

Het beden van de toekomst

DRS. J. P. VERSTEG



Het beden van de toekomst

REDE

UITGESPROKEN BIJ DE AANVAARDING
VAN HET AMBT VAN HOOGLERAAR
AAN DE THEOLOGISCHE HOGESCHOOL
VAN DE CHRISTELIJKE GEREFORMEERDE KERKEN
IN NEDERLAND TE APELDOORN OP 16 JANUARI 1969

DOOR

Drs. J. P. VERSTEEG



J. H. KOK N.V. KAMPEN 1969

most of the ... 1845

1845

*Mijne Heren Curatoren van de Theologische Hogeschool,
Mijnheer de Secretaris van de Gemeente Apeldoorn,
Mijne Heren Emeritus-Hoogleraar, Hoogleraren en Leraren aan de Theologische
Hogeschool,
Mijne Heren Predikanten,
Mijne Heren Vertegenwoordigers van de Kerkeraden,
Mijne Heren Studenten
en voorts Gij allen, die deze bijeenkomst met uw tegenwoordigheid vereert,*

Zeer geachte Aanwezigen,

„Het tijdsprobleem is in onze dagen wel een bijzonder actueel vraagstuk”. Met deze woorden begint K. Runia zijn in 1955 verschenen proefschrift over *De theologische tijd bij Karl Barth*¹. We kunnen ook vandaag deze woorden nog aanhalen, omdat het tijdsprobleem sinds 1955 nog niets van zijn aktualiteit verloren heeft. Het is ook niet te verwachten, dat het die aktualiteit verliezen zal. Het nadenken over de tijd is immers, naar een woord van O. Jager, maar niet het zich bezig houden met „een theoretische denkpuzzle”, maar het zich bezig houden met „een vraag, die de *zin* van het leven raakt”².

Een van de meest boeiende facetten van het tijdsprobleem is de verhouding van heden en toekomst. Op dit onderwerp wil ik graag uw aandacht richten en ik wil dat doen door tot u te spreken over: *Het heden van de toekomst*.

Daarbij wil ik op de twee begrippen gelijke nadruk leggen. Het gaat mij evenzeer om het *heden* van de toekomst als om het heden van de *toekomst*. Het

1 K. Runia, *De theologische tijd bij Karl Barth; met name in zijn anthropologie*, Franeker, 1955, 7. Vgl. ook in soortgelijke zin W. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, München¹, 1951, 158: „Das Problem der Zeit steht weithin im Mittelpunkt der philosophisch-theologischen Erörterung der Gegenwart”; E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich, 1953, 46.

2 O. Jager, *Het eeuwige leven; met name in verband met de verbinding van tijd en eeuwigheid*, Kampen, 1962, 2.

noodzakelijk een nadere begrenzing in het onderwerp aan te brengen. Begrenzing vond ik in de karakterisering van de Heilige Geest als „eerste in de zin van „eerste gave”³. Het is de bedoeling om vanuit deze letterisering van de Heilige Geest de verhouding van heden en toekomst te creëren.

uitdrukking „eersteling”, gebruikt met betrekking tot de Heilige Geest, die we in Rom. 8,23. Daar spreekt Paulus over de gelovigen als over hen, die de Geest als de eersteling ontvangen hebben”. Naast de vertaling „de eerste de eersteling” is op grond van de griekse woordverbinding⁴ ook een andere vertaling mogelijk, nl. „de eersteling van de Geest”. In deze beide vertalingen gaat het om de vraag, of de Geest zélf als de „eersteling” te beschouwen is, of aan wel of de „eersteling” gevormd wordt door een deel van de Geest, of door een ander deel nog wacht⁵.

Deze niet weinigen wordt aan deze laatste vertaling de voorkeur gegeven⁷. In deze vertaling zijn evenwel, naar onze mening, ernstige bezwaren in te brengen. Het voornaamste bezwaar is wel, dat we nergens elders in het Nieuwe Testament de gedachte tegenkomen, dat de Geest slechts gedeeltelijk gegeven is, en deze gave later nog moet worden aangevuld⁸. Integendeel, we lezen, dat het niet met mate” gegeven wordt⁹.

ἄπειρος.

ἣν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος.

non approximatus.

non primitivus.

De tekst door J. Calvinus, *Opera* XLIX (Corpus Reformatorum LXXVII), 154; *Ullmann, An die Römer* (Handb. z. N.T.), Tübingen³, 1928, 85; J. Sickenberger, *Lehre des heiligen Paulus an die Korinther und Römer* (Die h. Schrift d. N.T.), 1932, 242; G. Dellling, art. ἀπαρχή in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933, 484, A. 17; E. Gaugler, *Der Brief an die Römer I* (Prophezei), 1945, 309; F. J. Leenhardt, *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (Comm. d. N.T.), Paris, 1957, 129, n. 4; J. Jervell, *Imago Dei; Gen 1,26 f. im Spätjudentum, in Aufsätze und in den paulinischen Briefen* (Forsch. zur Rel. und Liter. des A. und N.T.), Göttingen, 1960, 269, A. 340; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Analecta Biblica 13), Roma, 1961, 195; J. Murray, *The Epistle to the Romans* (New London Comm. o.t. N.T.), London-Edinburgh², 1967, 306.

Vgl. H. R. Boer, *Pentecost and the Missionary Witness of the Church*, Franeker, 1957. „The N.T. nowhere speaks of a second or larger outpouring of the Spirit. There is only one Pentecost, and at that Pentecost the Spirit was once for all given to the Church”. Vgl. ook J. A. C. van Leeuwen-D. Jacobs, *De brief aan de Romeinen* (Korte Bijbelcommentaren), Kampen⁹, 1952, 178.

ὁ γὰρ θεὸς ἐκ μετρώ δίδωσιν τὸ πνεῦμα: Joh. 3,34. Wanneer in 1 Joh. 4,14 het God ons van (ἐκ) zijn Geest gegeven heeft, is ook in deze woorden niet iets te lezen. De woorden willen tot uitdrukking brengen, dat door de aan de gelovigen gegeven Geest God zelf in de gelovigen woont. Vgl. b.v. J. Schneider, *Die Briefe des Johannes, Petrus, Judas und Johannes* (Das N.T. Deutsch), Göttingen, 1962, 176. Zie hier

Met vele anderen zullen we dus de woordverbinding in Rom. 8,23 zo moeten opvatten, dat daardoor de Geest zélf gekarakteriseerd wordt als de „eersteling”¹⁰.

Wanneer hier door Paulus over „de Geest” gesproken wordt, bedoelt hij daarmee stellig de Geest *Gods*, de *Heilige Geest*. Wanneer gezegd wordt, dat de gelovigen de Geest als de „eersteling” „hebben”¹¹, is dit „hebben” van de Geest niet te verstaan als het bezitten van iets, dat als zodanig aan de mens eigen is, maar in de zin van „ontvangen hebben”¹². De Geest, waar Paulus in Rom. 8,23 over spreekt, wordt door een mens niet bezeten als een menselijke eigenschap, maar slechts als een Goddelijke gave.

De achtergrond van het begrip „eersteling”, dat met betrekking tot deze Geest wordt gebruikt, wordt vrijwel unaniem gezocht in de kultus van het

voor ook A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet; een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk, 1947, 148.

Een tweede argument tegen de gen. partitivus en voor de gen. appositivus is de duidelijke parallel tussen de uitdrukking τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος in Rom. 8,23 en de uitdrukking τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος in 2 Kor. 1,22; 5,5. Deze laatste uitdrukking is stellig als een gen. appositivus te verstaan in het licht van Ef. 1,14, waar gezegd wordt, dat de Geest het onderpand is (ὅς ἐστιν ἀρραβῶν). Vgl. hiervoor J. Behm, art. ἀρραβῶν in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, Stuttgart, 1933, 474.

10 Zo b.v. R. A. Lipsius, *Die Briefe an die Galater, Römer, Philipper* (Hand-Comm. z. N.T.), Freiburg i. B., 1891, 139; E. C. Luthardt, *Der Brief an die Römer* (Kurzg. Komm. z.d. h. Schriften A. u. N.T.), München², 1894, 488; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Komm. z. N.T.), Leipzig¹⁻², 1910, 407-408; G. Vos, „The eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit” in *Biblical and Theological Studies* (by the Members of the Faculty of Princeton Theological Seminary), New York, 1912, 227; W. Michaelis, *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament*, Basel, 1931, 43, A. 57; J. Behm, *a.a.*, 474; S. Greijdanus, *De Brief van den apostel Paulus aan de Gemeente te Rome I* (Komm. o.h. N.T.), Amsterdam, 1933, 379; A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit; ein Kommentar zum Römerbrief*, Stuttgart, 1935, 275; O. Kuss, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (Das N.T.), Regensburg, 1940, 76; A. A. van Ruler, *a.w.*, 148; A. Schlatter, *Der Brief an die Römer* (Erl. z. N.T.), Stuttgart, 1948, 146; J. A. C. van Leeuwen-D. Jacobs, *a.w.*, 178; Ch. de Beus, „Het begrip „Eersteling des Geestes” in het Nieuwe Testament” in *Vox Theologica* XXIII, 1952-1953, 143; J. Keulers, *De brieven van Paulus I* (De boeken v.h. N.T.), Roermond-Maaseik, 1953, 476; A. Nygren, *Der Römerbrief*, Göttingen², 1954, 242; H. R. Boer, *a.w.*, 82; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Scott. Journal of Theol., Occ. Papers 6), Edinburgh, 1957, 19; C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (Black's N.T. Comm.), London, 1957, 167; H. N. Ridderbos, *Aan de Romeinen* (Comm. o.h. N.T.), Kampen, 1959, 188; E. Schweizer, art. πνεῦμα in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, Stuttgart, 1959, 420, A. 595; P. Althaus, *Der Brief an die Römer* (Das N.T. Deutsch), Göttingen, 1962, 84; A. F. N. Lekkerkerker, *De brief van Paulus aan de Romeinen I* (De Pred. v.h. N.T.), Nijkerk, 1962, 347; O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Krit.-exeg. Komm. ü.d. N.T.), Göttingen¹², 1963, 205.

11 ἴχοντις.

12 Zo h.v. vett N.B.G.

Testament¹³. Een interessante uitzondering vormt C. C. Oke¹⁴. Hij wil het Griekse woord, dat wij met „eersteling” vertaalden¹⁵, verstaan vanuit de Egyptische papyri, gevonden in het Egypte uit de tijd van het Nieuwe Testament. In die tijd werd in Egypte het betrokken woord wel gebruikt als de technische term voor het geboorte-certificaat van een vrij burger. Oke wil dan ook niet overeenstemmen met „eersteling”, maar met „geboorte-certificaat”. De gedachte is, dat in Egypte het getuigenis van de ouders een belangrijke rol speelde in de procedure van het onderzoek naar de wettigheid van iemands aanspraak op de status van vrij burger, zo ook in Rom. 8 de aanspraak van de gelovigen op de geestelijke vrijheid gebaseerd wordt op het getuigenis van de Geest met de wet, waarover we lezen in vers 16. Ondanks het feit, dat de gelovigen de toedoen van de Geest als het ware het certificaat in handen hebben gekregen, dat hun recht geeft om als kinderen Gods geregistreerd te worden, en zij toch nog op de verlossing van de slavernij van het vlees en de wet¹⁶. De voorkeur gegeven voor de keuze van de vertaling „geboorte-certificaat” is vooral vanwege de omstandigheid, dat de kontekst van Rom. 8,23 zeer uitdrukkelijk spreekt over de *positie* van de kinderen Gods. Ook vers 23 zelf spreekt over „aanroeping tot zonen”, d.w.z. over een bepaalde status. Is het dan niet waarschijnlijk - zo vraagt Oke zich af - dat Paulus in *dit* verband dacht aan het toedoen van de Geest verleende „geboorte-certificaat”?¹⁷

Deze interessante - vertaling kan moeilijk de juiste zijn. Allereerst is de term „geboorte-certificaat” voor het door Paulus in Rom. 8,23 gebruikte woord alleen bekend uit Egypte. Het is wel zeer onwaarschijnlijk, dat het woord in een zo specifieke betekenis, die tot een bepaald gebied van de oude wereld van die dagen beperkt was, zonder enige nadere aanduiding door Paulus gebruikt kon worden. Bovendien is het onmogelijk om, waar het woord elders in het Nieuwe Testament¹⁸ en ook verder bij Paulus¹⁹ voorkomt, het door Oke voorgestelde vertaling te gebruiken. Dit wordt overigens door de volmondig toegegeven²⁰. Daarom zullen we stellig ook in Rom. 8,23 „eersteling” hebben te vertalen²¹.

Men zou kunnen zeggen reeds, dat algemeen de achtergrond van het begrip „eersteling” ligt in de kultus van het Oude Testament. Zo zegt b.v. H. N. Ridderik dat het begrip „uit de cultische sfeer” komt, waarmee hij duidelijk bedoelt

Vgl. vooral G. Dellling, *a.a.*, 483-484.

C. C. Oke, „A Suggestion with regard to Romans 8:12” in *Interpretation; a Journal of Bible and Theology* XI, 1957, 455-460.

ἀνορχή.

C. C. Oke, *a.a.*, 455.

C. C. Oke, *a.a.*, 458.

Jak. 1,10, Op. 14,4.

Rom. 11,16; 16,5; 1 Kor. 15,20,23; 16,15; 2 Thess. 2,13 (?).

C. C. Oke, *a.a.*, 460.

Zo in alle in a 7 en a 10 genoemde literatuur.

de kultische sfeer van het Oude Testament²². De juistheid van deze opvatting kan moeilijk betwist worden. In de Septuaginta wordt het begrip vrijwel altijd gebruikt in relatie met de kultus. Volgens G. Delling wordt het begrip slechts „zelden” gebruikt in een betekenis, waarin de kultus geen rol speelt²³. Hetzelfde woord, dat we in Rom. 8,23 vinden, treffen we in de Septuaginta aan, b.v. in Deut. 18,4: „De *eerstelingen* van uw koren, uw most en uw olie en de eerste wol van uw schapen zult gij hem (nl. de priester) geven”. Evenzo in Deut. 26,1 v.: „Wanneer gij komt in het land, dat de HERE, uw God u ten erfdeel geven zal en gij het in bezit neemt en daarin woont, dan zult gij van de *eerstelingen* van alle vruchten van de bodem, die gij zult inzamelen van het land, dat de HERE, uw God, u geven zal, nemen, en in een mand doen en naar de plaats gaan, die de HERE, uw God verkiezen zal om daar zijn naam te doen wonen” (vgl. ook vers 10)²⁴.

Bijzonder belangrijk voor ons onderwerp is de vraag, hoe deze „eerstelingen”, die het volk Israël aan de HERE moest brengen, te beschouwen zijn. Voorop mag staan, dat in het begrip „eersteling” de notie van de tijd zeker niet te verwaarlozen is: de „eerstelingen” zijn die vruchten van het land, die het eerst rijp zijn²⁵. Daarmee is evenwel het beslissende nog niet gezegd. We zullen het begrip slechts dán op de juiste wijze beschouwen, wanneer we het zien in nauwe verbondenheid aan het geheel van de israëlitische wijze van denken, waarin een totaliteit gerepresenteerd kan worden in zijn eerste begin²⁶. Hierdoor ontvangt het begrip „eersteling” zijn eigenlijke betekenis. De „eerstelingen” vormden dus niet slechts een gedeelte van de oogst, nl. het eerste gedeelte. In de „eerstelingen” werd ook het geheel van de oogst gerepresenteerd. Wanneer dan ook de Israëlieten de „eerstelingen” van de nieuwe oogst in het heiligdom brachten, brachten ze maar niet slechts een klein gedeelte van de nieuwe oogst in het heiligdom. Dan brachten ze in die „eerstelingen” ook de representatie van de gehéle oogst in het heiligdom, zodat de gehéle oogst geheiligd werd²⁷. Terecht zegt Ch. de Beus: „De eerstelingen worden aan Jahwe aangeboden, waarbij men niet tot God wilde zeggen: Gij ontvangt maar een deel van onze oogst - maar waarbij men de eerste producten als de *representatie* zag van de gehele oogst, die men door het offer van de eerstelingen

22 H. N. Ridderbos, *a.w.*, 188. Vgl. ook O. Michel, *a.w.*, 205: „ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος . . . ist ein Bild aus der at.lischen Opfersprache und klingt an unserer Stelle betont feierlich”.

23 G. Delling, *a.a.*, 483. Delling wijst in dit verband op 1 Βασ. 10,4; Deut. 33,21; ψ 77,51; 104,36; Sir. 24,9 (?).

24 Zie verder Ex. 23,19; Lev. 2,12; 23,10; Num. 15,20.21.

25 Vgl. J. Pedersen, *Israel; its Life and Culture* III/IV, London-Copenhagen², 1947, 300.

26 Vgl. J. Pedersen, *a.w.*, 301. Zie ook M. E. Dahl, *The Resurrection of the Body; a Study of 1 Corinthians 15* (Studies in Bibl. Theology 36), London, 1962, 59 v.

27 Vgl. J. Pedersen, *a.w.*, 301: „„First fruits” and „holy” become synonymous ideas”.

n wilde" ²⁸. In dezelfde zin zegt F. W. Grosheide: „De aanbieding der ligen betekende in de aanbieding van het eerst rijpe de aanbieding van helen oogst" ²⁹. Bijzonder raak zegt - om nog slechts één naam te noemen - op: „Wie eersteling zegt, noemt een deel, maar ziet het geheel" ³⁰.

Deze zin spreekt nu ook Paulus in Rom. 8,23 over de Geest als de „ing". Ook bij Paulus hangt dit begrip, evenals in het Oude Testament, met het begrip „oogst" ³¹. Zoals in de „eerstelingen" de gehele oogst representeerd werd, zo wordt in de Geest als „eersteling" de wereldoogst, Gods beslissend eschatologisch handelen met deze wereld ³² gerepresenteerd. Terecht zegt daarom H. N. Ridderbos: „... de Geest is „de eersteling" van de grote verlossing, zoals in de eerstelingen van het koren en de mosterd zaai de gehele oogst representeerde" ³³. Nu de Geest is uitgestort hoeft de komst van Gods definitief verlossend handelen voor een mens niet een nuance te grootheid te blijven, maar wordt voor de mens, die de Geest ontvangen heeft, in die Geest de toekomst heden. Een woord van H.-D. Wendlandt, kunnen we zeggen: „Wanneer de Geest gegeven wordt, is de eeuwigheid aan" ³⁴. Dat de Geest de „eersteling" is, betekent, om een woord van H. N. Ridderbos te gebruiken, dat de Geest „bij uitstek de eschatologische gave is, openbaring van de grote heilstijd..." ³⁵. Zoals in de „eerste-

Ch. de Beus, *a.a.*, 143.

F. W. Grosheide, *De eerste brief aan de kerk te Korinthe* (Comm. o.h. N.T.), Kampen, 1957, 399. Vgl. ook id., *Paulus' eerste brief aan de kerk te Korinthe* (Korte Bijbelcommentaren), Kampen, 1933, 191; id., *Commentary on the first Epistle to the Corinthians* (Theological Commentary on the New Testament), Grand Rapids, 1953, 362.

F. J. Pop, *De eerste brief van Paulus aan de Corinthiërs* (De Pred. v. h. N.T.), Kampen, 1965, 419.

Ch. de Beus, *a.a.*, 141.

Vgl. Matth. 13,30.39.

H. N. Ridderbos, „De kerk en de Heilige Geest" in *Het Woord, het Rijk en onze toekomst*, Kampen, 1968, 168. Door Paulus wordt het beeld van de „eersteling" overgenomen met omkering van de verhouding van gever en ontvanger. Vgl. b.v. H. Berkhof, *De Geest van de Heilige Geest*, Nijkerk, 1964, 117: „Hier zijn de eerstelingen niet wat wij geven aan God, maar wat Hij scheidt in ons...".

H. D. Wendlandt, „Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus" in *Veritas; ein theologischer Dialog* (Festgabe für L. Jaeger und W. Stählin), München, 1963, 134. Vgl. ook J. Héring, „Aperçus sur l'enseignement du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit" in *Le Saint-Esprit* (Publications de la Faculté autonome de théologie de l'Université de Genève), Genève, 1963, 54 en J. Firet, *Het agogisch optreden in het pastoraal optreden*, Kampen, 1968, 159.

H. N. Ridderbos, *Paulus; ontwerp van zijn theologie*, Kampen, 1966, 89. Zie voor eschatologisch karakter van de Geest en zijn werk verder G. Vos, *a.a.*, 228; W. H. C. Boer, *a.w.*, 24; C. K. Barrett, „New Testament Eschatology" in *Scottish Journal of Theology* VI, 1953, 145; J. N. Sevenster, *Leven en dood in de brieven van Paulus* (Verkenning 9), Amsterdam, 1954, 38-41; H. R. Boer, *a.w.*, 81 v.; I. Hermann, *Kyrios Theos; Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (Studien zum A. u. N. T.), München, 1961, 144; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the*

lingen" van de oogst - op een bepaalde wijze - de volheid van de oogst gelegen was, zo komt in de Geest als de „eersteling" - op een bepaalde wijze - de volheid van Gods verlossend handelen tot een mens.

Met opzet zeggen we: „op een bepaalde wijze". Wanneer de Israëlieten de „eerstelingen" van de oogst in het heiligdom brachten, brachten ze de gehele oogst in het heiligdom. Ze deden dat dan evenwel op een bepaalde wijze, nl. op de wijze van de representatie. Daardoor werd voor het besef van de Israëlieten het brengen van de gehele oogst in het heiligdom niet minder „werkelijk". De gedachte van de representatie heeft niets te maken met een „alsof". De „eerstelingen" waren méér dan alleen een beeld of een teken van de gehele oogst. Ze spraken van de werkelijkheid van de gehele oogst³⁶. Anderzijds is duidelijk, dat de „eerstelingen" en de gehele oogst niet geïdentificeerd konden worden. De „eerstelingen" ontleenden hun betekenis juist aan de oogst, die *volgen* zou. Zonder de oogst, die *volgen* zou, bezaten de „eerstelingen" geen enkele betekenis. Daarom waren de „eerstelingen" zowel representatie van de gehele oogst, als ook profetie en belofte van de gehele oogst³⁷.

Ook dit mogen we toepassen op het begrip „eersteling", wanneer het in Rom. 8,23 gebruikt wordt met betrekking tot de Heilige Geest. In de Geest is de volheid van het verlossend handelen van God werkelijkheid geworden, zoals het in de „eerstelingen" ging om de gehele oogst. Het is dus niet zo, dat de gelovigen in de Geest slechts een beeld of een teken van de definitieve verlossing ontvangen hebben. Wanneer we evenwel zeggen, dat in de Geest de volheid van het verlossend handelen van God werkelijkheid is geworden, zullen we daar als nadere bepaling aan moeten toevoegen: op een bepaalde wijze, nl. op de wijze van de representatie.

Zoals de „eerstelingen" niet geïdentificeerd konden worden met de gehele oogst, die zij representeerden, zo kan ook de Geest niet geïdentificeerd worden met de volheid van de verlossing, die Hij representeert. Paulus wil dan ook van die identifikatie niet weten, ook niet in Rom. 8,23. Hoezeer Paulus weet, dat in de Geest de toekomst heden geworden is, hij weet óók, dat de verlossing van het lichaam nog tot de toekomst wacht, zoals uit de laatste woorden van

New Testament, London², 1961, 105 v.; R. Koch, „Der Heilige Geist und die Auferstehung nach Paulus" in *Theologie der Gegenwart in Auswahl* IV, 1961, 94; O. Cullmann, *Christus und die Zeit; die urchristliche Zeit- und Geschichts-Auffassung*, Zürich³, 1962, 211; W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus; der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens* (Studia Friburgensia N.F. 34), Freiburg/Schweiz, 1963, 85; H.-D. Wendland, *a.a.*, 134-135; F. Lieb, „Der Heilige Geist als Geist Jesu Christi" in *Evangelische Theologie* XXIII, 1963, 291; 297-298; H. Berkhof, *a.w.*, 115 v.; M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes; le rôle de l'esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel, 1966, 220-221.

³⁶ Vgl. J. Pedersen, *a.w.*, 301.

³⁷ Vgl. J. A. C. van Leeuwen-D. Jacobs, *a.w.*, 178.

8,23 blijkt. Met „de verlossing van ons lichaam”³⁸ wordt niet bedoeld verlossing, waarbij we ons lichaam kwijtraken³⁹, maar de verlossing, waarbij lichaam tot zijn eigenlijke doel komt⁴⁰. „De gedachte is . . . niet, dat wij ons lichaam verlost worden, maar dat ons lichaam verlost wordt”⁴¹. Deze verlossing is toekomstig en blijft toekomstig, ook waar de Geest als „eersteling” genoemd is. Elders, nl. in 1 Kor. 15, heeft Paulus uitdrukkelijk het toekomstige karakter van deze verlossing moeten verdedigen⁴². De loochening van de opstanding als een gebeuren in de toekomst kwam in de gemeente van Korinthe waarschijnlijk voort uit een overtuiging, die verwantschap vertoonde met de latere gnosis⁴³. Voor de distantie tussen de opstanding van Christus en de opstanding der doden was in ieder geval bij een bepaalde groep in de gemeente van Korinthe geen oog⁴⁴. Men meende in de Geest reeds nu - zonder nadere bepaling - de volheid van de verlossing te bezitten, zodat men niet tot de identifikatie van de Geest met de volheid van de verlossing en de niet langer zag als „eersteling”, d.w.z. als representatie van de volheid van de verlossing⁴⁵.

Als de „eerstelingen” ondenkbaar waren, zonder de oogst, die *volgde*, zo

τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.

Zie R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Neue theol. Grundrisse), 1965, 202, weliswaar in de zin van de verlossing van het door de σάρξ behaald lichaam (met verwijzing naar Rom. 7,24).

Zie bv. R. A. Lipsius, *a.w.*, 139; E. C. Luthardt, *a.w.*, 488; J. Sickenberger, *a.w.*, 308; G. Oroschmann, *a.w.*, 380; F.-J. Leenhardt, *a.w.*, 130; A. F. N. Lekkerkerker, *a.w.*, 308; J. Murray, *a.w.*, 308.

H. N. Ridderbos, *Rom.*, 189 met verwijzing naar vers 11. Dus geen gen. separatum en objectivus.

Vooraf E. Brandenburger, *Adam und Christus; Exegetisch-Religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5,12-21 (1. Kor. 15)* (Wissenschaftl. Monographien z. A. und N.T. 1), Neukirchen, 1962, 70 v. heeft er op gewezen, dat de opstanding der doden als een gebeurtenis in het geding was; 71: „Die Auferstehung der Toten in ihrer Wichtigkeit ist der Tenor dieses Abschnitts”. Vgl. ook H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Einf. i.d. evang. Theologie 2), München², 1968, 207.

Omdat onze kennis omtrent de gnosis berust op geschriften, die dateren uit (ten minste) latere tijd dan de brieven van Paulus, kan moeilijk in de tijd van Paulus van de gnosis in eigenlijke zin gesproken worden. Vgl. hiervoor H. N. Ridderbos, *Rom.*, 189. „Intussen heeft . . . het onbevangen spreken over „de” gnosis, de gnostiek etc. steeds min of meer uitgewerkt gedachten-systeem in Paulus’ dagen, zijn hoogtepunt bereikt . . . Ook al neemt men aan, zoals door de meeste geleerden thans wel wordt aangenomen, dat van de gnosis als een voor-christelijk verschijnsel is te spreken . . .”. Zie ook H. Conzelmann, „Die Leugner der Auferstehung in Korinth” in *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (Theol. Bibliothek Töpelmann 1), Berlin, 1952, 110 v.

Vgl. hiervoor vooral E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr; Untersuchungen zur paulinischen Christologie* (Forsch. zur Rel. und Liter. des A. und N.T. 90), Neukirchen, 1966, 73 v.

Vgl. H. D. Wendland, *a.w.*, 146, die t.a.v. het spreken van Paulus over de Geest, spreekt „„Geist” ist noch nicht die absolute, eschatologische Verwandlung, sondern im Interim und kein Ersatz der Totenauferstehung”.

is de Geest als „eersteling” ondenkbaar zonder de „verlossing van het lichaam”, die nog zal *volgen*. De Geest is representatie van de volheid van de verlossing, maar de Geest is dit omdat en voor zover Hij tegelijk profetie en belofte van de volheid van de verlossing is. In de Geest wordt de toekomst heden en juist *daarom* doet de Geest vanuit het heden op de toekomst gericht zijn ⁴⁶.

Omdat in de Geest de volheid van de verlossing op een bepaalde wijze openbaar komt, wordt ook door de gelovigen op een bepaalde wijze in die verlossing gedeeld. Op welke wijze, zegt Paulus heel duidelijk in vers 24: „Want in die *hoop* zijn wij behouden”. Er *is* behoudenis. Er *is* een delen in de verlossing ⁴⁷. Het is er evenwel slechts op een bepaalde wijze: in de hoop.

Paulus bedoelt niet te zeggen, dat de gelovigen behouden zijn „door” de hoop ⁴⁸. Evenmin, dat de gelovigen behouden zijn „voor” de hoop, in de betekenis van „voor het gehoopte heil” ⁴⁹. Paulus wil, zoals J. Murray zegt, duidelijk maken, dat de behoudenis nooit gescheiden kan worden van het perspectief, dat de hoop biedt ⁵⁰. „„Hoop” is hier dus niet enkel de nog voorlopige Christelijke bestaanswijze”, zo zegt H. N. Ridderbos, „maar de omkeer, die in het leven van de Christen is gekomen, doordat het iets-te-hopen, doordat het verwachting en uitzicht heeft ontvangen. In dit uitzicht op het komende heil is het behouden” ⁵¹. In de hoop richten de gelovigen zich voor de toekomst op dat wat ze in de Geest reeds nu bezitten. Waar de Geest als „eersteling” geschonken is, is de hoop niet meer vaag en onzeker, maar goed gefundeerd ⁵². Daarom kan die hoop het ook uithouden „met volharding” (vers 25).

We kunnen, op grond van wat we vonden over de Geest als „eersteling” in Rom. 8,23, enkele konklusies als volgt formuleren:

1. Dat de Geest de „eersteling” genoemd wordt, betekent, dat in de Geest de volheid van de verlossing tot de gelovigen komt. De Geest is representatie van de volheid van de verlossing. Voor de gelovigen is de toekomst heden geworden.

2. Dat de Geest de „eersteling” genoemd wordt, betekent, dat de Geest niet te identificeren is met de volheid van de verlossing. De Geest is profetie en belofte van de volheid van de verlossing. Voor de gelovigen opent zich in het heden een nieuwe toekomst.

46 Vgl. H.-D. Wendland, *a.a.*, 140 over de door de Geest bepaalde „christliche Existenz der Gemeinde als Interim”.

47 ἔσώθημεν: aor. pass.!

48 Dat. instrumentalis. Zo A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 277; id., *Röm.*, 165.

49 „Hoop” wordt dan opgevat als „spes sperata”. Zo R. A. Lipsius, *a.w.*, 140; E. C. Luthardt, *a.w.*, 488; Th. Zahn, *a.w.*, 410; S. Greijdanus, *a.w.*, 380-381; J. A. C. van Leeuwen-D. Jacobs, *a.w.*, 179.

50 J. Murray, *a.w.*, 309. Vgl. ook H. N. Ridderbos, *Röm.*, 190: De redding „bestaat in het hopen”.

51 H. N. Ridderbos, *Röm.*, 189.

52 Vgl. J. Tilbe, *Geist und Leben; eine Auslegung von Römer 8* (Bibl. Studien 44), Neukirchen, 1965, 31.

Dat de Geest de „eersteling” genoemd wordt, betekent, dat de Geest binding legt tussen het heden en de toekomst. Wat de gelovigen voor de toekomst hopen, is de volheid van wat zij in het heden in de Geest reeds hebben. Omgekeerd, wat de gelovigen in het heden in de Geest bezitten, is het resultaat van hun betekenissen alleen aan wat zij voor de toekomst hopen. Voor de gelovigen zijn in de Geest heden en toekomst zó aan elkaar verbonden, dat hun wederzijds bepalen.

De begrip „eersteling”, dat in Rom. 8,23 gebruikt wordt als karakterisering van de Geest heeft een parallel in een ander begrip, dat gebruikt wordt met betrekking tot de Geest, nl. het begrip „*onderpand*”⁵³. We vinden dit begrip bijvoorbeeld in 1,22, waar Paulus spreekt over „God, die ook zijn zegel op ons gedrukt heeft en de Geest tot *onderpand* in onze harten gegeven heeft”. Verder in 2 Kor. 5,5, waar we lezen: „God is het, die ons juist dáartoe bereid heeft en die ons de Geest tot *onderpand* gegeven heeft”. Tenslotte in Ef. 1,14, waar gesproken wordt over „de Heilige Geest der belofte, die een *onderpand* is van onze toekomst”. Zoals de achtergrond van het begrip „eersteling” te zoeken is in de antieke testamentische kultusdienst, zo is de achtergrond van het begrip „*onderpand*” te vinden in het spraakgebruik van het handelsverkeer.

Behm geeft voor het oorspronkelijk gebruikte woord drieërlei betekenissen. Het „*onderpand*” kan verstaan worden in de zin van een „pand”, dat bij de afsluiting van de overeenkomst gegeven wordt en later, wanneer de overeenkomst is nagekomen, aan de oorspronkelijke eigenaar teruggegeven wordt. In de tweede plaats kan het verstaan worden in de zin van een „betaling van een termijn”, waardoor enerzijds een deel van de schuld betaald wordt en anderzijds de aanspraak van de ander op de rest erkend wordt. In de derde plaats kan het verstaan worden in de zin van een „handgeld” of „waarborgsom”, voor een overeenkomst bekrachtigd wordt⁵⁴.

Bachmann⁵⁵ en A. A. van Ruler kiezen voor de eerste betekenis - de zin „pand”, dat later teruggegeven wordt. Van Ruler verbindt aan deze betekenis de gedachte van „het provisorisch karakter van het werk van den heilige Geest in zijn uitstorting en inwoning”⁵⁶. We moeten evenwel zeggen, dat de gedachte in de betrokken teksten geheel buiten de gezichtskring valt.

De voorkeur is voor de tweede betekenis - de betekenis „betaling van een termijn”⁵⁷. Ook deze gedachte is moeilijk in te passen in het

ἀρραβών.

Vgl. J. Behm, *a.a.*, 474 in navolging van Ph. Bachmann, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther* (Komm. z. N.T.), Leipzig¹⁻², 1909, 80.

Ph. Bachmann, *a.w.*, 80.

A. A. van Ruler, *a.w.*, 153.

Zo bv. G. Vos, *a.a.*, 227-228; P. J. Pop, *De tweede brief van Paulus aan de Korinther* (De Pred. v.h. N.T.), Nijkerk², 1962, 149.

verband van de betrokken teksten. Over een voorlopige of gedeeltelijke gave van God wordt niet gesproken.

Het is opmerkelijk, dat zowel in 2 Kor. 1,22 als in Ef. 1,14 het begrip „onderpand” op één lijn gesteld wordt met het begrip „zegel”. Omdat het begrip „zegel” stellig spreekt van waarborg en zekerheid, is het begrip „onderpand” in 2 Kor. 1,22 en Ef. 1,14 te verstaan - zoals ook de meesten doen - in de derde betekenis - de betekenis „handgeld” of „waarborgsom”. Ook in 2 Kor. 5,5 is dezelfde betekenis aan de orde. Ten aanzien van 2 Kor. 5,5 zegt F. W. Grosheide, na de drie betekenissen gereleveerd te hebben, terecht: „Alleen deze laatste betekenis past in ons verband”⁵⁸.

Paulus wil, wanneer hij de Geest „onderpand” noemt, wijzen op de in de Geest van Godswege geschonken garantie in het leven van de gelovigen⁵⁹. In 2 Kor. 1,22 is de Geest garantie tegenover de onbetrouwbaarheid van menselijke woorden. In 2 Kor. 5,5 is de Geest garantie tegenover de dreiging van de dood en het „ontkleed worden”. In Ef. 1,14 is de Geest garantie tegenover de twijfel aan het ontvangen van de erfenis van de verlossing. In al deze teksten staat de garantie van de Geest in een duidelijk eschatologisch kader. De Geest is de garantie van dat wat de gelovigen voor de *toekomst* mogen verwachten, nl. de vervulling van Gods beloften (2 Kor. 1,22), het „overkleed worden” met het opstandingslichaam (2 Kor. 5,5) en het ontvangen van de erfenis van de verlossing (Ef. 1,14). De Geest kan garant staan voor de toekomst, omdat, zoals N. Q. Hamilton terecht zegt, de Geest tot de toekomst behóórt⁶⁰. In de Geest is voor de gelovigen de toekomst heden geworden en dáárom is voor hen de toekomst - die óók toekomst blijft - geen onzekere zaak⁶¹. Ook de

58 F. W. Grosheide, *De tweede brief aan de kerk te Korinthe* (Comm. o.h. N.T.), Kampen², 1959, 148; vgl. ook 62. Zo ook J. Sickenberger, *a.w.*, 97; 112; J. Behm, *a.a.*, 474; F. W. Grosheide, *Paulus' tweede brief aan de kerk te Korinthe* (Korte verkl.), Kampen, 1939, 28; 74; S. Greijdanus, *De brief van den apostel Paulus aan de Epheziërs* (Korte verkl.), Kampen, 1949; 37; H. Lietzmann, *An die Korinther I/II* (Handb. z. N.T.), Tübingen⁴, 1949, 103; 120; A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu; eine Deutung seiner Briefe an die Korinther*, Stuttgart², 1956, 483; 551; J. Héring, *La seconde Épitre de Saint Paul aux Corinthiens* (Comm. d. N.T.), Neuchâtel-Paris, 1958, 28 („acompte et garantie”); 49 („gage”); F. W. Grosheide, *De brief van Paulus aan de Efeziërs* (Comm. o.h. N.T.), Kampen, 1960, 25; Ph. E. Hughes, *Paul's second Epistle to the Corinthians* (The new London Comm. o.t. N.T.), London-Edinburgh, 1962, 41 („guarantee”); 174; A. Schlatter, *Die Korintherbriefe* (Erl. z. N.T.), Stuttgart, 1962, 232; 275; J. H. Roberts, *Die ophou van die kerk volgens die Efese-brief*, Groningen, 1963, 111.

59 Vgl. E. Schweizer, *a.a.*, 420: „... die Wirklichkeit des gegenwärtigen Geistes bürgt für die Wirklichkeit des Kommenden”. Zie ook G. J. Hoenderdaal, *Geloven in de heilige Geest* (Cahiers bij het Ned. Theol. Tijdschrift 2), Wageningen, 1968, 152.

60 N. Q. Hamilton, *a.w.*, 20: „This threefold connexion of the Spirit, by means of the concept ἀρραβών . . . , brings us to the heart of Paul's conception of the Spirit. It belongs primarily to the future. Ἀρραβών is a term which Paul has coined specifically to express the primarily eschatological nature of the Spirit”.

61 Terecht kan daarom G. J. Hoenderdaal, *a.w.*, 152 met betrekking tot 2 Kor. 1,22

erisering „onderpand”, gebruikt met betrekking tot de Geest, geeft de
aan als de schakel tussen het heden en de toekomst van de gelovigen.
we vonden over de Geest als „eersteling” vindt zijn parallel en zijn
ging in de karakterisering van de Geest als „onderpand”.

ingrijk is, dat niet alleen de Geest gekarakteriseerd wordt als „eersteling”,
dat ditzelfde begrip ook gebruikt wordt ter karakterisering van *de op-
Christus*. Tot twee maal toe noemt Paulus de opgestane Christus met
grip in 1 Kor. 15. Nadat Paulus de hopeloze situatie getekend heeft,
we zouden verkeren, wanneer we alleen voor dit leven onze hoop op
us konden bouwen, zegt hij in vers 20 - en het klinkt als een jubel! -
nu, Christus is opgewekt uit de doden als *eersteling* van hen, die ont-
zijn”. Daarna spreekt Paulus over de levendmaking van hen, die van
us zijn. „Maar”, zo zegt Paulus in de verzen 23 en 24, „ieder in zijn
rangorde: Christus als *eersteling*, vervolgens die van Christus zijn bij zijn
daarna het einde, wanneer Hij het koningschap aan God de Vader over-

zagen, dat in het begrip „eersteling” de notie van de tijd niet te ver-
zen is. Met name in 1 Kor. 15,23 staat dit facet van het begrip op de
oud. Paulus geeft hier een rangorde aan en in die rangorde is de opge-
Christus de eerste. Hij gaat vooraan⁶². We zagen evenwel ook, dat de
dingen” van de oogst, de gehele oogst representeerden. Ook déze be-
is stellig aanwezig, wanneer Paulus Christus „eersteling” noemt. Met
in vers 20, waar Paulus over de opgestane Christus spreekt als over de
ding van hen, die ontslapen zijn”. Dan ziet Paulus de opgestane Christus
rechts als degene, die in zijn opstanding aan de zijnen vooraf gaat, maar
al als degene, in wiens opstanding als „eersteling” de gehele oogst
het nieuwe opstandingsleven tot openbaring is gekomen⁶³. Terecht zegt
Davies, dat Paulus in de opstanding van Christus „het begin van het
zag, omdat in die opstanding de krachten van de toekomstige eeuw
werkzaam waren⁶⁴. Nu Christus als „eersteling” is opgestaan, is zijn op-
ing maar niet slechts het bewijs van de mogelijkheid van de toekomstige
ding van de zijnen, maar veel méér, nl. doorbraak van het nieuwe leven

„Christelijke hoop is geen hoop in het wilde weg, geen redeloze projectie van
eike verlangens”.

Vgl. A. Schlatter, *Kor.*, 198: Christus is de eersteling, „der vor den anderen
Blondung gekommen ist”.

Vgl. P. W. Grosheide, *1 Kor.* (Comm. N.T.), 399; id., *1 Cor.* (N. I. Comm.),
K. Barrett, *A Commentary on the first Epistle to the Corinthians* (Black's N.T.
, London, 1968, 350.

W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism; some Rabbinic Elements in Pauline
ogy*, London, 1965, 297. Zie ook J. N. Sevenster, *a.w.*, 99; I. Cerfaux, *Le Christ
thologie de saint Paul* (Lectio Divina 6), Paris², 1954, 187

van de herschepping in deze bedeling⁶⁵. De opstanding van Christus als „eersteling” betekent, zoals A. Schlatter zegt, dat er een kausaal verband is tussen de opstanding van Christus en de opstanding van de zijnen⁶⁶.

Er is dus een treffende overeenkomst tussen het spreken over de Geest als „eersteling” en het spreken over de opgestane Christus als „eersteling”. Zowel in de Geest als „eersteling” als in de opgestane Christus als „eersteling” komt de volheid van Gods verlossend handelen tot openbaring. In Rom. 8,23, waar over de Geest als „eersteling” gesproken wordt, is dit handelen Gods toegespitst op „de verlossing van het lichaam”. Evenzo is in 1 Kor. 15,20, waar over de opgestane Christus als „eersteling” gesproken wordt, dit handelen Gods toegespitst op de „levendmaking”, die zoals uit het vervolg van 1 Kor. 15 duidelijk blijkt, bestaat in wat in Rom. 8,23 de „verlossing van het lichaam” genoemd wordt⁶⁷. De vraag is, of bij deze treffende overeenkomst de opgestane Christus als „eersteling” geïdentificeerd mag worden met de Geest als „eersteling” en zo niet, welke dan de verhouding is tussen de opgestane Christus als „eersteling” en de Geest als „eersteling”.

Voor een identifikatie van de opgestane Christus met de Geest is door J. Weiss het pleit gevoerd. Hij spreekt over de opgestane Christus als „de door velen heenstromende kracht van de Geest” en stelt: „Wanneer Christus niet slechts in één, doch in alle gelovigen is en tegelijk alle gelovigen in Christus zijn, moet de persoonlijkheid van Christus wel op pantheïstische wijze volkomen vervagen. Daarvoor is de gelijkstelling met de Geest de uitdrukking”⁶⁸. Op dezelfde wijze zegt Weiss in een, eerst na zijn overlijden gepubliceerd, artikel, dat bij de opgestane Christus „de scherpe contouren van de personalistische voorstelling vervagen en de gedachte van de allesdoordringende Christus-Geest zich baanbreekt”⁶⁹. Soortgelijke gedachten - zij het meer genuanceerd -

65 Zo H. N. Ridderbos, *Paulus*, 55. Vgl. ook H. Sasse, art. $\alpha\lambda\acute{o}\nu$ in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, Stuttgart, 1933, 207; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes; eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo, 1941, 217; N. Q. Hamilton, *a.w.*, 17; O. Cullmann, *a.w.*, 210; H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit; ein Beitrag zum Verständnis der Auferweckung bei Paulus* (Arbeiten z. Theol. 12), Stuttgart, 1962, 62; 79; U. Wilckens, „Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtliche Analyse von 1. Kor. 15,1-11” in *Dogma und Denkstrukturen*, hrg. von W. Joest und W. Pannenberg, Göttingen, 1963, 89-90.

66 A. Schlatter, *Bote Jesu*, 410. Vgl. ook id., *Kor.*, 196: De opstanding van Christus als „eersteling” betekent, „dass unsere Auferstehung an die seine durch einen ursächlichen, wirksamen Zusammenhang gebunden ist”. Zo ook Ph. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Komm. z. N.T.), Leipzig, 1905, 444.

67 Vgl. ook H. Berkhof, *a.w.*, 116: „Christus, de Geest en de voleinding behoren bij elkaar”.

68 J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Krit.-exeg. Komm. ü.d. N.T.), Göttingen⁹, 1910, 303.

69 J. Weiss, „Die Bedeutung des Paulus für den modernen Christen” in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* XIX, 1919-1920, 140

en we ook bij anderen aan⁷⁰.
Deze identifikatie van de opgestane Christus met de Geest betekent, b.v. U. Wilckens duidelijk gemaakt. Wanneer de opgestane Christus met de Geest geïdentificeerd worden, wordt het delen in de Geest opgevat als identifikatie van de christen met de opgestane Christus, zodat er voor toevoorstellingen geen plaats meer is en de toekomst in het „hier en nu” een pneumatische existentie verzvolgen wordt. Bovendien is daarbij aanroepen van de aardse Jezus, zoals Hij dat in het verleden geleefd heeft, onmogelijk. Het is niet de gedachte van Christus getroffen, maar juist de gedachte - zoals we reeds zagen - van hem, die Christus in de eerste brief aan de Korinthiërs bestrijdt. Iedere identifikatie van de opgestane Christus met de Geest doet zowel aan de opgestane Christus, als aan de Geest te kort, omdat zij én het verleden én de toekomst als beide factoren in het heilshandelen Gods elimineert.

De identifikatie van de opgestane Christus met de Geest is ook onmogelijk, omdat het vervagen van de persoonlijkheid van Christus - zoals voor een identifikatie noodzakelijk zou zijn - geen sprake is in het Nieuwe Testament. Bijzonder typerend is Rom. 8,34, waar Paulus van de gestorvene en opgestane Christus spreekt, dat Hij nu aan de rechterhand Gods is en daar voorbode doet⁷². De identifikatie is ook dáárom onmogelijk, omdat de opgestane Christus met Paulus dezelfde is als de gekruisigde⁷³. Daarom kunnen door Paulus

W. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach den populären Anschauungen der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus; eine biblisch-theologische Untersuchung*, 1909, 90, die zegt, dat Paulus „offenbar den Geist und Christum identifiziert”; vgl. evenwel ook 92, A. 1. Zo ook A. Deissmann, *Paulus; eine religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, 1911, 87, volgens wie Christus bij zijn opstanding is opgegaan in het Pneuma als in „eine lichte ätherische Existenzform”.

U. Wilckens, „Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums” *Abhandlung als Geschichte*, hrg. von W. Pannenberg, Göttingen, 1961, 67. Vgl. ook Gunkel, *a.w.*, 62 v.

Verder is tegen de gedachte van een vervagen van de persoonlijkheid van de opgestane Christus op het volgende te wijzen: Er kan en moet tot de opgestane Christus worden (Rom. 10,12; 2 Kor. 12,8; Fil. 2,11). De gelovigen kunnen zelfs aanroepen van de opgestane Christus, die allerwege de naam van onze Here Jezus Christus aanroepen (1 Kor. 1,2). Bidden kan men evenwel slechts tot een persoonlijk wezen. Paulus roept een vurig verlangen om bij Christus te zijn, zoals een vriend bij zijn vriend wil zijn (Fil. 1,23). Christus heerst in zijn hemelse heerlijkheid als koning (Rom. 8,38). Hij leidt van daaruit het leven van de zijnen (1 Thess. 3,11). Christus zal ook in het hiernavolgende komen om gericht te oefenen over levenden en doden (1 Kor. 4,5; 2 Kor. 5,4). „Man braucht diese Stellen nur einmal ruhig zu lesen”, zo zegt A. Deissmann, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Freiburg², 1956, 52, „und man erkennt, dass dem Apostel, wenn er an den erhöhten Christus denkt, eine konkrete, lebende Persönlichkeit vor Augen schwebt”.

Zie K. H. Reugetal, *Die Auferstehung Jesu: Form, Art und Sinn der urchristlichen Auferstehungslehre*, Witten/Ruhr⁹, 1967, 19 v.

met het oog op Christus uitspraken gedaan worden, die met het oog op de Geest niet gedaan kunnen worden ⁷⁴.

Kan er dus van een identifikatie geen sprake zijn, er is wél duidelijk een onlosmakelijke verbondenheid tussen de opgestane Christus en de Geest. Alleen al het feit, dat beiden als „eersteling” gekarakteriseerd worden, kan ons tot deze verbondenheid doen konkluderen ⁷⁵. Terecht is door H. N. Ridderbos gezegd, dat de betekenis van de opgestane Christus en die van de Geest elkaar

74 Te denken is aan de plaatsen, waar Paulus Christus „zijn leven” noemt (Fil. 1,21; Gal. 2,20), terwijl hij de Geest nergens zo noemt. Te denken is ook aan het woord van Paulus, dat Christus in de gelovigen gestalte moet verkrijgen (Gal. 4,19), waarbij zowel aan de opgestane als aan de gekruisigde Christus te denken is en waardoor ditzelfde ook niet gezegd kan worden van de Geest. Evenzo is het geval met Rom. 8,29 en Ef. 4,13, waar Paulus met betrekking tot Christus zegt, dat de gelovigen bestemd zijn tot gelijkvormigheid aan het beeld van de Zoon Gods en dat zij dienen te komen tot de mannelijke rijpheid, de volle kennis van de Zoon Gods. Vgl. H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (Neutest. Abhandlungen IV/4), Münster i.W., 1913, 73, A. 1; A. Wikenhauser, *a.w.*, 50; H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person; Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund* (Münsterische Beiträge zur Theologie 26), Münster, 1963, 189. Zie ook A. A. van Ruler, „Structuurverschillen tussen het christologische en het pneumatologische gezichtspunt” in *De Spiritu Sancto* (Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest bij gelegenheid van het 2e eeuwfeest van het stipendium Bernardinum), Utrecht, 1964, 205 v. We kunnen instemmen met wat A. Wikenhauser, *a.w.*, 52 konkluderend van Paulus zegt: „Für ihn ist der pneumatischen Christus keineswegs „das gestaltlos durch alle flutende Pneuma”, sondern ein persönliches Wesen, das in unzertrennbarem Lebenszusammenhang mit dem irdischen, am Kreuze gestorbenen Jesus steht. Christus und das Pneuma sind ihm keineswegs identisch”.

75 Opmerkelijk is, dat een direkte verbinding in de vorm van een genitiefverbinding tussen Christus en de Geest slechts vier maal voorkomt in het corpus paulinum: in Rom. 8,9, waar we de uitdrukking „de Geest van Christus” lezen; in 2 Kor. 3,17: „de Geest des Heren”; in Gal. 4,6: „de Geest zijns Zoons” en in Fil. 1,19: „de Geest van Jezus Christus”. Toch wordt ons op andere plaatsen in het N.T. wel duidelijk, dat de opgestane Christus en de Geest in de nauwste betrekking tot elkaar staan. Wat Paulus in de kracht van de Geest gewerkt heeft, heeft Christus door hem gewerkt (Rom. 15,18). Paulus spreekt in Rom. 8,9 van het wonen van de Geest Gods in de gelovigen, maar in vers 10 neemt hij dezelfde gedachte op en schrijft: „Wanneer echter Christus in u woont”. Wie tot Christus behoort, is één Geest met Hem (1 Kor. 6,17). Voor de nauwe verbondenheid tussen de opgestane Christus en de Geest is met name op twee teksten te wijzen: 1 Kor. 15,45 en 2 Kor. 3,17. In 1 Kor. 15,45 zegt Paulus, dat Christus „een levendmakende Geest” geworden is, blijkens het verband krachtens zijn opstanding. In 2 Kor. 3,17 zegt Paulus: „De Here nu is de Geest”. Verder vinden we de volgende parallelle uitspraken over Christus en de Geest in het corpus paulinum:

Uitspraken over Christus

1 Kor. 1,2: ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ
Ἰησοῦ.
1 Kor. 16,24: ἀγάπη . . . ἢν Χριστῷ
Ἰησοῦ.

Uitspraken over de Geest

Rom. 15,16: ἡγιασμένη ἐν πνεύματι
ἀγάπῃ.
Kor. 1,8: ἀγάπη ἐν πνεύματι.

ulus' prediking „in heilshistorische zin nader bepalen" 76. De Geest is de inaugurator van die bedeling, die in de opstanding van Christus tot verrijking gekomen is 77. Na zijn opstanding brengt Christus de zijnen onder de werking van zijn Geest, wat betekent, dat Hij zélf in en door zijn Geest met hen regeert en bewaart 78. In en door de Geest krijgt een mens met de opgestane Christus te maken, zoals omgekeerd de opgestane Christus zich in en door de Geest aan een mens doet kennen 79. Om de woorden van W. H. van Til te gebruiken: „Er is geen kracht van de Heilige Geest dan door Jezus Christus en er is geen deel hebben aan Jezus Christus dan door de Heilige Geest". Wie Christus kent, heeft dat van de Geest geleerd; en wie de Geest kent, heeft eerst geloofd in Jezus Christus" 80.

Deze heilshistorisch bepaalde verbondenheid tussen de opgestane Christus en de Geest vloeit voort, dat Paulus nooit over de Geest spreekt als over een afgeleide grootheid, zoals dat gebeurt in de hellenistische mystiek 81. De Geest is voor Paulus niet een „oer-gegeven", maar altijd de Geest in en door de opgestane Christus werkt 82.

Daarom hieruit wordt nu ook de verhouding tussen de opgestane Christus als

Rom. 8,21: δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ (ἐν πνεύματι).

Rom. 8,21: ἐν ᾧ (= Χριστῷ) ... ἐσφραγίσθητε.

Rom. 8,21: πνεύματι ἁγίῳ ἐν κυρίῳ.

Rom. 8,21: συμμάρτυροί ἐσθε ἐν κυρίῳ.

Rom. 8,21: χαίρετε ἐν κυρίῳ.

¶

Rom. 14,17: δικαιοσύνη ... ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Ef. 4,30: ἐν ᾧ (= πνεύματι) ἐσφραγίσθητε.

Ef. 2,22: κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.

Rom. 9,1: συμμάρτυροί ἐσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Rom. 14,17: χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

¶ H. N. Ridderbos, *Paulus*, 90.

Zie H. N. Ridderbos, *Paulus*, 234. Vgl. ook V. Subilia, „Le Mystère de l'Esprit" *Revue Reformatrice* XVIII, 1967, 26: „La promesse néotestamentaire de l'Esprit n'est qu'une conséquence directe du message que le Christ est ressuscité".

Zie H. N. Ridderbos, *Het Woord*, 168.

Vgl. ook H. N. Ridderbos, *Paulus*, 90.

W. H. Velema, *Erkenningen in Romeinen* (Ds H. Janssenfonds 30), Den Haag, 1959.

¶ G. Friedrich, „Geist und Amt" in *Wort und Dienst* (Jahrbuch der Theol. Bethel, N.F. 3), Bethel, 1952, 61: „Er (nl. de Heilige Geest) ist nicht zu allen in gleicher Weise da, sondern er hat seinen bestimmten Kairos". Zie voor het verband tussen het Pneuma begrip van Paulus en de hellenistische mystiek P. Bläser, „Lebenswandel Geist, ein Beitrag zur Frage nach den Quellen der paulinischen Theologie" *Acta Patristica* (Actes du Congrès Int. Cath. des Sc. Bibliques Bruxelles-Louvain; Bibliotheca Theologica Lovaniensium XII-XIII), Paris-Gembloux, 1959, 409.

¶ H. D. Wendland, *acta*, 140: „Das Pneuma bestimmt die christliche Existenz der Gemeinde als Interim - aber es ist kein leeres, sondern von der Gegenwart Christi durchwaltetes Interim".

„eersteling” en de Geest als „eersteling” doorzichtig. In de opstanding van Christus als „eersteling” is hét nieuwe opstandingsleven tot openbaring gekomen. De Geest kan evenals de opgestane Christus „eersteling” genoemd worden, omdat in en door de Geest *dit* leven tot de gelovigen komt. Het leven, waarin de Geest als „eersteling” doet delen is geen ander leven dan het leven, dat in de opstanding van Christus als „eersteling” tot openbaring gekomen is.

Bijzonder mooi wordt dit door Paulus duidelijk gemaakt in Rom. 8,11. Daar spreekt Paulus over de levendmaking van de sterfelijke lichamen van de gelovigen. Paulus baseert dan de zekerheid van die levendmaking op tweeërlei grond⁸³. De eerste grond is, dat Christus Jezus uit de doden is opgewekt⁸⁴. De tweede grond is, dat de Geest in de gelovigen woont en daardoor reeds nu de gelovigen in het nieuwe leven delen⁸⁵. Dat Paulus de opstanding van

83 Zie A. Schlatter, *Röm.*, 154: „Paulus stellt hier unsere Hoffnung auf die Auferstehung auf zweier Zungen Mund”. Zie ook H. Berkhof, *Gegronde verwachting; schets van een christelijke toekomstleer*, Nijkerk, 1967, 19, a. 6 en G. J. Hoenderdaal, *a.w.*, 158.

84 Vgl. voor de opwekking van Christus als grond voor de opwekking van de gelovigen ook 1 Kor. 6,14; 2 Kor. 4,14; Fil. 3,21; 1 Thess. 4,14.

85 We kiezen voor de lezing διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα, die we vinden in B D G K L P * 0142 at lat sy Ir^{lat} Or en tegen de lezing διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος, die we vinden in \aleph A C H I M 0220 6 33 81 104 326 424 1175 1611 1739 al Cl Ir^{arm}. Bij de lezing διὰ c. acc. is de gedachte, dat de levendmaking zal geschieden „wegens” of „ter wille van” Gods Geest, die in de gelovigen woont. Bij de lezing διὰ c. gen. geschiedt de levendmaking „door” Gods Geest, zodat de Geest als de bewerker van de levendmaking gezien wordt. Beide lezingen vinden steun in vele en belangrijke handschriften, zodat op grond van het handschriften-materiaal moeilijk een keuze voor een van beide lezingen gemaakt kan worden. Gezien het verband, waarin Rom. 8,11 voorkomt, is aan de lezing διὰ c. acc. de voorkeur te geven. Vooral twee argumenten zijn te noemen:

a. Vers 11 wil blijkens het redegevende „indien” (εἰ δέ), het voorafgaande nader in het licht stellen. Nu wordt heel duidelijk in vers 10 de Geest niet als de auctor, maar als de inhoud van het nieuwe leven getekend (τὸ δὲ πνεῦμα ζωῆ). In de Geest bezitten de gelovigen reeds nu het nieuwe leven. Het is te verwachten, dat deze gedachte in vers 11 wordt voortgezet. De lezing διὰ c. acc. sluit precies aan bij het in vers 10 gezegde, terwijl de lezing διὰ c. gen. daar een nieuw element aan toevoegt.

b. In het vervolg wordt niet over de Geest als auctor, maar wel over de Geest als „eersteling” van „de verlossing van ons lichaam” gesproken (vers 23). De verwantschap tussen vers 11 en vers 23 is zonder meer duidelijk. Vanwege deze verwantschap is de lezing διὰ c. acc. de meest waarschijnlijke. Door deze lezing sluit vers 23 geheel bij vers 11 aan, terwijl de lezing διὰ c. gen. weer een aan de verwantschap vreemd element zou inbrengen.

Voor de lezing διὰ c. acc. wordt ook gekozen door B. Weiss, *Kritisch Exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer* (Krit. Exeg. Komm. ü.d. N.T.), Göttingen⁷, 1886, 391; R. A. Lipsius, *a.w.*, 135; E. C. Luthardt, *a.w.*, 483; Th. Zahn, *a.w.*, 391; K. Barth, *Der Römerbrief*, München⁴, 1926, 270; H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* III, München, 1926, 241; F. Gaugler, *a.w.*, 280; O. Cullmann, *a.w.*, 213; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Bern, 1962, 440, A 39.

titus én het wonen van de Geest in de gelovigen als grond noemt, is op
v een bewijs, dat de opgestane Christus en de Geest niet te identificeren
Wanneer dat wel het geval was, had het geen zin om op tweeërlei grond
zjen. Toch gaat het Paulus anderzijds bij het aanwijzen van deze tweeërlei
l niet om twee geheel verschillende werkelijkheden, maar in wezen om
werkelijkheid. Wat in de opgestane Christus werkelijkheid *is*, komt in de
l tot de gelovigen, zodat het voor de gelovigen zowel werkelijkheid *is*
k werkelijkheid *zal worden*⁸⁶. Hier komen de lijnen van heden en toe-
t in de Geest bij elkaar. In de Geest ligt de eenheid van de opwekking
Christus en de opwekking van de gelovigen⁸⁷. We kunnen ook zeggen:
Geest ligt de eenheid van het heden en de toekomst van de gelovigen.

ust de Geest en de opgestane Christus worden ook wel gelovigen gekarak-
erd als „eerstelingen”. Zo spreekt Paulus in Rom. 16,5 over de „geliefde
etus, de *eersteling* voor Christus uit Asia”. In 1 Kor. 16,15 spreekt hij
het huis van Stephanas als een *eersteling* van Achaje. In 2 Thess. 2,13
Paulus tegen de Thessalonicenzen: „Maar wij behoren God te allen tijde
u te danken, door de Here geliefde broeders, dat God u als *eerstelingen*
verkoren heeft tot behoudenis . . .” Buiten de brieven van Paulus wordt
griep nog in Jak. 1,18 en in Op. 14,4 gebruikt met betrekking tot de ge-
ren.

st spreken over de gelovigen als „eerstelingen” kan evenwel niet op één
gesteld worden met het spreken over de Geest en de opgestane Christus
„eersteling”⁸⁸. Van geen enkele gelovige wordt immers gezegd, dat hij
„steling” is van de volheid van Gods verlossend handelen. Uitdrukkelijk
t Paulus Epenetus de „eersteling” uit *Asia* en Stephanas met zijn huis
„ersteling” van *Achaje*. Paulus wil zeggen, dat met deze mensen de oogst
et zendingswerk in respectievelijk *Asia* en *Achaje* is begonnen⁸⁹. Wanneer
de Thessalonicenzen gezegd wordt, dat zij „eerstelingen” zijn, zullen we
schijnlijk eveneens te denken hebben aan „eerstelingen” uit een bepaald
l⁹⁰. Bovendien is de lezing „eerstelingen” in 2 Thess. 2,13 zeer onzeker,

Vgl. M. Goguel, „Le caractère, à la fois actuel et futur, du salut dans la théologie
trisme” in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Studies in
t of C. H. Dodd), Cambridge², 1964, 329.

Vgl. H. N. Ridderbos, *Het Woord*, 168: „De Geest slaat als het ware de brug
Christus' hemelvaart en zijn wederkomst”.

Zoals gedaan wordt door Ch. de Beus, *a.a.*, 145 v. en door H. Berkhof, *Heilige*
117

Zo h.v. G. Heinrichi, *Kritisch Exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die
ther* (Krit. Exeg. Komm. ü.d. N.T.), Göttingen⁷, 1888, 510; G. J. Streeder, *Een
deling van Barths exegetische van 1 Corinthen 15*, Amsterdam, 1938, 58; F. J. Pop,
419

Nl waarschijnlijk van Macedonië, waarbij zich de moeilijkheid voordoet, dat voor-

zodat uit deze tekst moeilijk konklusies getrokken kunnen worden⁹¹. Dat in Jak. 1,18 het woord „eersteling” op een zeer bepaalde wijze gebruikt wordt, blijkt alleen al uit de toevoeging „in zekere zin” bij het woord „eersteling”⁹². Ook in Op. 14,4 is een bijzonder gebruik aan de orde⁹³.

Wat we, uitgaande van de karakterisering van de Geest als „eersteling”, vonden over de verhouding van heden en toekomst willen we tenslotte vergelijken met enkele andere opvattingen. Die vergelijking kan uiteraard slechts in enkele grote - en daarom te weinig genuanceerde - lijnen plaatsvinden.

Op het denken over de verhouding van heden en toekomst in de theologische wereld van ná de laatste wereldoorlog is een duidelijk stempel gezet door de

dat in Thessalonica een gemeente gesticht was, dit reeds in Filippi als eerste in Macedonië gebeurd was. Vgl. hiervoor O. Zöckler, *Die Briefe an die Thessalonicher und der Galaterbrief* (Kurzg. Komm. z.d. h. Schriften A. u. N.T.), München², 1894, 55; J. A. C. van Leeuwen, *De brieven aan de Thessalonicenzen* (Korte verkl.), Kampen², 1953, 182; J. Keulers, *a.w.*, 80; L. Morris, *The first and second Epistles to the Thessalonians* (The new Int. Comm. o.t. N.T.), Grand Rapids, 1959, 237, n. 48. Wellicht is ook aan een zeer algemene betekenis van het woord ἀπαρχή te denken, zoals Ch. Masson, *Les deux Épitres de Saint Paul aux Thessaliciens* (Comm. d. N.T.), Neuchatel-Paris, 1957, 108 als mogelijkheid stelt: „La notion d'ἀπαρχή = prémices serait employée ici sans aucune nuance temporelle, puisque les Thessaliciens n'avaient pas été les premiers convertis de la Macédoine, mais seulement pour exprimer la valeur que leur Eglise avait pour Dieu, qui l'avait élue comme une offrande précieuse pour lui . . .” Deze betekenis is, volgens Masson, ook aan de orde in Jak. 1,18 en Op. 14,4.

91 Naast de lezing ἀπαρχήν in B G 33 al f vg sy^h bo staat de lezing ἀπ' ἀρχῆς in \aleph Ψ K L 0142 perm. minusc. it sy^p. Voor de lezing ἀπ' ἀρχῆς kiezen P. W. Schmiedel, *Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther* (Hand-Comm. z. N.T.), Freiburg i. B., 1891, 31; O. Zöckler, *a.w.*, 55; A. Schlatter, *Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus* (Erl. z. N.T.), Stuttgart, 1948, 48; J. A. C. van Leeuwen, *a.w.*, 182; J. Keulers, *a.w.*, 80; L. Morris, *a.w.*, 237.

92 ἀπαρχήν τινα. Overigens is ook hier de gedachte van de vertegenwoordiging van het geheel door een deel stellig weer aanwezig. Vgl. b.v. F. W. Grosheide, *De brief aan de Hebreëen en de brief van Jakobus* (Comm. o.h. N.T.), Kampen², 1955, 363: „Door het Gode toegebrachte deel is weer heel de schepping (κτίσματα) Hem gewijd”. Het verschil tussen het gebruik van het woord ἀπαρχή hier en met betrekking tot de Geest en de opgestane Christus ligt in het feit, dat hier ἀπαρχή ziet op wat aan God gewijd is, terwijl ἀπαρχή, gebruikt met betrekking tot de Geest en de opgestane Christus, ziet op wat door God aan de gelovigen geschonken wordt. De gerichtheid van het begrip is dus bij de gelovigen totaal anders dan bij de Geest en de opgestane Christus. Op grond daarvan is het gebruik van het begrip in de beide gevallen onmogelijk op één lijn te stellen.

93 Waarschijnlijk is het begrip ἀπαρχή hier in zeer algemene betekenis de aanduiding van een bijzondere toewijding aan God en het Lam. Zo S. Greijdanus, *De openbaring des Heeren aan Johannes* (Komm. o.h. N.T.), Amsterdam, 1925, 292; E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Handb. z. N.T.), Tübingen², 1953, 123; S. Greijdanus, *De openbaring des Heeren aan Johannes* (Korte verkl.), Kampen³, 1955, 222; A. J. Visser, *De openbaring van Johannes* (De Pred. v. h. N.T.), Nijkerk, 1965, 147.

wtestamenticus R. Bultmann. Bij hem is voor een toekomst in de zin van toekomstig beslissend ingrijpen van God geen plaats. God heeft éénmaal beslissend ingegrepen, nl. in zijn handelen in de mens Jezus van Nazareth, na voor een tweede beslissend ingrijpen geen plaats meer is. In de Gifford-lesingen over het thema „geschiedenis en eschatologie”⁹⁴ - in het nederlands vertaald onder de sprekende titel *Eenwigheid hier en nu*⁹⁵ - zegt Bultmann: „Volgens het Nieuwe Testament is Jezus Christus dé eschatologische gebeurtenis, hét handelen van God, waardoor God aan de oude wereld een einde brengt”⁹⁶. In de verkondiging van de christelijke kerk wil deze eschatologische gebeurtenis telkens weer present worden en ze zal ook telkens weer present worden in het geloof. „Voor de gelovige”, zo zegt Bultmann in zijn Gifford-lesingen, „is de oude wereld tot een einde gekomen. De gelovige is een nieuwe schepping in Christus. Want de oude wereld is tot een einde gekomen met Christus, dat de gelovige zelf als „de oude mens” tot een einde gekomen is en de nieuwe mens” is, een vrij mens”⁹⁷.

Hieruit wordt duidelijk in welke zin Bultmann alleen nog maar van „toekomst” wil weten⁹⁸. „Toekomst” is dat wat in de verkondiging van Godswege ons toe-komt, nl. het geschenk van een waarachtig bestaan⁹⁹. In een van zijn lezingen over „Jezus Christus en de mythologie” gaat Bultmann zelf in op de vraag, of er bij zijn opvatting van een „toekomstig” handelen Gods nog sprake kan zijn. Bultmann antwoordt, dat juist zijn opvatting het handelen van God in de „toekomst” duidelijk maakt. Dat handelen Gods blijkt dan te bestaan uit het schenken van het geloof, waardoor iemand vrije openheid tegenover de toekomst ontvangt. Tot deze vrijheid kan niemand uit zichzelf beslissen. Ze wordt alleen in het geloof geschonken worden¹⁰⁰.

Het is duidelijk, dat hier met „toekomst” iets totaal anders bedoeld wordt dan die toekomst, waartoe, volgens ons onderzoek, de Geest als „eersteling” oproep wekt. Het is eveneens duidelijk, dat hier met „toekomst” ook iets anders bedoeld wordt dan die toekomst, waarover Paulus spreekt in 1 Kor. 15:20. In de Geest als „eersteling” wordt inderdaad voor de gelovigen de toe-

R Bultmann, *History and Eschatology* (The Gifford Lectures 1955), Edinburgh,

Utrecht, 1962.

R Bultmann, *History*, 151 (eigen vertaling).

R Bultmann, *History*, 151.

Uiteraard wil ook Bultmann weten van een voortgang van de tijd, maar zoals Berkouwer, *De wederkomst van Christus I* (Dogmatische Studiën), Kampen, 1961, terecht aangetoond, schiept deze voortgang bij Bultmann „geen probleem, geen vragen over de toekomst en het heden in hun verhouding tot elkaar”.

Omschrijving van H. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 11.

R Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie; das Neue Testament im Licht der Mythologie* (Stundenbuch 47), Hamburg², 1965, 91.

Vgl. ook G. C. Berkouwer, *a.w.*, 136 v en O. Jaeger, *a.w.*, 311 v. Bultmann is

komst heden, maar tegelijk blijft de toekomst ook nog toekomst - d.w.z. in temporele zin bedoelde toekomst. Het gaat om het heden van deze toekomst. Waar men de verhouding van heden en toekomst bepaalt met terzijde stelling van deze, in temporele zin bedoelde, toekomst laat men zich meer leiden door een bepaald levensgevoel, in casu het existentialistische levensgevoel dan door de Schrift¹⁰².

Tegenover de opvatting van Bultmann is wel de opvatting van J. Moltmann gesteld. Zoals voor Bultmann het eschaton geheel heden is, zo zou het voor Moltmann geheel toekomst zijn¹⁰³. Moltmann zelf heeft hiertegen ernstig protest aangetekend¹⁰⁴. Wat in zijn bekende boek over „de theologie van de hoop”¹⁰⁵ nog niet zo duidelijk was, is inderdaad uit latere publikaties¹⁰⁶

trouwens in het algemeen niet gelukkig met Paulus' argumentatie in I Kor. 15. Paulus wil, zoals Bultmann, *Theologie des N.T.*, 295 terecht ziet, „die Auferstehung Christi als objektives Faktum sicherstellen . . . durch die Aufzählung der Zeugen” (vgl. ook 480). Deze argumentatie is evenwel, volgens Bultmann, niet overtuigend. Ten onrechte denkt Paulus in I Kor. 15 (nog), dat de belijdenis van Jezus als de opgestane kan slaan op een historisch feit. Op andere plaatsen blijkt, volgens Bultmann, duidelijk, dat Paulus gezien heeft, dat de belijdenis van Jezus als de opgestane de uiting is van het geloof „dass eine geschichtliche Person und ihr Schicksal zum Range des eschatologischen Ereignisses erhoben ist”. Vgl. R. Bultmann, *Theologie des N.T.*, 305. T.a.v. Bultmann's visie (en die van anderen met hem) op de argumentatie van Paulus in I Kor. 15 kan H. M. Kuitert, *De realiteit van het geloof; over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling*, Kampen, 1966, 135 met recht zeggen: „. . . een uitleg-canon die de tekst niet tot zijn recht laat komen, is ongeschikt voor haar taak om als uitlegkunde canon te dienen”.

102 Vgl. ook N. Q. Hamilton, *a.w.*, 82: „Professor Bultmann's contribution is not so much the exposition of Biblical thought as it is a challenging solution to the pressing need for a tenable, articulate Biblical hermeneutic. In this regard his work is invaluable — as a challenge”.

103 Zo H. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 13.

104 J. Moltmann, „Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung” in *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung” von Jürgen Moltmann*, hrg. von W.-D. Marsch, München, 1967, 208: „Gegen diese Glasperlenspiel-Orthodoxie, die den Fortgang der Theologiegeschichte nur noch als Pendeln zwischen bekannten Positionen versteht, muss man sich auf das Schärfste wehren . . . Es war für mich nicht der Reiz, es gegenüber Barth und Bultmann, Althaus und Gogarten wieder einmal anders herum zu versuchen . . . Die Gesprächspartner waren nicht bekannte Theologen, sondern unbekanntere andere”. Tegenover Bultmann stelt Moltmann - niet ten onrechte - de „konsekvente eschatologie” van A. Schweitzer, M. Werner e.a. Vgl. J. Moltmann, „Probleme der neueren evangelischen Eschatologie” in *Verkündigung und Forschung* (Beihefte zur „Evangelische Theologie”) XI, 1966, 101.

105 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung; Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Beiträge zur evang. Theologie 38), München¹, 1964.

106 Vgl. naast de in a. 104 genoemde artikelen ook nog J. Moltmann, „Das Ende der Geschichte” in *Geschichte Element der Zukunft* (Vorträge an den Hochschultagen 1965 der Evangelischen Studentengemeinde Tübingen), Tübingen, 1965, 50-74.

lijker geworden: Bij de bepaling van de verhouding van heden en toekomst wil Moltmann ook aan het heden een betekenisvolle plaats toekennen. Het is de plaats, die Moltmann aan het heden geeft veel groter - en ook veel anders bepaald - dan de plaats, die Bultmann aan de toekomst geeft. De methodische vraag, waarvan Moltmann wil uitgaan, is: Bepaalt het heden de toekomst, zodat de toekomst extrapolatie is van het heden, óf bepaalt de toekomst het heden, zodat het heden anticipatie is van de toekomst?¹⁰⁷ Wanneer het duidelijk gesteld wordt, dat het hier niet om een tegenstelling gaat, zodat het om een keuze voor één van beide gedwongen worden¹⁰⁸, doet Moltmann wel aan dit door hemzelf gestelde niet ten volle recht. Hij laat nl. geen twiffel over het feit, dat hij de bepaling van het heden door de toekomst uitsluit acht ten opzichte van de bepaling van de toekomst door het heden. Het zwaartepunt ligt voor hem duidelijk in de toekomst. Alleen omdat het heden anticipatie van de toekomst is, kan ook gezegd worden, dat in het heden de toekomst begonnen is¹⁰⁹. Het heden is „omsloten” door de toekomst¹¹⁰. Voor de latere publikaties van Moltmann is dus geen afbreuk gedaan aan de grondgedachte van zijn eerder verschenen boek over „de theologie van de hoop”. Vandaar, dat hij ook nooit heeft teruggenomen, wat hij in zijn boek over „de theologie van de hoop” schreef, dat het heden van Gods verlossend werk in de opstanding van Christus en in de Geest slechts te verstaan is in de modus van de belofte¹¹¹. Dit betekent niets anders, zoals Moltmann

107 Vgl. J. Moltmann, *Verk. und Forschung*, 103 en *Diskussion*, 209.

108 Moltmann maakt een onderscheid tussen „toekomst” als „futurum” en als „adventus”. In het begrip „futurum”, verwant met het griekse $\phi\upsilon\omega$, gaat het om de gedachte, dat wat zal zijn, voortkomt uit dat wat is. In het begrip „adventus” ligt de gedachte, dat wat vanuit de toekomst op ons toe-komt. Bij de „toekomst” als „futurum” bedoelt Moltmann extrapolatie en bij de „toekomst” als „adventus” de anticipatie. Wanneer Moltmann over „toekomst” spreekt heeft hij zowel de „toekomst” in de zin van „futurum” als „toekomst” in de zin van „adventus” voor ogen. Vgl. J. Moltmann, *Diskussion*, 209. „Daher hat es einen guten Sinn, dass unser Wort „Zukunft” Extrapolation und adventus umgreift”. Zie ook J. Moltmann, *Verk. und Forschung*, 103.

109 J. Moltmann, *Diskussion*, 213: „Nur wenn die Gegenwart Christi eine Anticipation der Zukunft Gottes ist, kann sie als Keim und Anfang des Kommenden verstanden werden”.

110 J. Moltmann, *Diskussion*, 213-214: „Das soteriologische Gefälle von der Heilswart zur Vollendungszukunft, von der Versöhnungsgegenwart zur Erlösungszukunft ist umgekehrt von dem umgekehrten Gefälle von der eschatologischen Alleinherrschaft Christi zur geschichtlich vorlaufenden Herrschaft des Christus. Nur aus dem theologischen Gefälle von der ausstehenden Zukunft Gottes zur einstehenden Gegenwart seines Christus kommt das umgekehrte Gefälle von der einstehenden Gegenwart Christi zur noch ausstehenden Zukunft der Gottesherrschaft seine treibende Kraft”. Vgl. ook J. Moltmann, *Verk. und Forschung*, 115-116.

111 Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 172: „In diesem Sinne ist das Geschehen der Auferweckung Christi von den Toten ein Geschehen, das nur im modus

ook zelf heeft gezegd, dan dat het heden de „voorafschaduwing” is van dat wat in de toekomst nog wacht¹¹².

We zagen, dat wanneer de opgestane Christus en de Geest „eersteling” genoemd worden, daarmee tot uitdrukking gebracht wordt, dat in de opgestane Christus en in de Geest Gods verlossend handelen als een werkelijkheid in het heden ingekomen is. Wanneer bij Moltmann de opgestane Christus en de Geest funktionneren als richtingwijzers naar Gods verlossend handelen in de toekomst, is dat een - in het licht van de Schrift niet te verantwoorden - relativering van Gods verlossend handelen in het heden¹¹³. Bij Moltmann is voor de bepaling van de verhouding van heden en toekomst de lijn van de toekomst naar het heden primair. Daarom kan het bij hem - zoals terecht gezegd is - nauwelijks komen tot „een inhoudelijke vulling” van die toekomst¹¹⁴.

Geruime tijd voordat Moltmann zijn studies publiceerde, is in ons eigen land gepleit voor een konsekvent denken „vanuit het einde”. Dat gebeurde door A. A. van Ruler in zijn in 1947 verschenen proefschrift *De vervulling van de wet*. Hij zegt daar, dat we in het dogmatisch denken moeten beginnen bij het einde „en dan van daaruit terugzien, of liever: terug wandelen . . . Wij bewegen ons in het handelen Gods, dat alleen vanuit het einde te verstaan is”¹¹⁵. Ook bij van Ruler brengt deze lijn van de toekomst naar het heden, die we in *De vervulling van de wet* aantreffen een relativering van Gods verlossend handelen in het heden met zich mee, zoals W. H. Velema aangetoond heeft in zijn *Confrontatie met van Ruler*¹¹⁶. Overigens komt in de latere werken van van Ruler deze gedachte niet meer op dezelfde wijze aan de orde als dat in *De vervulling van de wet* gebeurt.

Tegenover hen, die voor de bepaling van de verhouding van heden en toekomst de lijn primair zien lopen van de toekomst naar het heden, staan anderen, bij wie dit omgekeerd is en die dus de lijn primair - of zelfs uitsluitend - zien lopen van het heden naar de toekomst. Zoals een eenzijdige belangstelling voor de lijn van de toekomst naar het heden leidt tot relativering van het heden,

der Verheissung verstanden wird” en 202: „Wenn die Auferweckung Jesu von den Toten Grund zu einer neuartigen Reichshoffnung bietet, dann kann die verheissene Zukunft noch nicht in der Geistbegabung selber liegen . . .”.

112 Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*⁵, 199-200, waar gesproken wordt over het kruis en de opstanding als de „Vorschein” van Christus’ „eschatologisch noch ausstehenden Zieles und Endes”.

113 Vgl. ook W. H. Velema, „Kritische notities bij „Theologie der Hoffnung” van Jürgen Moltmann” in *Canon Gestorum Scriptura* (Orgaan van de Chr. Ger. Studentenbond) XIX, 1967, 13: „Het is onvermijdelijk dat door deze beschouwingen de betekenis van de (heils) historische feiten wordt gerelativeerd”.

114 H. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 95.

115 A. A. van Ruler, *a.w.*, 26.

116 W. H. Velema, *Confrontatie met van Ruler; denken vanuit het einde*, Kampen, 1962, 45; 59 v.

dit een eenzijdige belangstelling voor de lijn van het heden naar de toekomst tot verabsolutering van het heden. Uit dat wat Gods verlossend handelen in het heden gewerkt heeft, ziet men dan vaak Gods verlossend handelen, zoals dat voor de toekomst nog verwacht mag worden, zich (gelijk aan) ontwikkelen.

In dit verband is allereerst de naam te noemen van O. Cullmann. Zeer tegengesteld gaat Cullmann uit van de gedachte, dat in het sterven en de opstanding Christus hét beslissend verlossend handelen van God hééft plaatsgevonden. Hierdoor behoort, zoals Cullmann zegt in een opstel over „eschatologie en toekomst”, het heden reeds tot de eindtijd, hoewel anderzijds het einde nog niet in de toekomst ligt¹¹⁷. In zijn bekende boek over „Christus en de tijd” heeft Cullmann zelfs in een schema duidelijk gemaakt, dat Christus het midden van de geschiedenis is¹¹⁸. Voor de gelovigen ligt sinds pasen het midden niet in de toekomst¹¹⁹. Alles wat van het verlossend handelen van God in de toekomst verwacht mag worden, rust in dit midden van de opgestane Christus, als de opgestane tegelijk de gekruisigde is.

Met minder terecht wijst Cullmann er op, dat de gelovigen de zekerheid, die zij in de eindtijd staan, ook al moet het einde zelf nog komen, ontvangen hebben in de Heilige Geest. De Geest is maar niet een voorteken van het einde. In de Geest is het einde - ook al blijft het nog in de toekomst liggen - reeds ook tegelijk realiteit geworden. Met de uitstorting van de Geest zijn „de laatste dagen” aangebroken¹²⁰. We kunnen het met dit alles van harte zeggen.

Om nu evenwel Cullmann laat zien, hoe de lijn vanuit het heden naar de toekomst loopt, moeten we bezwaren tegen zijn opvatting inbrengen. Cullmann ziet een direkte continuïteit tussen het heden en de toekomst. Dat hangt samen met zijn visie op de Heilige Geest. Voor Cullmann is de Geest het „teken” van de toekomst¹²¹. Zelfs kan hij de woorden „substantie” en „geest” gebruiken met betrekking tot de Geest. In het boekje, dat handelt over „de onsterfelijkheid der ziel of wederopstanding der doden?” noemt de Geest de „substantie” van het opstandingslichaam, al zegt hij er bij, dat hij de term „substantie” niet gelukkig vindt en alleen gebruikt bij gebrek

¹¹⁷ O. Cullmann, „Eschatologie und Mission im Neuen Testament” in *Vorträge und Aufsätze* 1962, hrg. von K. Fröhlich, Tübingen-Zürich, 1966, 349.

¹¹⁸ O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 85.

¹¹⁹ O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 84.

¹²⁰ Vgl. b.v. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 78 en id., *Vorträge*, 350-351.

¹²¹ Zo O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament* (Theologische Studien 10), Zürich³, 1950, 23; id., *Christus und die Zeit*, 143; id., „Die Hoffnung im Neuen Testament” in *Ex Auditu Verbi* (Theologische opstellen aangeboden aan Dr. G. C. Berkouwer), Kampen, 1965, 68; id., „Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi nach dem Neuen Testament” in *Vorträge*, 394-395.

aan een betere¹²². In het slot van zijn studie over „Christus en de tijd” zegt hij uitdrukkelijk, dat het opstandingslichaam „geestelijk” genoemd wordt, niet slechts omdat de Geest het principe, maar ook omdat de Geest de stof van dit lichaam zal zijn¹²³. Wel heel karakteristiek spreekt hij in zijn studie over „de koningsheerschappij van Christus en de kerk in het Nieuwe Testament” in twee zinnen achtereenvolgens over de Geest als „het element van de toekomstige eeuw”, als „de stof, waaruit het Godsrijk zowel naar binnen als naar buiten zal bestaan” en als „het bestanddeel van het toekomstige rijk van God”¹²⁴.

Deze visie op de Geest maakt het Cullmann mogelijk te zeggen, dat de Geest nu reeds als een onzichtbaar element in „de inwendige mens” van de gelovigen ingaat en daar zo het fundament vormt voor het opstandingslichaam, dat in de toekomst geschonken zal worden¹²⁵.

Hier vindt, naar onze gedachten, een verabsolutering van het heden plaats, doordat in het heden al de „elementen” en „substanties” aanwezig geacht worden, waaruit dat wat voor de toekomst verwacht mag worden, zal zijn opgebouwd¹²⁶.

In een andere vorm komen we soortgelijke gedachten ook tegen bij H. Berkhof, met name in zijn *De leer van de Heilige Geest*. Ook Berkhof ziet een continuïteit tussen het heden en de toekomst. Hij stelt, „dat de toekomst in overeenstemming zal zijn met en van dezelfde aard als datgene wat we in de Heilige Geest hier en nu ervaren”. Wat de gelovigen in de toekomst zullen ontvangen is te typeren als een „verlenging” van wat er in hun leven in het heden gebeurt. Zo kan de voleinding omschreven worden „als de voltooiing van het pneumatische proces . . .”¹²⁷ Ook in andere werken van Berkhof treffen ons telkens weer de woorden „ontvouwing” en „voltooiing” als typeringen

122 O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1956, 49: „Alors la substance du corps ne sera plus la chair, mais l'Esprit”. In n. 1 zegt Cullmann n.a.v. de gebruikte term: „Nous employons ce terme, qui n'est pas très heureux en soi, faute de mieux”.

123 O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 215; vgl. ook 210.

124 O. Cullmann, *Königsherrschaft*, 23: „Wir haben gesehen, der Geist ist ein Element des zukünftigen Äons, der Stoff, aus dem die Neuschöpfung des Gottesreiches nach innen wie aussen bestehen wird. Dieser Bestandteil des zukünftigen Reiches Gottes ist schon da in der Kirche, aber doch nur als „Angeld” (2. Kor. 1,22), als „Erstlingsgabe” (Röm. 8,23) . . .”.

125 Vgl. O. Cullmann, *Ex Auditu Verbi*, 68. Vgl. in dit verband ook de opvatting van Cullmann over het avondmaal in *Immortalité*, 60-61 en in *Heil als Geschichte; Heilsgewaltliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen, 1965, 245.

126 Anderzijds benadrukt Cullmann ook de noodzaak van het geloof. Vgl. b.v. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 94. De meest evenwichtige formuleringen van Cullmann zijn stellig te vinden in zijn *Heil als Geschichte*.

127 H. Berkhof, *Heilige Geest*, 119-120.

het procesmatig karakter van het werk van de Geest¹²⁸. Bij deze nadruk op het procesmatig karakter van het werk van de Geest, hoeft het ons niet te verwonderen, dat Berkhof aan het einde van zijn boek *Gegronde verwachting* meer pleit voor een vernieuwde bezinning op de relatie van verwachting en voluitbesef¹²⁹.

In een artikel „Over de methode der eschatologie” stelt Berkhof zelf de belangrijke vraag aan de orde, of zijn methode „het niet per se onmogelijk is om het element van breuk, sprong, radicale vernieuwing, discontinuïteit in het heden en de toekomst te honoreren. Als de toekomst ontvouwing van de toepassing van het heden is, hoe kan het er dan nog mee contrasteren?”¹³⁰ Hij zegt Berkhof, „dat het eschaton ontvouwing, radikalisering en univerring is ten opzichte van de kracht van de Geest, maar dat het eschaton ontvouwing is ten opzichte van de krachten van schuld en verderf juist overwinning en radicale vernieuwing betekent”¹³¹.

Hij komt het ons voor, dat op deze wijze de ernst van de zonde niet volledig verdisconteerd wordt. Er is inderdaad een lijn van het heden naar de toekomst en die lijn is inderdaad gegeven in de Geest als „eersteling”. Tegelijkertijd moet men bedacht dienen te worden, dat wij over de Geest nooit „op zichzelf” spreken. Waar wij spreken over de Geest, spreken wij over de Geest, die Hij ingaat in het menselijk bestaan, d.w.z. zoals Hij nóg ingaat in een menselijk bestaan. Daardoor kunnen wij uit wat wij zien van de Geest in het heden niet iets extrapoleren voor de toekomst. Dat doet Berkhof, wanneer hij zijn reeds eerder aangehaalde woorden de toekomst in het verlengde van wat wij in de Heilige Geest hier en nu ervaren¹³². Deze extrapolatie op grond van onze ervaring van de Heilige Geest moet wel leiden tot een verabsoluteren van het heden en tot een niet ten volle ernstig nemen van de werkelijkheid van de zonde in het heden.

De Geest en - in de Geest - het heden van de toekomst zijn in ons leven nu weer alleen maar te kennen in het geloof. Dan wordt het ons ook

128 Berkhof, *Gegronde verwachting*, 19: „Kort geformuleerd: In het Nieuwe Testament is de toekomst de ontvouwing en voltooiing van wat reeds aanwezig is in ons en in de Geest . . .”; vgl. ook 17 en 18. Zie ook id., „Verzoening en voltooiing; de Tweede Concilie over de verhouding van kerk en wereld” in *Protestantse verzoening na „Vaticaanum II”*, 's-Gravenhage, 1967, 199: „Zouden Rome en Genève dan niet samen een getuigenis „over de kerk in de wereld van deze tijd” kunnen geven? Ik stel me voor dat we dan zouden beginnen met het perspectief der evolutieve ontwikkeling als de verwachting die ons met onze medemensen verbindt”.

129 Berkhof, *Gegronde verwachting*, 100. Vgl. ook id., *De mens onderweg; een typische mensbehouwing*, 's-Gravenhage, 1960, 95-96.

130 Berkhof, „Over de methode der eschatologie” in *Nederlands Theologisch tijdschrift* XIX, 1964-1965, 490.

131 Berkhof, *Ned. Theol. Tijdschrift* XIX, 490-491.

132 Berkhof, *Heilige Geest*, 119.

moelijk van een procesmatige ontvouwing in de richting van de toekomst te spreken - laat staan deze ontvouwing aan te wijzen. Te meer, wanneer we zien, hoe gemakkelijk Berkhof, die van „ontvouwing” voortdurend spreekt, het koninkrijk Gods en de maatschappelijke vooruitgang onder één noemer kan brengen, zoals gebeurt in zijn boek *Christus de zin der geschiedenis*¹³³.

In hetzelfde verband, waarin Paulus in Rom. 8 spreekt over de Geest als „eersteling” spreekt hij over de hoop, die (nog) niet gezien wordt¹³⁴. Evenzo legt Paulus er de nadruk op, wanneer hij in 2 Kor. 5 spreekt over de Geest als „onderpand”, dat wij (nog) wandelen in geloof en niet in aanschouwen¹³⁵. Terecht zegt H. Conzelmann, dat Paulus in 2 Kor. 5 zich er tegen verzet om de continuïteit op enigerlei wijze aanschouwelijk te maken. Ook de rijke heilswerkelijkheid van wat de gelovigen in de Geest mogen bezitten en ervaren, brengt hen niet boven het stadium van het geloven uit¹³⁶. De hoop is exegese van het geloof¹³⁷.

Het eenzijdig nadruk leggen op de lijn van de toekomst naar het heden óf van de lijn van het heden naar de toekomst, leidt gemakkelijk tot relativering van het heden enerzijds óf tot verabsolutering van het heden anderzijds¹³⁸. We zagen, dat de uitdrukking „eersteling”, gebruikt met betrekking tot de Heilige Geest, aangeeft, dat de Geest de verbinding legt tussen het heden en de toekomst. Daarbij hoeft geen keuze gedaan te worden óf voor de lijn van het heden naar de toekomst óf voor de lijn van de toekomst naar het heden, omdat voor beide lijnen *tegelijk* plaats is¹³⁹. Wat de gelovigen voor de toekomst

133 H. Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk², 1958, 160 v. Zie ook id., „De Heilige Geest en de wereld” in *Wapenveld* XII, 1962, 116-123. Tegelijk moet met nadruk gezegd worden, dat Berkhof op bepaalde plaatsen ook duidelijk een ander geluid laat horen en waarschuwt tegen een vereenzelviging van de maatschappelijke ontwikkeling met het koninkrijk Gods. Zo spreekt hij in *Gegronde verwachting*, 95 ook over H. Cox, bij wie de zich ontwikkelende urbane samenleving met haar anonimiteit en mobiliteit, met haar vrijheid en gelijkheid, in principe vereenzelvigd wordt met het koninkrijk Gods. De eschatologie wordt daardoor een „geheel immanente zaak”. Berkhof distancieert zich duidelijk van deze opvatting. Misschien mag het zo gesteld worden, dat al onderkent Berkhof stellig de gevaren bij een vereenzelviging van de maatschappelijke ontwikkeling met het koninkrijk Gods, er in zijn werken toch uitspraken zijn, die in deze richting gaan, zodat Berkhof aan de door hemesignaleerde gevaren zelf niet geheel ontkomt.

134 Rom. 8,23-25.

135 2 Kor. 5,5-8.

136 H. Conzelmann, *a.w.*, 213.

137 Vgl. H. Conzelmann, *a.w.*, 208: „Auch die Hoffnung ist einfach Auslegung des Glaubens”.

138 Vgl. voor een evenwichtige waardering van de verhouding van heden en toekomst N. Q. Hamilton, *a.w.*, 85 v.

139 Vgl. ook W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen; Grundprobleme der Eschatologie*, München, 1961, 120: Het gaat er om, dat wij „das Futurum im Licht des Präsens, die Verheißung auf Grund der bereits geschienenen und verkündigten Erfüllung, abet

n is de volheid van wat zij in het heden in de Geest reeds bezitten. Hier
t de lijn van het heden naar de toekomst zichtbaar. Omgekeerd geldt,
wat de gelovigen in het heden in de Geest bezitten, zijn betekenis alleen
ent aan wat zij voor de toekomst hopen. Hier wordt de lijn van de toe-
t naar het heden zichtbaar. Waar de Geest gekend wordt, wordt het
v van de toekomst gekend en tegelijk ook het heden van de *toekomst*.

o Heren Curatoren,

in harte ben ik u dankbaar voor het feit, dat uw gedachten ook naar mij
uitgegaan, toen u geroepen werd om aan de Generale Synode van onze
en namen voor te leggen ter verkiezing van een hoogleraar aan de Theolo-
e Hogeschool. Ik heb mijn benoeming, die op de verkiezing volgde, aan-
l in de overtuiging, dat het God was, die mij een nieuwe taak wees. Dat
o deze dag die nieuwe taak officieel op mij mag nemen, maakt deze dag
mij en mijn gezin tot een bijzonder belangrijke dag. Daarbij moge ik
nieren aan wat mijn vader zei op de dag, dat hij zijn ambt als hoogleraar
aardde. Bij die gelegenheid sprak hij ook over de belangrijkheid van die
voor hem. Tegelijk voegde hij daar evenwel aan toe, dat „belangrijkheid”
n betrekkelijk begrip is, waarvoor uiterlijke entourage geen goede maatstaf
Graag wil ik die woorden vanmiddag overnemen. Ik ben mij diep be-
dat in het koninkrijk Gods „belangrijkheid” niet bepaald wordt door
lyke entourage. In het koninkrijk Gods is alleen dat „belangrijk” wat
lbaar is aan de eer van God. Deze dag is voor mij een belangrijke dag,
it mij op deze dag de mogelijkheid geopend wordt om op een nieuwe wijze
lbaar te mogen zijn aan de eer van God. Dát is het slechts wat ik in
op mij nemen van mijn nieuwe taak voor ogen heb. Ik meen, dat ik ook
n vanuit dit gezichtspunt - naar mijn begeerte - dienstbaar kan zijn aan
e Kerken.

o Heren Deputaten financieel van de Theologische Hogeschool,

Graag wil ik bij deze gelegenheid mijn erkentelijkheid tegenover u uit-

umgekeelt wieder die Erfüllung im Licht der mit ihr unlöslich verklammerten
essung verstehen”. In een ander verband - t.a.v. Jezus' sterven - komt G. N. Lam-
Tot Zijn gedachtenis; het commemoratieve aspect van de avondmaalsviering, Kam-
1960, 138, tot soortgelijke konstateringen. Hij spreekt van het voorlopigheidskarakter
et vervullingskarakter van de met Jezus' sterven ingaande heilstijd. Ook volgens
ens staat dit tweërlei karakter van de heilstijd allesbehalve tegenover elkaar.

o Th. A. Versteeg, *De kerken en het piraatrecht*, 's Gravenhage, 1959, 18.

spreken voor de wijze, waarop u onze overkomst naar Apeldoorn mogelijk hebt gemaakt.

Mijne Heren Hoogleraren,

Het is mij een groot voorrecht met u te zullen mogen samenwerken. Tegelijk treed ik met een oprechte schuchterheid in uw kring binnen als een van uw kollega's. Van drie van u ben ik immers een leerling, waar nog bij komt, dat de periode, dat ik uw onderwijs mocht volgen, bepaald niet zo heel ver achter mij ligt. Ook van u, van wie ik niet in direkte zin een leerling ben, heb ik in de loop van de jaren veel mogen leren. Ik treed als uw kollega in uw kring binnen in het vertrouwen, dat ik ook in de toekomst in veel opzichten uw leerling zal mogen blijven.

Hooggeleerde Kremer,

Niemand zal het mij euvel duiden, dat ik mij in het bijzonder richt tot u, nu u gister van het eigenlijke werk aan de Hogeschool afscheid hebt genomen. Graag wil ik hier openlijk zeggen, wat ik u destijds, na mijn kandidaats-examen, persoonlijk gezegd heb, dat u het bent, die de liefde tot de studie van het Nieuwe Testament in mij gewekt hebt. Ik hoop de nieuwtestamentische vakken te doceren in dezelfde geest als waarin ik destijds door u in deze vakken ben ingeleid.

Hooggeleerde Schippers,

Uw aanwezigheid op de bijeenkomst van vanmiddag verheugt mij zeer. Bijzonder erkentelijk ben ik u voor de wijze, waarop u, als mijn promotor, de academische afsluiting van mijn studie stimuleert en begeleidt. Naar ik hoop zal het tot die afsluiting binnen afzienbare tijd mogen komen. Graag houd ik mij van uw blijvende belangstelling overtuigd.

Vertegenwoordigers en leden van de gemeente van Wormerveer,

Het is u bekend - ook zonder dat ik dat nogmaals uitdrukkelijk zou zeggen - dat de zeven jaren, die mijn gezin en ik in Wormerveer hebben mogen meemaken, voor ons onvergetelijke jaren zullen blijven. Door het werk in uw gemeente heb ik de rijkdom van het ambtelijke werk duidelijk mogen leren kennen.

Het is mij een reden tot blijdschap, dat zowel mijn ouders als mijn schoonouders deze dag kunnen meemaken. Zowel aan mijn ouders als aan mijn schoonouders heb ik meer te danken dan ooit op een passende wijze te zeggen zal zijn.

Mijne Heren Studenten,

Aan mij is de taak toevertrouwd om u in te leiden in de vakken van de nieuwtestamentische wetenschap. Ik zie het als een voorrecht u behulpzaam te mogen zijn bij het verstaan van de Schriften. Ik ben mij daarbij bewust, dat het verstaan van de Schriften geen eenvoudige zaak is. Waar wij met de Schriften bezig zijn, bedreigen ons vele gevaren. Het grootste gevaar is ongetwijfeld het gevaar, dat Jezus signaleerde bij die tijdgenoten van Hem, die wél de Schriften onderzochten, maar toch tot Hém niet wilden komen om leven te hebben (Joh. 5,39.40). Ik hoop, door Gods genade, vooral op dit gevaar attent te mogen zijn. Ik hoop óók, dat u van uw kant mij zult willen helpen, door mij dááaraan te houden.

Ik heb gezegd.

