenwoordig. Het gaat om de wet van God van het heil, om de wet van Christus³⁹. Juist deze benaming maakt duidelijk dat de wet alles met Gods heilshandelen in Christus te maken heeft. Vandaar dat de wet het tegendeel van een abstracte formule is. Het gaat om leven en vrede voor Gods aangezicht.

Er zijn nog andere functies van de wet

Wij hebben tot heden over het zogenaamde derde gebruik van de wet gesproken. De burgerlijke of politieke functie, en de aanklagende functie is nog niet ter sprake gekomen!

Wij zouden ook daaraan graag een bespreking wijden. Dan zouden we ons verplicht gevoelen om op Barths omkering van de volgorde van wet en Evangelie in te gaan⁴⁰.

We erkennen ten volle de tweede functie van de wet; dat is de aanklagende en

³⁷ Zie mijn *Christelijke Ethiek*, 21, 22.

³⁸ Zie Deut. 6:10-15 en 7:7-11.

³⁹ W. Gutrod in *TWNT* IV, 1034.

⁴⁰ Zie de beschrijving daarvan in mijn *Wet en evangelie*, 8-11.

beschuldigende functie. Zij overtuigt van zonde! De wet der Tien Geboden werd geopenbaard in het kader van het **[110]** genadeverbond. Dat de genade nodig is, hangt samen met de overtreding van het gebod des levens⁴¹.

De gelovigen zijn vrij van de wet, voorzover zij in gehoorzaamheid aan de wet het leven moeten verwerven. De gelovigen zijn vrij van de wet, in zoverre de wet hen veroordeelt. Christus heeft voor hen de vloek gedragen. De gelovigen zijn gebonden aan de wet als de regel van God voor het christelijke leven. Hoe ziet dat leven er uit? Op die vraag willen we ingaan, als we het onderwerp 'gestalten van de heiliging' bespreken⁴².

⁴¹ Zie de uiteenzetting hierover in mijn *a.w.*, 29-33.

⁴² Ik moge eraan herinneren, dat Calvijn in *Institutie III*, 19, 2, erover sprak dat de Christelijke vrijheid in 3 stukken is gelegen. De eerste 2 heb ik hierboven op [blz. 90-93](#) behandeld. Het derde stuk komt in het volgende hoofdstuk op [blz. 135-139](#) aan de orde. Het is mijn voornemen D.V. binnen afzienbare tijd een studie te doen verschijnen over Wet en Evangelie. Daarin hoop ik dieper in te gaan op het vraagstuk van de hermeneutiek van de wet. Het leek mij onjuist in deze studie geheel aan de wet voorbij te gaan. Een uitgebreidere behandeling van het vraagstuk van de wet zal voortbouwen op hetgeen in dit en het volgende hoofdstuk is gesteld.

[111] 6. GESTALTEN VAN DE HEILIGING

Persoonlijke verantwoordelijkheid

Heiliging en wet staan niet tegenover elkaar, maar horen bij elkaar. Dat is de conclusie uit het voorgaande hoofdstuk. Nu willen we ingaan op de vraag *hoe* de wet functioneert in het leven van de heiliging. Tot welke gestalten brengt de gehoorzaamheid van het gebod? Deze formulering van de vraag kan de indruk wekken dat we naar een wettische beschrijving van het christelijke leven heenwerken. Dat is allerm minst onze bedoeling. In het voorgaande hebben we Wetticisme en formalisme als strijdig met de wil van Christus van de hand gewezen. Toch spreken we over gestalten van de heiliging. We pogen iets te laten zien van de contouren, welke naar de tekening van Oud en vooral Nieuw Testament het christelijke leven heeft. Het gaat daarbij om de vraag naar concretisering. Telkens wordt aan de ethiek het verwijt gemaakt, dat ze zo weinig kan met de bijbelse geboden in deze tijd. Er is een verlangen naar concreetheid, terwijl veel studies over de geboden als afstandelijk worden ervaren. Wat moeten we er mee in onze tijd? Hoe kunnen we weten wat God van ons vraagt?

Dat probleem willen we in dit hoofdstuk onder ogen zien. Wat vraagt God van een mens in zijn concrete situatie? Die vraag moet door deze mens zelf persoonlijk beantwoord worden. Het boeiende van het christelijke leven bestaat mede hierin, dat ieder zelf moet nagaan, hoe hij concreet het gebod van God gehoorzaam zal zijn! Er zijn - bij wijze van spreken - geen "pre-fabricated" antwoorden. Het is niet zo, dat men de bladzijde met de betreffende paragraaf van een wetstekst moet opslaan om te weten wat God vraagt. Er is niet een gevallensystematiek, die ons trefzeker doet weten wat er daar en dan, in die omstandigheden moet gebeuren.

Het Nieuwe Testament maakt ons op verschillende plaatsen duidelijk, dat we naar duidelijkheid en helder inzicht moeten zoeken. Paulus schrijft in Romeinen 12:2: "En wordt niet gelijkvormig aan deze wereld, maar wordt hervormd door de vernieuwing van uw denken, opdat gij moogt erkennen wat de wil van God is, het goede, welgevallige en volkomene". Hoe duidelijk het spreken over de wil van God ook is, de concretisering van het goede, welgevallige en volkomene moet door de gelovige zelf voltrokken worden. Paulus is hen **[112]** daarbij behulpzaam. De passage 12:9-21 als opwekking tot liefde is stellig te beschouwen als uitwerking van vers 2. Het "eert de overheid" in 13:1-7 behoort daartoe ook. En de vermelding van de geboden met de liefde als de vervulling van de wet in 13:8-14 maakt deel uit van het normatieve, dat in de wil van God besloten is. De hoofdstukken 14 en 15 over verdraagzaamheid binnen de gemeente en de omgang van zwakken en sterken met elkaar ligt in het verlengde van wat Paulus over het ware offer in 12:1 en 2 schrijft.

De gelovigen worden niet aan zichzelf overgelaten. Er zijn richtlijnen, markeringspunten en welomschreven opdrachten. Niettemin blijft het een taak van de gelovige persoonlijk en van de gelovigen tezamen om deze voorschriften in praktijk te brengen. Die praktijk betreft niet alleen het *dat* van de verwerkelijking, maar evenzeer het *hoe* van de verwerkelijking.

Paulus schrijft in Colossenzen 1:9-11: "Daarom houden ook wij sedert de dag, dat wij dit gehoord hebben, niet op voor u te bidden en te vragen, dat gij met de rechte kennis van zijn wil vervuld moogt worden, in alle wijsheid en geestelijk inzicht, om de Here waardig te wandelen, Hem in alles te behagen, in alle goed werk vrucht te dragen en op te wassen in de rechte kennis van God".

Verderop in deze brief behandelt Paulus de christelijke huisregels (3:18-4:6). Hij geeft duidelijke aanwijzingen voor het nieuwe leven. De gelovigen worden niet aan zichzelf overgelaten. Zij worden niet geacht de normen in eigen bezit of beheer te hebben. De toon in deze brief is niet die van autonomie, doch van verwijzing naar geboden en regels van God, voorschriften die met apostolisch gezag worden voorgehouden. Niettemin blijft er voor de gelovigen zelf een taak. Zij moeten vervuld worden met de rechte kennis van

Gods wil, in alle wijsheid en geestelijk inzicht, en als vrucht hiervan de Here waardig wandelen en Hem in alles behagen.

Opnieuw zeggen we: waar dat in de concrete situatie van een mensenleven op neerkomt, moet door ieder zelf worden vastgesteld. Het is opmerkelijk dat Paulus hier de gelovigen in de meervoudsvorm aanspreekt, evenals trouwens in Romeinen 12:2. Het meervoud zal gebruikt zijn om erop te wijzen dat het om een gemeenschappelijke taak gaat. Ook hier geldt wat Paulus in Efeze 3:18 schrijft: "dan zult gij, samen met al de heiligen, in staat zijn te vatten, hoe groot de breedte en lengte en hoogte en diepte is, en te kennen de liefde van Christus, die de kennis te boven gaat, opdat gij vervuld wordt tot alle volheid". In Efeze 4:17-32 spreekt Paulus over de nieuwe ^[113] levenswandel. Zij zal mede de inhoud zijn van wat Paulus in 3:18 en 19 ter sprake brengt. De verbindingsschakel tussen beide passages ligt in 4:20: "gij hebt Christus leren kennen".

Opmerkelijk dat de geciteerde verzen uit Filippenzen 1 en Efeze 3 inhoud van Paulus' voorbede vormen. De concretisering van Gods wil in ons leven kan niet zonder het gebed. Dat gebed betreft de leiding van de Heilige Geest. De Deen Sørensen heeft in zijn *Ethik* een belangrijke passage gewijd aan de leiding van de Heilige Geest¹. De woorden van de Here Jezus uit Johannes 16:12-14 mogen ook in dit verband geciteerd worden: "Nog veel heb Ik u te zeggen, maar gij kunt het thans niet dragen; doch wanneer Hij komt, de Geest der waarheid, zal Hij u de weg wijzen tot de volle waarheid; want Hij zal niet uit Zichzelf spreken, maar al wat Hij hoort, zal Hij spreken en de toekomst zal Hij u verkondigen. Hij zal Mij verheerlijken, want Hij zal het uit het Mijne nemen en het u verkondigen". Hier treffen we het voortgaande werk van de Geest aan, in het kader van de waarheid, die Christus Zelf is en die Hij verkondigd heeft. Deze tekst sluit uit dat we in dogmatisch of ethisch opzicht aan nieuwe openbaring moeten denken. De gedachte van een nieuwe openbaring komt in strijd met Jezus' Zelfopenbaring als *de* weg, *de* waarheid en *het* leven (Joh. 14:6). Er is geen andere weg dan Jezus Zelf. Er is geen andere waarheid - ook niet in zedelijk opzicht - dan welke Jezus heeft verkondigd, als uitleg van de waarheid die Hij Zelf is. Toch is de Geest bezig na Jezus' heengaan. Hij wijst de weg tot de volle waarheid. Hier hebben we te doen met de concretisering naar ons leven toe, zowel met het oog op geloof als handelen.

Het is karakteristiek voor het handelen van de gelovigen dat ze zelf beslissingen moeten nemen. Reeds eerder hebben we Filippenzen 1:9-11 geciteerd². Deze tekst vertoont grote overeenkomst met Colossenzen 1:9-11. Beide teksten zijn inhoud van Paulus' voorbede voor de gemeente. Beide teksten staan in het meervoud, als teken daarvan dat de gelovigen in onderling overleg naar de verwerkelijking van deze voorschriften moeten zoeken³. Het behoort tot de geestelijke volwassenheid, dat de gelovigen zelf beslissingen nemen. We wezen reeds op het verband tussen 3:14-21 en 4:27-32, waarin de grote liefde van Christus én de nieuwe levenswandel met elkaar in verband worden gebracht. Tussen die beide perikopen in staat de bespreking van eenheid en verscheidenheid in de gemeente, welke uitloopt op de groei van het lichaam, om zichzelf op te bouwen. Juist deze context van de geestelijke groei ontnemt aan de ^[114] nieuwtestamentische vermaningen elk karakter van Wetticisme, formalisme of moralisme. Het gaat om de levende gemeenschap met Jezus Christus, die in het geloof wordt beoefend. Dat geloof heeft alles met het leven naar Gods wil te maken. Het krijgt gestalte in de heiliging, terwijl de heiliging haar eigen concretisering kent.

¹ N.H. Sørensen, *Christliche Ethik*. Ein Lehrbuch, München 1965³, waar paragraaf 16 het opschrift heeft: "Die Leitung durch den Heiligen Geist".

² Zie hierboven [blz. 101](#). Voor het werk van de geest in het kader van het evangelie naar Johannes zie men J. Veenhof, *De parakleet*. Enige beschouwingen over de parakleet-belofte in het evangelie naar Johannes en haar theologische betekenis, Kampen z.j. (1974). Slechts in het licht van de gedachte van de toepassing achten wij de conclusie van blz. 23 aanvaardbaar: "Wij achten het verantwoord te spreken van een ook in het heden doorgaande openbaring".

³ W. Schrage, *Einzelgebote*, 168, 169 en vooral 180.

Eenzelfde verband tussen geestelijke groei en onderscheiden tussen goed en kwaad komen we tegen in Hebreeën 5:14: "Maar de vaste spijs is voor de volwassenen, die door het gebruik hun zinnen geoefend hebben in het onderscheiden van goed en kwaad".

Opvallend is dat de schrijver hier via de griekse vertaling van het Oude Testament (de Septuaginta) aansluit bij Jeremia 4:19: "O wanden mijns harten". Het gaat om de waarnemingsorganen, die het Gods Woord hebben opgevangen en verwerkt. Bij de uitleg van goed en kwaad wordt herinnerd aan Jeremia 4:19; verder ook aan Genesis 2:17 en Jesaja 7:16⁴.

De gelovige zelf moet beslissingen nemen. Pastorale hulp in ethische kwesties kan nooit zover gaan, dat de zielzorger de gelovige de beslissing uit handen neemt. Deze kan wel verduidelijken. Door verheldering kan hij helpen. De gelovige zelf moet beslissen⁵. Wie van deze roeping tot beslissing door verheldering van de bijbelse geboden in de actuele situatie ontslagen wil worden, vraagt teveel. Hij wil minder dan God van hem vraagt. Wie uit teleurstelling daarover klaagt over het weinig concrete van de bijbelse geboden voor vandaag, gebruikt een oneigenlijk argument. Hij vlucht weg voor zijn eigen beslissing en beschuldigt degenen, die de beslissing voor hem niet kunnen nemen, van een tekort aan concreetheid. Het is typisch de houding van het onvolwassen kind, dat net als Israël door zijn buitenlandse overheersers belast wordt met: "wet op wet, eis op eis, hier wat, daar wat" Jesaja 28:13).

De heiliging draagt niet de gestalte van zulk een recept van voorschriften in bijbelwoorden, waarmee de geestelijke onvolwassenheid blijft bestaan. Voortgang in de heiliging kan niet zonder geestelijke groei, die zich ook uitwerkt in de persoonlijke kennis van de wil des Heren⁶.

Nadat we de weg van het uit handen nemen van beslissingen hebben afgewezen, willen we nu ingaan op wat dan wel vanuit het Woord Gods als gestalten van de heiliging kan worden aangewezen.

De navolging van Christus

Herman Bavinck heeft in zijn jonge jaren dit thema aan de orde ^[115] gesteld⁷. Dat was een moedige daad. In de toenmalige gereformeerde theologie kwam het onderwerp navolging niet vaak aan de orde. De oorzaak zullen we moeten zoeken in het feit, dat navolging dikwijls met de gedachte van Jezus als voorbeeld uit de liberale theologie werd verbonden. Berkouwer wijst erop, dat de imitatiegedachte juist opkwam in de periode waarin de kerk verwereldlijkt was. Ernstige boetepredikers riepen op tot eenvoud. Het armoede-ideaal stond tegenover de weelde, waarin kerkelijke leiders zich baadden. Met name Franciscus van Assisi heeft een voorbeeld gesteld. Het historisch overzicht van

⁴ W. kiezen hier voor de overdrachtelijke betekenis. Grosheide, *Hebreeën*, 138/9, wijst op de uitleg van goed en kwaad voor het lichaam of voor de smaak. Hij wijst die terecht af. Ook al worden de genoemde teksten niet letterlijk geciteerd, ze kunnen niet buiten beschouwing blijven. Men zie ook O. Michel, *Hebräerbrief*, 237.

⁵ Men zie mijn opstel: De ouderling en ethische vragen, in: *Uit liefde tot Christus en Zijn gemeente*. Een handreiking aan de ouderling, Kampen 1982, 151-161, en het hoofdstuk over Geloofs- en levensvragen in G. Heitink, *Pastoraat als hulpverlening. Inleiding in de pastorale theologie en psychologie*, Kampen 1977, 189-236, met het schema op 235.

⁶ Zie mijn *De geestelijke groei van de gemeente*, Kampen 1966, 9-15.

⁷ H. Bavinck, *Kennis en Leven*. Opstellen en artikelen uit vroegere jaren, Kampen z.j. (1922, uitgave verzorgd door C.B. Bavinck), 115-144.

Blijkens de inleiding verscheen de eerste versie in de Vrije Kerk, 1885. Bavinck zelf verzorgde in Schild en Pijl, I, nr. 3 (1918) een nieuwe uitgave. Deze is opgenomen in de hier genoemde bundel. Een interessante belichting van met name de Waldenzen vindt men bij Theun de Vries, *Ketters. Veertien eeuwen ketterij, volksbeweging en kettergericht*, Amsterdam 1984', 352-357, en de daaraan voorafgaande 341-350.

Lindeboom maakt duidelijk, dat aan hem een stroming als de arnoldisten is voorafgegaan. Dezen zijn in de Waldenzen opgegaan. Ook de naam van Bernard van Clairvaux past in dit verband⁸.

Het ging in het leven van Franciscus erom door radicale armoede en verzaking van de wereld, transparant te worden van Christus' heiligheid en toewijding aan God. Zelfs Christus' wondertekenen zouden zich in het lichaam van Franciscus hebben gemanifesteerd. Het is met name in *De navolging van Christus* van Thomas à Kempis, dat de gedachte van de navolging in West-Europa verwoord is geworden. Over zijn werk wordt verschillend geoordeeld. Zeer recent werd zijn boek gekarakteriseerd als een vorm van religieuze romantiek⁹.

Met Berkouwer zijn we van mening dat bij a Kempis de verzoening door het kruis niet verdwijnt, maar wel naar achteren wordt geschoven. Het probleem der imitatio is gelegen in de wijze, waarop de momenten met elkaar in verband staan, en waarin het Evangelie der verzoening functioneert; en waarin de imitatio een zodanige belichting ontvangt, dat het bijbelse getuigenis der verzoening als vanzelfsprekend op de achtergrond geraakt¹⁰. Het negatieve oordeel van Strunk zal mede bepaald zijn door zijn voorkeur voor de gedachte van de navolging bij Bonhoeffer en de theologie der armen in Latijns-Amerika. Wellicht kan men het boek van Thomas à Kempis als een spiritualisering en daarmee verinnerlijking van de navolging typeren. Deze verinnerlijking die tegelijk het karakter draagt van een verfijnde psychologisering, komt dicht in de buurt van moralisering. Dit is de eigenlijke moeite die velen in protestantse kring met de gedachte van de navolging hebben: moralisering, op eigen kracht de weg op tot vervolmaking van ons zelf. Wij zouden Jezus moeten nadoen.

Bavinck durft het aan, het thema van de navolging van Christus in **[116]** 1885 aan de orde te stellen. Men bedenke dat hij dit als jong hoogleraar in de Afgescheiden Kerken deed. Wellicht dat hij de toevoeging in de titel "en het moderne leven", zag als een correctie op de eenzijdigheid, welke de behandeling van het thema vele eeuwen had aangekleefd. Het was een teken van Bavincks brede blik dat hij toen reeds aandacht vroeg voor de verbinding van de navolging en het moderne leven.

Wie zich zet tot de bestudering van dit brede opstel, doet een merkwaardige ontdekking. Na de behandeling van de oudtestamentische gegevens is de conclusie dat navolgen van de Here een beeld is van de trouw, waarmee het volk Israël zich houdt aan de dienst, die Hij door Mozes heeft ingesteld¹¹. Jezus heeft Zichzelf in Zijn leven, maar bepaaldelijk ook in zijn lijden en sterven aan de discipelen ten voorbeeld gesteld. De navolging bestaat niet in een Hem uitwendig volgen op al Zijn woorden, doch in het doen van de wil van de hemelse Vader, gelijk Christus die volmaakt heeft volbracht. Zij bestaat in het

⁸ Men zie hiervoor J. Lindeboom, *Stiefkinderen van het Christendom*, Arnhem 1979², met name 78-85, dat handelt over de oudste apostolische ketters. Zie ook M.C. Slotemaker de Bruine, *Het ideaal der navolging van Christus ten tijde van Bernard van Clairvaux*, Wageningen 1926. sommige van deze stromingen treft men ook aan in: Umberto Eco, *De naam van de roos* (ned. vertaling), Amsterdam 1984⁶.

⁹ R. Strunk, *Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation*, München 1981, 168. Veel positiever oordeelt G.C. de Bruin, in zijn opstel over Thomas à Kempis, in: *Kerkelijke Klassieken*. Inleidende Beschouwingen over geschriften van oude en nieuwe kerkvaders, verzameld door J. Haantjes en A. van der Hoeven, Wageningen 1949, 79-114, met name 112. Men zie ook R.E.O. White, *The Changing Continuity of Christian Ethics*. Vol. 2. The Insights of History, Exeter 1981, 86-92. Op tal van momenten in de geschiedenis van de ethiek komt men de navolging als een centrale notie tegen. Men zie a.w., 80, 170, 197, 303, 338, 369-371. Men zie ook nog J. Firet, *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*, Kampen 1968, 85-86.

¹⁰ G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 138.

¹¹ H. Bavinck, a.w., 121. Opmerkelijk dat ook Berkouwer, zij het niet in het begin van het hoofdstuk, dit oudtestamentische materiaal bij de navolgingsteksten behandelt, a.w., 142.

zichzelf gelijkvormig maken aan het beeld van Christus¹². Het merkwaardige is, dat Bavinck dan bij de bespreking van de Bergrede teruggrijpt op de moraal van het Oude Testament. Jezus geeft daarvan een andere vulling dan de Farizeeërs en Schriftgeleerden. Van die moraal geeft Jezus in de Bergrede een concrete toepassing voor Zijn discipelen. Zij zullen vervolgd worden. Onderdrukking en geweld wacht hen. In hun situatie zou het ongepast zijn, als Jezus hun een zogenaamde cultuurtaak had opgedragen¹³. Daarna volgt een beschrijving van het ethos van het Nieuwe Testament onder het gezichtspunt van de beoefening der negatieve en positieve deugden. Hiermee kon de kerk echter niet volstaan. Zij kreeg de taak om de wereld te hervormen en te vernieuwen naar de beginselen van het Christendom¹⁴. Daarbij heeft de kerk wel fouten gemaakt. Zij heeft misbruik gemaakt van de macht die zij verwierf. Bavinck gebruikt hier zelfs het meervoud en spreekt expliciet over de kerken der Hervorming¹⁵.

De kerk houdt echter de roeping om natuur en cultuur te beïnvloeden, "om daardoor juist de werken des Vaders te herstellen; zo staat het Evangelie enkel en alleen, maar ook volstrekt en algemeen tegen de zonde over"¹⁶. Het opstel loopt uit op de verdediging van het goed recht van de rechtvaardige oorlog¹⁷.

Wat treft ons nu? Enerzijds de breedheid van blik¹⁸. Men kan deze studie niet karakteriseren als een compendium van een christelijke ethiek. Wel kan men zeggen, dat het bijbelse fundament voor een [117] beschrijving van het christelijke leven hier als uitleg van de navolging wordt gegeven. Dat wordt aan het begin al duidelijk doordat Bavinck onder de navolging in het Oude Testament verstaat de gehoorzaamheid aan de woorden van Gods verbond. Bij de bespreking van de nieuwtestamentische gegevens komt het leven van Jezus, Zijn werken en woorden, wel afzonderlijk ter sprake. Zijn voorbeeld zijn wordt zelfs betrokken op Zijn lijden en sterven. Daarna verbreedt zich de stroom van de aandacht. Dan worden de beginselen tot hervorming van de wereld beschreven als inhoud van de navolging! Bavinck zag zich geroepen de kerken waartoe hij behoorde te wijzen op haar taak in de wereld. Met name die taak heeft hij als inhoud van de navolging gezien. Vandaar dat de toevoeging "en het moderne leven" ook invloed heeft op de uitleg van de navolging van Christus!

Dan rijst de vraag: Heeft Bavinck hiermee de kern van de navolging gegrepen? Nogmaals zij gezegd, dat de zogenaamde cultuurroeping van christenen niet de enige vulling van de navolging is. Men kan heel de bijbelse grondslag van het christelijke leven zien als inhoud van de navolging. Vanwege het moderne leven geeft Bavinck er een toespitsing aan naar de verantwoordelijkheid voor de wereld en de cultuur!

Bavinck heeft zich gewacht voor de fout die hij Thomas à Kempis verwijt. Deze maakte zich schuldig aan verachting van de wereld en miskenning van de aardse levenstaak¹⁹. Bij Bavinck zelf treffen we een verbinding van de navolging aan, die neerkomt op een indringende beschrijving van het leven van christenen in de wereld. Interessant is, dat Bavinck deze vulling niet meer zozeer aan het nieuwtestamentische tekstmateriaal

¹² H. Bavinck, *a.w.*, 123.

¹³ H. Bavinck, *a.w.*, 126.

¹⁴ H. Bavinck, *a.w.*, 131.

¹⁵ H. Bavinck, *a.w.*, 135.

¹⁶ H. Bavinck, *a.w.*, 136.

¹⁷ H. Bavinck, *a.w.*, 141-143.

¹⁸ Men vergelijk de opmerking van R.H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen 1961, 374: Bavinck legde in de jaren tussen 1883-1895 de grondslag voor zijn grote levenswerk: het schrijven van een gereformeerde dogmatiek. We treffen in dit opstel eigenlijk dezelfde bedoeling aan als welke Kuyper, zij het veel breder en met andere argumenten, ontvouwde in zijn "De Gemene Gratie".

¹⁹ H. Bavinck, *a.w.*, 118.

ontleent. Hij grijpt voor deze inhoud terug op de verlossing van de wereld. Wel blijft het voorbeeld van Jezus van kracht. De gelovigen moeten Hem navolgen in de deugden van nederigheid en ootmoed, lijdzaamheid, reinheid, heiligheid, vergevensgezindheid en liefde - in één woord: met een wandel in het licht, gelijk Hij in het licht is²⁰. Toch is de navolging breder dan alleen de beoefening van deze deugden.

Zo staan we opnieuw voor de vraag: wat is de kern van het bijbelse spreken over de navolging? Michaelis heeft bij zijn bespreking van het werkwoord navolgen (= mimeomai) gewezen op de geloofshouding van Jezus Christus. Het geloof is geen menselijke deugd, doch een door Jezus Christus gegrepen zijn. Navolging ziet dan niet op een bepaald schema, dat moet worden nagedaan. Ze is een oproep [118] om in eigen leven en sterven op gelijke wijze in het geloof te volharden²¹. Een navolger zijn is dan zich naar iemands gebod richten, hem gehoorzaam zijn²².

Er is bij Paulus zelfs een groep van teksten, waarin de gedachte van het voorbeeld geheel terugtreedt. Het gaat dan alleen nog maar om de erkenning van het gezag van de apostel²³. Afsluitend zegt Michaelis dat de eis tot een imitatio Christi in de brieven van Paulus geen steun vindt. De gemeenschap met Christus sluit in: gelijk worden aan Zijn gestalte. De teksten over de navolging van Christus houden in, dat men alleen een navolger van Christus wordt in de concrete betoning van gehoorzaamheid aan het woord en de wil van de Here²⁴.

In zekere zin kan men deze uitleg van de Bijbelplaatsen over de navolging in de nabijheid zien van Bavincks verklaring. Sterker dan Michaelis wijst deze op het voorbeeld van ootmoed en nederigheid. Dat aspect valt bij Michaelis eigenlijk weg ten gunste van het betonen van geloof en gehoorzaamheid. Ook bij Bavinck is met name de gehoorzaamheid aan Gods gebod de kern van de navolging. Die gehoorzaamheid includeert dan de houding die Jezus heeft betracht en aanbevolen!

Voldoet deze uitleg? Doen we zo recht aan het specifieke van de navolging? Moeten we misschien precies de tegenovergestelde kant uit? Reiner Strunk heeft zijn boek de ondertitel meegegeven: "Erinnerungen an eine evangelische Provokation". Dan ligt de kern van de navolging in een evangelische provocatie. Men moet dit woord verstaan tegen de achtergrond van het conformisme dat de kerk eeuwenlang heeft gepraktiseerd, tot in deze eeuw toe. Kennelijk is het conformisme de zonde waartegenover Strunk de navolging als provocatie stelt. Het moet anders en het kan anders. De schrijver zegt in zijn inleidend hoofdstuk, dat hij eigenlijk niet weet of hij provocatie moet verstaan als eis dan wel als bevrijding. Is provocatie het afzien van het bestaande of is zij een geschenk, dat ons wordt toegezegd?²⁵ De onzekerheid zal samenhangen met een mogelijk dubbele betekenis van het latijnse pro-vocare, namelijk oproepen of toeroepen - eis of toezegging²⁶. In de term evangelische provocatie heeft hij beide betekenissen willen combineren.

Is dit de oplossing voor de problematiek van de navolging? Gaat het om een non-conformistische levenshouding die in navolging van Jezus Christus tot uitdrukking wordt gebracht? Die non-conformistische levenshouding betreft dan vooral aandacht voor de

²⁰ H. Bavinck, *a.w.*, 133.

²¹ W. Michaelis, *TWNT IV*, 668.

²² W. Michaelis, *TWNT IV*, 672.

²³ W. Michaelis, *TWNT IV*, 675. Men zie hierbij W.P. de Boer, *The Imitation of Paul. An exegetical Study*, Kampen 1962, 79, en vooral 209, met fundamentele kritiek op Michaelis.

²⁴ W. Michaelis, *TWNT IV*, 676, en W.P. de Boer, *a.w.*, XII.

²⁵ E. Strunk, *a.w.*, 19. Men zie ook nog *Nachfolge und Bergpredigt*, herausgegeben von J. Moltmann, München 1962².

²⁶ Vgl. R. Strunk, *a.w.*, 19.

maatschappelijk ^[119] terzijde geschovenen of uitgestoten, mensen die niet in tel zijn bij de "beschaafde" wereld, terwijl zij juist delen in de aandacht en de liefde van Jezus! Strunk knoopt hier aan bij Moltmann²⁷: De omkering van de maatschappelijke orde. Niet de machthebbers, maar de machtelozen hebben de toekomst; niet aan de bezitters, maar voor de bezitlozen is het Rijk. De kerk dient zich aan hun zijde te stellen om het Rijk op aarde te doen komen. Het is in dit licht geen wonder dat Strunk van de kritisch besproken Thomas à Kempis overspringt naar Bonhoeffer en de armen in Latijns-Amerika. Tussen deze figuren zijn er kennelijk geen christenen geweest, die de navolging als evangelische provocatie in praktijk hebben gebracht. Ze worden dan ook niet genoemd. Men kan Strunk ook plaatsen aan de kant van Michaelis, doch met een beperking: Het gaat hem om de praktische gehoorzaamheid aan het Evangelie dat speciaal voor de armen, de niet-hebbers en de als niets geachten is bestemd. Radicale gehoorzaamheid aan een zeer bepaald opgevatte boodschap en levenswijze van Jezus.

Christus als voorbeeld

We willen nu naar de teksten gaan. We beginnen met die teksten waarin Jezus zichzelf als voorbeeld stelt. Allereerst Johannes 13:14 en 15: "Indien nu Ik, uw Here en Meester, u de voeten gewassen heb, behoort ook gij elkander de voeten te wassen; want Ik heb u een voorbeeld gegeven, opdat ook gij doet, gelijk Ik u gedaan heb". Schnackenburg herinnert aan Johannes 13:34, waar Jezus zijn discipelen gebiedt elkaar lief te hebben zoals Hij hen heeft liefgehad. Het voorbeeldige van die liefde gaat samen met het funderende! Jezus' Zelfovergave tot in de dood²⁸. Uit de hele perikoop blijkt dat het niet maar gaat om een nadoen van Jezus op grond van het voorbeeld dat ze van Hem gezien hebben. Het komt aan op het deelhebben aan Jezus en in de kracht daarvan, als dienaar, als slaaf, doen wat de Meester deed. Het komt in deze perikoop aan op het deelhebben aan het heil dat Christus in Zijn vernedering verwerft. Door het geloof in Hem - "indien Ik u niet was, hebt gij geen deel aan Mij", vers 8 - kunnen zij Zijn voorbeeld volgen. De heiliging in de navolging is deel van het heil dat Hij uitdeelt! Opmerkelijk is dat de perikoop begint met de woorden: "En voor het Paasfeest, toen Jezus wist, dat zijn ure gekomen was om uit de wereld over te gaan tot de Vader, heeft Hij de zijnen die Hij in de wereld liefhad, liefgehad tot het eind" (13:1). Hier ligt het fundament van alles, wat Jezus van de ^[120] Zijnen vraagt. Zijn liefdebetoon in de voetwassing is opgenomen in de totaliteit van Zijn leven voor de discipelen opofferende liefde. Het zou een volstreekte miskenning van deze innerlijke samenhang zijn, als men de voetwassing apart zette en tot een uit dit verband geïsoleerd voorbeeld voor de discipelen maakte²⁹. Ten onrechte zegt Bavinck³⁰, dat de navolging na Jezus' verhoging een veel dieper en rijker betekenis kreeg. Nu niet meer het exempel van Zijn aardse leven, maar de ganse Christus, prae- en postexistent, gekruist en verheerlijkt. Men vraagt zich af hoe wij de verheerlijkte Christus kunnen navolgen! Het is veeleer omgekeerd, dat de verheerlijkte en postexistentische Christus ondenkbaar is zonder dat Hij vóór zijn verhoging fundament en voorbeeld voor Zijn discipelen is geweest! Zo mogelijk nog duidelijker komt de samenhang van plaatsbekleding en volgen van het voorbeeld uit in 1 Petrus 2:21: "Want hiertoe zijt gij geroepen, daar ook Christus voor u

²⁷ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 348-350 en 199-206. Men zie ook zijn *Trinitat und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 215-217 en 230-234, een paragraaf uit "Trinitarische Freiheitslehre". Voor de navolging zie men ook K. Barth, *K.D.*, IV, 2, 608 en H. van Oyen, *Verantwortung und Freiheit*, Gütersloh 1972, *Kirche und Nachfolge*, 183-197, H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 756, noemt navolging de kern van de ethiek.

²⁸ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III*, Freiburg-Basel-Wien 1976², 59-60. Helaas treft men deze dubbele betekenis niet aan in het artikel van H. Schlier over voorbeeld (hypodeigma) in *TWNT II*, 33.

²⁹ G.C. Berkouwer, *Heiliging* 152-153.

³⁰ H. Bavinck, *a.w.*, 133.

geleden heeft en u een voorbeeld heeft nagelaten, opdat gij in zijn voetstappen zoudt treden; die geen zonde gedaan heeft en in wiens mond geen bedrog is gevonden; die, als Hij gescholden werd, niet terugschold en als Hij leed, niet dreigde, maar het overgaf aan Hem, die rechtvaardig oordeelt; die zelf onze zonden in zijn lichaam op het hout gebracht heeft, opdat wij, aan de zonden afgestorven, voor de gerechtigheid zouden leven". Terecht wijst G. Sevenster op het plaatsvervangend karakter van Jezus' offer³¹. We ontmoeten hier dezelfde gedachten die we in een vorig hoofdstuk bij Paulus tegenkwamen. Door Jezus zijn wij voor de zonde gestorven. De zonde kan geen claim meer op ons laten gelden. Aan het oordeel over de zonde zijn wij onttrokken, want Christus heeft de vloek in onze plaats gedragen. Wat Paulus over de wet in haar verdoemende kracht zegt, dat zegt Petrus met betrekking tot de zonde! Door Jezus' dood zijn wij aan de knechtende kracht van de zonde onttrokken. In de kracht van dit geloof zullen we leven voor de gerechtigheid. Dat is alles wat recht is voor God, en wat Hij verordend heeft³². De gerechtigheid is: zich in alles naar de eis van God gedragen. God herstelt de verhoudingen weer. Op een prachtige wijze laat Petrus zien dat het leven voor de gerechtigheid vernieuwing betekent. Het staat gelijk met genezen worden. En dat is gevolg van Jezus' striemen. Petrus gebruikt het enkelvoud van striemen. Hij vat al het lijden van Christus samen³³. Het gaat om concrete vernieuwing, die niet in één dag tot stand gebracht wordt. Geheiligd in Christus zullen we van dag tot dag moeten leren voor de gerechtigheid te leven.

[121] Dit lijden van Christus heet een voorbeeld. Stumpff merkt op dat het "voor u" de mogelijkheid uitsluit dat het om een louter nadoen zou gaan. Het is uitgesloten dat wij eenvoudig een kopie leveren van wat Christus heeft gedaan³⁴. Het gaat om het delen in de zondever-brekende kracht van Zijn offer. Ook hier is de geloofsgemeenschap met Christus de bron van het zetten van onze voeten op het spoor dat Hij heeft getrokken.

We vragen nu wat het voorbeeld van Christus in het leven van de Zijnen te maken heeft met de gerechtigheid. Is met gerechtigheid hier niet meer bedoeld dan het voorbeeld van Jezus volgen: geen bedrog plegen, geen klacht van opstandigheid, geen wraak of eigenmachtige vergelding als antwoord op onrecht, geen dreigen maar wachten op het rechtvaardig oordeel van God over onrechtvaardigen?

Deze tekst vertoont sterke overeenkomst met de besproken perikoop Romeinen 6:15-23. Met name het in vers 16, 18 en 19 voorkomende woord gerechtigheid doet ons zeggen, dat gerechtigheid hier breder bedoeld is dan alleen het aanvaarden van het lijden. Het gaat om het totale leven naar de eis van Gods wet. Gerechtigheid staat dan ook tegenover de zonden die Christus op het hout heeft gebracht.

Toch menen we dat er een diepe samenhang is tussen het voorbeeld dat Jezus heeft gegeven én het leven voor de gerechtigheid. Wij worden geroepen om gehoorzaam te zijn aan Gods wet vanuit de gerechtigheid die Christus heeft betoond! Het is niet zo dat wij het offer van Jezus moeten overdoen. Zijn plaatsbekleding is eenmalig en door ons niet te herhalen. Hij is ons een voorbeeld in de wijze waarop Hij dat gedaan heeft. Dat ziet op Zijn Zichzelf verloochenende liefde. Het zich aan Gods zorg toevertrouwen en aan Hem het oordeel laten, zonder eigenmachtig op te treden. De trekken die ons van Jezus (als Zijn voetstappen) getekend worden, zijn karakteristiek voor Zijn liefde. Ze

³¹ G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1946, 296. M.H. Bolkestein, *Petrusbrieven*, 110, omschrijft hyper als enkel terwille van, zonder dat de gedachte van de substitutie erin opgesloten is. Anders dan Bolkestein pleit Riesenfeld s.v. hyper, *TWNT VIII*, 512/3 wel voor het "stellvertretende" met verwijzing naar verschillende plaatsen bij Paulus. Zo ook H. Schelkle, *Die Petrus-briefe*, Freiburg-Basel-Wien 1976⁴, 81.

³² S. Greijdanus, *De brieven van de apostelen Petrus en Johannes en de brief van Judas* (Kommentaar Bottenburg), Amsterdam 1929, 118.

³³ M.H. Bolkestein, a.w., 113: Paulus zou hier de woorden verzoening en rechtvaardiging gebruikt hebben. Wij mogen daaraan stellig ook nog heiliging toevoegen.

³⁴ Stumpff, *TWNT III*, 407.

kenmerken Zijn gezindheid; als zodanig horen ze bij de wet van Christus. Die wet vraagt niet alleen liefde. Die vraagt liefde naar Zijn voorbeeld.

Zo gezien is er een directe samenhang tussen de door God geëiste gerechtigheid én het leven in navolging. De gerechtigheid bestaat niet enkel in de navolging. Zij is echter ondenkbaar en incompleet zonder de navolging. Zoals de liefde de vervulling van de wet is, zonder dat de geboden daarbij terzijde geschoven worden, zó is de navolging van Jezus deel van de gerechtigheid, zonder dat de gerechtigheid in de navolging opgaat.

[122] In dit verband herinneren we aan een opmerking van Sevenster. Hij schrijft dat het onze aandacht verdient, dat het voorbeeld van Christus in sommige teksten betrekking heeft op Zijn aardse wandel of een deel daarvan: het lijden. In 1 Thessalonicenzen 1:6 wordt gezinspeeld op het lijden van Jezus bij het brengen van de boodschap. In Marcus 8:34 en 1 Johannes 2:6 wordt verwezen naar Jezus' wandel. Dat is Zijn ganse optreden in Zijn aardse leven. In Efeze 5:2, Colossenzen 3:13 en Filippenzen 2:5 wordt vooral gedacht aan de zelfvernederings van de Zoon van God. Sevenster wijst erop dat men het één niet scherp van het ander moet scheiden. Juist Filippenzen 2 slaat op Zijn leven in gehoorzaamheid én op Zijn kruisdood. In 1 Corinthen 11:1 kan gedacht worden zowel aan Zijn zelfverloochening aan het kruis als aan die tijdens Zijn hele leven. Hetzelfde kan van Romeinen 15:3 gezegd worden. Terecht stelt Sevenster dat het leven van Jezus tot in Zijn kruisdood als één geheel moet worden gezien. Daarom kan er in onderscheiden teksten geen duidelijk onderscheid gemaakt worden tussen leven, lijden en sterven³⁵.

Hieruit trekken we de conclusie dat het voorbeeld-zijn van Jezus betrekking heeft op de wijze waarop Hij Zijn weg is gegaan en de opdracht van de Vader heeft uitgevoerd. Het gaat om de gezindheid van liefde die uitkomt in nederigheid, ootmoed, zelfverloochening. Een zelfde strekking treffen we aan in Filippenzen 2:5: "Laat die gezindheid bij u zijn welke ook in Christus Jezus was". Dan volgt er een beschrijving van Zijn vernedering. Hij heeft Zich ontledigd en is knecht geworden, gehoorzaam tot de dood aan het kruis.

De gezindheid waartoe Paulus de gemeente oproept, slaat niet op het nadoen of overdoen van wat Hij heeft voorgedaan. Zij ziet op de nederigheid waarmee alle tong zal belijden: Jezus Christus is Here, tot eer van God, de Vader! Met name de verzen 10 en 11 maken duidelijk dat Jezus' vernedering is tot heil en heerschappij. Wie in Zijn heil delen, zullen ook in Zijn gezindheid leven. Dat is: in ootmoed, zonder zelfzucht of ijdel eerbejag leven; gericht zijn op de ander en niet alleen op eigen belang. Een levenshouding waarin Jezus Christus transparant wordt. Calvijn spreekt in zijn Commentaar over het voorbeeld dat Christus is. Paulus gebiedt dezelfde genegenheid te hebben die in Christus was. Sevenster wil met name bij vers 8 denken aan de gehoorzaamheid van Christus tijdens Zijn leven³⁶.

Het komt mij voor dat het voorbeeld-zijn van Jezus in deze passage betrekking heeft op de nederigheid, de ootmoed, het gericht zijn op de ander. Zijn gehoorzaamheid aan de Vader betrof een andere taak dan **[123]** welke ons is opgedragen. Daarom is het punt van vergelijking waarin Christus ons ten voorbeeld is, niet de taak die wij moeten vervullen, doch de gezindheid waarmee we dat moeten doen!

Er wordt steeds weer nadruk gelegd op de liefde waarmee Christus Zichzelf voor ons heeft overgegeven (Ef. 5:2, 25; 3:19; 1 Joh. 4:10, vgl. Rom. 8:32 en 5:8). Christus wordt ons ten voorbeeld gesteld, om te laten zien *hoe* Hij heeft liefgehad. Het gaat in de hier besproken teksten steeds weer om de manier, waarop Christus Zijn liefde heeft betoond. Niet terugschelden, maar verdragen; niet op eigenbelang uit zijn maar op de ander gericht zijn! Geen heerschappij willen voeren, maar dienstbaar zijn en daartoe zelf het nederige werk van de voetwassing willen verrichten.

De tot nu besproken teksten, waarin Christus met zoveel woorden als voorbeeld wordt

³⁵ G. Sevenster, *a.w.*, 296/7, noot 3.

³⁶ G. Sevenster, *a.w.*, 196.

gesteld, zijn illustratie van Johannes 13:34: "dat gij elkander liefhebt, zoals Ik u heb liefgehad". We zagen reeds eerder dat *het funderende* en het *voorbeeldige* beide in dit "zoals" ligt opgesloten³⁷.

Christus is een voorbeeld in de liefde waarmee Hij aan de Vader gehoorzaam is geweest en de wet heeft vervuld.

De navolging betreft de wijze waarop Christus heeft liefgehad. 1 Corinthe 13 geeft een beschrijving van de christelijke liefde. Zij is geschenk van de Geest (Col. 1:8; Rom. 5:5; Ef. 5:22). Wat Paulus van de liefde zegt is door Jezus Christus Zelf in praktijk gebracht. 1 Corinthe 13 is niet de beschrijving van een onbereikbaar ideaal. Zij is door Christus voorbeeldig betoond. Paulus noemt in dit hoofdstuk Christus niet expliciet. Uit de hele context van 1 Corinthe 12 en 14 blijkt dat het gaat om een gave van de Geest van Christus.

Wij kunnen een belangrijk deel van de nieuwtestamentische vermaningen terugbrengen tot de liefde van Christus, die als voorbeeld tegelijk norm is voor ons handelen. Zo is Christus in de vermaningen concreet aanwezig. Niet slechts als grond en bron, maar ook als norm. Midden in de spanning tussen zwakken en sterken lezen we: "Daarom, aanvaardt elkander, zoals ook Christus ons aanvaard heeft" (Rom. 15:7).

"Ieder onzer trachte zijn naaste te behagen, ten goede, tot opbouw, want ook Christus heeft zichzelf niet behaagd" (Rom. 15:3). Hoewel het woord voorbeeld hier niet gebruikt wordt, is Christus hier metterdaad voorbeeld voor de onderlinge omgang van gelovigen. Dat voorbeeld-zijn betreft de opbouw van de ander. In Romeinen 15:5 heeft de Nieuwe Vertaling zelfs het woord voorbeeld ingevoegd: **[124]** eensgezind, van hetzelfde gevoelen te zijn naar (het voorbeeld van) Christus Jezus³⁸.

Steeds weer wordt het vermaan gefundeerd in het werk van Jezus Christus, die liefde betoond heeft. Heel concreet is de oproep tot offervaardigheid aan Corinthe: "Gij kent immers de genade van onze Here Jezus Christus, dat Hij om uwentwil arm is geworden, terwijl Hij rijk was, opdat gij door zijn armoede rijk zoudt worden" (2 Cor. 8:9). We kunnen zeggen, dat het heilsfeit van de vleeswording hier de grond is voor het vermaan.

Als Paulus zegt: gij kent de genade, dan doelt hij op de betrokkenheid van het geloof. De wijze waarop Christus het heil verworven heeft - door arm te worden - is tegelijk een richtlijn voor onze mededeelzaamheid. In gelijke zin schrijft Paulus: "Verdraagt elkander en vergeeft elkander, indien de een tegen de ander een grief heeft, gelijk ook de Here u vergeven heeft" (Col. 3:13). Zo komt de vrede van Christus over hen. De vrede is geschenk, tegelijk ook norm! Die vrede heeft alles te maken met de liefde als de band der volmaaktheid (Col. 3:14). Op de navolging van God als geliefde kinderen wijst Paulus in Efeze 5:1. Die navolging heeft alles te maken met Christus. Paulus vervolgt immers: "En wandelt in de liefde, zoals ook Christus u heeft liefgehad en Zich voor ons heeft overgeven als een offergave en slachtoffer, Gode tot een welriekende reuk" (Ef. 5:2). Dit voorbeeld- zijn komt ook reeds in 4:32 aan de orde: "Maar weest jegens elkander vriendelijk, barmhartig, elkander vergevend, zoals God in Christus u vergeving geschonken heeft".

Eigenlijk is Christus het stralende middelpunt van deze nieuwtestamentische vermaning. Dat geldt ook van wat Paulus schrijft over het huwelijksleven (Ef. 5:22-33). Datzelfde geldt van Colossenzen 3:12-17. We herinneren ook nog aan 2 Corinthe 10:1: "Ik, Paulus, doe een beroep op u bij de zachtmoedigheid en de vriendelijkheid van Christus". Het gaat niet om een goede regel die moet worden opgevolgd, doch om het leven in de gemeenschap met Christus. In plaats van de term voorbeeld gebruikt Paulus dikwijls het woord *zoals*. Het heeft dezelfde functie. *In het zoals is Christus voorbeeld*.

³⁷ Zie hierboven [blz. 98](#).

³⁸ Gezien de kontekst lijkt me dit juist. G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 147, noot 51, denkt vooral aan: naar de wil van.

De navolging betekent meer dan alleen gehoorzaamheid aan de wet. Ongetwijfeld is die gehoorzaamheid erin betrokken. Navolging ziet vooral *op de wijze waarop* Christus gehoorzaam is geweest. Daarom achten we de reeds geciteerde opmerking van Michaelis onvolledig, en daarin ook onjuist. In de brieven van Paulus komt Christus als voorbeeld wel degelijk naar voren. Zijn voorbeeld-zijn ^[125] betreft de liefde, in haar onderscheiden concretisering³⁹.

Wij hebben er in het vorige hoofdstuk op gewezen dat de messiaanse vervulling van de wet bestaat in de liefde waarmee de geboden worden gehoorzaamd! De notie van de navolging heeft vooral betrekking op de liefde, waarmee Christus heeft gehandeld. Christus is het voorbeeld van zelfverloochening, van zelfovergave, van gericht zijn op de ander!

Het gaat in Christus' leven om een gezindheid, die in daden gestalte krijgt. Men kan zich voor een spiritualisering of voor een psychologisering van de navolging niet op het Nieuwe Testament beroepen. Navolging is een zaak van het innerlijk, maar evenzeer van het uiterlijk. De gezindheid moet in daden uitkomen⁴⁰. Navolging bestaat niet in het vormen of koesteren van een bepaald persoonlijkheidsideaal. Wie de navolging daarin laat opgaan, miskent de breedte en wijde van het concrete leven, waarin Christus ten voorbeeld wordt gesteld. Zulk een versmalling of verinnerlijking heeft meer aandacht voor eigen ervaring en opbouw dan voor de opdracht tot liefde, welke in de kracht van de gemeenschap met Christus moet worden uitgevoerd. De navolging herinnert ons aan de nieuwtestamentische uitdrukking: de wet van Christus. Men kan Gods wet niet gehoorzamen zonder Christus na te volgen.

De eenheid van heil en heiliging, die we reeds eerder ontmoetten, blijkt ook van kracht te zijn voor de navolging. Geen navolging zonder participatie van het geloof in het heil dat Christus tweeëgbrengt. Ook omgekeerd: Geen deel hebben aan Christus zonder in Zijn voetstappen te treden. Ze horen bij elkaar: De zegen van Zijn voetstappen op de weg naar het kruis voor ons, en het gaan in Zijn sporen. Zonder heiliging, dat is zonder navolging metterdaad, zal niemand God zien!

Het dragen van het kruis

Er is nog een aspect aan de navolging dat we tot heden nog niet hebben besproken. Dat is het dragen van het kruis en het delen in het lijden van Christus. "Indien iemand achter Mij wil komen, die verloochene zichzelf en neme zijn kruis op en volge Mij" (Matt. 16:24; vgl. Marc. 8:34; Luc. 9:23). "Wie niet zijn kruis draagt en achter Mij komt, kan mijn discipel niet zijn" (Luc. 14:27; vgl. Matt. 10:38). De navolging houdt ook in het dragen van het kruis. Er staat niet dat we het kruis van Christus moeten dragen. Zijn kruis was uniek. Niemand behoeft of kan het kruis, waaraan Christus eenmaal voor de ^[126] zonde is gestorven, dragen. Het is veeleer omgekeerd. Christus' volgelingen kunnen hun kruis alleen maar dragen vanuit de geloofsgemeenschap met Hem, die voor hen aan het kruis is gestorven. Het achter Hem komen ziet op de volle overgave van het geloof aan Hem. Het is de keus voor Hem en het blijven bij Hem, temidden van de crisis, waarin Hij gekomen is. Opvallend dat de woorden in Matteüs 20 behoren tot de perikoop die handelt over de roeping en de uitzending van de apostelen. Zij kunnen hun taak niet volbrengen, als ze niet bereid zijn het kruis te aanvaarden. Achter Jezus gaan is de weg van het kruisdragen gaan. In Matteüs 16 treffen we de eerste aankondiging van Jezus' lijden aan. Petrus weigert te aanvaarden dat Jezus zal gedood worden. In antwoord op die weigering spreekt Jezus over het opnemen van het kruis. Dat gaat gepaard met zelfverloochening.

Het dragen van het kruis ziet op het lijden dat de discipelen van Christus wel moeten aanvaarden. Het kruis is niet de aanduiding van een werk dat ze zelf moeten zoeken.

³⁹ Men zie de fundamentele kritiek van W.P. de Boer, *a.w.*, 59, 77, 98, 168, 185 en 158/9.

⁴⁰ Vgl. G.C. Berkouwer, *Heiliging*, 150.

Het staat niet gelijk met de opdracht om het kruis naar zich toe te halen. Neen, het kruis wordt iemand opgelegd. Zo is het ook Jezus vergaan. Hij werd er toe veroordeeld. Wij lezen in Paulus' brieven over het lijden, dat hemzelf en de gelovigen om Christus' wil overkomt: "Want gelijk het lijden van Christus overvloedig over ons komt, zo valt ons door Christus ook overvloedig vertroosting ten deel. Worden wij verdrukt, het is u tot troost en heil; worden wij getroost, het is u tot een troost, die zijn kracht toont in het doorstaan van hetzelfde lijden, dat ook wij ondergaan" (2 Cor. 1:5-7). Paulus zoekt "Christus te kennen en de kracht zijner opstanding en de gemeenschap aan zijn lijden" (Fil. 3:10).

In 2 Timotheüs 3:10 spreekt Paulus over het lijden dat hem te Antiochië heeft getroffen. Dan gewaagt hij van vervolgingen (10, 11, 12). En Petrus spreekt over het lijden dat de gelovigen hebben te verduren (1 Petr. 2:20). Zij moeten zich zelfs verblijden naarmate ze deel hebben aan het lijden van Christus (4:13). Petrus noemt zich een getuige van het lijden van Christus (5:1) en weet dat aan de broederschap in de wereld hetzelfde lijden wordt toegemeten (5:9).

Met Greijdanus willen we dit lijden opvatten als al hetgeen de gelovigen om Zijnentwil verduren en ondergaan. De Here rekent dat lijden als Zichzelf te zijn aangedaan⁴¹.

Het is de smaad, de schade, de tegenwerking, de vervolging en de verdrukking, waarvan de apostelen, maar ook de gemeente zelf hun **[127]** deel hebben gekregen. Jezus had het hun zelf reeds voorzegd (Ooh. 16:33). In de noot worden vele teksten genoemd⁴². Men ziet hoe veelvuldig de verdrukkingen genoemd worden. Wij hebben ons beperkt tot die teksten waar de term gebruikt wordt. Er zouden ook tal van voorbeelden uit Handelingen kunnen worden aangehaald, waar we de verdrukkingen metterdaad aantreffen.

De reeds besproken tekst 1 Petrus 2:21 stelt Jezus ten voorbeeld aan hen, die om Zijnentwil moeten lijden. Het is lijden, dat niet buiten Hem omgaat, doch door Hem als Hemzelf aangedaan wordt beschouwd. In dit licht zullen we ook de moeilijke tekst Colossenzen 1:24 moeten verstaan. De Ru wijst erop dat het gaat om verdrukkingen die aan de verkondiging van Christus verbonden zijn⁴³. Wij zullen ons in dit verband niet uitvoerig met deze tekst bezig houden. Wel wijzen we er op dat 1 Petrus 5:9 een verwante gedachte bevat. Petrus schrijft over het voltooien of ten einde brengen van het lijden⁴⁴. Het gaat om het volmaken van de maat, die voor de gemeente is vastgesteld. De navolging van Christus vraagt bereidheid om dit lijden te aanvaarden. Er kan geen sprake van zijn dat dit lijden onderdeel is van het lijden dat Christus voor ons heeft gedragen⁴⁵.

Belangrijk is dat er in dit lijden verscheidenheid is. Daarom spreekt Christus ook in verband met de individuele gelovige over *zijn* kruis. Iedere gelovige krijgt daarvan een door God bepaalde maat toegemeten. Dat betekent tegelijk dat wij dat lijden moeten aanvaarden en volbrengen, dan en daar waar het ons overkomt⁴⁶. Wij behoeven het niet te zoeken. Uit liefde tot Christus moet het lijden om Zijnentwil aanvaard worden.

⁴¹ S. Greijdanus, *a.w.*, 169.

⁴² Hand. 11:29; 14:22; 20:23; Rom. 12:12; 1 Cor. 7:28 en 2 Cor. 1:8; 6:4; Ef. 3:13; Fil. 4:14; Col. 1:24; 1 Thess. 1:6; 3:3; 2 Thess. 1:4; Hebr. 10:33 en 11:37; Openb. 1:9 en 7:14.

⁴³ G. de Ru, *Heeft het lijden van Christus aanvulling nodig?* Amsterdam 1981, 97.

⁴⁴ Vgl. S. Greijdanus, *a.w.* 191. De NGB-vertaling heeft deze notie laten vallen.

⁴⁵ Vgl. G. de Ru, *a.w.* 73. Dat wat ontbreekt kan beslist geen betrekking hebben op het satisfactorische noch op het adedifactorische lijden van Christus. Aan dat zoenlijden ontbreekt niets. Daaraan kan ook niets worden aangevuld.

⁴⁶ Men lette op de passieve vorm in 1 Petrus 5:9.

De navolging is geen nieuwe norm

Na deze omzwervingen in tal van teksten kunnen we conclusies gaan trekken. De eerste moet wel deze zijn, dat de navolging geen nieuwe norm is, hoger dan welke andere norm ook. In het verleden is wel de indruk gewekt, dat navolging een specifieke norm inhoudt, die los staat van wat verder gezegd wordt, en die daarboven uitgaat. Het tegendeel is het geval: de navolging wijst op de concretisering van de door Christus betoonde en door God van ons gevraagde liefde. Voorbeeld en norm daarvan is Christus Jezus. We kunnen het zo zeggen: De vervulling van de wet kan niet zonder de liefde. Dat heeft Jezus duidelijk gemaakt. Paulus heeft Hem dat nagesproken. Welnu, de *navolging ziet op de wijze waarop Christus uit liefde de wet heeft vervuld. Navolging is geen nieuwe, tot heden onbekende norm. Zij* ^[128] *staat voor de door Christus betoonde liefde. Dat in dit verband over de navolging gesproken wordt, betekent dat de liefde naar het voorbeeld van Jezus er moet zijn! Het gaat niet om liefde als een abstract idee of als een wettische maatstaf, doch om liefde, die ons is betoond en voorgeleefd door onze Here Jezus Christus. Navolging wil dan zeggen: We kunnen in Zijn heil niet delen zonder in Zijn liefdebetoon te participeren. Navolging is de meest klemmende omschrijving van de heiliging.*

Zoals de liefde de geboden niet opzij zet, zo doet de navolging dat evenmin. *Men kan niet met een beroep op de navolging zich van gehoorzaamheid aan de geboden ontslagen achten. Integendeel, de navolging bindt ons juist aan de geboden. Zij maakt duidelijk hoe wij die hebben te vervullen:* in liefde, die zichzelf verloochent, die nederig is, die het welzijn van de ander beoogt. Navolging en de wet van Christus zijn twee kanten van eenzelfde zaak.

De notie navolging wijst op een specifieke kant van het Christenleven. Dat is deelhebben aan het lijden van Christus. De verkondiging van het Evangelie en een levenswandel het Evangelie waardig (Fil. 1:27; Col. 1:10; 1 Thess. 2:12 en ook 1 Petr. 4:4 en 5). Zij stuit op weerstand. Zoals Christus Zelf tegenstand en vijandschap ondervonden heeft, zo gebeurt dat ook met de Zijnen. In de navolging tonen zij bereidheid om dit te aanvaarden. Dat geschiedt uit dezelfde liefde, waarmee de wet wordt vervuld. Zo is de navolging geen nieuwe norm. Ze is de concretisering van de liefde. Ze is de gestalte van de heiliging. Navolging is dus niet een extra component in de heiliging. Zij is evenmin bijkomend, en daarom bijkomstig. Neen, zij is wezenlijk. Ze is de omschrijving van de heiliging, al beperkt de heiliging zich niet tot de navolging.

De navolging eist radicaliteit in de liefde. Men kan de Bergrede zien als een program ad hoc van de navolging. We bedoelen hiermee dat de Bergrede geen nieuwe wet is, doch situationele concretisering van de liefde die Christus in de navolging vraagt. Hoe diep en radicaal de liefde is, blijkt uit hetgeen Jezus stelt tegenover de inzettingen van de ouden. Hun ging het erom met de letter van de wet in overeenstemming te zijn. Het gaat Jezus erom het hart van liefde vervuld te doen zijn. Dan wordt meer gevraagd dan de ouden dachten. Zij zochten het in de breedte en veelheid van eigengemaakte geboden. Jezus zoekt het in de diepte van het Woord Zijns Vaders. Hij zelf heeft die diepten onthuld door haar in de betoning van Zijn liefde waar te maken. De verzen Matteüs 5:21-48 zijn te zien als concretisering ^[129] van het leven in de navolging. Dan blijkt dat bij vers 31 en 32 de Decaloog mee functioneert.

Dit resultaat weersprekt de grondthese van het boek van de Amerikaanse Mennoniet John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*. Hij stelt: Op slechts één punt, maar dan ook consistent en universeel, is Jezus ons voorbeeld, namelijk in Zijn kruis. Dat wordt dan uitgelegd als sociaal non-conformisme! Het is de bereidheid om temidden van een onwillige wereld de nieuwe orde van Jezus Christus te representeren. Zo krijgt de navolging een sterk sociale dimensie ⁴⁷. Wij zijn van mening dat in deze redenering het kruis een nieuwe norm wordt voor het handelen van een christen in deze wereld. Die norm bestaat dan in sociaal non-conformisme! Dit is echter een vertekening van het

⁴⁷ John Howard Yoder, *The politics of Jesus*. Vicit agnus noster, Grand Rapids, 1980⁷, 97.

bijbelse beeld. Inderdaad heeft de navolging een sociaal-maat-schappelijke dimensie, namelijk in zoverre de wereld de verkondiging van het Evangelie met het toebrengen van lijden en verdrukking beantwoordt. Resultaat van ons onderzoek was juist, dat dit ons wordt aangedaan. Wij zullen het niet zelf hebben te zoeken. Laat staan dat het op ons doen aankomen van het kruis de maatstaf zou zijn voor ons sociale handelen. We stuiten hier op een merkwaardig activisme bij een auteur die tot de kring der Mennonieten behoort. Het is een ongerechtvaardigde beperking van de brede betekenis van de navolging, als we het kruis als enig punt van vergelijking aanwijzen. Het voorbeeld dat Jezus heeft gegeven is niet tot Zijn kruisdood beperkt. Het omvat heel Zijn leven van gehoorzaamheid aan de Vader. De liefde in zelfverloochening, in nederigheid en zelfovergave waarmee Hij dat deed, is ons ten voorbeeld. De centrale en kapitale fout in het boek van Yoder is, dat hij de navolging tot een nieuwe norm maakt naast het nieuwtestamentische gegeven, dat de liefde de vervulling van de wet is. Ook bij de uitleg van de navolging kan men de liefde niet tegen de geboden uitspelen. Zij horen bij elkaar.

Een miskenning van deze bijbelse gegevens treffen we ook aan in een uitspraak van de synode van de gereformeerde kerken in Nederland, als zij met betrekking tot de overheid zegt, dat "alle vertrouwen op en dreigen met wapens, die massale vernietiging van de bevolking bewerken, in strijd is met een leven in navolging van Christus, die niet tot het eind toe heeft vernietigd, maar tot het einde heeft liefgehad"⁴⁸. Het gaat ons er niet om een uitvoerige analyse van deze zinsnede te geven. Anderen zijn daartoe meer bevoegd. Binnen het kader van dit hoofdstuk vindt vermelding plaats, vanwege de verwijzing naar het leven in de navolging van Christus. Op enige wijze **[130]** fungeert die verwijzing als norm. Wat is de inhoud van die norm? Volgens de bijbelse gegevens moet de norm opgevat worden als onderstreeping en explicatie over het hoe van de liefde die Christus heeft betoond en die Hij van zijn volgelingen vraagt. Bedoelt de synode met deze verwijzing eigenlijk te zeggen dat het bezit en gebruik van *kernwapens in strijd is met de radicale* liefdeseis van Christus? Dan blijft de vraag in hoeverre de overheid haar taak met behulp van de haar toevertrouwde zwaarmacht kan uitrichten. Is het in de lijn van de Reformatie, en ook in overeenstemming met de bijbelse gegevens met betrekking tot de overheid, om een beroep te doen op de liefde van Christus, welke moet worden nagevolgd om van bepaalde bewapening af te zien? Voorzover wij kunnen zien is dit beroep meer in de lijn van het boek van Yoder dan van de Bijbel. We vragen ons af of we hier nu niet een voorbeeld hebben van de denkwijze in het rapport *God met ons*. Dat stelt immers dat de vervulling van de kleinere meer op het bijzondere gerichte geboden nooit in strijd mag komen met de vervulling van het grote liefdesgebod⁴⁹.

We menen in het voorgaande een duidelijke norm te hebben gevonden voor wat Christus in de navolging vraagt. Het bleek ons dat de door Christus betoonde liefde de eis tot navolging en daarmee de handelwijze van de gemeente fundamenteel bepaalt.

Zijn de bijbelse normen nog wel van kracht?

We hebben betoogd, dat de liefde de geboden niet terzijde schuift. In hoeverre zijn deze geboden vandaag nog te gehoorzamen? Is de tijd en de maatschappelijke context van de tegenwoordige gemeente niet zo zeer veranderd, vergeleken met denk- en cultuurwereld van Oud en Nieuwe Testament, dat we met deze geboden eigenlijk niets meer kunnen beginnen? Die vraag moet eerlijk onder ogen gezien worden. Ter beantwoording wijzen we in de eerste plaats op het niet geringe verschil in denk- en cultuurwereld, tussen het Oude én het Nieuwe Testament. Ondanks dit verschil wordt in het Nieuwe Testament aan de geldigheid van de oudtestamentische wet vastgehouden, zij het dat deze vervuld is geworden door Christus. Die vervulling bracht ons op de geweldige betekenis van de liefde in de navolging, zonder dat de geboden van de Decaloog daardoor buiten werking gezet worden.

⁴⁸ Te vinden in *Kerkinformatie*, nummer 149, april 1964, 6.

⁴⁹ Zie hierboven [blz. 101v](#).

Een verdere beantwoording van deze vraag vereist een uitvoerige hermeneutische verantwoording. De hermeneutiek van de heilsboodschap en van de geboden voor prediking en ethos van de ^[131]nieuw-testamentische gemeente is het thema voor een aparte studie. Binnen het kader van ons onderwerp kunnen we daarop niet zo breed ingaan als we zelf zouden wensen. Het probleem wordt gesteld om de lezer te doen weten, dat het als probleem onderkend wordt.

Slechts enkele opmerkingen willen we maken. Wij willen laten zien dat er door heel het Nieuwe Testament heen consistentie is in de handhaving van de geboden. Zij blijven van kracht en gelden tot bij de poorten van het nieuwe Jeruzalem. In Openbaring 21:8 lezen we: "maar de lafhartigen, de ongelovigen, de verfoeilijken, de moordenaars, de hoereerders, de tovenaars, de afgodendienaars en alle leugenaars - hun deel is in de poel die brandt van vuur en zwavel, dit is de tweede dood". Openbaring 22:15: "Buiten zijn de honden en de tovenaars, de hoereerders, de moordenaars, de afgodendienaars en ieder, die de leugen liefheeft en doet".

De lafhartigen zijn zij die zich de Here en Zijn zaak schamen, en die om smaad en druk te ontgaan, het Evangelie verzaken en met de goddeloze wereld meedoen. Zij weigeren te delen in het lijden van Christus en vertonen een geest van lafhartigheid, die het tegendeel is van de Heilige Geest (2 Tim. 1:7). De ongelovigen zijn zij die het Woord van God verwerpen en tegen het eerste gebod ingaan. Zij verwerpen of verloochenen het geloof. De verfoeilijken zijn zij die zich door allerlei zonden tot een afschuw maken. Moordenaars en hoereerders zijn overtreders van het zesde en zevende gebod (vgl. Matt. 5:22, 28). Tovenaars zijn zij die zich schuldig maken aan miskennis van Gods openbaring. Men denke aan Deuteronomium 18:9-20 en Handelingen 8:9-25. Afgodendienaars zijn zij die niet de enige ware God dienen. Leugenaars zijn die het achtste gebod overtreden: onwaar in woord en wandel. Deze groep wordt in Openbaring 22:15 nog scherper getekend, doordat gesproken wordt van hem die de leugen liefheeft. De honden zijn zij die als ongelovigen in zonden leven. Duidelijk is dat allen die buitengesloten worden, overtreders zijn van de wet, zoals die door Christus in liefde is vervuld en wordt gehandhaafd. Opvallend is de directe verbinding tussen zonden tegen de eerste en tegen de tweede tafel van de wet. Er wordt wel onderscheiden. Doch de samenhang is groter dan het verschil. Het gaat om mensen die zich tegen God en Zijn gebod keren. Om dezelfde zonden gaat het ook in de onderscheiden brieven die we aantreffen in Openbaring 2 en 3. Ongeloof en afgoderij in de brief aan Pergamum (2:12-17); het verzaken van de eerste liefde in Efeze (2:4 en 5); afgoderij en hoererij in Thyatira (2:20, 21); ^[132]schijnvroomheid in Sardes (3:1 en 2); tweeslachtigheid in Laodicea (3:14-19).

Men kan denken aan zonden tegen het zevende gebod in 1 Corinthe 6 en 1 Thessalonicenzen 4:3-7; aan zonden tegen het tiende gebod in Efeze 4:23; tegen het achtste gebod in 4:28; aan zonde tegen het derde gebod in 4:31; aan zonden tegen het vijfde gebod in Efeze 6:1-4 en 6:5 en 6.

We zien dat de Decaloog ook in het Nieuwe Testament normatief functioneert. Zelfs ten aanzien van de Sabbat zijn we van mening dat Jezus die niet afschaft, doch als dag voor de dienst des Heren handhaaft. "De Zoon des mensen is heer over de sabbat" (Mark. 2:28) is verwoording van: Jezus is gekomen om de wet te vervullen. Dit kan zelfs een wijziging meebrengen van de dag die voor de dienst aan God is bestemd. Het betekent ook dat allerlei verboden die sterk doen denken aan de oudtestamentische cultus door de vervulling zijn vervallen. Dat de sabbat er is om de mens, betekent niet dat de sabbat voor Christus' volgelingen aan de heerschappij van de Zoon des mensen is onttrokken! De vervulling van het vierde gebod door Christus betekent een intensivering van de heerschappij van Zijn liefde over Zijn kerk⁵⁰.

⁵⁰ Vgl. *Acts of the Reformed Ecumenical Synod*, Australia 1972, vooral studierapport 146-166; verder 71-75.

Het is niet aan het moderne bewustzijn om nieuwe normen te scheppen

Onze conclusie kan niet zijn dat de nieuwtestamentische gemeente in de heiliging aan zichzelf is overgelaten. Het is zelfs niet zo dat de gemeente het met wat vage aanwijzingen moet doen, terwijl het formuleren van normen aan haarzelf is overgelaten. Het Nieuwe Testament volstaat niet met het aanwijzen van waarden als liefde en vrijheid, terwijl het dan de taak van de gemeente is om die waarden in elke situatie opnieuw te vertalen, zoals een Pastoraal schrijven van Deputaten van de gereformeerde kerken het voorstelt⁵¹. Stellig moet er een concretisering in de situatie plaatsvinden. Doch concretisering van bestaande normen is iets anders dan het scheppen van nieuwe normen.

De hierboven gereleveerde gedachtengang heeft trouwens een diepe achtergrond. De tegenstelling tussen norm en ervaring wordt als een geconstrueerde en dus valse tegenstelling afgewezen. Normen zijn neerslag van ervaring. Het zich houden aan bepaalde spelregels bleek heilzaam te zijn. Dat bewerkte een bevrijdende ervaring. Zodra dergelijke bevrijdende ervaringen aan bestaande normen niet meer [133] worden opgedaan, moeten de normen worden vervangen⁵². Het gaat in de Bijbel om het verhaal van bevrijding. Tegen de achtergrond van autoritaire patronen moet de Bijbel opnieuw verstaan worden als een bevrijdingsverhaal. Modern bewustzijn botst op traditioneel bewustzijn. Die botsing moet bevrijdend worden opgelost. Wie weigert om hier de categorie bevrijding als nieuwe norm te laten functioneren, miskent het feit dat het waarheidsbegrip verandert. Hij wil niet in rekening brengen dat juist met de aanvaarding van een veranderend waarheidsbegrip mensen deel krijgen aan een modern bewustzijn⁵³.

In het bovenstaande zijn enkele passages weergegeven uit het rapport *In liefde trouw zijn*.

Merkwaardig is vooral de laatste passage, die in het *Rapport* vooropgaat. De redenering is deze: om een relationeel waarheidsbegrip te kunnen omarmen, moet er iets met mensen gebeuren. Ze moeten mondig worden; dat wil zeggen ze moeten subject worden van hun eigen ervaring. Door het veranderend waarheidsbegrip krijgen mensen deel aan een modern bewustzijn. Dit bewustzijn wordt hier voorgesteld als produkt van een veranderend waarheidsbegrip, terwijl tegelijkertijd gezegd wordt dat mensen een modern bewustzijn moeten ontvangen, willen ze het relationele waarheidsbegrip kunnen omarmen.

Wat is nu het eerste: dat relationeel waarheidsbegrip óf dat moderne bewustzijn? Het laatste is voorwaarde voor het eerste, maar het wordt tegelijk als produkt ervan voorgesteld.

Zou het hier gesignaleerde probleem niet samenhangen met de stelling: de mensen moeten subject worden van hun eigen ervaring? Dat is een merkwaardige stelling. Alsof je iets kunt ervaren, zonder daarvan zelf subject te zijn. Moeten we deze zin soms uitleggen als de doorbraak naar de aanvaarding van de autonomie van de mens? Deze interpretatie lijkt me de juiste.

Dan is het geen wonder dat de aanvaarding van de autonomie van de mens voorwaarde is voor de omarming van een relationeel waarheidsbegrip. Dit begrip veronderstelt inderdaad een inbreng van de mondig geworden mens⁵⁴. Omgekeerd, moet men concluderen, werkt de gedachte van de autonomie van de mens op haar beurt ook weer bevrijdend. Zo worden mensen er toe gebracht (men kan ook zeggen bewerkt) om met een modern bewustzijn normen en waarden te beleven.

⁵¹ *In liefde trouw zijn*, 27.

⁵² A.w., 21.

⁵³ A.w., 15.

⁵⁴ Vgl. a.w. 21.

In feite kan de stelling, normen zijn neerslag van menselijke ervaringen⁵⁵, [134] alleen gehandhaafd worden, als de mens geacht wordt zelf de normen te scheppen. Dan is hij echter ook in staat en gerechtigd ze terzijde te schuiven. De norm voor het scheppen, opzij schuiven en opnieuw (= her) scheppen van normen is de mate van bevrijding die aan normen beleefd kan worden. Deze bevrijding is een ander woord voor emancipatie.

De continuïteit tussen normen in Oud en Nieuw Testament na de vervulling door Christus brengt een totaal andere benadering mee dan de hier geschetste emancipatie, die tot bevrijding van oude en het scheppen van nieuwe normen leidt.

Over de onverenigbaarheid van heiliging en autonomie schreven we in het vorige hoofdstuk. Hier zij gezegd dat autonomie geen gestalte van de heiliging kan zijn. Wie in concreto de autonomie tot grondslag van het scheppen van nieuwe normen maakt, creëert zich zijn eigen vrijheid. De heiliging wordt gekenmerkt door het zich voegen onder de heerschappij van Christus. Als er bevrijding nodig is, dan ligt de oorzaak niet in de tegenstelling van traditioneel en modern bewustzijn! Christus is niet de bevrijder die het voor het moderne bewustzijn opneemt. De tegenstelling is die tussen gehoorzaamheid in geloof enerzijds en ongehoorzaamheid in zonde anderzijds. Van ongehoorzaamheid en zonde bevrijdt Christus. De door hem vervulde wet is een regel, die uit liefde voortkomt en aan liefde wordt gemeten. Men vraagt zich af waarom in dit verband de navolging niet ter sprake is gebracht. Dat zou in overeenstemming zijn met Efeze 5:25-32. Dan ware het onmogelijk om allerlei relaties met het huwelijk gelijk te stellen.

Oud noch Nieuw Testament weet van normerende momenten als wederkerigheid, duurzaamheid, vrijheid en veiligheid, die tot een verschuiving in het huwelijksethos aanleiding zouden geven⁵⁶. Wederkerigheid en duurzaamheid zijn karakteristiek voor het huwelijk naar Efeze 5. Vrijheid en veiligheid zijn de vruchten van het respecteren van deze inzet. Dat betekent dat ze buiten die ordening om juist niet te vinden zijn!

Men mag herinneren aan Johannes 16:12-14: "Nog veel heb Ik u te zeggen, maar gij kunt het thans niet dragen; doch wanneer Hij komt, de Geest der waarheid, zal Hij u de weg wijzen tot de volle waarheid; want Hij zal niet uit Zichzelf spreken, maar al wat Hij hoort, zal Hij spreken en de toekomst zal Hij u verkondigen. Hij zal Mij verheerlijken, want Hij zal het uit het mijne nemen en het u verkondigen". Het leiden tot de volle waarheid in ethische kwesties gaat niet om [135] buiten de vervulling van de wet door Christus. Men kan ook zeggen: Het gaat niet buiten de wet van Christus en de navolging om. Die wet is iets anders dan het bijeenhalen van normerende momenten, waaraan het moderne bewustzijn zich nog v/el wil storen.

De christelijke vrijheid

Een gestalte van de heiliging is de christelijke vrijheid. Over vrijheid hebben we in het vorige hoofdstuk geschreven. Toen behandelden we de vraag of de heiliging nog met gehoorzaamheid aan de wet te maken heeft. Het antwoord was positief. De wet is niet vervallen. Het gebod is niet afgeschaft. Daarmee is over de vrijheid van een christenmens een fundamentele uitspraak gedaan; vrijheid in gebondenheid, met gelijk accent op elk van beide termen.

Doch niet alles wordt ons in de letter van de wet voorgeschreven. Er zijn duidelijke verboden. Ze vragen om toepassing in het leven van elke dag. Zij moeten in praktijk gebracht worden. Er zijn echter ook zaken, die aan het inzicht en de beslissing van de individuele gelovige worden overgelaten. De eeuwen door zijn er de sterken en de zwakken geweest in de gemeente van Jezus Christus. Deze benaming heeft een bijbelse oorsprong. Toch kan men met de termen enige moeite hebben. Ligt de verzoeking niet op de loer, dat de sterken alleen reeds door hun naam zich verheffen boven degenen die

⁵⁵ A.w., 21.

⁵⁶ A.w., 33. Deze verschuiving wordt beoogd en gelegitimeerd.

tegenover hen staan, de zwakken? Wie wil graag zwak genoemd worden of zich zwak betonen? Sterk te zijn is veel aantrekkelijker. Wie sterk is, heeft bij voorbaat een voorsprong.

Wie de passage over sterken en zwakken leest in Romeinen 15 ontdekt daar het eigene van de taal van de Bijbel. De woorden worden gevuld vanuit Jezus Christus en Zijn Evangelie, vanuit de liefde van Christus, die ons dringt (2 Cor. 5:14). Sterk en zwak hebben met name in het Nieuwe Testament een eigen inhoud. "Christus is gekruisigd uit zwakheid, maar Hij leeft uit de kracht Gods. Welnu, wij zijn zwak in Hem, maar wij zullen met Hem leven voor u uit de kracht Gods" (2 Cor. 13:4). Deze woorden vormen de afsluiting van een brief waarin Paulus geschreven heeft: "Mijn genade is u genoeg, want de kracht openbaart zich eerst ten volle in zwakheid. Zeer gaarne zal ik dus in zwakheden nog meer roemen, opdat de kracht van Christus over mij kome"... "want als ik zwak ben dan ben ik machtig" (2 Cor. 12:9 en 10).

In deze verzen gaat het niet om een psychische of fysieke tegenstelling van zwakheid en kracht. Het gaat om ons zijn voor God. God ^[136] doet grote werken. Daartegenover zijn wij niets. Wij hebben niets om aan te bieden of te presteren. De krachtige daden van God vinden plaats waar de mens zich op Zijn genade totaal aangewezen weet. Gods kracht komt openbaar waar een mens weet zelf geen kracht te hebben. Hij wordt sterk door de kracht, die God hem verleent. De kennis van het kruis ontnemt ons alle kracht. Zo zijn we zwak in Christus voor Gods aangezicht. We zullen met Hem leven uit de kracht Gods. "Met Hem" betekent: Hij schenkt uit genade ons de kracht, door het geloof. Dit is een zwakte, waartegen God ja zegt. God komt in die zwakte ons met de kracht van Zijn genade te hulp ⁵⁷.

Kunnen we nu van deze gedachtengang een lijn trekken naar de sterken en de zwakken in Corinthen? Op het eerste gezicht lijkt dat onmogelijk. Stählin spreekt over nog een tweede manier van spreken over zwakte. Deze zwakte moet overwonnen worden. Het is de zwakte in het geweten (1 Cor. 8:7 en 12).

Men heeft wel gezegd dat Paulus het spraakgebruik van zijn tegenstanders overneemt ⁵⁸. Wij menen dat we de term sterken moeten verstaan in het licht van de hierboven besproken teksten. Het gaat niet om gelovigen die in zichzelf sterk zijn. Het gaat over gelovigen die sterk zijn in Hem! Juist zij moeten de zwakken aanvaarden en hun positie kunnen begrijpen. Immers, zij zijn in zichzelf ook zwak. Dat ze verder zijn in kracht dan de zwakken, is aan de genade van Christus te danken. Slechts door de aanvaarding van de zwakken worden zij verder geleid in kracht. Zo voltrekt zich wat Paulus de gemeente voorhoudt: "Ieder onzer trachte zijn naaste te behagen, ten goede, tot opbouw" (Rom. 15:2). Die opbouw betekent terzake van dit probleem: sterk(er) worden. De opbouw geschiedt in de liefde (Ef. 4:16).

Van deze kant uit bezien is de christelijke vrijheid niet een individualistische zelfontplooiing ter bereiking van het hoogste genot. Christelijke vrijheid bestaat in het rekenen met de ander! Opvallend dat Paulus sprekend over het feit dat alles hem geoorloofd is, twee beperkingen aanwijst: "Alles is mij geoorloofd, maar niet alles is nuttig. Alles is mij geoorloofd, maar ik zal mij door niets laten knechten" (1 Cor. 6:12). De vrijheid komt neer op heerschappij over datgene wat ons geoorloofd is. De rollen kunnen worden omgekeerd. Dan heerst datgene wat geoorloofd is, over hem die er heer over moest zijn.

In 1 Corinthen 10:23 wordt nog een grens aangewezen: "Alles is ^[137] geoorloofd, maar niet alles is nuttig. Alles is geoorloofd, maar niet alles bouwt op". Dit is een opmerkelijke parallel. Of men zich niet laat knechten door het geoorloofde, blijkt daaruit dat men de

⁵⁷ Stählin, *TWNT I*, 490. Voor Luthers visie op deze verhouding zie men de boeiende toelichting van Th.M.M.A.C. Bell op het magnificat, in J.T. Bakker e.a., *Luther na 500 jaar*. Teksten, vertaald en besproken, Kampen 1983, 78-98, vooral 89-93.

⁵⁸ Stählin, *TWNT I*, 490.

opbouw van de ander bevordert. Immers: "Niemand zoek het zijne, maar wat des anderen is" (10:24).

De opbouw van de ander is een evangelische grens aan de christelijke vrijheid. Men leze in plaats van opbouw van de ander niet: dat wat een ander van ons vraagt. Evenmin: dat wat een ander vindt dat hem of haar opbouwt. Over wat de ander opbouwt, mag de gelovige die zijn vrijheid ten dienste van een ander gebruikt, zelf oordelen. Zoals hij geen slaaf van het geoorloofde moet worden, zo behoeft hij ook geen slaaf van de willekeur of onredelijke veeleisendheid van de ander te worden. Hij is er zelf bij - dat is echt nieuwtestamentisch. De gelovige die - als sterke - in Christus volwassen is, dient zelf uit te maken wat de opbouw van de ander dient. "Want waartoe zou mijn vrijheid beoordeeld worden door eens anders geweten?" (10:29).

Calvijn herinnert aan het aanstoot nemen, door kwaadwilligheid of kwaadaardigheid van hart. Hij noemt dit de ergernis der Farizeeën. "Wij zullen het gebruik van onze vrijheid zo matigen, dat ze moet wijken voor de onwetendheid der zwakken, maar geenszins voor de wrangheid der Farizeeën". Verder spreekt hij over de onbillijke eisen der valse apostelen. Dan loopt de christelijke vrijheid gevaar⁵⁹. Deze tweevoudige grens ziet eigenlijk op één zelfde norm. Waar Christus ons vrijmaakt, mag niemand anders ons tot slaaf maken. We mogen onszelf ook niet in de ban van het geoorloofde en van de genoegens geven. Waar Christus ons vrijmaakt, daar worden wij tot de dienst aan en de opbouw van de ander bevrijd. De beste vorm van vrijheid is dienstbaarheid aan Christus en aan de ander!

Opmerkelijk dat Luther en Calvijn in hun verhandelingen over de christelijke vrijheid zoveel nadruk leggen op de ander. Calvijn verwijst naar 1 Corinthe 1:23. Als onze vrijheid onze naaste niet van nut is, dan moeten we ons van haar onthouden. "Een vroom mens moet bedenken, dat hem daarom in uitwendige zaken de vrije macht is toegestaan, opdat hij tot alle plichten der liefde des te bekwamer zij"⁶⁰.

Calvijn laat het hier niet bij. Hij stelt de liefde onder de zuiverheid van het geloof⁶¹. Daarmee bedoelt hij, dat het Woord van God de norm is, waaraan gebruiken en niet-gebruiken gemeten moeten worden. "Want het wordt geheiligd door het Woord Gods en door **[138]** gebed" (1 Tim. 4:5). Het geloof correleert met het Woord. Calvijn doet dus niet enkel een beroep op de liefde, om de grens van onze vrijheid aan te geven. Het gaat om liefde die zich naar het Woord richt en daardoor laat normeren. Paulus zegt dan ook: "En al wat niet uit geloof is, is zonde" (Rom. 14:23). In het licht van het begin van dit hoofdstuk kan men zeggen: ook voor de christelijke vrijheid is de navolging de norm!

Ook Luther zegt dat alle werken verricht moeten worden ten gunste van de naaste⁶². Reeds in 1520 heeft hij geschreven dat wij de naaste een christus moeten worden, zoals Christus het mij geworden is⁶³. Deze zin wordt wel eens zo uitgelegd, als zouden wij in de naaste met Christus te doen hebben. Men lette op de vergelijking: zoals. Het gaat hier om een pregnante formulering waarin Luther de navolging onder woorden brengt. Zoals Christus ons om niet geholpen heeft, zo moeten wij met lichaam en werk niet anders doen dan de naaste helpen⁶⁴. Dat is nu voor Luther invulling van de christelijke vrijheid. Een christenmens is een vrij heer over alle dingen en aan niemand onderworpen. Een christenmens is een dienstbare knecht van alle dingen en aan ieder

⁵⁹ J. Calvijn, *Institutie*, III, 19, 1 en 19, 12.

⁶⁰ J. Calvijn, *Institutie*, III, 19, 12.

⁶¹ J. Calvijn, *Institutie*, III, 19, 13.

⁶² Zie Von der *Freiheit* (hiervoor 180, noot 1), 259.

⁶³ Luther, *a.w.* 260.

⁶⁴ Luther, *a.w.* 160.

onderworpen⁶⁵.

Calvijn spreekt zeer vrijmoedig over onze christelijke vrijheid inzake middelmatige dingen. We mogen ze gebruiken, en ook nalaten. Hij acht de rechte kennis van deze vrijheid voor ons noodzakelijk. We citeren Calvijn wat uitvoerig om de nuchterheid van zijn betoogtrant te laten zien. "Want wanneer zij er niet is, zullen onze consciëntiën geen rust hebben en zal er geen einde zijn aan de bijgelovigheden. Aan zeer velen schijnen wij tegenwoordig dwaas toe, daar we strijd verwekken over het vrij eten van vlees, het vrije gebruik der feestdagen en klederen en dergelijke, zoals het hun toeschijnt, onbetekenende beuzelarijen; maar daarin is meer belang gelegen, dan men gemeenlijk gelooft. Want wanneer de consciëntiën zich eenmaal hebben laten verstrikken, treden ze een lange en ingewikkelde doolhof binnen, waar ze later niet gemakkelijk meer kunnen uitraken. Indien iemand begint te twijfelen, of hij voor lakens, hemden, zakdoeken en handdoeken linnen mag gebruiken, zal hij daarna er niet zeker van zijn, dat hij hennep mag gebruiken en eindelijk zal hij ook beginnen te weifelen, aangaande grof vlas. Want hij zal bij zichzelf overwegen, of hij niet zonder tafellakens kan eten en of hij de zakdoeken niet kan missen. Indien aan iemand enige spijs, die wat fijner is, ongeoorloofd toeschijnt, zal hij eindelijk geen gewoon brood en grove spijzen met een gerust geweten voor God eten, wanneer het [139] hem in de gedachte komt, dat hij met nog eenvoudiger spijzen zijn lichaam kan onderhouden. Als hij weifelt, of hij een goed merk wijn mag drinken, zal hij daarna ook geen slechte wijn met goede vrede zijner consciëntie drinken; tenslotte zal hij ook geen water, dat lekkerder en zuiverder is dan ander water, durven aanraken. Eindelijk zal hij zover komen, dat hij het niet voor geoorloofd houdt om, zoals men zegt, over een dwarsliggend strootje te stappen. Want het is geen geringe strijd, die hier begonnen wordt; maar hierover loopt de kwestie, of God, wiens wil al onze raadsragen en daden leiden moet, wil, dat wij dit of dat gebruiken. Het kan niet anders, of tengevolge hiervan verzinken sommigen door wanhoop in een bodemloze diepte van verwarring, anderen verachten God, verwerpen zijn vrees en maken zich door hun val een weg, daar ze geen gebaande weg zien. Want zij, die in een dergelijke twijfeling verward zijn, zien overal, waarheen ze zich ook wenden, iets, waaraan hun consciëntie zich ergert"⁶⁶.

Ascese

Waar gaat het Calvijn in dit alles om? Om het goede geweten. Zijn conclusie uit 1 Timotheüs 4:5 is: "Wij zien wat de bedoeling is van deze vrijheid, namelijk dat we Gods gaven zonder gewetensbezwaar en zonder onrust des gemoeds zouden gebruiken, tot het doel, waartoe ze ons door Hem gegeven zijn, door welke vrijmoedigheid onze zielen vrede met Hem hebben, en zijn mildheid jegens Hem bekennen"⁶⁷.

Het loopt bij Calvijn uit op de dankbaarheid. Dat is een gestalte van de christelijke vrijheid. Dankbaarheid en dienstbaarheid.

Tegen deze achtergrond kunnen we ook de onthouding plaatsen. Calvijn spreekt over gebruiken en nalaten. Dit nalaten zouden we met onthouding gelijk kunnen stellen. Onthouding is iets totaal anders dan ascese. Trillhaas heeft een fraaie formulering gegeven. Hij typeert ascese als het laten opgaan van het doel in de middelen. Zo wordt de ascese op zichzelf tot een doel, tot een zedelijke waarde. Ze wordt zelf de volkomenheid, waartoe ze eigenlijk de weg wil banen⁶⁸. De ascese is in haar extreme

⁶⁵ Luther, a.w. 239. Voor bespreking van de christelijke vrijheid zie men ook W. Geesink, *Gereformeerde Ethiek*, Kampen 1931, II, 181. Verder Tj. Stadtland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, Neukirchen 1972, 205.

⁶⁶ J. Calvijn, *Institutie*, III, 19, 7. Een overeenkomstige passage vindt men in III, 10, 2-3, die geciteerd wordt door N. Wolterstorff, *Until justice and Peace embrace*, Kampen 1983, 131-132.

⁶⁷ J. Calvijn, *Institutie*, III, 19, 8.

⁶⁸ W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin 1970³, 57. Ik zou liever ervan spreken dat het middel dan tot doel wordt.

vorm een bevestiging van de gevangenschap van de mens in zijn driften en in de zwakheden van zijn lichaam⁶⁹. Wie ascese in deze zin beoefent, is niet vrij. Hij leeft een schaduwleven. Hij blijft gebonden aan wat hij wil ontvluchten. Hij blijft ermee bezig, maar voorziet het van een negatief voorteken. Dat is onvrijheid. De christelijke vrijheid bestaat in iets positiefs. Ascese ^[140] maakt van het negatieve iets positiefs. Dat is een herwaardering die een christenmens zijn vrijheid beneemt. Hij komt weer terug bij het zich laten knechten. Dat geschiedt nu niet door de overdaad, doch door het niet durven gebruiken van wat God geeft. Wie het niet-gebruiken tot doel maakt, miskent het goede in de gave. Hij legt over de gave een taboe. Vandaar dat taboe en ascese dikwijls in eikaars nabijheid voorkomen. Wie ascese om de ascese beoefent, is niet met de heiliging bezig. Door de negatie is hij eerder met ontheiliging bezig. Want heiliging impliceert het goede gebruik. Wie van geen goed gebruik wil weten, maakt zich door zijn negatie schuldig aan misbruik. Onthouding moet geen doel in zichzelf zijn, doch staat in dienst van een doel. Wie vreest een knecht te worden, moet zijn heerschappij tonen in het kunnen laten staan van wat over hem wil heersen. Wie alleen aan zichzelf denkt bij het genieten, moet zich door onthouding ruimte en middelen verschaffen om de ander te dienen. Slechts wie dient, kan *zich onthouden*. *Zonder die dienst*, maakt de onthouding de dienst uit. Dat is een vorm van slavernij. Zij is het tegendeel van de christelijke vrijheid en kan niet als gestalte van de heiliging gezien worden. Genot en dankbaarheid, onthouding en dienst markeren de ruimte waarbinnen de heiliging zich als christelijke vrijheid beweegt.

Zelfliefde ondanks zelfverloochening?

Bij de navolging en het kruisdragen hoort ook de zelfverloochening. Wij hebben daar geen speciale aandacht aan geschonken tot heden, omdat we ons nu willen bezighouden met de vraag, welke plaats de zelfliefde mag innemen. Is zij te beschouwen als een gestalte van de heiliging? Of moeten we haar juist in de kracht van de heiliging zo radicaal mogelijk zien kwijt te raken? Moeten we ervan verlost worden? Vindt de verlossing van de zelfliefde misschien plaats door de zelfverloochening?

Het is bekend, dat "de naaste liefhebben als u zelf" een bijbelse uitdrukking is. Niet alleen in het Oude Testament treffen we die uitdrukking aan. Zij is te vinden in Leviticus 19:18. Deze term wordt ook in het Nieuwe Testament meermalen gebruikt. De zojuist genoemde tekst wordt door de Here Jezus zelfs bij twee verschillende gelegenheden geciteerd: In het gesprek met de rijke jongeling (Matt. 19:19) en bij de formulering van het grote gebod (Matt. 22:39). Ook Paulus citeert het oudtestamentische liefdegebod, waarin de liefde tot onszelf als maatstaf genomen wordt. We vinden dat citaat in ^[141] Romeinen 13:9 en in Galaten 5:14. Uit deze onderscheiden teksten krijgen we de indruk dat "de naaste liefhebben als u zelf" een door heel de Bijbel heen duidelijke maatstaf is. Er behoeft geen twijfel aan te bestaan dat onze zelfliefde hier gebruikt wordt om de liefde tot de naaste in omvang te stimuleren. Hoeveel reikt het gebod om de naaste lief te hebben? Even ver als onze zelfliefde reikt. Er is wat de maat van de liefde tot de naaste betreft iets wezenlijks mee gezegd. Niettemin blijven er bij deze vergelijking vragen. De eerste vraag is: Wordt deze zelfliefde door de Bijbel als een goede zaak aanvaard? Is zelfliefde geoorloofd, nu ze feitelijk als maatstaf dient voor de liefde tot de naaste? Of is de vergelijking juist bedoeld om de zelfliefde te kritiseren? Moet de zelfliefde verdwijnen naarmate de liefde tot de naaste toeneemt? Zit er in de vergelijking een niet zo direct uitgesproken, maar toch wel intensief bedoelde kritiek op de zelfliefde? Als dit niet de bedoeling is, rijst een volgende vraag: Kunnen we ook spreken van een bijbels gebod tot zelfliefde? Deze vraag is door ethici in de loop der eeuwen heel verschillend beantwoord. In onze tijd kan ze nog steeds actueel genoemd worden. De vraag naar het goed recht van het eigenbelang speelt een belangrijke rol in tegenwoordige ethische discussies en concepties. Hedendaagse onderwerpen als zelfverwerkelijking en zelfbevestiging, het recht om jezelf te zijn, hebben alle te maken met de legitimiteit en de reikwijdte van de

⁶⁹ W. Trillhaas, a.w. 222.

zelfliefde.

We kunnen twee groepen van antwoorden tegenover elkaar stellen. Barth heeft de voorstanders van het spreken over een gebod tot zelfliefde aan het woord gelaten: Augustinus is een van de eersten, al gingen Tertullianus en Chrysostomos hem op dit pad reeds voor. Thomas van Aquino, maar ook de gereformeerde Polanus kenden een gebod tot zelfliefde. Niemand minder dan Kierkegaard heeft het ook voor dit standpunt opgenomen⁷⁰. Van recente datum is het pleidooi van S.J. Ridderbos, ten gunste van een gebod tot zelfliefde. Hij wil van een dergelijk gebod spreken terwille van de eenheid in de trits God, de naaste en jezelf liefhebben. Hij kent ook de term verantwoordelijkheid voor zichzelf, maar vindt deze toch niet toereikend⁷¹.

Scherpe tegenstander van zulk een gebod is Luther. Hij ziet de zelfliefde als demonstratie van de zonde, die door hem omschreven wordt als incurvatus in se (dat is: naar zichzelf toegebogen). Ook Calvijn wil van een dergelijk gebod niets weten. Hij wijst de gedachte af, dat God dit vuur, dat uit zichzelf al genoeg brandt, nog zou [142] willen aanwakkeren. Integendeel, God wil dat de zelfliefde wordt veranderd in liefde tot de naaste. Hier is zelfliefde eigenlijk een spiegel van onze zondige aard en van ons schuldig op onszelf betrokken zijn. Het gebod tot naastenliefde wijst aan die zelfliefde niet slechts de grens, maar betekent tegelijk het einde ervan. Barth deelt deze mening en spreekt in verband hiermee over de blijkbaar door de zondeval niet aangetaste liefde tot zichzelf. Hij noemt dit een vorm van natuurlijke theologie en antropologie. Hij spreekt dan over het gebod tot zelfliefde als over een kardinale dwaling die sedert Augustinus bestaan heeft⁷². G. Brillenburg Wurth heeft zich bij de veroordeling van dit gebod aangesloten zonder dat hij alle krasse uitspraken van Barth voor zijn rekening neemt⁷³.

Een tussenpositie - de derde naast de beide bovenbeschrevene - neemt H. Berkhof in. Zoals zo vaak weet Berkhof hier een originele oplossing te vinden voor een probleem dat lijkt te zijn vastgelopen. Hij begint bij de naaste. Wie hem echt ziet, wordt er zich ervan bewust als rebel en/of slachtoffer op redding en hulp van Godswege te zijn aangewezen. Wij kunnen op Gods ontferming niet pleiten als we zelf niet bereid zijn aan de medemens ontferming en hulp te geven. Zo denkend aan onszelf vergeten we juist onszelf om de ander dan lief te hebben. Dit betekent: zijn heil en zijn welzijn te willen. Zo wordt de keus voor onszelf en het onszelf daadwerkelijk willen, niet uitgewist, maar door de ander begrensd. "En juist in die voortdurende begrenzing en besnoeiing wordt ons ,zelf' niet ingekort, maar vernieuwd, en komt het in de gemeenschap met God en de mensen juist geheel tot zichzelf"⁷⁴.

Het "als onszelf" is in deze beschouwing geen gegeven uit verleden en heden, maar veeleer toekomst. Door de ontmoeting met de naaste wordt ons de maatstaf voor ons zelf in de toekomst aangereikt. Deze constructie vertoont onzes inziens een duidelijke overeenkomst met Berkhofs gedachten over de vrijheid als mens. De mens is geschapen

⁷⁰ K. Barth, *K.D.*, I, 2, 426, 427. Voor behandeling van liefde tot de naaste zie men ook *K.D.*, IV, 2, 910-936. Op blz. 221 aldaar vindt men een verwijzing naar Matt. 22:36 e.v.

⁷¹ S.J. Ridderbos, *Ethiek van het liefdegebod. Compromis/Tragiek*, Kampen 1975, 80-93. Men zie ook W. Geesink, *Gereformeerde Ethiek*, II, Kampen 1931, 176v. Hij legt de christelijke liefde uit als zelf- en naastenliefde.

⁷² K. Barth, *K.D.*, I, 2, 427. G. Outka, *Agape, An Ethical analysis*, New Haven London 1972, 207-256, handelt uitvoerig over Barths opvatting. Dit boek is voor het hier besproken onderwerp van betekenis. Men zie vooral het samenvattende slothoofdstuk, 257-312. A.D. Muller, *Ethik. Der Evangelische Weg der Verwirklichung des Guten*, Berlin 1937, 133, stelt: in de zelfliefde mogen we het ja naspreken dat God tot ons spreekt. Zelfliefde is dan vooroefening en voorvorm van de liefde tot de naaste.

⁷³ G. Brillenburg Wurth, *Het christelijk leven*, I, Kampen 1949, 245-248. Verwijzing naar Barth op 247.

⁷⁴ H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, 483.

als mogelijkheid. Zijn identiteit ligt niet in hem, maar voor hem⁷⁵. Zo is het "liefhebben als u zelf" de realisering van onze vrijheid. Intussen mag het ons niet ontgaan dat Berkhof hier wel spreekt over de vernieuwing van onszelf. Het gegevene is niet alleen niet af; het is blijkbaar ook nog niet goed⁷⁶. De mens moet dus vernieuwd worden. Het zelf komt door de ontmoeting met Gods barmhartigheid en door de aan de medemens betoonde barmhartigheid pas geheel tot zichzelf⁷⁷.

Dit is echt een middenpositie die zowel het "nog niet" als "het [143] straks wel" hoort meeklinken in de uitdrukking "liefhebben als zichzelf". Berkhofs positie lijkt mij dichterbij gelegen te zijn bij die van Luther, Calvijn en Barth dan bij die van Kierkegaard. Het verschil tussen Barth en Calvijn ligt in het verschil tussen hun beider scheppingsleer.

Bij Bonhoeffer treffen we een visie aan die veel weg heeft van die van Berkhof. Het leven is een tegenstrijdige eenheid van ja en neen. De mens is in Jezus Christus door God aangenomen. In Hem is het neen van God tegen de mens tot een ja geworden. Zo moet onze ontmoeting met God en de medemens het neen en het ja in zich verbinden. Dat betekent: zelfhandhaving in het prijsgeven van onszelf aan God en aan de mensen⁷⁸. Wij concluderen: alleen door jezelf te verliezen vind je het leven. De dialectiek van ja en neen treffen we bij Berkhof en Bonhoeffer aan; Luther en Calvijn zijn niet zo dialectisch. Zij veroordelen de zondige eigenliefde. Zij willen haar vervangen zien door liefde tot de naaste.

God neemt de zonde niet tot maatstaf

Wij hebben de indruk dat sommige auteurs een aantal gegevens laten meespelen die in de tekst zelf niet te vinden zijn. Wie de woorden uit Leviticus 19:18, overgenomen op verschillende plaatsen in het Nieuwe Testament, onbevangen leest, kan er niet onderuit, dat hier over de liefde tot onszelf als over een feitelijk geaccepteerd gegeven wordt gesproken. Uit geen enkel woord kan men afleiden dat deze liefde wordt gecritiseerd. Men kan met nog minder kracht van overtuiging zeggen, dat de zelfliefde door de liefde tot de naaste vervangen zou moeten worden. De feitelijke strekking van de vergelijking is dat de liefde tot de naaste even ver moet gaan als de liefde tot zichzelf. Komen we met zo'n uitspraak toch niet in moeilijkheden?

Er is aan twee bezwaren te denken. In de eerste plaats: wordt bij deze uitleg niet over het hoofd gezien dat liefde tot zichzelf de oerbron en oergestalte van de zonde is? Luther wees daarop, door in dit verband, zoals we hierboven reeds vermeldde, te spreken van incurvatus in se. Deze omschrijving gebruikte hij ook als karakteristiek voor de zonde. Zelfliefde is voor hem per definitie zondige zelfliefde, die ten koste gaat van God en de naaste. Zo ook Calvijn, die zegt dat God dit vuur van zelfliefde niet nog verder aanwakkert.

De moeite van deze interpretatie lijkt mij hierin te liggen, dat dan de omvang van de zondige zelfliefde tot maatstaf wordt genomen voor de naastenliefde. Is dit in het licht van de veroordeling van de [144] zonde door de Bijbel wel te verwachten en te rechtvaardigen? Ik meen deze vraag ontkennend te moeten beantwoorden. God heeft de zondige zelfliefde niet nodig om de reikwijdte van het gebod tot naastenliefde aan te duiden. Hoe we deze tekst dan wel moeten verstaan, blijft nog open. In geen geval kunnen we de zelfliefde die van de zonde doortrokken is en door de zonde bepaald wordt, tot maatstaf nemen om de omvang van het gebod tot naastenliefde te bepalen.

⁷⁵ H. Berkhof, *a.w.*, 194.

⁷⁶ Hier moet herinnerd worden aan zijn visie op de voorlopigheid en onvoltooidheid van de mens, 178.

⁷⁷ H. Berkhof, *a.w.*, 483.

⁷⁸ D. Bonhoeffer, *Ethik*, München 1966⁷, 235.

Positief vermenigvuldigd met negatief is negatief.

Een tweede bezwaar ligt in de noodzaak van de zelfverloochening welke door Jezus in één adem wordt genoemd met het kruisdragen van de navolging (Matt. 16:24; Mark. 8:34; Luk. 9:23). Ik ben van mening dat deze teksten de interpretatie van het "als u zelf" mede hebben beïnvloed. Het kan niet zijn dat Jezus tot zelfverloochening oproept, terwijl anderzijds de liefde tot zichzelf, opgevat als zondige zelfhandhaving, geoorloofd zou zijn. Men heeft mijns inziens bij het verstaan van de liefde tot zichzelf de noodzaak van de zelfverloochening laten meespelen.

De vraag is evenwel of in al de teksten waar "liefhebben als zichzelf" voorkomt de noodzaak van zelfverloochening moet meeklinken. Naar mijn oordeel vereist de zelfliefde als feitelijk gegeven niet te allen tijde dat ze door zelfverloochening moet worden vervangen. Het mag ons niet ontgaan dat er in de Bijbel op zijn minst twee gegevens zijn die met de hier besproken tekst overeenstemmen. Daar is allereerst de bijbelse versie van de zogenaamde gulden regel: "Alles nu wat gij wilt, dat u de mensen doen, doet gij hun ook aldus: want dit is de wet en de profeten" (Matt. 7:12). We spreken in dit verband over de bijbelse versie van de gulden regel. Elders vindt men deze regel immers ook wel, doch dan is zij negatief geformuleerd: wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook aan een ander niet.

Wat moeten we in het verband van onze bespreking van deze tekst zeggen? Opvallend is dat deze uitspraak veel minder kritiek heeft ontmoet dan de eerder besprokene. Als men deze uitspraak zou uitleggen als een veroordeling van "wat gij wilt dat u de mensen doen", zou de hele zin overbodig en zelfs onzinnig zijn. Het punt van vergelijking zou dan immers juist onder kritiek gesteld worden, en ook afgewezen worden. Bij deze laatste tekst blijkt dus wel een positieve interpretatie mogelijk. Dat betekent tegelijk de aanvaarding van de legitimiteit van de uitdrukking: "alles wat gij wilt dat u de mensen doen".

Opvallend dat ook hier evenals in Matteüs 22:40 de wet en de ^[145] profeten garant staan voor de zuiverheid van de uitspraak⁷⁹.

Intussen kan ook duidelijk worden waarom men bij het "liefhebben als u zelf" wel en bij "alles doen wat gij wilt dat u gedaan wordt" niet aan kritiek van de zijde van de Here Jezus wordt gedacht. De liefde tot de naaste is zo breed dat zij het bepaalde theologen onmogelijk maakt om ook maar in enig opzicht positief over zelfliefde te denken. Merkwaardig dat diezelfde theologen bij de uitleg van Matteüs 7:12 niet tot een dergelijke veroordeling komen. Wat wij willen dat ons gedaan wordt, moeten ook wij ten opzichte van anderen in praktijk brengen. Daarop behoeft blijkbaar geen kritiek geïeerd te worden. Is het dan wel consequent om in "liefhebben als u zelf" een zondige zaak te zien? Kennelijk is het zo dat het liefhebben van de ander een zodanig sterke inhoud heeft dat de liefde voor onszelf daarbij niet kan bestaan, terwijl het de ander doen wat wij willen dat ons gedaan wordt, niet als een veroordeling van ons willen wordt ervaren. Wij menen echter dat er ten onrechte verschil gemaakt wordt bij de interpretatie van deze beide teksten. Er is nog een tekst die ons juist in dit kader te denken geeft. Ik doel op Efeze 5:29: "Niemand haat ooit zijn eigen vlees". Paulus spreekt over dit niet-haten van zijn eigen vlees geen veroordeling uit. Men moet het zelfs nog scherper zeggen. Het zichzelf liefhebben uit Efeze 5:28 is de positieve keerzij van de uitdrukking: zijn eigen vlees niet haten. De uitdrukking: zijn eigen vlees niet haten, heeft in deze tekst een positieve betekenis.

Juist vanuit deze tekst kunnen we de sleutel in handen krijgen tot oplossing van het hele probleem. Het is blijkbaar bijbels geoorloofd om zichzelf lief te hebben. Geldt deze uitspraak onbeperkt? Allerm minst! Zij geldt die zelfliefde welke niet ten koste gaat van de liefde tot de eigen vrouw. Het is opvallend dat juist in verband met de liefde tot de eigen

⁷⁹ Ik zie niet over het hoofd dat in Matt. 22 tot het liefhebben van God en de naaste ook over de liefde tot God wordt gesproken. Deze uitbreiding vermindert echter de geldingskracht van het beroep allerm minst. Integendeel.

vrouw over het niet-haten van zijn eigen vlees wordt gesproken. En dat niet-haten wordt hier goedgekeurd. Het wordt in de tekst positief gewaardeerd. En dat is nu precies wat de Here Jezus ook doet. In Matteüs 22:37 en 38, waar het liefhebben als zichzelf voorkomt in verband met de liefde tot de naaste.

Wij hebben in een vroeger hoofdstuk gezien dat Jezus de wet vervult door haar in liefde te volbrengen en haar in de radicaliteit van de liefde uit te leggen⁸⁰.

Binnen het kader van deze wetsvervulling en wetsuitleg kan ook het "liefhebben als u zelf" functioneren. Wanneer het "als u zelf" uit dit verband wordt losgemaakt, zou het per definitie een zondige zaak^[146] zijn. De zonde bestaat daarin dat wij onszelf en onze handelingen uit de relatie tot God en de naaste losmaken⁸¹. Zo heeft God het echter niet bedoeld. Het "als zichzelf" kan eigenlijk alleen goed functioneren, als de relatie met de medemens en met God (weer) wordt aangebracht. Dan wordt aan het liefhebben als zichzelf de mogelijkheid ontnomen om beoefend te worden ten koste van de liefde tot God en de naaste. Waar de naaste om Godswil in liefde wordt aanvaard, daar is er ook de ruimte voor mijzelf om te leven en voor mijn zelfaanvaarding. Waar zelfliefde wordt gekoesterd zonder God en de naaste lief te hebben, kunnen wij van zelfzucht spreken. Deze is per definitie zondig. Ze denkt alleen aan zichzelf.

We kunnen over zelfliefde en zelfaanvaarding nooit in abstracto spreken, nooit los van de relatie tot God, noch los van de relatie waarin God mij tot de naaste plaatst.

Waar die relatie echter functioneert, ben ik er zelf om ja te zeggen tot God, tot mijn naaste én tot mijzelf. Daar mag ik ook mijn eigen vlees liefhebben. Zo wordt dat eigen vlees niet ten koste van God of ten koste van de naaste gekoesterd. Het heeft in de relatie tot God en de naaste een eigen plaats, omdat ik zelf daarin een eigen plaats heb. Mijn eigen vlees dat ben ik trouwens zelf.

Waarom behoeven we ons zelf niet te haten? God heeft ons gewild. Hij heeft ons geschapen. Daarom mogen wij onszelf ook willen. Wij mogen onszelf zijn, omdat God wil dat we er zijn. Wanneer we ons zelf willen ten koste van de relatie tot God en tot de naaste, gaat het fout. Dan isoleren we ons zelf van God en de medemens. Dat is liefdeloosheid. Wie zichzelf liefheeft zonder de ander, doet aan zondige zelfliefde. Anderzijds mag ook gezegd worden: ik behoef mijzelf niet te vernietigen. Wel moet ik mijn zondige zelfliefde verliezen. Dat verlies heeft als keerzij dat ik de ander zal dienen. Met deze verklaring hebben we afstand genomen van de visie van Luther en Calvijn. Betekent dit dat we dus staan in de lijn van Augustinus en die hem volgen? Dat is in zekere zin het geval. We willen aan hun standpunt een overweging toevoegen. Te weinig is op deze lijn onderkend, dat het spreken over liefde tot onszelf in de Schrift nooit geïsoleerd voorkomt. We treffen het juist aan, als de liefde tot de naaste ons geboden wordt. Zelfliefde is derhalve nooit een op zichzelf staand gegeven. Zij is er samen met de liefde tot God en de naaste.

Betekent dit dat we de weg van Berkhof en Bonhoeffer gaan? Op dit punt aarzel ik. Bedoelen Berkhof en Bonhoeffer ook, dat de mens alleen zichzelf mag liefhebben, als hij God en de naaste liefheeft? Er^[147] zijn uitdrukkingen die in deze richting wijzen. Wat opvalt is dat zij vooral vanuit de genade spreken. Ik wil wijzen op een rechte verhouding tussen liefde tot God, de naaste en mijzelf, die God met de schepping gewild heeft. De genade herstelt, wat er door de zonde in deze relatie is verstoord. Middelpunt van mijn beschouwing is in elk geval Jezus Christus Die mij naar de naaste verwijst en mij ook mijn eigen plaats doet vinden. Zoals Jezus Christus bron en norm is voor de vervulling van de wet van God, zo kan ik ook alleen in de relatie tot Hem spreken van zelfliefde die God, de Schepper mij toestaat. Zoals ik er zelf mag zijn, zo mag ik ook voor mij zelf opkomen. Opnieuw zeg ik dan: niet ten koste van de gehoorzaamheid aan God, noch ten

⁸⁰ Men zie hierboven blz. 97-100.

⁸¹ Men zie de beschrijving van de zonde als ongehoorzaamheid aan Gods gebod, en de doorwerking daarvan in de relatie tussen de mensen Genesis 3 en 4.

coste van de liefde tot de naaste. Met mijn zijn is een belang gegeven. De Schrift zelf erkent dat herhaaldelijk. Er wordt met name in Deuteronomium dikwijls gesproken over de gehoorzaamheid aan Gods geboden "opdat het u wel ga", of "tot uw welzijn"⁸². Ik mag mijn eigen welzijn beogen, doch alleen in de gehoorzaamheid aan God en in de liefdevolle relatie tot de naaste. Ik kan dit ook zo omschrijven: onrecht mag ik weerstaan. Een aanval op mijn leven mag ik afweren. Ik heb het recht mijzelf te beschermen tegen onrecht dat anderen mij willen aandoen. Tegen pogingen tot onrecht mag ik mij verdedigen. Ik hoef mij niet te laten bestelen. Wat rechtvaardig is, mag ik mij doen toekomen en hoef ik mij niet te laten voorbijgaan. Dit zijn omschrijvingen van eigenbelang, dat ik dan opvat als opkomen voor het feit dat ik er mag zijn en als erkenning van het feit dat ik niet benadeeld behoef te worden. Eigenbelang als bevoordeling van mijzelf ten koste van anderen betekent metterdaad anderen onrecht doen. Dat wordt door God veroordeeld. Zo'n zondig eigenbelang wordt afgewezen. Eigenbelang is alleen veilig en heilig binnen de orde van het recht van God. Daar krijgt de ander en ikzelf de rechte plaats gewezen. Daar heb ik met de ander rekening te houden en de ander heeft met mij rekening te houden. Dat mag ik van hem vragen. Het feit dat de ander met mij rekening houdt en mij recht doet, overeenkomstig Gods aanwijzingen, dat is wat ik onder gerechtvaardigd eigenbelang zou willen verstaan.

Niet spreken over een gebod tot zelfliefde

Is er nu te spreken van een gebod tot zelfliefde? Hier aarzel ik, al begrijp ik de overwegingen van S.J. Ridderbos wel. Een gebod tot zelfliefde enkel te funderen op het niet willen verbreken van de drieslag liefde tot God, de naaste en zichzelf, lijkt me onvoldoende ^[148] fundament voor de stelling.

Ik zou het zo willen stellen: de gegevenheid van de liefde tot zichzelf (niemand heeft ooit zijn eigen vlees gehaat) is een feit. Dat feit behoeft door een gebod niet nog een extra gestimuleerd te worden. Dit gegeven wordt door de zonde als eerste aangetast. Zonde die de mens van God en de naaste vervreemdt, doet de liefde onmiddellijk en zonder uitzondering tot egoïstische zelfliefde worden.

Herstel van de liefde tot God en tot de naaste brengt mee ook zichzelf te kunnen en te mogen liefhebben. Het gaat dan nooit ten koste van God of de naaste.

Staat zelfverloochening gelijk met het verlies van de liefde tot onszelf? Dat zou ik niet willen stellen. Zelfverloochening staat gelijk met het verlies van de zondige liefde tot onszelf. Dit onderscheid is belangrijk. Wie het niet maakt, moet de conclusie trekken, dat zelfverloochening inhoudt dat de mens zijn eigen vlees moet haten. Paulus heeft ontkend dat een mens dat ooit doet. Hij heeft de noodzaak ervan ook niet bepleit.

Men kan hier de beide betekenissen van de griekse term vlees (= sarx) ter sprake brengen. De ene betekenis is die van lichaam, substantie, de zijnswijze van de mens, zijn lichamelijkheid en menselijke natuur. De andere betekenis is de mens die zich in dienst stelt van de zonde.

Overal waar dan de term vlees in deze tweede betekenis voorkomt, staat hij gelijk met zonde⁸³. Wij moeten ons vlees in de laatste betekenis verloochenen. Heel dikwijls heeft zelfliefde de feitelijke betekenis van zondige zelfliefde. Dan moet het zondige in die zelfliefde worden verloochend. De zelfliefde als zodanig staat niet per definitie gelijk met zondige zelfliefde. In de rechte relatie tot God en de naaste is er plaats voor onszelf. De liefde tot God en de naaste bepaalt echter de zelfliefde, zodat zij niet ten koste gaat van God en de naaste. Zij behoeft echter evenmin ten koste van onszelf te gaan. Wel ten koste van zondige zelfzucht, maar niet ten koste van ons onszelf zijn in de relatie tot God en de naaste. In die relatie komt de mens ten volle tot zijn recht.

⁸² Men zie Deuteronomium 4:10; 5:16, 29, 33; 6:3, 18, 24; 12:25, 28; 19:13; 22:7; vgl. Pred. 8:12, 13; Jer. 38:20 en 42:6; vooral ook Spr. 9:12.

⁸³ W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1963⁵, 1473-1476.

Dat lijkt ons de bedoeling te zijn van het bijbelse spreken over liefhebben als onszelf. Ik zou hierbij niet van een gebod tot zelfliefde willen spreken. Daaraan is naast het geconstateerde feit van de zelfliefde geen behoefte. Wel is er te spreken van verantwoordelijkheid of plichten jegens onszelf. Het is niet ondenkbaar, dat men pleit voor een zelfverloochening die gelijk staat met zelfdestructie of ^[149] zelfvernietiging. Daar tegenover stellen wij, dat een mens die God en de naaste liefheeft, ook verantwoordelijkheden jegens zichzelf heeft. Het kan ook zijn dat een mens zozeer in de greep van de zonde komt, dat hij zijn lichamelijke bestaan door de zonde laat verwoesten, en zelfs laat vernietigen. Ook dan moet gewezen worden op de verantwoordelijkheid die de mens voor zijn lichaam en daarin voor zichzelf heeft.

Het gaat ons te ver om deze verantwoordelijkheid te omschrijven als een gebod tot zelfliefde. De geboden liefde is zozeer een zaak van relatie en daarin van buiten onszelf treden, dat we hier niet van een gebod zouden willen spreken ⁸⁴. Verantwoordelijkheid of verplichting jegens zichzelf is nog iets anders dan de uit zichzelf uitgaande en naar de ander verwijzende liefde.

De hier verdedigde visie kan ook zo omschreven worden dat "liefhebben als u zelf" de eros is, die niet per definitie zondig hoeft te zijn! Om deze eros haar juiste plaats te geven moet zij opgenomen worden in de liefde tot God en de naaste, welke in het grieks agapè wordt genoemd. Op twee manieren kan de eros ontsporen. Zij wordt tot zonde als ze de agapè aan God en de naaste weigert. Zij vernietigt zichzelf als ze geen oog heeft voor de verantwoordelijkheid die ze jegens zichzelf heeft ten overstaan van God. Het geheim van het zichzelf worden en voor zichzelf opkomen ligt in de combinatie van liefde (als agapè) jegens God en de naaste met verantwoordelijkheid jegens zichzelf.

Het ethische gegeven van het eigenbelang moet op gelijke wijze worden behandeld. Eigenbelang geheel op zichzelf gesteld is zondig eigenbelang.

Binnen het kader van de liefde tot God en de naaste krijgt het eigenbelang zijn rechtmatige plaats. Een mens mag zichzelf niet vernietigen. Hij moet wel zijn zondige zelfliefde verloochenen. Een mens hoeft zijn eigen belang niet te vernietigen. Hij moet wel van zijn zondig eigenbelang afstand doen.

Ik herinner nogmaals aan de belofte die verbonden is aan de gehoorzaamheid aan het gebod: Wees gehoorzaam opdat het u welga!

Men kan de gehoorzaamheid als middel gebruiken om het eigen welzijn te dienen. Dan isoleert men eigen welzijn van de gehoorzaamheid aan Gods gebod. Het zoeken van eigen welzijn is dan egoïstisch en zondig. Zo is het ook mogelijk om het eigenbelang te isoleren van de liefde die men aan God en de naaste verschuldigd is. Dan wordt het eigenbelang een egoïstisch eigenbelang. Men kan echter ook het ^[150] eigenbelang opgenomen zien in de gehoorzame dienst aan God en de naaste. Zo kan het eigenbelang nooit ten koste van de naaste worden nagestreefd. Het wordt dan een gestalte van de verantwoordelijkheid die ik heb jegens mijzelf, zonder dat die verantwoordelijkheid een bedreiging vormt voor het belang van de naaste.

We stellen nog eens de vraag: Zelfliefde ondanks zelfverloochening? Jezus leert het ons anders: Zelfliefde in het kader van de zelfverloochening. Zo strijdt zij niet met de heiliging, doch is daarin opgenomen ⁸⁵.

⁸⁴ Hiermee kom ik terug op stelling XX die ik aan mijn proefschrift *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*, 's-Gravenhage 1957, toevoegde: "Het is bijbels verantwoord te spreken van een gebod tot zelfliefde". Het ging mij toen vooral om de rechtmatigheid van het spreken van plichten jegens zichzelf. Ik zou daarvoor nu niet meer het woord liefde willen gebruiken. De eros is een feitelijkheid en hoeft niet meer geboden te worden. De agapè heeft altijd betrekking op een gij, tegenover mij.

⁸⁵ Men zie N.H. See, *Christliche Ethik*, München 1965³, 136-140 en de daarbij behorende aantekeningen op 448-450. Sòe aanvaardt de legitimiteit van het spreken over plichten jegens

zichzelf. Men zie ook het artikel van H. van Oyen, in *RGG*, V, Tübingen 1961, 1679-1682. Zie verder nog F. van den Beld-van Keulen, *Geen weg terug. Over feminisme in duurzame man-vrouw relaties*, 's-Gravenhage 1983. Zij wijdt ook aandacht aan de zelfliefde. Men zie 91-92, 96, 104 en 137, noot 32. Ook zij maakt onderscheid tussen zelfliefde en zelfzucht.

[151] 7. HEILIGING VAN STRUCTUREN?

Macro-ethische vragen

De term heiliging wordt de laatste tijd in breder verband dan het persoonlijke leven gebruikt. We zijn gewend geraakt aan de onderscheiding micro- en macro-ethische vraagstukken. Bij micro-ethische vraagstukken gaat het vooral om vragen die samenhangen met het persoonlijke leven. Ook onderwerpen uit de sexuele en huwelijksethiek worden onder dit thema behandeld. Een vraagstuk als de rechtvaardiging van de straf kan tot op zekere hoogte bij dit thema worden ondergebracht. Zodra sterke nadruk gelegd wordt op de maatschappelijke orde als oorzaak van misdrijven gaan we de grens van de micro-ethiek over. Inrichting van de samenleving, waardering van kapitaal en arbeid, rechtvaardige verdeling van bezit en dergelijke vraagstukken vormen bij een aantal auteurs de basis voor de bespreking van rechtvaardig straffen. Onlangs werd er een boek gepubliceerd dat zich in belangrijke mate bezighoudt met deze benadering van de straf. De titel van deel drie in dat boek luidt: "De herontdekking van de mens". Deze formulering doet vermoeden dat het om een micro-ethische benadering gaat. Dit is echter juist niet het geval. De mens temidden van, en zelfs als produkt van samenlevingsverbanden is herontdekt. De ondertitel van de studie luidt dan ook: "Het mensbeeld in de sociale wetenschappen. Een poging tot criminosophie"¹.

Er zijn vraagstukken die duidelijk tot de macro-ethiek behoren: oorlog en vrede, milieuvervuiling, verdeling van arbeid en welvaart, economische en ecologische vraagstukken, voorzover deze laatste al niet in een van de voorgaande punten begrepen zijn. Het gaat over vraagstukken die thuishoren bij de sociale ethiek en de ethiek van het maatschappelijke en politieke leven.

Kan men in dit verband ook over heiliging spreken? Is het bijbels verantwoord om de term heiliging uit te breiden tot die brede levensverbanden, waar de machten zich sterk maken? Kan men het kleinkrijgen van de machten kenmerken als de doorvoering van de heiliging op die terreinen? Deze vraagstelling doelt niet op het in heiligheid leven van individuele mensen binnen deze verbanden. Dat zou juist weer een voorbeeld zijn van micro-ethiek, zij het op macro-ethisch terrein. Neen, het gaat er om of de verbanden en de ^[152] structuren zelf zo veranderd kunnen worden, dat ze kanalen zijn voor het welzijn van mensen; dat zij instrumenten zijn voor de humanisering van ons bestaan op aarde. Kunnen we die macro-ethische verbanden ook brengen onder het thema heiliging? Als men deze vraag bevestigend beantwoordt, moeten we ingaan op de volgende vraag: waarin vindt die heiliging haar oorsprong? Waarin komt ze openbaar? Waaraan is ze herkenbaar en waaraan moet ze gemeten worden?

Het is H. Berkhof die een geweldige stoot gegeven heeft tot het denken over de heiliging van de structuren. We zullen zijn gedachten eerst weergeven. Daarna willen we trachten op zijn argumenten in te gaan.

Berkhof splitst de behandeling van de heiliging in twee delen. De vernieuwing van de mens en de vernieuwing van de wereld. Het slothoofdstuk is de samenvatting van het hele boek: "Alles nieuw"². Berkhof verstaat onder wereld: "Het geheel van de verbanden en structuren waarbinnen zich het menszijn voltrekt"³. Men kan denken aan de maatschappij. Dan heeft men het over de sociale samenhang, met uitsluiting van de politiek en de cultuur. Dit laatste woord wordt vaak weer begrensd tot de zogenaamde hogere cultuuruitingen. Vandaar dat Berkhof spreekt over de wereld, en niet over de maatschappij.

¹ C.I. Dessaur, *De droom der rede. Het mensbeeld in de sociale wetenschappen. Een poging tot criminosophie*, 's-Gravenhage 1982.

² H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, 442-519; 520-542; 543-584.

³ H. Berkhof, *a.w.*, 520.

De wereld en de mens zijn op elkaar ingesteld. Ze zijn keerzijden van één werkelijkheid. Ze zijn niet tot elkaar te herleiden, maar hebben elkaar nodig. Men kan over de mens niet spreken zonder over de wereld te spreken. Het omgekeerde geldt ook. Dan lezen we deze merkwaardige woorden: "Als God de mens wil vernieuwen, moet Hij ook de wereld willen vernieuwen. Anders zou Hij maar een halve mens vernieuwen"⁴. Vernieuwing van de mens zonder vernieuwing van de wereld zou onaf zijn. Men bedenke dat vernieuwing van de wereld in deze redenering als een "must" aan het heilshandelen van God verbonden is. Nadat dit moeten is vastgesteld, komt de grond en de mogelijkheid ervoor aan de orde. God is gehouden de vernieuwing van de wereld aan de persoonlijke vernieuwing van de mens toe te voegen. Anders zou de persoonlijke vernieuwing een fragment blijven. Deze relatie van mens en wereld is fundamenteel voor Berkhofs visie op de vernieuwing van de wereld. Niet het tekstmateriaal, maar de antropologisch vastgestelde samenhang van mens en wereld beslist.

De wereld is de institutionele uitdrukking en verlenging van wat de **[153]** mens zelf is. Dit betekent dat in de structuren de strijd woedt tussen zelfzucht en liefde. Ook en juist op dit gebied is het begrip voortgang en vooral vooruitgang centraal⁵.

Het objectieve heiligingswerk van de Geest

De structuren worden dus gezien als zelfstandige grootheden. Natuurlijk kan van structuren niet precies hetzelfde gezegd worden als wat van mensen wordt gezegd. Er is echter een duidelijk punt van overeenkomst. Het vernieuwingswerk van de Geest in de wereld vertoont analogie met dat in de mens⁶.

Hiermee is gezegd dat de vernieuwing van de wereld niet rechtstreeks vrucht is van de vernieuwing van mensen. De Geest volgt eigen wegen. Er is sprake van een heiligingswerk van de Geest. Waarom gebruikt Berkhof in dit verband de toevoeging objectief? We citeren hemzelf: "Velen weten buiten deze bijzondere werking van de Geest om zich voor de onderhouding en verheffing van de wereld verantwoordelijk. Zij kunnen daarom evenzeer als de gelovigen dragers worden van dit objectieve heiligingswerk van de Geest"⁷.

Er is dus een objectief heiligingswerk van de Geest. Dit betreft de structuren in deze wereld. De Geest voert dit werk uit en mensen zijn de dragers ervan. Men hoeft geen gelovige te zijn om drager te kunnen wezen van het objectieve heiligingswerk van de Geest. Ook gelovigen zijn daarbij betrokken, doch zij niet alleen; zij vaak zelfs niet in de eerste plaats. "Het is immers evident, dat de vernieuwing van de wereld voor een groot deel niet door gelovige mensen tot stand is gebracht"⁸.

Deze objectieve heiliging is te danken aan de Geest als de handelende God Zelf in Zijn relatie tot de wereld. De Geest werkt ook in de schepping en de onderhouding van de wereld. Tegen zelfzucht en traagheid in worden mensen gedwongen om zich voor elkaar in te zetten en met elkaar samen te werken. Vervolgens - daarbij aanknopend en deze werking verdiepend, corrigerend en uitbreidend - werkt de Geest door geheiligde mensen als instrumenten van de liefde. Deze geheiligde mensen zetten zich er voor in om de structuren zo om te buigen dat ze aan deze daden meer ruimte en effect verlenen⁹.

De maatschappij-kritische noties die de Geest op deze wijze introduceert kunnen in hun verbinding met het eerstgenoemde ook overtuigend werken op velen die buiten deze

⁴ H. Berkhof, *a.w.*, 520, 521.

⁵ H. Berkhof, *a.w.*, 522.

⁶ H. Berkhof, *a.w.*, 522.

⁷ H. Berkhof, *a.w.*, 529.

⁸ H. Berkhof, *a.w.*, 522.

⁹ H. Berkhof, *a.w.*, 529.

bijzondere werking van de Geest om zich voor de onderhouding en verheffing van de wereld ^[154] verantwoordelijk weten¹⁰. Deze redenering heeft veel weg van een drietrapraket. Maar in feite is zij een tweedeling. De Geest werkt in op de schepping en onderhouding van de wereld en maakt zo structuren dienstbaar aan de liefde.

Dit gebeurt doordat de Geest zowel gelovigen als ongelovigen in zijn dienst neemt. Er is een uitstralingseffect van geheiligde mensen in de samenleving. Daarvan bedient zich de Heilige Geest. Toch is dat niet de enige werking van de Geest in het objectieve heiligingswerk. De Geest werkt ook rechtstreeks in op structuren en doet mensen, ook niet geheiligde mensen, van dat werk dragers zijn.

Opmerkelijk is dat er in de vernieuwing van de wereld evenals in het persoonlijke leven sprake is van voortgang en strijd. Men kan de overeenkomst tussen de persoonlijke vernieuwing en die van de wereld zelfs opmerken in de titels van de paragrafen: In het hoofdstuk over de vernieuwing van de mens draagt paragraaf 49 de titel: "Strijd, voortgang en volharding". In het hoofdstuk over de vernieuwing van de wereld draagt paragraaf 54 de titel: "Voortgang en strijd"¹¹. Wat bij de subjectieve heiliging de volharding heet, wordt in verband met het objectieve heiligingswerk de verheviging genoemd. Het verschil tussen deze beide woorden heeft een diepe achtergrond. De geheiligden zijn subject van de volharding. Wie is echter het subject van de verheviging? Blijkens de tekening van de strijd moeten we denken aan het emancipatieproces van de vooruitgang. Dit proces roept zelf een eigen soort strijd op. Nadrukkelijk spreekt Berkhof over de structurele heiliging los van de persoonlijke heiliging¹². Deze structurele heiliging heeft een dubbele uitwerking op de mens: ontwikkelend en ontwortelend¹³.

De verheviging lijkt mij te bestaan in de intensivering van de botsing tussen structurele heiliging en de reactie die daarop volgt. Op dit moment lijkt de conclusie onontkoombaar, dat de objectieve heiliging bestaat in de invloed die er onder de stuwende kracht van de Heilige Geest uitgaat van verschillende noties die met het christelijk geloof gegeven zijn. Noties die door het belijden en het voorleven van christenen in de samenleving bekend worden. Noties die ook buiten het werk van belijdende christenen om door de Heilige Geest in de samenleving bekend en werkzaam gemaakt worden. Karakteristiek voor heel deze beschouwing is, dat ook mensen als subjecten erbij betrokken worden, zonder dat zij zich in dienst van de Geest weten.

[155] De Geest en de Europees-Amerikaanse samenleving

Dit objectieve heiligingswerk van de Geest heeft volgens Berkhof vooral betrekking op verschijnselen in de Europees-Amerikaanse samenleving. Hij merkt daarin verschillende trekken op die verstaan moeten worden als een vrucht van de doorwerking van het Evangelie. Hij noemt dan: individualisering, humanisering, socialisering, verzakelijking en toekomstgerichtheid. In deze trekken herkent Berkhof het objectieve heiligingswerk van de Geest. Hij meent dat het Evangelie zodanige invloed heeft gehad op het denken en doen van mensen, dat het ontwikkelen op gang heeft gebracht en aan ideeën gestalte heeft gegeven, die het gelaat van de Europees-Amerikaanse samenleving bepalen.

Dit is een grootse en boeiende, doch ook merkwaardige gedachtengang. Hij is met dit thema reeds eerder bezig geweest¹⁴. Als we proberen greep op de conceptie te krijgen,

¹⁰ H. Berkhof, *a.w.*, 529.

¹¹ Opmerkelijk is het dat de verheviging wel in deze paragraaf wordt behandeld, maar niet in de titel wordt genoemd. Ontbreekt de term daar omdat ze uit de toon valt vergeleken met de volharding die voor de persoonlijke heiliging kenmerkend wordt genoemd?

¹² H. Berkhof, *a.w.*, 529.

¹³ H. Berkhof, *a.w.*, 536.

¹⁴ H. Berkhof "De Geest en het kersteningsproces", in: *De leer van de Heilige Geest*, Nijkerk 1964, 111-115. Men zie ook reeds zijn: *Christus - de zin der geschiedenis*, Nijkerk 1958, 84-91, en vooral 160-167. Men kan deze publicaties zien als voorstudies voor de totaalconceptie die in

moeten we zeggen: Berkhof heeft geworsteld met de vraag in hoeverre het Evangelie inwerkt en ingewerkt heeft op onze cultuur. Daarbij is hij gestuit op het feit, dat bijbelse noties door christenen een geweldige bijdrage hebben geleverd aan de vooruitgang van de Europees-Amerikaanse beschaving. Deze laatste activiteit is niet expliciet gevolg van het christelijk geloof. Niet-geheiligde mensen dienen de hierboven geschetste ontwikkeling. Door van het objectieve heiligingswerk van de Geest te spreken bereikt Berkhof dat deze ontwikkeling in verband gezet wordt met het Evangelie en met God Zelf.

Onze moeite is niet hierin gelegen dat allerlei verschijnselen en ontwikkelingen aan de Geest worden toegeschreven¹⁵. De moeite ligt hierin dat dit algemene werk van de Heilige Geest objectief heiligingswerk wordt genoemd. In het licht van wat we over heiliging in het Oude Testament en Nieuwe Testament gevonden hebben moet de term heiliging betekenen, dat het geheiligde aan God gewijd is, aan Gods maatstaven beantwoordt en zo ten dienste is van mensen. Men kan zich mijns inziens bij de objectieve heiliging niet ertoe beperken te stellen dat structuren kanalen van liefde zijn. Evenmin daartoe dat zij de humanisering van de samenleving dienen. Het gaat er bij de heiliging ten diepste om, dat datgene wat geheiligd wordt, aan God gewijd is. De heiliging voltrekt zich wel in het horizontale vlak, maar heeft altijd een verticale spits. Zij is theocentrisch van aard. Deze spits ontbreekt in Berkhofs visie op het objectieve heiligingswerk van de Geest.

Berkhofs conceptie doet de vraag rijzen: Is het juist om de term heiliging ^[156] te gebruiken voor het werk van de Geest zonder dat de harten van mensen zelf veranderd worden? Wij vonden tot heden geen enkele Schriftplaats waaruit we de conclusie kunnen trekken dat die vraag bevestigend beantwoord moet worden. Integendeel. Heiliging als zelfstandig naamwoord wordt steeds gebruikt in verband met mensen, en niet in verband met ordeningen of structuren. Dit hangt samen met een fundamentele lijn van denken in de Schrift. De Heilige Geest heiligt mensen zodat ze zichzelf inzetten voor de Naam, de wet en de eer van God. Het zijn alleen mensen in verband met wie woorden als heiliging en heiligen gebruikt worden.

1 Timotheüs 4:4 en 5

Er is één tekst die op deze regel een uitzondering schijnt te maken. We hebben haar tot heden niet besproken. Het gaat om alles wat God geschapen heeft. "Dat is goed en niets daarvan is verwerpelijk, als het met dankzegging aanvaard wordt: want het wordt geheiligd door het woord Gods en door gebed", 1 Timotheüs 4:4 en 5. Hier lezen we toch, dat het geschapene wordt geheiligd. Het is een opvallende uitspraak. Paulus zegt dat het geschapene in zichzelf goed is. Als hij in dit verband over heiliging spreekt, betekent dat niet dat er een reiniging moet plaatsvinden. De heiliging ziet hier op het goede gebruik. Dat is het gebruik in dankbaarheid, tot eer van God, en niet in onmatigheid of losbandigheid¹⁶.

Om tot dat goede gebruik en de rechte dankbaarheid te komen, hebben wij het Woord van God en het gebed nodig. Het licht van het Woord moet vallen over herkomst,

Christelijk Geloof wordt voorgelegd. Kenmerkend voor Gods werk is in *Christelijke Geloof het* spronggebeuren, blz. 543.

J. Douma, *Algemene genade*. Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over "algemene genade", Goes 1966, 59, maakt opmerkzaam op de treffende overeenkomst tussen de visie van Berkhof en die van A. Kuyper, overigens zonder dat Berkhof zelf van bewuste beïnvloeding wil spreken.

¹⁵ Men zie voor Calvijns gedachten hierover de reeds genoemde dissertatie van S. van der Linde, *De leer van de Heilige Geest bij Calvijn*, Wageningen 1943, 34-45, vooral 43. Ook W. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, 95-125, vooral 97-101 en 340. J. Douma, a.w., 325, herinnen aan een kosmische werking van de Heilige Geest in de conceptie van Calvijn.

¹⁶ Men zie het commentaar van Calvijn ad locum, *CR.*, 52, 296, 297 en mijn preekstudie in: *Met het Woord aan het werk*, Kampen 1984, 92-95.

bestemming en wijze van gebruik. Het Woord dringt tot gebed. Er is geen heilig gebruik van Gods goede gaven mogelijk zonder het gebed.

Deze tekst kan op geen enkele wijze gebruikt worden ten gunste van Berkhofs voorstelling van zaken. Volgens hem worden de structuren zelf geheiligd. Zij zijn object van dit heiligingswerk van de Geest. De mensen die de structuren maken of veranderen blijven buiten dit objectieve heiligingswerk. Dat is althans bij velen van hen het geval. Paulus spreekt over de heiliging van dat wat goed is. Hij wijst daarmee naar het goede gebruik. De spijzen zelf doen niets met Woord en gebed. De gebruikers horen het Woord en zij bidden. Zo gebruiken zij het geschapene naar Gods bedoeling. En dat alles wordt in deze tekst heiliging genoemd. Een context als we hier aantreffen, is in Berkhofs beschouwingen afwezig. We moeten het nog sterker zeggen: zijn beschouwingen weerspreken juist de hele gedachtengang ^[157] van de tekst in 1 Timotheüs 4.

Men kan nog tegenwerpen dat er toch van heilige dagen, plaatsen, voorwerpen en feesten in de Bijbel wordt gesproken. Het bijvoeglijke naamwoord heilig wordt derhalve ook gebruikt in verband met instellingen en zaken. Het geldt kennelijk dus niet alleen mensen. Inderdaad is dat het geval. Waarom heten zulke instellingen echter heilig? Omdat ze door de Here voor een bepaald doel zijn bestemd. Zou het niet mogelijk zijn op een analoge wijze de term heilig te gebruiken voor structuren en instituties? Voor het bijbels gebruik van het bijvoeglijk naamwoord heilig is wezenlijk, dat wat heilig heet in relatie tot God en Zijn gebod wordt gesteld. Een zakelijk goed gebruiksvoorwerp, een goed functionerende relatie of inzetting, kan alleen heilig heten, als zij metterdaad door woord en gebed wordt geheiligd. De houding van de gebruiker is beslissend. Aanvaardt hij het gegevene als van God komend? Gebruikt hij de gaven overeenkomstig wat het Woord daarover zegt? Het is tegen de bedoeling van het bijbelse woord heilig, dat heilig wordt toegepast op zaken, verhoudingen en inzettingen, waarvan de ontwerpers en gebruikers zelf afkerig zijn van de heiliging door de Geest. Er is een directe relatie tussen voorwerp en gebruiker. Zeker in het Oude Testament konden mensen die in zonde leefden en als zodanig onheilig waren, wel heilige voorwerpen aanraken. In dat geval ontheiligden zij het heilige. Men denke aan de geschiedenis van de ark die in Beth-Semes aankomt. Daar wordt een slachting aangericht. De conclusie is: "Wie kan bestaan voor het aangezicht van de HERE, deze heilige God?" (1 Sam. 6:18, 20).

Enkele bezwaren

Zelfs al zou de benaming heilig gebruikt kunnen worden voor bepaalde voorwerpen of instellingen, dan is er nog geen sprake van objectief heiligingswerk in de zin die Berkhof daaraan toekent. Heiliging raakt het hart van de mens. De heiliging van mensen krijgt in hun daden gestalte. Zo er in verband met die daden al van heilig gesproken kan worden - het Nieuwe Testament is op dit punt uitermate sober en terughoudend - dan in geen geval los van de geheiligden zelf.

Berkhof gebruikt de term heiliging wel los van de geheiligden. Waar verhoudingen en structuren ten dienste van mensen fungeren en liefde bevorderen, daar spreekt Berkhof over heiliging. Deze ^[158] uitdrukkingwijze wordt echter noch in het Nieuwe Testament gefundeerd noch er door gemotiveerd. Wij willen niet ontkennen dat de Heilige Geest op mensen inwerkt, ook zonder dat zij tot geloof en bekering gekomen zijn. Wij geloven ook dat mensen die zelf de Here God niet kennen toch het goede van Zijn wet kunnen inzien (Rom. 7:12; 2:15). Door de algemene werking van de Heilige Geest kunnen zij dat goede onderkennen en zich daarnaar schikken. Dit is echter allerm minst hetzelfde als wat in de Bijbel heiliging genoemd wordt. Er is geen heiliging buiten de kennis van Christus en de Geest om. Er blijft een merkwaardig verschil tussen de persoonlijke heiliging en de heiliging van structuren. In verband met de laatste spreekt Berkhof over het objectieve werk van de Geest.

De vraag moet echter zijn, of men wel ooit in verband met het werk van de Geest over objectief kan spreken. Hij werkt toch in op mensen, op personen. Waar dat gebeurt is de formulering objectief heiligingswerk van de Geest ontoereikend en dus ongeschikt.

Moeten we het ons misschien zo voorstellen dat Berkhof in zijn spreken over het objectieve heiligingswerk van de Geest een parallel construeert van wat Karl Rahner genoemd heeft het anonieme christendom? Is dit werk van de Geest, waarvan de dragers zelf zich niet bewust zijn dat het werk van de Geest is, niet een anoniem heiligingswerk van de Geest? Moeten we de term objectief eigenlijk niet door anoniem vervangen?¹⁷.

Een volgend bezwaar is: waar is in de beschouwingen van Berkhof de christologische fundering van het objectieve heiligingswerk van de Geest te vinden?

Berkhof zegt dat de voortgang verloopt naar het patroon van Jezus' sterven en opstanding¹⁸. Zo wordt aan Christus meer een voorbeeldsfunctie toegekend dan dat Hij het fundament van deze beschouwing is.

Berkhof typeert zijn aanpak als een christologisch-pneumatologische, in tegenstelling tot de aanpak van Van Ruler, die hij protologisch noemt. Moltmann zou een eschatologische aanpak hebben. Berkhof zet, zo zegt hij zelf, in bij het midden, naar analogie van de persoonlijke heiliging. De verwijzing naar de analogie van de persoonlijke heiliging lijkt ons echter niet voldoende reden om van een christologisch-pneumatologische aanpak te spreken.

Het werk van Christus dient er toch bij betrokken te worden. We lezen: "*De grens van de vernieuwing bestaat... in een verheving* ^[159] die vastloopt in een verhevigde en niet te overwinnen *ambivalentie* van Geestkracht en tegenkracht. Dat wordt door het beslissende geheim van de geschiedenis: Jezus, de gekruisigde en opgestane opgeroepen. Op die wijze en tot die grens wordt zijn lot straks wereldwijd in het wereldlot weerspiegeld"¹⁹. Hier wordt wel naar Christus verwezen, doch is het gebeuren ook in Christus gefundeerd?

Intussen is de heiliging van structuren niet de enige beweging die door de Geest op gang gebracht wordt. Berkhof spreekt over een dubbel toekomstbeeld: "enerzijds een algemene en vrijwillige aanvaarding van evangelische structurele spelregels als enige redding van de leefbaarheid van het bestaan, 'een duizendjarig rijk', anderzijds een antichristelijke wereldddictatuur - zó dat beide elkaar oproepen en begrenzen, om straks samen plaats te maken voor de totale heerschappij van God"²⁰.

We krijgen in deze dubbele beweging te maken met de betekenis en doorwerking van de secularisatie. Berkhof brengt de secularisatie in kleine letter ter sprake en verwijst naar bestaande literatuur²¹. Aan het onderwerp secularisatie heeft Berkhof een artikel gewijd in de feestbundel voor Verkuyl. Hij onderscheidt daar tussen relatieve en absolute emancipatie. Dit onderscheid valt samen met dat tussen emancipatie en secularisatie. Hij bedoelt met deze termen het volgende: emancipatie is bevrijding van het menszijn uit de meest knellende banden van verslavende machten. De secularisatie is een bevrijding die God marginaliseert of zelfs ecarteert. Er is een emancipatie van de geborgenheid en verantwoordelijkheid; er is ook een emancipatie binnen de geborgenheid en verantwoordelijkheid²². Berkhof is verlegen met de vraag, hoe je die twee zindelijk kunt onderscheiden. Wat in zijn opkomst pure secularisatie lijkt, blijkt in

¹⁷ Voor Rahner zie men G.C. Berkouwer, *Nabetrachting op het Concilie*, Kampen 1968, 21-34, en H.M. Kuitert, in: *Ter zake. Gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing*, deel 4: Kerk buiten de kerk, Utrecht-Baarn 1969, 55-91, vooral de derde paragraaf uit zijn opstel, De wereld valt mee, 67-76, met verwijzing naar literatuur.

¹⁸ H. Berkhof, *a.w.*, 540, 530.

¹⁹ H. Berkhof, *a.w.*, 540.

²⁰ H. Berkhof, *a.w.*, 537.

²¹ H. Berkhof, *a.w.*, 539.

²² We verwijzen naar dit artikel via de herdruk in: *Bruggen en bruggehoofden*. Een keuze uit de artikelen van prof.dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981, Nijkerk 1981, 181.

zijn ontwikkeling zich vaak tot heilzame emancipatie te verzakelijken. En wat als onschuldige emancipatie begint, kan de deur open zetten voor de vervreemding van God²³.

Hoe is het mogelijk, vragen we, dat de goed beginnende emancipatie zo maar omslaat in secularisatie? Ik meen dat wat Berkhof verstaat onder emancipatie hetzelfde is als wat we tegenkwamen bij het objectieve heiligingswerk van de Geest. Is het niet onthutsend te lezen dat emancipatie en secularisatie nauwelijks zindelijk zijn te onderscheiden? Is het objectieve heiligingswerk van de Geest dan zo moeilijk te herkennen? Hoe komt dat?

De structuren worden voorgesteld als machten. De oude machten **[160]** moesten hun terrein prijs geven. Ze zijn door Christus onttroond. Het Evangelie stelt ze als ontoereikend, als aards en als verslavende machten aan de kaak. Zo worden ze ontmaskerd. Doch wie is hun nieuwe heer geworden? Is het spreken over hun onttrooning niet een te vroeg gegrepen triomf? Is het inderdaad vrucht van de Geest als mensen democratische vrijheid genieten, terwijl ze Christus niet als hun Verlosser in de diepe bijbelse zin van het woord erkennen?

Verkuyl schrijft in zijn inaugurele oratie: "Het is echter nodig om ons zelf in herinnering te roepen, dat in het Oude Testament en in het Nieuwe Testament de desacralisatie, de onttrooning van de machten en krachten altijd keerzij is van de intronisatie van de levende God, als de Heer over alles wat geschapen is"²⁴. Zonder deze intronisatie verwordt alle secularisatie tot secularisme. Secularisme is als zodanig een nieuwe vorm van heidendom"²⁵.

De gelijkenis van het schoongemaakte huis

Kunnen we wat Berkhof het objectieve heiligingswerk van de Geest noemt, gelijk stellen met de intronisatie van de levende God? Dit is toch niet mogelijk, als we bedenken dat Berkhof negatief spreekt over secularisatie.

In dit verband herinneren we aan de gelijkenis van de onreine geest, die het huis verlaten heeft. Nadat hij het huis verlaten heeft, wordt het geveegd en op orde gebracht. Dat is wat men de emancipatie kan noemen. Doch wat gebeurt er vervolgens in de gelijkenis? De onreine geest vindt geen rust. Dan komt hij terug en neemt zeven andere geesten mee, bozer dan hij zelf. Ze komen binnen en wonen er. Het wordt met die mens in het einde erger dan in het begin (Matt. 12:43-45).

Hoe is het mogelijk dat emancipatie zo maar omslaat in secularisatie? Omdat het huis wel geveegd en op orde gebracht is, maar geen nieuwe hoofdbewoner heeft gekregen. De persoonlijke heiliging als dienst aan God temidden van deze wereld is achterwege gebleven. De beweging die op gang gebracht is, is een "neutrale" beweging. Daarom kan de vroegere macht terugkomen en opnieuw van de structuren bezit nemen.

Ik werd getroffen door een citaat van Miskotte in het artikel van Berkhof: "Wat mij betreft, ik houd het er allermee voor dat een groot geschenk der Openbaring inderdaad de Entgötterung der wereld is. Als men dan maar niet vergeet, dat dit in de Schrift de heiliging van de wereld voor God tot keerzij heeft"²⁶. Berkhof heeft deze **[161]** heiliging reeds uitgeroepen, zonder dat er van daadwerkelijke toewending tot en toewijding aan God sprake is. Waar Christus werkt, moet Zijn heerschappij erkend worden. Zonder erkenning van de heerschappij van Christus wordt het schoon gemaakte terrein niet in Zijn dienst, doch tegen Hem gebruikt.

²³ H. Berkhof, *a.w.*, *a.w.*, 186.

²⁴ J. Verkuyl, *De taak der missiologie en der missionaire methodiek in het tijdperk van saecularisatie en saecularisme*, Kampen 1965, 26.

²⁵ J. Verkuyl, *a.w.*, 26.

²⁶ H. Berkhof, *a.w.*, 184. Men zie ook de opmerkingen van G.C. van Niftrik, *Het bestaan van God in de kentering van deze tijd*, Den Haag 1971, 58, over wettige en onwettige secularisatie.

Wij hebben, ondanks deze kritiek op Berkhof, wel degelijk oog voor de doorwerking van het Evangelie in de samenleving, ook daar waar mensen zelf niet tot geloof in Christus komen. Noties uit het Evangelie helpen mensen op de weg van de vrijheid. Waar deze noties echter niet bewust aan Christus en Zijn boodschap gerelateerd worden, krijgen ze een vulling, die zich tegen Christus keert. Tegen-machten maken zich van de schoon geveegde structuren meester en de emancipatie gaat over in secularisatie. Kant heeft het opgenomen voor de emancipatie. Hij wilde mensen vrijmaken van alle banden, met name van godsdienstige en historische banden die mensen onmondig houden. De mens moet zich door de Verlichting van dit alles ontdoen. Het proces dat zo op gang gebracht wordt, is echter iets anders dan de intronisatie van de levende God. De door de Verlichting veroorzaakte emancipatie heeft de kiemen van de secularisatie in zich. Vergissen we ons als we zeggen dat Berkhof in het artikel voor Verkuyl van meer onzekerheid blijkt geeft dan in zijn dogmatiek?

We noemen nu als voorbeeld de sexuele revolutie. Het is goed dat het taboe van de sexualiteit is achterhaald. Paulus beoogt hetzelfde in 1 Timotheüs 4:4 en 5. Doch de omslag in sexueel libertinisme gaat veel verder dan het opheffen van een taboe.

Iets dergelijks is te zeggen in verband met de plaats van de patiënt in het medisch gebeuren. Het is terecht, dat op de eigen verantwoordelijkheid van de patiënt wordt gewezen. Het recht op zelfbeschikking dat in onze dagen bepleit wordt, gaat echter veel verder. Hoe moeten we met behulp van Berkhofs onderscheiding deze beide verschijnselen beoordelen? In de sexuele revolutie een gestalte van de emancipatie of van de secularisatie? Dezelfde vraag geldt met betrekking tot het recht op zelfbeschikking. Berkhof zei dat het moeilijk is om een zindelijk onderscheid te maken tussen emancipatie en secularisatie. Doch we zullen het onderscheid toch moeten aangeven. We moeten toch kunnen aanwijzen *waar* de grens loopt.

Datzelfde is te zeggen in verband met het recht op inspraak, de moderne gedachte van de democratisering van het gezag. Gaat het om een werkelijke bevrijding of om een nieuwe heerschappij, die nog ^[162] knellender is dan het verleden?

De term "het objectieve heiligingswerk van de Geest" miskent de rol die mensen spelen in verband met de structuren. De indruk wordt gewekt, dat veranderde, verbeterde structuren op zichzelf als objectief geheiligd door de Geest mogen worden beschouwd. Dat is een verkeerde gedachte. De verandering van structuren is altijd aan mensen te danken. Als de structuren eenmaal verbeterd zijn, komt het er op aan hoe ze gebruikt worden. Het is ongetwijfeld waar dat bepaalde structuren onderdrukkend werken. Ze laten niet voldoende ruimte aan de mens om daarbinnen zijn verantwoordelijkheid te beleven en zijn liefde aan de ander, zijn zorg voor de ander kwijt te kunnen. Het is een groot goed, dat zulke onderdrukkende structuren radicaal veranderd worden. Ze moeten dienstbaar gemaakt worden aan het leven in verantwoordelijkheid jegens elkaar. Zij moeten ruimte bieden aan de mens om als beeld van God te leven.

Als deze veranderingen tot stand zijn gebracht, is er nog niet de bijbelse heiliging. Die is er dan pas als binnen de structuren mensen leven in gehoorzaamheid aan "de wet van Christus". Heiliging betekent immers steeds: uit liefde God en de naaste dienen naar de norm van Zijn gebod.

Wij kunnen vanuit de bijbelse getuigenis niet toe met de gedachte van de objectieve, dat is de onpersoonlijke heiliging van structuren. Thielicke heeft er op gewezen dat het spreken over structuren als onpersoonlijke machten een diepe achtergrond heeft in de cultuur van West-Europa. Deze manier van denken gaat terug op Marx en Hegel, die beiden een ik-loze wereld kenden²⁷. De gedachte van een ik-loze wereld is alleen

²⁷ Men zie H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tübingen 1983, over Hegel 398-404, vooral 403; over Marx 507-523, vooral 503-513. Voor scherpe kritiek op Thielicke van de zijde van Gollwitzer zie men N. Schelhaas, *a.w.*, 37. Interessant is ook de positie van Arthur Rich, *Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh 1984, 115. Het is opvallend hoe weinig hij Thielicke ter sprake brengt.

mogelijk, als men de belijdenis, dat God de Schepper van deze wereld is, loochent. De bijbelse benaming van de mens als het beeld van God sluit de mogelijkheid uit om van een ik-loze wereld te spreken. Paulus spreekt wel over de wereld, die door God aan de vruchteloosheid is onderworpen (Rom. 8:20). Dit is niet te verstaan zonder de zonde van de mens in rekening te brengen, om wiens wil de aardbodem vervloekt is (Gen. 3:17)²⁸.

Iets over de machten

Wij zouden de bespreking van dit onderwerp willen afsluiten met een korte vermelding van wat het Nieuwe Testament over de machten zegt. Wij doen dat ook hierom, omdat Berkhof schrijft, dat de leer van Paulus over de machten de enige vorm is, waarin de Bijbel het structuurvraagstuk aan de orde wordt gesteld²⁹. Hij wijst dan [163] naar zijn studie over *Christus en de machten*, welke uit 1953 dateert. De toen geleverde beschouwingen zullen de achtergrond vormen van Berkhofs spreken over de heiliging van structuren³⁰.

In zijn studie uit 1953 betoogt Berkhof dat de machten door Christus worden ingeschakeld of uitgeschakeld. De kerstening van de machten betekent hun instrumentalisering, hun verzakelijking; men kan zelfs zeggen hun neutralisering. Met dit laatste woord wordt bedoeld dat ze gericht zijn op en uitzicht geven op het handelen van God met de mens en op het leven van de mens in gemeenschap met God³¹.

Kan men inderdaad spreken van een kerstening van de machten? Kan men zeggen dat ze door Christus in dienst genomen worden? Het is ondoenlijk het vraagstuk van het nieuwtestamentische spreken over de machten hier uitvoerig te behandelen³².

Opmerkelijk is dat de machten waarover Paulus in Efeze 6:12 spreekt niet onpersoonlijk zijn! Ze staan gelijk met boze geesten in de hemelse gewesten. Ze zijn handlangers van de duivel. Ze staan in dienst van zijn verleidingen. Het is niet te verwachten dat deze machten gekerstend worden. Gevallen engelen blijven zich verzetten. Wel is de overwinning aan Christus. Doch Zijn overwinning bestaat niet daarin dat deze duivelse machten in Zijn dienst komen te staan. Ze zullen met de satan geworpen worden in de poel van vuur en zwavel, waar zij dag en nacht gepijnigd worden in alle eeuwigheden (Openb. 20:10).

Het lijkt ons van beslissende betekenis voor de waardering van het nieuwtestamentisch spreken over de machten, dit verband hier en elders, goed vast te houden.

Hetzelfde moet gezegd worden van engelen en machten in Romeinen 8:38. Ook hier

²⁸ Men zie H.N. Ridderbos, *Romeinen*, 186, en Lekkerkerker, *Romeinen*, 345.

²⁹ H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, 530.

³⁰ Het blijft opmerkelijk, dat H. Berkhof op blz. 533, in kleine letter, niet uitvoerig ingaat op de teksten die hij in 1953 besprak. Hij noemt nu Matt. 28:18, Ef. 1:20-23, Col. 1:15-20, 2:15; Openb. 1:5. Daarnaast herinnert hij aan Jezus' woorden over het zout der aarde (Matt. 5:13) en aan de gelijkenissen van het mosterdzaad en het zuurdesem (Matt. 13:31-33). Deze woorden "suggereren een spanwijdte en doorwerking van het Evangelie tot over de grenzen van de kring der belijders", *Christelijk Geloof*, 533. Als één ding uit deze teksten duidelijk wordt, dan wel dit, dat het om de doorwerking van het Woord gaat. Berkhofs betoog over het objectieve heiligingswerk van de Geest is niet strikt aan het Woord, veelmeer aan de Geest, ook zonder het Woord, gebonden. Men bezie in dit licht de opmerking van C. Graafland, *Waarom nog Gereformeerd?*, Kampen 1973, 49, over een alternatieve pneumatologie. Het beroep op deze woorden van Jezus is ontoereikend voor een leer van het objectieve heiligingswerk van de Geest.

³¹ H. Berkhof, *Christus en de machten* (verder te citeren als *Machten*), Nijkerk z.j. (1953), 57.

³² A.W. Kist, *Antwoord aan de machten. Het vormingswerk voor volwassenen socio-theologisch bezien*, Alphen aan den Rijn 1971, 99-115 over de term machten in het Nieuwe Testament in het algemeen; 147-191 over het begrip machten bij Paulus. Tussen deze beide hoofdstukken in een bespreking van de term stoicheia in de recente literatuur (1960-1970), 116-146. Men zie ook L. Floor, *Die Evangelie van die Koninkryk*, Pretoria, 1981, 50-59. Idem, *Die Koninkryk van God en die vernuwung van die maatschappy*, Potchefstroom z.j. (1974), 65-72.

gaat het om demonische machten die de mensen bedreigen. Het betreft bovenpersoonlijke en bovenmenselijke machten van verderf. Hoogte en diepte zijn de plaatsen waar de genoemde machten zich bevinden en van waaruit zij opereren. Ze zijn van buitenaardse oorsprong, al laten ze hun geweld wel op aarde merken. Juist daarom zijn ze voor de gelovigen een bedreiging. Zij moeten gezien worden als trawanten van de satan. Het zijn zelfstandig opererende krachten in dienst van satan. Ze vormen een reële bedreiging, doch kunnen niet slagen. De overwinning van Christus staat er borg voor, dat ze Zijn werk niet stuk krijgen³³.

Schlier spreekt over anonieme en bovenpersoonlijke machten, die echter concrete werking hebben. Hij noemt ze vooral de tegenwoordige **[164]** en toekomstige verlokkenende utopie³⁴.

Men kan in geen geval engelen en machten zonder meer met utopie gelijk stellen. Het is te verwachten dat Paulus in de grote verscheidenheid van Romeinen 8:38, 39 de complexe activiteiten van de engelen en machten wil aangeven.

We komen met die complexe werking in aanraking in 1 Corinthe 2:8. Paulus spreekt daar over de beheersers dezer eeuw. Berkhof acht ze identiek met de elders genoemde machten³⁵. We zullen ze als bovenaardse, persoonlijke realiteiten moeten opvatten. Zij worden hier verantwoordelijk gesteld voor het doodvonnis, dat over Jezus Christus is gevelde. Het is om deze reden dat Berkhof over het persoonlijke gezicht van deze machten spreekt. Pop maakt er opmerkzaam op, dat ze ogenschijnlijk identiek zijn met het Sanhedrin en de romeinse stadhouder. Deze historische personen zijn voor de apostel echter gestalten van de machtsformaties die het in deze wereld voor het zeggen hebben. De personen kunnen wisselen, maar de machtsinstellingen blijven³⁶.

Naar onze gedachte moet hier nog een schakel worden aangebracht, wil men Paulus' bedoeling ten volle verstaan. Een uitbreiding vergeleken met Romeinen 8:38 en Efeze 6:12 is dat de bovenaardse machten hier in direct verband gebracht worden met mensen in aardse machtsposities. De machten in de lucht, de wereldbeheersers dezer eeuw bedienen zich van mensen. In het bijzonder gebruiken zij mensen met machtsposities, hetzij in de politiek, het staatsleven, of in wijsbegeerte en valse religies. Als zodanig kan men beter van een aards dan van een persoonlijk gezicht spreken. Ook buiten de relatie tot mensen zijn de machten in de hemelse gewesten persoonlijk. Hun invloed op aarde oefenen zij echter door middel van mensen. Zij nemen mensen in hun dienst. Zij beïnvloeden mensen om hun doel te bereiken. Dit is geen "objectieve beïnvloeding", alsof degenen die in hun dienst staan daar zelf niet van weten. Integendeel. Het gaat om een invloed, die zich als ongehoorzaamheid aan God en aan het Evangelie doet kennen. Paulus spreekt over de overtredingen en zonden "waarin gij vroeger gewandeld hebt overeenkomstig de loop dezer wereld, overeenkomstig de overste van de macht der lucht, van de geest die thans werkzaam is in de kinderen der ongehoorzaamheid" (Ef. 2:1, 2). Hier zien we het directe verband tussen bovenaardse machten én mensen die zich als kinderen der ongehoorzaamheid onder die heerschappij buigen.

Opmerkelijk is ook dat Paulus deze machten niet als metterdaad (de **[165]** facto) uitgeschakeld ziet. Neen, ze zijn thans nog werkzaam: alleen het geloof in Jezus Christus haalt mensen onder die heerschappij vandaan. Christus heeft de machten overwonnen. Hij heerst, zoals Paulus in 1 Corinthe 15:25 zegt, te midden van Zijn vijanden. Zij hebben geen toekomst. Zij zijn, evenals de dood, ten dode opgeschreven (1 Cor. 15:26). Ze oefenen niettemin nog macht uit. Daarom wordt de gemeente tegen deze machten gewaarschuwd. Wie denkt dat ze gekerstend zijn of door verzakelijking en

³³ H. Ridderbos, *Romeinen*, 202.

³⁴ H. Schlier, *Romer*, 280.

³⁵ H. Berkhof, *Machten*, 16.

³⁶ F.J. Pop, *1 Corinthe*, 59.

instrumentalisering in dienst van Christus gesteld zijn, begaat een ernstige vergissing. Paulus spreekt over de strijd tegen machten in de tegenwoordige tijd. Heeft de overwinning van Christus dan niets te betekenen? Die heeft alles te betekenen. "Hij heeft de overheden en machten ontwapend en openlijk tentoongesteld en zo over hen gezegevierd", Hier zullen we aan engelen of geesten moeten denken³⁷, die door Christus in hun machteloosheid zijn tentoongespreid. Hij heeft hen overwonnen. Dit betekent niet dat ze de facto niets meer vermogen. Hun feitelijke invloed blijkt juist uit de dwaalleer in Colosse. Hun invloed moet echter op grond van Christus' overwinning weerstaan worden! Ze proberen nog wel iets, maar hebben geen toekomst. Ze brengen geen heil.

In dit verband wordt vaak herinnerd aan de wereldgeesten uit Colossenzen 2:8. Met Ridderbos³⁸ zien we hierin het abc of de grondstellingen waarvan de wereldse wijsheid uitgaat.

Het gaat om een zedelijke en religieuze wijze van bestaan en denken, die eigen maatstaven kent. Het is een levens- en verlossingsleer, die de schijn wekt te bevrijden, maar in feite bedriegt. Hier zien we opnieuw hoe de boze geesten zich van mensen bedienen³⁹. Zij schakelen wijsgeren en godsdienstige leiders in om mensen te verleiden. Dat is een opvallende overeenkomst met 1 Corinthe 2:8 waar het over machtshebbers en gezagsdragers ging.

De boze geesten oefenen door mensen heerschappij op aarde. Het hele nieuwtestamentische getuigenis maakt duidelijk dat deze verlossingsboodschap bedrog is. Christus alleen is de ware Verlosser. Zijn kruis en opstanding zijn de overwinning over de machten. Dat wil niet zeggen dat dezen daarom geen macht meer oefenen. Ze trachten dat nog wel te doen, evenals de satan, die des te feller en te bruter te werk gaat, naarmate hij weet dat hij nog kleine tijd heeft - en dat op aarde, niet meer in de hemel (Openb. 12:12). Petrus waarschuwt de gemeente. Zij moet de duivel weerstaan, vast in het geloof (1 Petr. 5:8, 9).

[166] De verhouding van machten en structuren

We trekken nu de conclusie met betrekking tot de structuren. Deze zijn niet gelijk te stellen met de machten. We kunnen hoogstens zeggen dat de machten zich van de ontwerpers en bestuurders van de structuren, van hun bezitters en machthebbers bedienen. Structuren moeten, indien zij het mens-zijn naar Gods beeld belemmeren, veranderd worden. Wij zullen elke verandering ten goede blij begroeten, maar tegelijk bedenken, dat ook verbeterde structuren nog bloot staan aan de verderfelijke invloed van de boze machten.

Herziene en verbeterde structuren moeten juist in dienst van God en de medemens gesteld worden. Het gaat om een geheiligd leven *in* de structuren. Dat betekent twee dingen! Verandering van de structuren tot dienstbaarheid aan het beleven van verantwoordelijkheid en liefde! En het betekent: van zulke vernieuwde, verbeterde structuren gebruik maken om God en de naaste te dienen.

Wie over objectieve heiliging van de structuren spreekt, komt aan de noodzaak van een persoonlijk geheiligd leven binnen de structuren niet toe. Hij houdt te vroeg halt. Het Evangelie gaat dieper. Het roept ieder mens tot een leven dat door de Geest van Christus is geheiligd. Wie van objectieve heiliging spreekt, minimaliseert de noodzaak van een geheiligd leven binnen de structuren.

Het onderwerp van onze studie maakt duidelijk, dat heiliging juist daar noodzakelijk is, waar de structuren verbeterd zijn. Als heiliging achterwege blijft, komen de demonen

³⁷ H. Ridderbos, *Colossenzen*, 187 en 188.

³⁸ Ridderbos krijgt voor zijn uiteenzettingen van A.W. Kist, a.w., 159, de eerste prijs temidden van de onderzoekers.

³⁹ H. Ridderbos, *Colossenzen*, 170 en 171.

terug; en het einde wordt erger dan het begin.

Wij menen met deze beschouwingen duidelijk gemaakt te hebben waarom "emancipatie" en "secularisatie" zo vlak bij elkaar liggen, dat ze nauwelijks zindelijk van elkaar te onderscheiden zijn. De verbetering van structuren is een tussenstation en geen voorlopig eindpunt. Als in de vernieuwde structuren geen heiliging van het leven plaatsvindt, blijven de structuren knechten. Immers, de ware vrijheid ligt niet in verbeterde structuren, maar in het geloof in Jezus Christus (Gal. 5:1 en 4-6).

Is er een maatstaf aan te geven voor de vernieuwing van structuren? Die is naar ons oordeel gelegen in het dienstbaar zijn van de structuren aan het leven van de mens naar Gods beeld. Küng spreekt in dit verband over humaniteit en humanisering⁴⁰. Deze term is ontoereikend, als niet duidelijk gezegd wordt, dat het gaat om de menselijkheid naar de maatstaven die God aan de mens als zijn Beeld stelt. Küng is voor de medische ethiek wel op zoek naar absolute maatstaven⁴¹. [167] De tragiek is dat hij deze toch weer enkel in de mens fundeert⁴². Het gaat om een menselijkheid, waarin alle implicaties en consequenties van de mens als Beeld van God tot hun recht kunnen komen.

Heiliging in de structuren

In geen geval kunnen de machten gekerstend worden. Zij zijn overwonnen en moeten bestreden worden. Structuren zijn niet anoniem en onpersoonlijk, al wekken ze die indruk; en al wordt dit van ze gezegd. Het is vooral Marx geweest die deze stelling verdedigd heeft vanuit zijn reeds gememoreerde conceptie van een ik-loze wereld. Er is geen betere weerlegging van Marx' theorie dan zijn eigen levensgeschiedenis. Marx behoorde krachtens geboorte en huwelijk tot de klasse van de bezitters. Hoe kan deze klasse een mens voortbrengen met de denkbeelden van Marx? Als de mens door de maatschappelijke structuren bepaald is, zou Marx niet de Marx van de geschiedenis hebben kunnen worden⁴³. Zijn geschiedenis maakt juist duidelijk, dat mensen structuren vormen, en vooral veranderen. De beslissende rol van mensen is te minder opvallend, naarmate meer over de anonimiteit van structuren wordt gesproken. De gedachten van een objectief heiligingswerk van de Geest met betrekking tot structuren verzwakt het appèl dat de Bijbel doet op een geheiligd leven binnen de structuren. Brengen we nu toch alles weer op de noemer van de micro-ethiek? We hebben wel degelijk oog voor macro-ethische vragen. Ze zijn echter niet te beantwoorden buiten de persoonlijke verantwoordelijkheid van individuele mensen om. Macro-ethische vragen hebben geen ander subject dan micro-ethische vragen. Het is de nieuwtestamentische boodschap van de heiliging die ons tot deze conclusie dringt⁴⁴.

⁴⁰ H. Küng, *Ewiges Leben?* München 1983³ 191-203.

⁴¹ H. Küng, *a.w.*, 198.

⁴² H. Küng, *a.w.*, 199. Deze stellingen zijn een uitvloeisel en uitwerking van zijn boek *Existiert Gott?* Op grond van dit laatste boek zou ik willen stellen dat het religiebegrip van Küng is geseculariseerd. Daarom komt hij niet boven het menselijke uit. Men zie ook A. Noordegraaf, *Medisch-ethisch handelen rondom het levenseinde in het perspectief van de Christelijke hoop*, in: *Theologia Reformata*, 27, nr. 3 (sept. 1984), 177-197. Op blz. 193 zegt hij dat de uiteenzettingen van Küng iets onbevredigends hebben. Men zie ook mijn opstel: *Grondprincipes van medische ethiek*, in: S. Strijbos (red.) *Nieuwe medische ethiek*, Amsterdam-Maarssen 1985, 66-77.

⁴³ Voor Marx zelf zie men: *Nationalökonomie und Philosophie* (1844), in: *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut, Stuttgart 1968, 225-316. Uit de vele literatuur over Marx noem ik slechts het volgende: W. Banning, *Karl Marx, Leven, leer en betekenis*, Utrecht-Antwerpen 1962⁴, vooral, De leer, 57-122. W. Bienert, *Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht*, Stuttgart, 1975³, vooral hoofdstuk IV. G.H. ter Schegget, *Kernwoorden bij Marx*, Baarn 1977 en J. Verkuyl, *De kernbegrippen van het Marxisme-Leninisme*, Kampen 1982, vooral hoofdstuk 10, 14 en 15.

⁴⁴ Men zie hiervoor W. Leendertz, F.J. de Jong, *Beknopte inleiding tot de ethiek*, Deventer 1974,

Het Nieuwe Testament heeft zeker ook een boodschap voor de structuren. Deze boodschap bestaat in de roeping om structuren te verbeteren en als geheiligden daarbinnen te leven. De heiliging van de wereld vloeit niet voort uit de verbondenheid van mens en wereld, die de antropologie ons leert. De heiliging is inhoud van de roeping die God de mens doet toekomen in het Evangelie. Die roeping omvat lichaam en geest, binnenkant en buitenkant, en daarom ook het leven in structuren.

108-110, vooral blz. 108: problemen in de sociale ethiek zijn in laatste aanleg problemen van de individuele ethiek. Ik zou liever het beeld van concentrische cirkels gebruiken. Dan kan men bij de sociale ethiek de individuele verantwoordelijkheid nooit buiten beschouwing laten.

[168] 8. HEILIGING EN VOLEINDING

Met het oog op het einde

Met dit slothoofdstuk wil ik de bedoeling van dit boek in enkele hoofdlijnen samenvatten. De motieven die tot de heiliging van het leven dringen, tracht ik te beschrijven. De spanning waarin een christen komt te staan probeer ik aan te geven. De onmisbaarheid van het gebed is de afsluitende paragraaf van dit hoofdstuk en zo van heel het boek.

Het kader waarin dit alles zijn plaats ontvangt is ontleend aan die teksten, die onze aandacht richten op de voleinding. Zonder heiliging zal niemand de Here zien (Hebr. 12:14). Op de weg naar de voleinding kan het niet zonder heiliging. *Wie de heiliging de deur wijst, hem zal aan het eind de deur gewezen worden.* Er is een nauw verband tussen heiliging en voleinding. Paulus wijst daarop ook in Romeinen 6:22: De heiliging is vrucht van de verlossing door Christus; de volgroeide vrucht is het eeuwige leven. Het is niet ongebruikelijk om het nieuwe leven als vrucht uit te beelden. Het is vrucht van het werk van Christus én vrucht van de Geest (Gal. 5:22). Deze vrucht rijpt naar de voleinding.

Men kan de heiliging beschrijven onder een dubbele beweging. Vanuit het einde is er een beweging naar het nú. Er is geen recht op noch deelhebben aan het eind zonder de heiliging, hier en nu. De voleinding roept om de heiliging. Want wat straks in alle volheid beleefd wordt, begint hier en nu!

Er is ook de beweging in omgekeerde richting: Wat nu beleefd wordt, roept om en dringt naar de voleinding. Er is groei en voortgang, maar de volkomenheid is er nog niet. Juist de voorlopigheid en onvolkomenheid is gericht op de volheid. We mogen eraan herinneren dat de Geest meermalen onderpand (2 Cor. 1:22; Ef. 1:14) of eerstelingsgave (Rom. 8:23) genoemd wordt. Deze beeldspraak herinnert aan het definitieve van de overwinning van Christus. De Geest is uitgestort, omdat Christus onvergankelijk leven aan het licht heeft gebracht (2 Tim. 1:10). De heiliging is een vorm waarin dat onvergankelijk leven op aarde gestalte aanneemt. Zij is echter ondanks het definitieve van dit nieuwe leven, een voorlopige vorm. Ook de gelovigen moeten nog door het gericht heen. De heiligen zullen aan een kritisch oordeel onderworpen worden. Dan zal [169] blijken dat niet alles wat zij gedaan hebben in het gericht stand houdt (2 Cor. 5:10, met een herinnering aan Pred. 12:14). Vooral 1 Corinthe 3:12-15 laat zien hoe scheidingmakend het vuur van Gods gericht over het leven der heiligen gaat. Hun heiliging komt in het oordeel van God. Als er met goud, zilver of kostbaar gesteente op het fundament, Jezus Christus, is gebouwd, zal het gericht geen schade doen. Wie ondeugdelijk materiaal gebruikte, zal het daarmee gebouwde in de vlammen zien omkomen. Het was niet meer dan vermeende heiliging, ook al meende men op het fundament te bouwen.

De heiliging zelf heeft in zich de drang naar de volkomenheid. Daarvoor zijn twee redenen, die men eikaars keerzijden kan noemen. Het voorlopige wijst naar en roept om het volkomene. Het onderpand betekent alleen iets, omdat de volle erfenis wacht. Naar de dag van het erven dringt de Geest, die heiligt. Wij hebben de heiliging nu nog alleen in het geloof en door het geloof. Aanschouwen is meer! Men zie 2 Corinthe 5:7 en 8; 1 Corinthe 13:12.

De groei naar de volheid is geen natuurproces. Het beeld van de vrucht is wel ontleend aan het leven in de natuur, doch gaat slechts voor één punt, dat is het derde in de vergelijking, op. Geestelijk leven heeft de belofte van groei en rijping, omdat de Geest het laat groeien. De stremming van het groeiproces en de remming in de rijping wordt veroorzaakt door wat het Nieuwe Testament in het leven van heiligen noemt: het vlees. Er is een strijd op leven en dood aan de gang in de heiliging. De strijd is zo intensief en afmattend, dat de heiligen verlangen naar de volle verlossing. De heiliging vindt plaats in het lichaam dezes doods (Rom. 7:24). De werkelijkheid is dat "wij, die de Geest als eerste gave ontvangen hebben, zuchten bij ons zelf in de verwachting van het

zoonschap: de verlossing van ons lichaam". Juist dan wordt gezegd: "Want in die hoop zijn wij behouden" (Rom. 8:23).

Zoals wij de heiliging hebben in het geloof, zo is er ook een wezenlijke verbinding tussen heiliging en hoop. Juist wie de hoop heeft, "dat wij Hem gelijk zullen wezen, want wij zullen Hem zien gelijk Hij is" (1 Joh. 3:2) reinigt zichzelf, gelijk Hij rein is. De komende volkomenheid in het aanschouwen van God, gelijk Hij is - en dat is Hem gelijk zijn - werkt op ons in tot heiliging. De onvolkomenheid van onze heiliging doet zuchten. De hoop waarin wij de heiliging beleven, verlangt naar de volkomenheid, waarin wij van dit lichaam, dat wil zeggen van deze bestaanswijze, verlost zullen zijn. Hoop en geloof hebben dan beide afgedaan. Ze zijn niet meer nodig. De liefde ^[170] welke de kern van het geheiligde leven is, blijft dan over! "Hem zien, zoals Hij is"; "van aangezicht tot aangezicht" staat gelijk met "ten volle kennen, zoals ik gekend ben". Dat staat weer gelijk met "Hem gelijk wezen". Het gaat hier niet om een ontische gelijkheid, alsof de mens in het zijn van God zou gaan delen. Het gaat hier niet om een verhoging van het schepselmatige zijn, tot een niveau dat nauwelijks beneden dat van God blijft. Het gaat hier om de volgroeide, volkomen en niet meer te verstoren gemeenschap, waarvan de Geest op aarde reeds "het beginsel" geeft. Het zien van God en het kennen gelijk wij gekend zijn, is de volkomenheid van de heiliging. Niemand zal God in volkomenheid kunnen kennen, die niet op aarde tot die kennis bekeerd werd, "door de Geest van wijsheid en van openbaring om Hem recht te kennen" (Ef. 1:18).

De heiliging is een gestalte van de kennis van God. Met deze formulering hebben wij de stringente noodzaak van de heiliging hier en nu, in zijn meest pregnante vorm onder woorden gebracht. Wie kennis van God in Christus wil zonder heiliging, zoekt een kennis die zich niet op God richt. Want de Heilige zal alleen door heiligen gekend worden. In de benaming heiligen zit het voorrecht van de toezegging: geheiligd in Christus, én het appèl: geheiligd om als geheiligden te leven.

De eenheid met Christus als motief

Zo hebben we eigenlijk de motieven die de heiliging voortstuwen naar de voleinding voor ogen.

Daar is in de eerste plaats de beleving van de verbondenheid met Christus. De heiliging wil zeggen dat Christus ons leven vernieuwt en beheerst. Hij wil steeds groter plaats innemen. Er is geen geestelijk leven zonder geestelijke groei. Paulus spreekt daarover als over een persoonlijke en over een gemeentelijke categorie. "Maar dan groeien wij, ons aan de waarheid houdende, in de liefde in elk opzicht naar Hem toe, die het hoofd is, Christus. En aan Hem ontleent het gehele lichaam als een welsluitend geheel en bijeengehouden door de dienst van al zijn geledingen naar de kracht, die elk lid op zijn wijze oefent, deze groei des lichaams, om zichzelf op te bouwen in de liefde" (Ef. 4:15, 16). De persoonlijke groei is naar Hem toe. De gemeentelijke groei is van Hem uit. Opvallend dat in beide gevallen de liefde wordt genoemd. Dat betekent: de heiliging. Er is geen groei zonder heiliging. Ja, de groei is groei in de heiliging. Die is gegeven met het deelhebben aan Christus. Zij is niet gegeven als een ^[171] vanzelfsprekende zaak, die zonder enige hindernis verloopt. Zij is ingeklemd in de spanning tussen indicativus én imperativus, tussen belofte én bevel.

Waar de heiliging niet wordt nagejaagd, verschrompelt het geloof. Daar blijft het op hetzelfde niveau staan. Dat wil in feite zeggen: het wordt op een laag pitje gezet. De doorwerking van Christus' verlossing wordt belemmerd. Heiliging moet steeds intensiever gezocht worden om der wille van de volle functionering van het geloof.

Men kan zich afvragen of we hier de dankbaarheid nog als een apart motief moeten noemen. Köberle doet dat wel in zijn brede studie over rechtvaardiging en heiliging¹. Ik

¹ A. Köbere, *Rechtfertigung und Heiligung*. Eine biblische, theologie-geschichtliche und systematische Untersuchung, Leipzig 1929², 187-189.

zou daarvoor niet willen pleiten. De dankbaarheid geeft de toonhoogte van het geloof aan. Ze is echter geen apart moment naast het geloof. Wie het geloof openlegt, ontmoet daarin naast kennis én vertrouwen, ook de vreugde en de dankbaarheid.

Gelijkvormig worden aan Christus als tweede motief

Naast het geloof in Christus kan ook het gelijkvormig worden aan Christus als motief voor de heiliging genoemd worden. De gelovigen zijn er toe bestemd aan Christus gelijkvormig te worden (Rom. 8:29). Hij wil gestalte in ons aannemen. Paulus doorstaat terwille van de gemeente weën "totdat Christus in hen gestalte gekregen heeft" (Gal. 4:19). Wij zijn door de zonde het Beeld van God kwijt geraakt, al blijven we er op aangesproken worden dat we naar Zijn beeld geschapen zijn². Het Beeld van God weer te mogen vertonen in het gelijkvormig worden aan het Beeld van Christus, vindt plaats in de heiliging. Waar de heiliging ontbreekt, blijft het herstel van het Beeld Gods buiten het gezichtsveld. Dus naast de geloofsgemeenschap met Christus, is er ook - als een duplex gratia - de gelijkvormigwording aan het Beeld van God. Het is een tweevoudig motief, tussen welke niet te scheiden, maar wel te onderscheiden is.

Met het herstel van het Beeld van God correleert de navolging van Christus en het gehoorzaam zijn aan de wet van Christus. We hebben daarover uitvoerig geschreven. Zonder navolging krijgt Christus geen gestalte in ons. Anderzijds is die navolging geen nieuwe norm, doch doorvoering van de gehoorzaamheid aan Gods wet, geïnstrueerd door én geleerd van Christus! De uitdrukking "wet van Christus" wijst nooit op een door Christus nieuw ontworpen norm. Zij zegt dat Christus ons bindt aan de wet van Zijn Vader, zoals Hij die heeft uitgelegd én in praktijk gebracht. De "wet van Christus" wijst **[172]** op de onmisbare bemiddeling van Christus voor onze heiliging. De vervulling van de wet, welke wezenlijk is voor de heiliging, is ondenkbaar en onuitvoerbaar zonder Christus. De zegen van de gehoorzaamheid aan de wet is alleen te verkrijgen door Christus. Zo is de heiliging absoluut en onvoorwaardelijk aan Christus gebonden.

Gehoorzaamheid aan God de Vader als derde motief

Zij is echter ook ten volle op God gericht. Het theocentrische zou ik als derde motief voor de heiliging willen noemen. De gehoorzaamheid wordt ons door Christus geschonken. Dat betekent niet dat de Vader ons ervan ontslaat. Zoals Christus in liefdevolle gehoorzaamheid het beeld is geweest, zo kan onze gelijkvormigheid aan Hem niet zonder gehoorzaamheid aan de Vader. De heiliging wordt gedreven door verlangen naar gehoorzaamheid aan de Vader. Waar die gehoorzaamheid buiten beschouwing blijft, is de heiliging leeg en vaag. Zij mist de scherpe contouren van de wil en de weg des Vaders. Zij onttrekt zich aan het gebod en verlustigt zich in een vrijheid die niet weet van grenzen, welke God stelt juist om Zijn kinderen in Zijn gemeenschap te bewaren. Deze gehoorzaamheid draagt echter geen wettisch of formalistisch karakter. Zij wordt geleerd van Christus, "wiens juk zacht is en wiens last licht is" (Matt. 11:30). De gehoorzaamheid is iets anders dan een leven van wet op wet, eis op eis, hier wat, daar wat, "opdat zij bij hun gaan achterwaarts struikelen en te pletter vallen, verstrikt en gevangen worden" (Jes. 28:13). De wet is de koninklijke wet der vrijheid (Jac. 2:8; 1:25). Zij wordt in vrijwillige liefde gehoorzaamd en zij bewaart de kinderen Gods bij de vrijheid. Het kind schuwt de gehoorzaamheid niet, maar heeft er een vreugde in. De Vader wordt immers geëerd in de gehoorzaamheid.

Het is opvallend dat we in het Nieuwe Testament de term vrees of vreze Gods tegenkomen, zoals in het Oude Testament de term vreze des HEREN. In Handelingen 9:31 wordt deze oudtestamentische uitdrukking gebruikt ter typering van het leven der gemeente. Opvallend dat hieraan de constatering verbonden wordt: "Zij nam toe in aantal door de bijstand van de Heilige Geest". De vreze des Heren staat in samenhang met het onderhouden van Gods geboden (Deut. 4:10; 8:6; 13:5). Zij schenkt leven en

² Men zie met name Genesis 9:6, waar ook na de zondvloed over de schepping van de mens naar het beeld van God gesproken wordt.

blijdschap (Ps. 119:74 en Spr. 14:26, 27). Er is niet slechts distantie, maar ook liefdevolle aanhankelijkheid als uiting van dankbaarheid. Zoals geloof dankbaarheid in **[173]** zich besluit, zo is gehoorzaamheid gestalte van de vreze des Heren. Aan die vreze is vrede verbonden³.

Paulus citeert, kennelijk als een in het Nieuwe Testament nog geldig thema, Psalm 36:2: "De vreze Gods staat hun niet voor ogen" (Rom. 3:18). In positieve zin gebruikt Paulus deze uitdrukking in 2 Corinthe 7:1, bij de aansporing om de heiligheid te volmaken. In Efeze 5:21 wordt gesproken over de vreze van Christus, en in Colossenzen 3:22 over gehoorzaamheid in de vreze des Heren. Met vreze en beven moeten de slaven hun meesters gehoorzaam zijn (vgl. ook 1 Petr. 2:18) en zo moet ook de behoudenis bewerkt worden (Fil. 2:12)⁴.

Hoe gevarieerd de verbanden ook zijn, door de expliciete verwijzing naar het oudtestamentische spraakgebruik én door de relatie met Christus, zijn zij aanduiding van "de kinderlijke eerbied of ontzag, en de daarmee gegeven zorgvuldige nauwgezetheid en waakzaamheid"⁵. Gehoorzaamheid en vreze des Heren zien wij als eikaars keerzijden⁶. De vreze des Heren neemt gestalte aan in de gehoorzaamheid. Beide zijn karakteristiek voor de heiliging.

Weerstand bieden tegen de duivel als vierde motief

We willen op nog een motief wijzen: het verlangen om de macht van de boze te weerstaan. In de heiliging zoeken we de duivel te bevechten. Hij is de voortdurende belager van onze vrijheid en van ons geloof⁷. Zoals de heiliging er op uit is Christus over ons leven te doen regeren, zo is de heiliging er ook op uit de macht van de boze terug te dringen. De strijd tegen de duivel is een wezenlijk motief voor de heiliging. Juist vanuit dit motief zien we hoezeer heiliging en rechtvaardiging bij elkaar behoren. We vechten tegen de boze, doch komen zijn macht pas definitief te boven, als we van het lichaam dezes doods verlost worden.

De vraag is of deze blijvende tweespalt niet ontmoedigend werkt op het zich inzetten voor de heiliging. Is zij geen uitputtingsslag, die ten nadele van de heiliging uitvalt? Dat is, lijkt mij, het praktische probleem, waarvoor gelovigen zich gesteld zien. Zullen we er maar niet mee ophouden, omdat het toch nooit helemaal lukt? Heeft de strijd wel zin, als we weten dat we de tegenstander er nooit helemaal onder krijgen, ja dat we soms zelf helemaal onder liggen en van voren af aan (schijnen te) moeten beginnen?

Laat ik een heel simpele vraag mogen stellen: en wat als men daarom de strijd opgeeft? Dan is het christenleven net als een tuin waarin het **[174]** onkruid gewied werd, maar die men niet bijhoudt. Binnen betrekkelijk korte tijd tiert het onkruid weer welig en

³ Voor deze tekst zie men A. Noordegraaf, *Creatura Verbi. De groei van de gemeente volgens de Handelingen der Apostelen*, 's-Gravenhage 1983, 92-92, G. von Rad, *Weisheit in Israël*, Neukirchen 1970, 75-101. H.J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, Neukirchen 1979, 197, wijst vooral op het verband tussen de vreze en liefde. Hij neemt de typering van H.W. Wolff over dat het in de vreze des Heren gaat "urn das stets gegenwartige Wissen um Gott". Voor het verband tussen vreze en vrede zie men Ps. 119:165 en Spr. 3:1, 2 en 7; 34:12. Voor het thema de vreze des Heren is instructief de dissertatie van H. Vreekamp, *De vreze des Heren*. Een oorsprongswoord in de systematische theologie, z.p., 1982. Hij gaat niet uit van, maar knoopt wel aan bij R. Otto, 5, 9 en 12. Men zie over dit boek de artikelen van J. Verheul, *In de Waagschaal*, 19 nov. 1983-7 jan. 1984 (de nrs. 17-20).

⁴ Men zie de behandeling van deze teksten bij Vreekamp. Balz, *TWNT IX*, 214 legt bij de bespreking van Ef. 5:21 nadruk op de relatie van de vreze met Christus. Het gaat niet maar om devotie, doch om een zachtmoedig hart.

⁵ Men zie hier voor S. Greijdanus, *De Brief van Paulus aan de gemeente te Philippi*, Amsterdam 1937, 212.

⁶ a. Köberle, *a.w.*, 195 en 197.

⁷ Men zie in dit verband 1 Petrus 5:8-9 en 2 Tim. 4:8.

overwoekert wat er verder groeit. Ophouden met de strijd betekent niet slechts verliezen. Het wil zeggen: teruggaan naar de situatie van voordat we begonnen. Dat is door alles een streep halen.

Er is nog een andere overweging. De voortdurende strijd om de heiliging heeft als vertrekpunt de rechtvaardiging. Zij betekent de vrijspraak, de vergeving, het aangenomen worden tot kind. Dat is een absolute uitspraak. Daarin wordt het woord der genade over ons leven uitgesproken. Het onmogelijke is niet slechts mogelijkheid, doch werkelijkheid geworden. Dat wil zeggen: Hoe zeer met vallen en opstaan de nieuwe weg wordt bewandeld, we zijn erop gezet en willen erop voortgaan. De uitkomst is niet afhankelijk van onze successen. De uitkomst wordt bepaald door de spanningsboog tussen rechtvaardiging én Gods voleinding. Onder die boog kun je alleen in de heiliging leven. Wie de heiliging weigert, loopt onder de boog vandaan. Hij verliest niet alleen het eind uit het oog, maar verloochent ook het begin.

Intussen is wel duidelijk, dat het verloop van de heiliging de mens bewaart bij de ootmoed. De heilige komt nooit zover dat hij kan roemen in zijn heiligheid. Dan zou hij boven de rechtvaardiging uitgekomen zijn. Dan zou hij ook het eindpunt van de voleinding niet nodig hebben. Hij zou dan de voleinding reeds hier en nu beleven - tot glorie van zichzelf, en met miskenning van het uit louter genade aan het begin. Deze triumfalistische houding, waarbij de voleinding in het hier en nu wordt gefixeerd, heeft Paulus ontmoet bij de dwaalleraars met wie hij streed. Vooral in Filippenzen 3 gaat hij tegen hen in. Doch ook in 2 Corinthe 10-12 ontmoeten we hen. Ascese somtijds (1 Tim. 4:1-8), libertinisme anderzijds (1 Cor. 6:12-20) is hun stijl. Kenmerkend voor beide vormen is dat ze de spanning tussen heiliging en voleinding hebben opgegeven.

Ootmoed is voor de heiligen de levenshouding; ootmoed die gevoed wordt uit de voortdurende terugkeer tot de rechtvaardiging uit het geloof alleen! Daar komen we niet bovenuit. Die ootmoed blijkt ook in het gespannen uitzien naar de voleinding. Deze is niet ons werk. Deze is Gods werk aan ons. We blijven voor het begin en voor het eind radicaal aangewezen op het geloof in Gods werk. Onder' die spanningsboog voltrekt zich het christenleven. Het is een leven onderweg, in de heiliging. Wie de heiliging afwijst, is van de weg af. Hij is niet meer onderweg. Waar hij zich ook mag bevinden, in geen **[175]** geval onder de spanningsboog van rechtvaardiging en voleinding. Calvijn heeft het christenleven wel trefzeker getypeerd met de woorden boetvaardigheid én vergeving der zonden. De ene weldaad heft de ander niet op. De vergeving raakt niet slechts de zonden, die begaan zijn vóór het begin van de boetvaardigheid. Zij raakt ook de zonden die de boetvaardige belijdt, het hele leven door. Zo geeft juist de heiliging reden tot oefening in de boetvaardigheid zonder dat deze oefening tot wanhoop drijft. Immers, de vergeving is radicaal en opent het oog voor de voleinding. Wie de vergeving kent, hem kan de voleinding niet ontgaan - of hij moest weigeren de weg van de heiliging ten einde toe te gaan.

De eenheid en onomkeerbaarheid van rechtvaardiging en heiliging

Van hieruit kunnen we ook de verhouding van rechtvaardiging en heiliging nog eens omschrijven. We zagen dat K.J. Kraan daarvoor de omschrijving kiest van de heiliging als een dynamisch handelen van God waarin de heiliging van Jezus door de Heilige Geest en onze heiliging op het allernauwst verbonden zijn. Hij wil van de onderscheiding tussen verwerving en toepassing af. De heiliging is het hart van het heil, aldus de titel⁸. Wij hebben hier te doen met een dynamische verlossingsleer, waarbij niet alleen Christus' heiliging en onze heiliging in één verband gezet worden. Ik meen dat ook de verzoening en de heiliging tot één gebeuren worden gemaakt.

Voorzover ons bekend is er slechts één tekst waarin gezegd wordt dat Jezus Zich heiligt voor zijn discipelen (Joh. 17:19). Met Schnackenburg zullen we deze heiliging moeten zien als het brengen van Zijn leven als offer voor de Zijnen aan God. Dan is deze

⁸ Men zie de weergave hierboven blz. 20-22.

Zelfheiliging niet, iets anders dan wat we in de verschillende teksten in Hebreeën hebben gevonden⁹. Deze heiliging betekent niet dat Jezus' vlees gedood moest worden. De paulinische betekenis van vlees is op Jezus niet van toepassing. Hij is zonder zonde geweest (Hebr. 4:15) en is door God tot zonde gemaakt, terwijl Hij juist geen zonde gekend heeft (2 Cor. 5:21). Hij is gerekend als een schuldige en dienovereenkomstig behandeld. Deze toerekening is een rechterlijke daad Gods - een forensische categorie. We kunnen de heiliging van Christus niet verstaan buiten Zijn offer om. Onze heiliging is dan ook iets anders dan Zijn heiliging. Onze heiliging is vrucht van Zijn heiliging, welke bestaat in het offer dat Hij voor ons bracht. Hij is gehoorzaam geweest aan de wet en heeft de Vader liefgehad.

Onze heiliging bestaat daarin dat de heiliging van Christus ons ^[176] wordt toegerekend. Zonder de toerekening van Christus' heiliging is het bijbelse spreken over onze heiliging niet te verstaan. Onze heiliging begint niet daarmee dat ons vlees wordt gedood. Onze heiliging begint met de aanvaarding in het geloof van Christus die onze heiliging is. De verwerving van het heil gaat aan onze heiliging vooraf. In een tweevoudige daad wordt het verworvene ons toegepast: In de daad van de toerekening én in de daad van uitwerking in ons leven door de Heilige Geest.

Die toerekening is de grond van ons heilig zijn voor God. De uitwerking in ons leven is de oorzaak van ons heilig worden voor God in begin en voortgang. Beide vormen ze onze heiliging.

Andere stemmen

Rechtvaardiging en heiliging zijn direct met elkaar verbonden. We kunnen de rechtvaardiging niet van de heiliging losmaken, evenmin als de heiliging van de rechtvaardiging. Bij Kraan wordt de heiliging het een en het al. Zij bestaat in het doden van de oude mens en het betonen van de nieuwe gehoorzaamheid. De in Christus ons toegerekende gerechtigheid en heiligheid worden verslonden door de dynamiek van het heilig gemaakt worden. Het forensische (de toerekening) wordt losgelaten ten gunste van een effectief-immanente heiliging. Op dit laatste komt het aan. Doch deze tweedimensionale (lengte en breedte) heiligingsprocedure is een verarming vergeleken bij deze driedimensionale heiligingsleer van het Nieuwe Testament. Daar is de hoogtedimensie van gesteld te zijn voor de rechterstoel van God wezenlijk. Het eerste model vertoont de trekken van een triumphalistische overwinningstheologie. Daarvoor voert Kraan dan ook het pleit. Het tweede model is dat van een theologie van het kruis, vanwaar we uitgaan en waarop we steeds weer worden teruggeworpen.

Het is ons niet mogelijk om met Kargel te zeggen dat de rechtvaardiging het begin is, terwijl de heiliging het midden en de voltooiing is¹⁰. Dan komen we tot een temporele scheiding tussen rechtvaardiging en heiliging. De rechtvaardiging is er dan, voordat de heiliging er is. De heiliging heeft dan betrekking op verlost en gerechtvaardigden¹¹. Zo wordt de rechtvaardiging voorwaarde voor de heiliging. Wij zeggen: goddelozen worden gerechtvaardigd én geheiligd. Het zijn niet de rechtvaardigen die daarna ook nog geheiligd worden. Neen, rechtvaardiging en heiliging wordt als tweevoudige genade aan een en dezelfde mens geschonken.

^[177] Calvijn heeft dat zo prachtig onder woorden gebracht doordat hij de vereniging met Christus heeft behandeld, vóórdat hij de rechtvaardiging behandelt¹². Die vereniging met Christus is niet de grond van onze rechtvaardiging. Christus is de grond van onze rechtvaardiging. Hij wordt ons deel in de boete én in de vergeving. De rechtvaardiging is

⁹ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, Freiburg-Basel-Wien 1976², 212-213.

¹⁰ I.W. Kargel, *Christus onze Heiligmaking* (Ned. Vertaling R. Prins), Amsterdam 1978, 11.

¹¹ I.W. Kargel, *a.w.*, 9.

¹² Men zie hiervoor Tj. Stadtland, *Rechtfertigung und Heiligung bei Calvin*, 109-114 en vooral 118-131.

nooit los van de heiliging. Het deelhebben aan Christus is alleen mogelijk in het geloof. Dat geloof belijdt schuld en aanvaardt Christus tot gerechtigheid én tot heiligheid.

Het geheim

Alleen vanuit de geloofsgemeenschap kan de strijd gestreden worden tegen de zonde, de duivel en de wereld. Boven het geloof komen we niet uit. We kunnen nooit, zelfs niet voor een deel op onze heiliging steunen. De enige grond is het werk van Christus - voor ons, en daarom ook in ons werkzaam. Het "in ons" doorbreekt nooit de geloofsverhouding. Het "in ons" laat zien dat Christus' heil effectief is. Het blijft echter Christus' heil, waarop wij in het geloof betrokken zijn. Daarom betekent voortgang in de heiliging nooit vervreemding of zelfstandig worden ten opzichte van Christus. Voortgang is meer en meer naar Christus toe groeien, zodat Hij gestalte krijgt in ons. De gebrokenheid, die blijft, verlamt ons niet. Want de zekerheid van de vergeving doet ons gaan naar de voleinding. De zekerheid van de vergeving verzwakt evenmin onze strijd lust, als zou het er niet meer op aan komen, omdat we nu eenmaal toch voor eeuwig vergeving hebben. Hoe zouden we de Here straks kunnen zien, als we hier in de heiliging niet naar Hem uitzien. Wie de heiliging verloochent, laat de ramen beslaan die uitzicht geven op de voleinding. Wie de heiliging overbodig acht, parkeert terzijde van de weg, terwijl de voleinding niet wordt bereikt zonder verdergaan. Voluit genade en toch voluit inspanning, die door de kracht van de Geest tegelijk ontspannend is. Voluit verantwoordelijkheid en activiteit, welke door de radicaliteit van de genade steeds blijft staan onder het thema: "Gods werk in ons; onze vereniging met Christus". Zeker van de voleinding zonder daardoor in de strijd te dralen. Volop in de worsteling, met nederlagen, in de vaste overtuiging dat we de voleinding zullen bereiken.

Wat is het geheim? In dit alles - de diepten van vervolging en verdrukking - zijn wij meer dan overwinnaars door Hem, die ons heeft liefgehad. "Want ik ben verzekerd dat niets ons zal kunnen scheiden van de liefde Gods, welke is in Christus Jezus onze Here" **[178]** (Rom. 8:37, 39). Het geheim van onze heiliging is Jezus Christus en Zijn liefde. Het geheim van onze heiliging is het geleefde geloof, de aanwezigheid van Christus hier en nu. Die aanwezigheid stuwt naar en doet roepen om de voleinding.

Is er te spreken van verificatie? In zeker opzicht wel: Wie hier de heiliging niet kent, zal God niet zien. Ik weet van het heil in volkomenheid straks, omdat ik nu weet van de heiliging. Paulus zegt: de hoop beschaamt niet, omdat de liefde Gods is uitgestort in onze harten (Rom. 5:5). Is dan wat straks komt gebouwd op wat er nu is? Neen, Wat er nu is en straks komt, is de ene werkelijkheid van Gods genade, zij het in maat en graad verschillend; nu nog in het geloof en de hoop, hoewel niet zonder de liefde. Straks alleen in de volkomenheid van de liefde. Er is te spreken van de sluitrede. Er is te spreken van het waarmaken van het heil ¹³.

We zouden echter een radicale fout maken, als wij die verificatie beschouwden als een zaak die wij in handen en te beoordelen hebben. God maakt zijn belofte waar nu, en straks volkomen. God is subject van de verificatie. Daarom is het verstaan van en gesterkt worden door deze verificatie een zaak van het geloof. Wie het heil in God kent, weet dat God voortgaande het waar maakt tot in de voleinding. Nu is er de beleving van de liefde, op de wijze van geloof en hoop. Straks is er alleen de liefde in de aanschouwing van God. De heiliging is dan voltooid, en de rechtvaardiging heeft dan haar doel bereikt: mensen in een niet meer te doorbreken eenheid met God. Op weg naar de voleinding, blijven rechtvaardiging en heiliging de tweevoudige gave, waar we niet boven uit komen en waar we niet onder uit willen. We zijn op Christus aangewezen. We blijven op Hem aangewezen tot de voleinding. Hij maakt waar wat Hij is begonnen. Daarvan kunnen we op aan. Ze zeker als ik nu de liefde ken en de heiliging beleef, zo zeker weet ik dat de voleinding voor mij komt.

¹³ De door mij voorgedragen beschouwing lijkt mij veel overeenkomst te vertonen met wat H. jonker, *Theologische praxis. Problemen, peilingen en perspectieven bij kenterend getij*, Nijkerk 1983, 250-267, behandelt onder het thema orthognosie.

Hoe zal ik het volhouden? In het geloof - niet zonder het gebed.

Het gebed

Een geheiligd leven is een biddend leven. Paulus heeft de heiliging van de gemeente in zijn voorbede opgenomen. Wie Filippenzen 1:9-11 en Colossenzen 1:9-11 leest, ontdekt dat het daarin om de kennis van Gods wil voor de praktijk van het Christenleven gaat. De gemeente zal in de gehoorzaamheid aan Gods gebod niet slagen, zonder dat daarvoor gebeden wordt. Paulus doet de voorbede, mijns ^[179] inziens mede met de bedoeling, dat de gemeente het door hem voor haar gevraagde ook zelf tot zaak van haar eigen gebed zal maken. Ook in 1 Thessalonicenzen 2:13 wordt het christelijk leven betrokken in Paulus' voorbede. In dit geval gaat het om een dankgebed dat Paulus voor de gemeente uitspreekt. Uit 1 Thessalonicenzen 5:17 en Colossenzen 3:17 is duidelijk dat de heiliging niet zonder gebed kan. Dat gebed is een smeekgebed en tegelijkertijd een dankgebed. Gods aangezicht mag gezocht worden. Dat is op zichzelf danken waard. Hoe zullen we volharden in de strijd? Hoe zullen we naar Romeinen 8:38 en 39 de overwinning behalen? Alleen door gebed. Het heeft een diepe zin dat de Catechismus het gebed het voornaamste stuk noemt van wat in het derde deel aan de orde komt. Zoals we zagen, is dat de heiliging. Gebod en gebed vullen beide dit deel. Dat het gebed het voornaamste stuk heet, wil geen minachting of zelfs maar mindere waardering voor het gebod uitdrukken. We moeten het veeleer zo zien dat de gehoorzaamheid aan het gebod niet zonder het gebed kan. Door het gebed leren we gehoorzaamheid aan het gebod. Dit gebed richt zich op het kennen van Gods wil. Het raakt ook het in praktijk brengen van wat God vraagt. We kunnen het gebod toespitsen op de vier motieven, die we hierboven bespraken. Elk motief heeft zijn eigen plaats in het gebed. Het allermeeest willen we het gebed in verband brengen met de volharding. We zullen de eindstreep niet halen, als we het gebed niet blijven beoefenen! We kunnen de praktijk van de heiliging het beste samenvatten in de tweede bede van het onze Vader: Uw naam worde geheiligd. Dan wordt God geëerd, Zijn naam geprezen. Dat is de heiliging in de praktijk. Het feit dat dit van God gevraagd wordt, betekent dat Hij er Zelf actief in betrokken is. De bede om de heiliging van Gods naam is niet maar een mededeling onzerzijds, dat we tot die heiliging bereid zijn. Het gaat er veel meer om dat we om Gods hulp vragen tot de heiliging van Zijn naam. God heiligt Zijn naam doordat wij geloven in Christus die onze heiliging is, en doordat wij de heiliging in praktijk brengen. Tussen de heiliging van Gods naam en onze heiliging is geen concurrentie. De een gaat niet op kosten van de ander! Onze heiliging is ondenkbaar zonder dat God Zelf de heiliging van Zijn naam doet geschieden. En omgekeerd: de heiliging van Zijn naam krijgt gestalte in de heiliging van ons leven.

Beide zijn besloten in deze ene bede. Bezinning op de heiliging kunnen wij niet beter besluiten dan met de bede:

GEHEILIGD WORDE UW NAAM.