

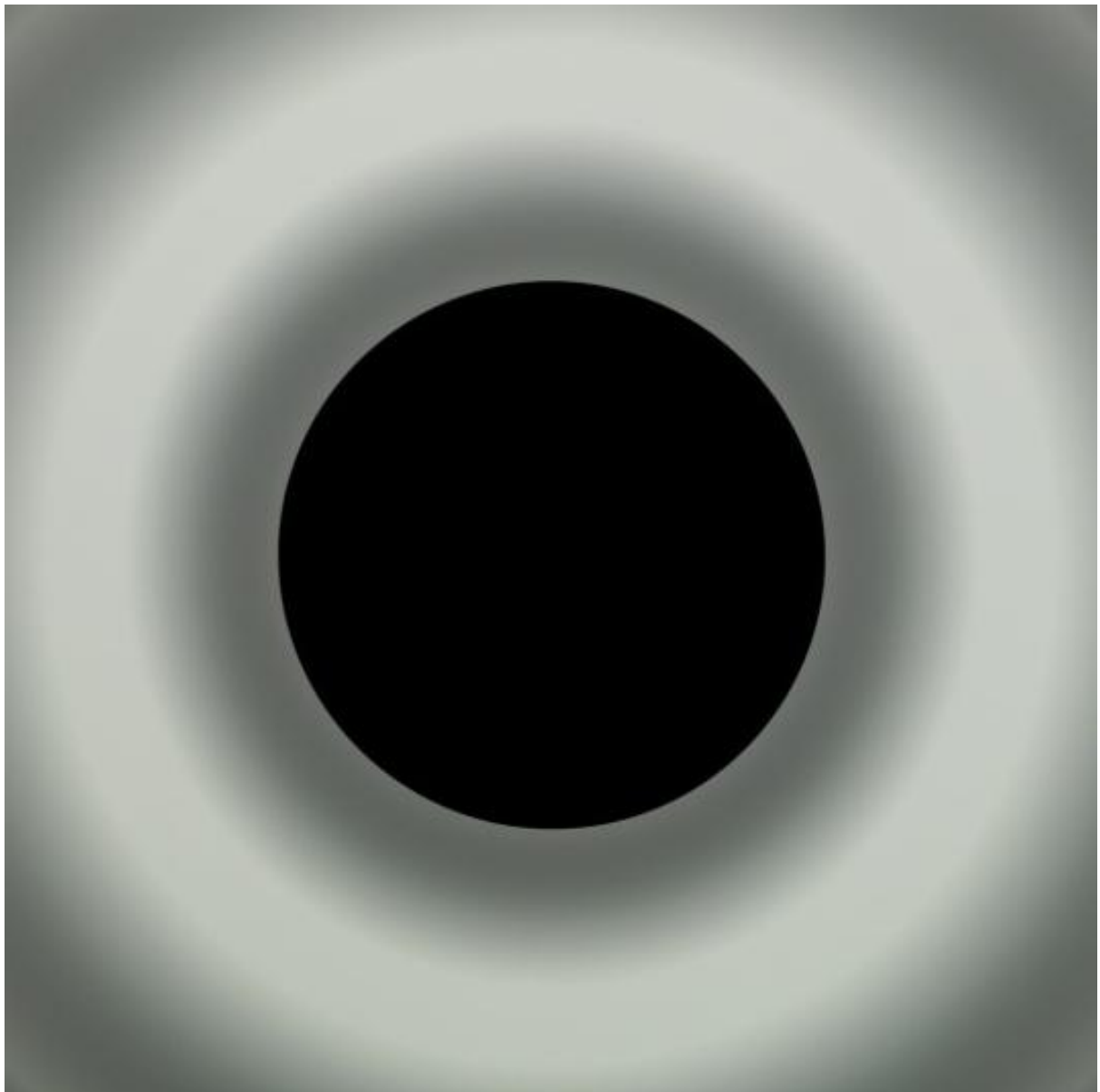


Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: E.H. van Wolfswinkel / Theologische Universiteit Apeldoorn

Gods eed in Hebreeën

*Een onderzoek naar de betekenis van Gods spreken door de eed in Hebreeën
tegen de achtergrond van het Oude Testament*



Masterscriptie Evert van Wolfswinkel
Theologische Universiteit Apeldoorn

Gods eed in Hebreeën

*Een onderzoek naar de betekenis van Gods spreken door de eed in Hebreeën
tegen de achtergrond van het Oude Testament*

Student	Evert van Wolfswinkel (1214)	Begeleider	Dr. M.C. Mulder
Instelling	Theologische Universiteit Apeldoorn	Vakgebied	Nieuwe Testament
Aantal woorden	38.000 (hoofddekt incl. voetnoten)	Datum	1 september 2025

Inhoudsopgave

Afkortingen.....	1
Inleiding.....	3
Terreinverkenning.....	3
Probleemstelling, afbakening, opzet en methode.....	5
Relevantie.....	7
Hoofdstuk 1 Gods spreken in Hebreeën en de eed.....	9
1.1 De context van Gods spreken.....	9
1.1.1 Pastorale context.....	9
1.1.2 Heilshistorische/eschatologische context.....	10
1.1.3 Literaire context.....	11
1.2 Analyse van Gods spreken.....	13
1.2.1 Terminologie en plaats.....	13
1.2.2 Goddelijke sprekers en geadresseerden.....	15
1.2.3 Presentatie.....	16
1.2.4 Inhoud.....	18
1.3 Conclusie.....	20
Hoofdstuk 2 Gods spreken door de eed in het Oude Testament.....	21
2.1 Context van de eed.....	21
2.1.1 Gebruik.....	21
2.1.2 Zeggingskracht.....	22
2.1.3 Structuur.....	22
2.2 Analyse van Gods spreken door de eed.....	23
2.2.1 Terminologie.....	23
2.2.2 Gebruik en inhoud van de eed.....	26
2.2.3 Plaats in Oude Testament.....	27
2.2.4 Betekenis.....	28
2.3 Conclusie.....	31
Hoofdstuk 3 De eed uit Psalm 95.....	32
3.1 De eed in Numeri 13-14.....	32
3.1.1 Context.....	32
3.1.2 Exegese.....	33
3.1.3 Betekenis.....	36
3.2 De eed in Psalm 95.....	37
3.2.1 Context.....	37
3.2.2 Exegese.....	38
3.2.3 Betekenis.....	39
3.3 De eed in Hebreeën 3-4.....	40
3.3.1 Context.....	40
3.3.2 Exegese.....	41
3.3.3 Betekenis.....	43
3.4 Conclusie.....	43
Hoofdstuk 4 De eed uit Genesis 22.....	45
4.1 De eed in Genesis 22.....	45
4.1.1 Context.....	45

4.1.2 Exegese	46
4.1.3 Betekenis.....	50
4.2 De eed in Hebreeën 6	51
4.2.1 Context.....	51
4.2.2 Exegese	54
4.2.3 Betekenis.....	56
4.3 Conclusie	58
Hoofdstuk 5 De eed uit Psalm 110.....	59
5.1 De eed in Psalm 110.....	59
5.1.1 Context.....	59
5.1.2 Exegese	61
5.1.3 Betekenis.....	63
5.2 De eed in Hebreeën 7	64
5.2.1 Context.....	64
5.2.2 Exegese	65
5.2.3 Betekenis.....	70
5.3 Conclusie	72
Hoofdstuk 6 Conclusie	73
6.1 Conclusie	73
6.2 Suggesties voor vervolgonderzoek.....	74
Samenvatting.....	75
Literatuur.....	77
Appendix 1 De goddelijke eed in de Umwelt.....	85
Inventarisatie.....	85
Analyse.....	86
Vergelijking.....	87
Betekenis.....	88
Appendix 2 Tekst Numeri 14,11-35	89

Afkortingen

AB	The Anchor Bible
ACUBLMS	ACU Brown Library Monograph Series
AnBib	Analecta Biblica
ANESS	Ancient Near Eastern Studies Supplement
AOTC	Abingdon Old Testament Commentaries
ATD	Das Alte Testament Deutsch
ATID	Das Alte Testament im Dialog
BBSup	Bulletin for Biblical Research Supplements
BCOT	Baker Commentary on the Old Testament
BHS	K. Elliger en W. Rudolph (eds.), <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i> . Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977 ⁵ .
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BS	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BThST	Biblich-Theologische Studien
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CNT ³	Commentaar op het Nieuwe Testament: Derde Serie
ConBOT	Coniectanea Biblica Old Testament Series
COT	Commentaar op het Oude Testament
CSCD	Cambridge Studies in Christian Doctrine
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ESV	English Standard Version
<i>EvTh</i>	<i>Evangelische Theologie</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
GELS	<i>A Greek-English Lexicon of the Septuagint</i> , T. Muraoka. Louvain: Peeters, 2009.
HdO	Handbuch der Orientalistik
Hermeneia	Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible
(H)SV	(Herziene) Statenvertaling
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBLMS	Journal of Biblical Literature Monograph Series
JMG	Paul S.J. Joüon en T. Muraoka, <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> , 2 dln. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1996.
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JPSTC	The JPS Torah Commentary
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KEL	Kregel Exegetical Library
L&N	<i>Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains</i> , 2 dln., Johannes P. Louw en Eugene A. Nida (eds.). New York: United Bible Societies, 1988.
LNTS	Library of New Testament Studies
LSAWS	Linguistic Studies in Ancient West Semitic
LXX	Septuagint
MAJT	<i>Mid-American Journal of Theology</i>
MHT	James H. Moulton en Nigel Turner, <i>A Grammar of New Testament Greek: Vol. 3: Syntax</i> . Edinburgh: T&T Clark, 1963.
MT	Masoretische tekst
NA28	B. Aland e.a. (eds.), <i>Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece</i> . Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012 ²⁸ .

NAC	New American Commentary
NBV21	Nieuwe Bijbelvertaling revisie 2021
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIDOTTE	<i>New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis</i> , 5 dln., Willem A. VanGemeren (ed.). Carlisle: Paternoster, 1997.
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version
(N)KJV	(New) King James Version
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NT	Nieuwe Testament
NTL	New Testament Library
OT	Oude Testament
PaThSt	Paderborner theologische Studien
PredOT	De Prediking van het Oude Testament
RB	<i>Revue Biblique</i>
ResQ	<i>Restoration Quarterly</i>
RGG ⁴	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , 9 dln., Hans Dieter Betz e.a. (eds.). Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 ⁴ .
RNT	Regensburger Neues Testament
SAA	State Archives of Assyria
SBL	Studies in Biblical Literature
SCSt	Septuagint and Cognate Studies
SILES	SIL Exegetical Summary Series
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SSM	Studia Semitica Neerlandica
StBibLit	Studies in Biblical Literature
StudNeot	Studia Neotestamentica
SVTG	Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum
SWJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , 2 dln., E. Jenni en C. Westermann (eds.). München: Kaiser, 1976.
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , 10 dln., G.J. Botterweck en H. Ringgren (eds.). Stuttgart: Kohlhammer, 1970-2000.
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Vetus Testamentum, Supplements
WBC	Word Biblical Commentary
WiBiLex	<i>Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet</i> , Michaela Bauks e.a. (eds.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007-heden. https://www.die-bibel.de/wibilex .
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZECNT	Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament

Inleiding

ὥμοσα

Ik heb gezworen (Hebr. 3,11a)

ὁ θεός (...) ὥμοσεν

God zwoer (Hebr. 6,13c)

ὥμοσεν κύριος

De Kurios heeft gezworen (Hebr. 7,21b)

God is een God die zweert, dat is duidelijk uit de geciteerde teksten. De fragmenten hebben betrekking op drie verschillende eden van God uit het Oude Testament die door de Hebreeënschrijver worden ingezet: respectievelijk Gods eed van oordeel aan de woestijngeneratie, aangehaald uit Psalm 95 (Hebr. 3,7-4,13); Gods eed aan Abraham uit Genesis 22 (Hebr. 6,13-15) en Gods eed uit Psalm 110 aangaande het eeuwige priesterschap (Hebr. 5,1-10; 6,13-7,28). Gezien het frequente en nadrukkelijke gebruik dat de Hebreeënschrijver maakt van Gods zweren, doet het ertoe dat God zweert. Met dit onderzoek wens ik daar aandacht voor te vragen. In deze inleiding wordt eerst het terrein van onderzoek naar Hebreeën verkend. Vervolgens worden de probleemstelling, grenzen, opzet en methode bepaald. Tot slot maak ik de relevantie van dit onderzoek duidelijk.

Terreinverkenning

Was Hebreeën lange tijd een wat ondergeschoven kindje in het nieuwtestamentisch onderzoek, sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw mag Hebreeën zich verheugen in een groeiende belangstelling. Sindsdien is een groeiende stroom van publicaties op gang gekomen.¹

Ook al is Hebreeën inmiddels op tal van unieke kenmerken onderzocht, toch is een daarvan tot op heden onderbelicht en beperkt belicht gebleven: Gods eden. Daarmee doel ik de *spreekvorm*² van de eed en

¹ Voor een diachrone weergave van het onderzoek naar Hebreeën tot ca. 2000 zie George H. Guthrie, “Hebrews in Its First-Century Contexts: Recent Research”, in Scot McKnight en Grant R. Osborne (eds.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 414-443; vanaf ca. 2000 David M. Moffitt, “The Epistle to the Hebrews”, in Scot McKnight en Nijay K. Gupta (eds.), *The State of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019), 389-406 (sluit aan op Guthrie). Voor een korte synchrone weergave van de belangrijkste punten van onderzoek zie Jon. C. Laansma, “Hebrews: Yesterday, Today, and Future: An Illustrative Survey, Diagnosis, Prescription”, in id. en Daniel J. Treier (eds.), *Christology, Hermeneutics, and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*, LNTS 423 (London: T&T Clark, 2012), 6-14.

² Wat ik bedoel met de ‘spreekvorm van de eed’ zal in hoofdstuk 2 gedetailleerder worden uitgewerkt, maar voor de helderheid maak ik nu alvast kort duidelijk wat ik daaronder versta. Met de ‘spreekvorm van de eed’ doel ik op de ‘verpakking’ van een bepaalde uitspraak (de inhoud) die een uitspraak tot een eed maakt. Om het met een voorbeeld concreet te maken: in de zin ‘ik zweer dat ik de waarheid spreek’ is ‘ik spreek de waarheid’ een uitspraak zonder meer (de inhoud) en de toevoeging ‘ik zweer’ de verpakking die de uitspraak tot een eed maakt. Met de ‘spreekvorm van de eed’ doel ik op die verpakking.

niet op de inhoud van de eden – daar is wel veel aandacht voor (geweest) in het onderzoek.³ Met ‘onderbelicht’ bedoel ik dat er überhaupt weinig tot geen aandacht is geweest voor de opvallende rol die Gods zweren speelt in Hebreeën, met ‘beperkt belicht’ dat wanneer er wel op een bepaalde manier aandacht is, men een deel van de eden daarin betreft en niet alle drie de eden.⁴ Dat het gebruik van Gods eden in Hebreeën tot op heden zo in de schaduw is gebleven, is om meerdere redenen opvallend te noemen.

In de eerste plaats, omdat het een uniek kenmerk uitmaakt van Hebreeën ten opzichte van de andere boeken van het Nieuwe Testament. Op een aantal plaatsen in het Nieuwe Testament wordt wel inhoudelijk verwezen naar Gods eden,⁵ maar zonder dat daarbij gezegd wordt dat het om een eed gaat, terwijl dat juist in Hebreeën als een belangrijk gegeven geldt. Op drie plekken wordt wél letterlijk naar Gods eed/zweren verwezen,⁶ maar zonder dat daar de spreekvorm van de eed een nadrukkelijke rol speelt, hetgeen in Hebreeën wel het geval is.

In de tweede plaats, omdat Gods eden een hoge prevalentie hebben in Hebreeën. Tot drie keer toe wordt een oudtestamentische eed ingevoerd.

In de derde plaats, omdat de eden een belangrijke rol spelen in het theologische betoog en de vermaning van de Hebreeënschrijver. Er wordt niet slechts naar verwezen – zoals dat in het Oude Testament en bij Lukas gebeurt –, maar ze worden opgenomen en geïntegreerd in het woord van paraklese (Hebr. 13,22). Bovendien wordt door de Hebreeënschrijver gereflecteerd op het eigene van het zweren door God en de bedoeling en betekenis daarvan.

Tot slot, omdat ze nauw verbonden zijn met andere belangrijke unieke aspecten van Hebreeën, die voorwerp zijn van intensief onderzoek: de vermaning van Hebreeën, de theologie van Hebreeën (m.n. de betekenis van de rust (Hebr. 3-4) en Christus’ hogepriesterschap (Hebr. 7)), het gebruik van het Oude Testament door de Hebreeënschrijver en de rol van Gods spreken in Hebreeën.

Het laatstgenoemde punt biedt wellicht een deel van de verklaring voor het feit dat Gods eden in Hebreeën nog niet eerder afzonderlijk zijn gethematiseerd. Zij maken zo’n integraal onderdeel uit van de vermaning en het theologisch betoog, dat ze gemakkelijk daarin opgaan en niet afzonderlijk in het oog

³ M.b.t. de eed uit Ps. 95 zie bijv. Jon C. Laansma, *I Will Give You Rest: The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4*, WUNT II/98 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) en het literatuuroverzicht (m.n. 10-13); m.b.t. de eed uit Ps. 110 zie bijv. Jared Compton, *Psalms 110 and the Logic of Hebrews*, LNTS 537 (London: T&T Clark, 2015) en het literatuuroverzicht (m.n. 7-11).

⁴ Jimmy G. Blythe Jr., *The Oath of God in Hebrews* (Ann Arbor: Proquest, 2016); Jonathan I. Griffiths, *Hebrews and Divine Speech*, LNTS 507 (London: T&T Clark, 2014), 106-125; Dana M. Harris, “Philo of Alexandria and Hebrews 6:13–20: The Purpose of the Divine Oath”, in Ben C. Blackwell e.a. (eds.), *Reading Hebrews in Context: The Sermon and Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023), 77-83; David R. Worley, *God’s Faithfulness to Promise: The Hortatory Use of Commissive Language in Hebrews*, ACUBLMS 1 (Abilene: Abilene Christian University, 2019), 79-117; repr. van id., “God’s Faithfulness to Promise: The Hortatory Use of Commissive Language in Hebrews” (diss. Yale 1981). Alle vier de auteurs besteden aandacht aan Gods eed uit Gen. 22 (Hebr. 6), drie van de vier (Harris niet) aan Gods eed uit Ps. 110 (Hebr. 7) (Blythe i.c.m. Ps. 2 uit Hebr. 1), maar geen van de drie aan Gods eed uit Ps. 95.

⁵ Gods eed aan Abraham/de vaderen onder de noemer ‘belofte’: o.a. Rom. 4,13-22 en Gal. 3,6-18 en onder de noemer ‘verbond’: o.a. Petrus in zijn toespraak (Hand. 3,25).

⁶ Luk. 1,73: Zacharias verwijst in zijn lofzang naar eed die God aan Abraham gezworen heeft m.b.t. verkiezing Israëls; Hand. 2,30: Petrus verwijst in zijn toespraak naar eed die God aan David gezworen heeft m.b.t. dynastie; Hand. 7,17: Stefanus verwijst in zijn toespraak naar de belofte die God gezworen heeft aan Abraham m.b.t. vermenigvuldiging van zijn nageslacht.

springen. In het onderzoek naar Hebreeën lijkt het ook zo te werken. Als Gods eden aan bod komen, dan vrijwel altijd als onderdeel van. Daardoor blijven ze ook in het onderzoek in de schaduw.

Het thema van deze studie raakt aan tenminste drie actuele punten van het onderzoek: 1) de vermaning in Hebreeën en haar relatie met het theologische materiaal; 2) het gebruik van het Oude Testament door de Hebreeënschrijver en 3) de betekenis van Gods spreken in Hebreeën. Het laatste punt is met name relevant voor dit onderzoek.⁷ In tegenstelling tot de andere twee punten is pas vrij recent (opmerkelijk gezien de centrale rol die het speelt in Hebreeën) meer speciale interesse voor de betekenis van Gods spreken in Hebreeën.⁸ De inmiddels verschenen studies richten zich onder meer op het gebruik dat de Hebreeënschrijver maakt van Gods spreken en de vermanende en theologische betekenis van Gods spreken in Hebreeën. Het thema van dit onderzoek betreft een specifieke vorm van Gods spreken.

Probleemstelling, afbakening, opzet en methode

Duidelijk is geworden dat tot op heden Gods eden in Hebreeën onderbelicht zijn gebleven. Het doel van dit onderzoek is om ze voor het voetlicht te brengen en hun betekenis te verhelderen. Ik concentreer mij daarbij op de betekenis van de eed als een aspect van Gods spreken. Deze afbakening heeft twee redenen. In de eerste plaats gaat mijn speciale interesse uit naar de betekenis van het feit dat God spreekt tot mensen door de eed, met nadrukkelijke aandacht voor de oudtestamentische achtergrond – de voornaamste bron voor de Hebreeënschrijver. In de tweede plaats noopt de gelimiteerde omvang van een masterscriptie tot beperking.

Om laatstgenoemde reden begrens ik het onderzoek tevens tot de oudtestamentische context enerzijds en Hebreeën anderzijds; de *Wirkungsgeschichte* van Gods eden tussen het Oude Testament en Hebreeën laat ik rusten. Deze begrenzing heeft nog aanvullende redenen. Als het in de Joodse literatuur uit de Tweede Tempelperiode over een van de betreffende eden gaat, heeft men vooral oog voor de inhoud van die eden en niet voor de spreekvorm. Met betrekking tot Philo, die wél aandacht geeft aan de spreekvorm, is al het nodige geschreven.⁹ Bovendien wordt men in het onderzoek terughoudender in het leggen van verbanden tussen Philo en de Hebreeënschrijver.¹⁰

Met het oog op het onderhavige thema is de volgende hoofdvraag geformuleerd: Wat is de betekenis van Gods spreken door de eed in Hebreeën tegen de achtergrond van het Oude Testament? Deze vraag richt zich op de betekenis van het feit dat *God* zweert: wat wil Hij daarmee tot uitdrukking brengen,

⁷ Zie voor de actualiteit van de andere twee punten Laansma, “Hebrews”, 11-13.

⁸ William L. Vander Beek, “Hebrews: a ‘doxology’ of the Word”, *MAJT* 16 (2005) 13-28; A.J. Coetsee, “Die sprekende God in die boek Hebreërs: ’n Openbaringshistoriese studie” (diss. Potchefstroom 2014); Griffiths, *Hebrews*; Tomasz Lewicki, “*Weist nicht ab den Sprechenden!*”: Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief, PaThSt 41 (Paderborn: Schöningh, 2004); Madison Pierce, *Divine Discourse in the Epistle to the Hebrews: The Recontextualization of Spoken Quotations of Scripture*, SNTSMS 178 (Cambridge: Cambridge University, 2020); Michael Theobald, “Vom Text zum ‘lebendigen Wort’ (Hebr 4,12)”, in Christof Landmesser e.a. (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, BZNW 86 (Berlin: De Gruyter, 1997), 751-790; David Wider, *Theozentrik und Bekenntnis Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief*, BZNW 87 (Berlin: De Gruyter, 1997).

⁹ O.a. door Harris, “Philo”, 77-83; Helmut Koester, “Die Auslegung der Abrahamverheissung in Hebräer 6”, in Rolf Rendtorff en Klaus Koch (eds.), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen: Festschrift für Gerhard von Rad* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1961), 95-109, daar 98-102; Worley, *Faithfulness*, 94-111.

¹⁰ Zie Harris, “Philo”.

en wat zegt dat over Hemzelf, over zijn relatie tot mensen en over de situatie en zaak waarop de eed betrekking heeft? In de vraagstelling ligt de nadruk op de spreekvorm van de eed en niet zozeer op de inhoud van de eden. Wel komt de samenhang tussen beide aan bod – wat zegt de spreekvorm over de inhoud en omgekeerd –, maar telkens met de focus op de spreekvorm. De behandeling van de inhoud blijft dan ook beperkt tot wat nodig is voor een goed verstaan van de spreekvorm. Met de vraag naar de betekenis van ‘Gods spreken door de eed *in Hebreeën*’ wordt enerzijds bepaald om welke eden het gaat en anderzijds aangegeven wat het kader is waarbinnen naar de betekenis wordt gevraagd. De toevoeging ‘tegen de achtergrond van het Oude Testament’ duidt op de primaire achtergrond waartegen dit spreken van God wordt onderzocht.

Om tot de beantwoording van de hoofdvraag te komen, zijn de volgende deelvragen geformuleerd:

1. Wat is de rol van Gods spreken in Hebreeën en welke plek heeft Gods spreken door de eed daarin?
2. Wat is de betekenis van Gods spreken door de eed in de context van het Oude Testament?
3. Wat is de betekenis van Gods spreken door de eed in de eden die worden ingevoerd in Hebreeën in hun directe en bredere literaire context in het Oude Testament?
4. Wat is de betekenis van Gods spreken door de eed in de betreffende eden in hun directe literaire context in Hebreeën in het licht van hun oudtestamentische context?

Ter wille van het overzicht worden deelvraag 3 en 4 per eed gecombineerd behandeld. Daarbij wordt de volgorde van de eden in Hebreeën gehanteerd: Gods eed uit Psalm 95 (Hebr. 3,7-4,13); Gods eed uit Genesis 22 (Hebr. 6,13-15) en Gods eed uit Psalm 110 (Hebr. 5,1-10; 6,13-7,28).

Om Gods spreken door de eed in Hebreeën te kunnen plaatsen, is het van belang om eerst een beeld te vormen bij de bredere rol van Gods spreken in Hebreeën en welke plaats Gods spreken door de eed daarin inneemt. Daarbij wordt aan de hand van de eerste deelvraag stilgestaan in hoofdstuk 1.

Daarna richt ik mijn blik aan de hand van de tweede deelvraag in hoofdstuk 2 op de oudtestamentische context van Gods spreken door de eed, aangezien Gods gebruik van die spreekvorm daar zijn oorsprong vindt en de Hebreeënschrijver het daaraan ontleent. Aandacht wordt besteed aan het gebruik, de betekenis en de structuur van de spreekvorm van de eed in het algemeen en aan de rol en betekenis van Gods spreken door de eed in het Oude Testament.

Vervolgens wordt ingezoomd op de drie goddelijke eden in Hebreeën. Per eed wordt achtereenvolgens ingegaan op de betekenis van Gods spreken door de eed in zijn directe en bredere literaire context in het Oude Testament (derde deelvraag) en tegen die achtergrond in zijn directe literaire context in Hebreeën (vierde deelvraag). De behandeling van de drie eden vindt plaats in hoofdstuk 3 tot en met 5. Tot slot beantwoord ik in hoofdstuk 6 in een samenvattende conclusie de hoofdvraag.

Voor dit onderzoek verricht ik primair bronnenonderzoek van het Oude Testament en Hebreeën, aangevuld met secundair bronnenonderzoek (m.n. Bijbelcommentaren, monografieën en wetenschappelijke artikelen). De focus ligt daarbij op de eedterminologie, het gebruik en de betekenis van

de (goddelijke) eed in het Oude Testament, de exegese van eedpassages in Hebreeën en hun oudtestamentische bronteksten, en de analyse van Gods spreken in Hebreeën.

In deze studie wordt aansluiting gezocht bij de wijze waarop de Hebreeënschrijver het Oude Testament las. Naast dat hij het Oude Testament opvatte als het woord van God dat nog steeds ‘doorspreekt’ in het heden,¹¹ zag hij het als een raam op de heilshistorie, waar hij en zijn hoorders zelf deel van uitmaken.¹² Passend bij deze visie hanteer ik een synchrone benadering van de oudtestamentische teksten; diachrone kwesties blijven buiten beschouwing.

Uitgangspunt is de vrijwel universeel geaccepteerde opvatting dat de Hebreeënschrijver niet de Hebreeuwse, maar de Griekse tekst van het Oude Testament heeft gebruikt.¹³ Toch wordt in deze studie ook de Hebreeuwse tekst betrokken. Dat heeft twee redenen: 1) in de oudtestamentische wetenschap geldt de Hebreeuwse tekst nog steeds als de belangrijkste tekst; het overgrote deel van de oudtestamentische commentaren en studies is gebaseerd op die tekst en 2) de Hebreeuwse tekst helpt en verscherpt het verstaan van de Griekse tekst. Voor wat betreft de Hebreeuwse tekst van het Oude Testament wordt gebruik gemaakt van de *BHS* en voor de Griekse tekst van de kritische Göttinger editie.¹⁴ Voor de tekst van Hebreeën dient de *NA28* als basis.¹⁵

Relevantie

De constatering dat Gods spreken door de eed in Hebreeën niet eerder afzonderlijk op de onderzoeksagenda is geplaatst en de genoemde redenen waarom dat opvallend is, laten reeds de (academische) relevantie van dit onderzoek zien. Deze studie werpt licht op een karakteristiek en tot nog toe onderbelicht kenmerk van Hebreeën en vanuit dat kenmerk op een boeiend facet van Gods spreken in Hebreeën.

Hoewel ik me in dit onderzoek voornamelijk richt op de betekenis van Gods spreken door de eed in Hebreeën, reikt de relevantie ervan verder. Het brengt een bijzonder deel van Gods verbale spectrum voor het voetlicht dat niet alleen in het onderzoek naar Hebreeën onderbelicht is, maar veel breder slechts weinig aandacht krijgt, in het bijzonder als het gaat om de betekenis ervan. Dat geldt zowel voor literatuur die gericht is op de eed in de Bijbel (specifiek het Oude Testament)¹⁶ als literatuur die gaat over Gods verbale communicatie. Bezinning op Gods verbale communicatie vindt überhaupt weinig plaats – iets waar Nicholas Wolterstorff zich in zijn boek *Divine Discourse* terecht over verbaast¹⁷ –, maar ook als het wel gebeurt, blijft Gods spreken door eed vrijwel altijd buiten beschouwing. Bij wijze van voorbeeld noem ik de recente publicatie van Mart-Jan Paul en Jan Hoek *Een stem uit de hemel: Gods spreken in de Bijbel en in onze*

¹¹ Dana M. Harris, “The Use of the Old Testament in the Epistle to the Hebrews”, *SWJT* 64.1 (2021) 94.

¹² Ken Schenk, “God Has Spoken: Hebrews’ Theology of the Scriptures”, in Richard Bauckham e.a. (eds.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 323.

¹³ Susan E. Docherty, *The Use of the Old Testament in Hebrews: A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation*, WUNT II/260 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 132(n.54); Harris, “The Use of the Old Testament”, 92.

¹⁴ De relevante oudtestamentische passages zijn alle beschikbaar in deze editie.

¹⁵ Voor specificaties van de gebruikte tekstedities zie de primaire bronnen in de literatuurlijst.

¹⁶ Zie de besproken literatuur in 2.2.4.

¹⁷ Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge: Cambridge University, 1995), 8.

tijd.¹⁸ Hoewel het boek bijna geheel gewijd is aan Gods spreken in de Bijbel, wordt Gods spreken door de eed nergens aan de orde gesteld. Dat algemeen verbreide gebrek aan aandacht voor de betekenis van Gods spreken door de eed is opmerkelijk gezien de bijzondere theologische lading van de spreekvorm. Met dit onderzoek wens ik niet alleen de betekenis van Gods spreken door de eed in Hebreeën te verhelderen, maar ook verdere bezinning op deze bijzondere spreekvorm van God te stimuleren, zowel binnen de academie als binnen de kerk.

¹⁸ Apeldoorn: Labarum, 2021.

Hoofdstuk 1 Gods spreken in Hebreeën en de eed

Gods spreken speelt een centrale rol in Hebreeën – zo centraal, dat het als funderend voor heel de brief beschouwd kan worden. De inhoud van de brief laat zich samenvatten met “In Praise of the God Who Speaks.”¹⁹ In dit hoofdstuk wordt dat spreken van God op hoofdlijnen in kaart gebracht. Zodoende ontstaat een kader voor het onderzoek naar Gods spreken door de eed. Eerst schetst ik de pastorale, heilshistorische/eschatologische en literaire context waarin Gods spreken klinkt. Daarna wordt Gods spreken op een aantal punten geanalyseerd: de termen die ervoor gebruikt worden, de plaats van het thema in Hebreeën, de goddelijke sprekers en hun geadresseerden en de inhoud van Gods spreken. Per besproken aspect leg ik aansluitend kort de verbinding met Gods eden in Hebreeën. Zo wordt geleidelijk zichtbaar welke plaats Gods spreken door de eed inneemt binnen het geheel van zijn spreken in Hebreeën. Een nadere uitwerking volgt bij de bespreking van de afzonderlijke eden. Het hoofdstuk sluit af met een samenvattende conclusie.

1.1 De context van Gods spreken

1.1.1 Pastorale context

Het gaat hier niet om de bepaling van de identiteit van de hoorders.²⁰ Wel gaat het hier om de situatie waarin de hoorders zich bevinden en dan specifiek de pastorale situatie. Wat is er aan de hand met de hoorders dat de Hebreeënschrijver deze brief/preek²¹ schrijft en daarbij alle nadruk legt op Gods spreken?

De pastorale situatie waarin de hoorders zich bevinden laat zich indirect aflezen uit de gevaren waartegen de Hebreeënschrijver waarschuwt: onder meer uit koers te raken (2,1²²); God niet serieus te nemen (2,3; 12,25); afvallig te worden van de levende God (3,12; 6,6); door zonde verleid te worden (3,13; 12,1); ongehoorzaam te worden (3,15); niet in te kunnen gaan in Gods rust (3,19-4,1) achteruit te gaan in inzicht (5,11-14; 12,5-11); commitment te verliezen (10,25); de vergeving van zonden onherroepelijk te verspelen (10,26; 12,16-17); de moed op te geven (10,35; 12,3.12); meegevoerd te worden door verkeerde denkbepelden (13,9) en uiteindelijk ten onder te gaan (4,11; 6,8; 10,27-31). De hoorders staan dus bloot aan tal van gevaren, met name passieve (stilstand en achteruitgang in en verlies van geloofstrouw), maar ook gevaren van actieve en zelfs permanente rebellie tegen God.²³ Kortom, ze bevinden zich in een pastorale situatie die als kritiek te typeren is.

Over de daaraan ten grondslag liggende problemen zijn veel suggesties gedaan.²⁴ Een probleem dat zich goed laat verbinden met de centrale rol die aan Gods spreken wordt gegeven in Hebreeën, is het gebrek

¹⁹ Vander Beek, “Hebrews”, 13. Vgl. Wider, *Theozentrik*, 3.

²⁰ Zie daarvoor de diverse inleidingen op het NT/inleidingen van de diverse commentaren op Hebreeën.

²¹ Zie daarover bijv. Craig R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New Haven: Yale University, 2001), 80-83. Ik zal in het vervolg de traditionele term ‘brief’ gebruiken, zonder daarmee een keuze uit te drukken pro ‘brief’ en contra ‘preek’.

²² Alle Bijbelverwijzingen in dit hoofdstuk zonder specificatie verwijzen naar Hebreeën.

²³ Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 78-79.

²⁴ Zie Scott D. Mackie, *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews*, WUNT II/223 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 12-17 voor een korte bespreking van een heel aantal suggesties.

aan ervaring bij de hoorders van de werkelijkheid van God en van het heil.²⁵ Tomasz Lewicki wijt dat aan invloed van het toen gangbare middenplatoonse denken op de hoorders: “Gott erscheint hier [in dat denken] als ein ganz jenseitiger Gott – fern und fremd – nicht-erreichbar, nicht-begreifbar, nicht-erfahrbar, nicht-benennbar, nicht-aussprechbar.”²⁶ Daartegenover stelt de Hebreeënschrijver de levende God (3,12; 9,14; 10,31; 12,22), die spreekt (12,25).²⁷ Hij roept de hoorders indringend op om te (blijven) luisteren naar Gods spreken (bijv. 12,25²⁸) en dat luisteren te verdiepen (5,11-6,12). Dat eerste is als het statische aspect (vasthouden, bijv. 2,1) van de vermaning te typeren en het tweede als het dynamische (vooruitgaan, bijv. 6,1), een dubbele dynamiek die als een rode draad door heel Hebreeën loopt.²⁹

Gods spreken door de eed vormt het ultieme verbale middel (ter onderscheiding van het belichaamde spreken van God door de Zoon) om te wijzen op de realiteit van God, zijn spreken en het heil. Het vervult een dubbele functie: enerzijds om de hoorders daardoor te waarschuwen (eed uit Ps. 95 in Hebr. 3,7-19), anderzijds om ze in positieve zin aan te sporen en te bemoedigen (alle drie de eden: eed uit Ps. 95 in Hebr. 4,1-11; eed uit Gen. 22 in Hebr. 6,9-15; eed uit Psalm 110 in Hebr. 6,13-7,28).

1.1.2 Heilshistorische/eschatologische context

Gods spreken staat ook in een bepaalde heilshistorische context. Die wordt al direct aan het begin van de brief gemarkeerd: “in deze laatste dagen” (1,2). Dat wijst op de eschatologische tijd die aangebroken is met Jezus’ dood/vernedering en opstanding/verhoging (1,3-4). Die tijd is een spanningsvolle overgangstijd tussen de oude tijd, die aan het verdwijnen is (8,13; 12,27) en de nieuwe tijd, die komend is en waarvan de krachten nu reeds ervaren worden (6,5). De overtuiging van de Hebreeënschrijver dat de eschatologische tijd is aangebroken, deelt hij met de andere nieuwtestamentische schrijvers.³⁰ Het concept van de twee tijden en de overtuiging dat de transitie tussen beide gaande is, komt echter nergens elders in het Nieuwe Testament zo systematisch en grondig naar voren als in Hebreeën.³¹ De brief is ervan doordrenkt, “coursing through and coloring the author’s entire ‘word of exhortation’.”³² Heel de argumentatiestructuur van

²⁵ Lewicki, *Weist nicht ab*, 13-14; Wider, *Theozentrik*, 5-6 (door Mackie wordt dit probleem niet genoemd).

²⁶ Lewicki, *Weist nicht ab*, 14.

²⁷ Lewicki, *Weist nicht ab*, 15-16. Zie ook M.J. Kater, *Heden, indien u Zijn stem hoort: Een bijdrage tot een homiletische theologie*, Apeldoornse Studies 73 (Apeldoorn: Theologische Universiteit Apeldoorn, 2019).

²⁸ Kerntekst voor Lewicki, vgl. ook de titel van zijn studie *Weist nicht ab den Sprechenden*.

²⁹ Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1989), 21-22.

³⁰ Zie bijv. Thomas R. Schreiner, *Magnifying God in Christ: A Summary of New Testament Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 19-37.

³¹ Charles P. Anderson, “Who Are the Heirs of the New Age in the Epistle to the Hebrews?”, in Joel Marcus en Marion L. Soards (eds.) *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*, JSNTSup 24 (Sheffield: JSOT, 1989), 255. Voor de achtergrond van dit concept, dat door Mackie, in het voetspoor van C.K. Barrett en L.D. Hurst, in de joodse apocalyptiek gezocht wordt, zie Mackie, *Eschatology*, 3-8. Voor een recente studie daarover zie Jihye Lee, *A Jewish Apocalyptic Framework of Eschatology in the Epistle to the Hebrews: Protology and Eschatology as Background*, LNTS 662 (London: T&T Clark, 2022).

³² Mackie, *Eschatology*, 231.

Hebreeën,³³ de vergelijking van het lichtere met het zwaardere,³⁴ hangt ermee samen: de realiteit van de eschatologische tijd vormt voor de Hebreeënschrijver de basis voor de vergelijking van die superieure en finale tijd met de tijd die aan het verdwijnen is, de voorafschaduwende, gestaltelijke en voorlopige tijd. Die realiteit dringt de Hebreeënschrijver tot het vermanen en aansporen van zijn hoorders.³⁵

In die allesbeslissende heilshistorische en eschatologische context komt in Hebreeën op doordringende en nadrukkelijke wijze Gods woord tot de hoorders (vgl. 4,12-13). In de studies die zich richten op Gods spreken in Hebreeën³⁶ wordt daar relatief weinig aandacht aan geschonken, terwijl dat het spreken van God in Hebreeën niet weinig verdiept. In de eerste plaats verleent de heilshistorische en eschatologische context Gods spreken extra zeggingskracht en gezag. Hij laat zien wat de werkingskracht is van Gods spreken. Gods spreken is niet ijdel gebleken. Integendeel, het heeft de voleinding van de tijd teweeggebracht (1,2).³⁷ In de tweede plaats maximaliseert de finaliteit van de context de urgentie van Gods spreken. Die urgentie van Gods spreken wordt doorlopend beklemtoond. Bijvoorbeeld met het herhaaldelijke en nadrukkelijke gebruik van het woord *σήμερον* ('heden/vandaag') uit Psalm 95 in 3,7-4,11, of *ἔτι ἄπαξ* ('nog eenmaal') 12,25-29. In de derde plaats verhoogt de context de verantwoordelijkheid aan de kant van de hoorders van Gods spreken. Zij hebben de belofte in vervulling zien gaan in tegenstelling tot de hoorders uit vroeger tijden (11,39). Zij hebben het voorrecht om Gods finale spreken in zijn Zoon te horen (1,2). Zij leven in de laatste en beslissende tijd en dat wordt hun ook allerwegen duidelijk gemaakt door de Hebreeënschrijver. Geconcludeerd kan worden dat de heilshistorische en eschatologische context Gods spreken in belangrijke mate intensiveert.

In het gebruik van de eed uit Psalm 95 (3,7-4,11) klinkt de finale heilshistorische en eschatologische context nadrukkelijk door. De eed uit Genesis 22 (6,9-15) wordt wel in die context ingezet ('tot het einde toe volhouden', 6,12), maar draagt daar zelf minder aan bij dan de eed uit Psalm 95. Wat de eed uit Psalm 110 (5,1-10; 6,16-7,28) aangaat, is het de inhoud zelf – Jezus' eeuwige hogepriesterschap – die van eschatologische betekenis is.

1.1.3 *Littéraire context*

Het spreken van God in Hebreeën staat in een bijzondere literaire context. Een aspect daarvan betreft de terugkerende afwisseling van uitleggend (of 'dogmatisch/theologisch') en vermanend (of 'parenetisch')³⁸ materiaal. In deze paragraaf sta ik apart bij dit aspect stil, omdat 1) in het vervolg van dit onderzoek regelmatig naar dit onderscheid verwezen wordt; 2) het verhelderend is als duidelijk is welke afbakening

³³ Luke T. Johnson, *Hebrews: A Commentary*, NTL (Louisville: WJK, 2012), 31.

³⁴ Een techniek die bekend is uit zowel de klassieke retorica (synkrisis met het mindere) als uit de Joodse exegesepraktijk (qal-wahomer). Vgl. Michael W. Martin en Jason A. Whitlark, *Inventing Hebrews: Design and Purpose in Ancient Rhetoric*, SNTSMS 171 (Cambridge: Cambridge University, 2018), 56n10.

³⁵ Zie voor de samenhang van eschatologie en vermaning in Hebreeën Mackie's studie *Eschatology*.

³⁶ Zie n. 8. Lewicki, *Weist nicht ab*, 21 geeft er in zijn studie in een korte alinea wel enige aandacht aan. Een citaat daaruit: "In einer solchen Zeit [eschatologische tijd] bekommt das göttliche Sprechen ein besonderes Gewicht."

³⁷ Vander Beek, "Hebrews", 16.

³⁸ Voor het onderscheid hanteer ik in het vervolg de termen 'uitleg' en 'vermaning'.

gehanteerd wordt en 3) de visie op de relatie van beide soorten materiaal nauw samenhangt met hoe men Hebreeën ziet. Welke plaats Gods spreken hierin heeft, komt in de volgende hoofdpagina aan bod.

De relatie van uitleg en vermaning in Hebreeën en welke van de twee prioriteit heeft, is een belangrijk discussiepunt in het onderzoek. De positie die men daaromtrent inneemt, hangt samen met allerlei andere overwegingen, zoals de structuur van Hebreeën (concentrisch of lineair), de *Sitz im Leben* van Hebreeën (synagoge of klassieke retorica) en het type retorica (epideiktisch of deliberatief).³⁹ Het toenemend aantal eclectische posities⁴⁰ laat zien dat Hebreeën niet zo makkelijk in een bepaald vakje te plaatsen is. Steeds duidelijker is geworden dat uitleg en vermaning feitelijk niet te scheiden zijn.⁴¹ Dat blijkt ook uit de verschillende afbakeningen van het uitleggende en vermanende materiaal.⁴² Beide zijn zodanig met elkaar verweven, dat regelmatig niet goed te bepalen is waar het ene precies overgaat in het andere.⁴³ Die samenhang ligt ook besloten in de term waarmee de Hebreeënschrijver zelf zijn schrijven aanduidt: ῥόγος τῆς παρακλήσεως (13,22).⁴⁴ Deze aanduiding wordt meestal vertaald met ‘een woord van vermaning’,⁴⁵ dat primair parenetisch klinkt. Walter Übelacker laat echter zien dat ‘paraklese’ (παρακλήση) een veel bredere betekenis heeft: uitleg valt daar ook onder en is onlosmakelijk met de vermaning verbonden.⁴⁶ Hij vat samen: “The παρακλήση of Hebrews as a whole contains instruction, both reminders of basic teachings and further developments of theological instruction in the form of admonitions, exhortations, injunctions (paraenesis), encouragement and consolations.”⁴⁷

Hoewel beide – uitleg en vermaning – dus nauw met elkaar samenhangen en onscheidbaar zijn, is het wel duidelijk dat bepaalde delen primair uitleggend van aard zijn en andere primair vermanend. De overgangen daartussen zijn de ene keer vrij evident (bijv. van 1,14 naar 2,1) en de andere keer geleidelijk en complex (bijv. 6,13-20 tussen 5,11-6,12 en 7,1-28).⁴⁸ In dit onderzoek sluit ik mij voor wat betreft de afbakening aan bij George H. Guthrie, die zich zeer wel bewust is van de complexiteit. Hij bakent het materiaal als volgt af: primair uitleggend: 1,1-14; 2,5-18; 5,1-10; 7,1-28; 8,1-13; 9,1-10,18; primair vermanend 2,1-4; 3,1-4,13; 5,11-6,20; 10,26-39; 11,1-40; 12,1-29; 13,1-19. De passages 4,14-16 en 10,19-25 beschouwt

³⁹ Zie o.a. Koester, *Hebrews*, 82.

⁴⁰ Belangrijk voorbeeld daarvan is George H. Guthrie, *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*, NovTSup 73 (Leiden: Brill, 1994).

⁴¹ Mackie, *Eschatology*, 19. Relativerend t.a.v. de discussie wat prioriteit heeft, de theologie of de vermaning, is de opmerking van Koester, *Hebrews*, 82: “For listeners who remain committed to God and Christ, Hebrews is epideictic, since it maintains the values they already hold. For those tending to drift away from the faith, Hebrews is deliberative, since it seeks to dissuade them from apostasy and move them toward a clearer faith commitment.”

⁴² Vgl. bijv. Attridge, *Hebrews*, 19; Ellingworth, *Hebrews*, vi; Koester, *Hebrews*, 84; William L. Lane, *Hebrews 9-13*, WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1991), viii-ix.

⁴³ Zie voor de complexiteit van de samenhang de uitvoerige analyse van Kenneth L. Maxwell, “Doctrine and Parenesis in the Epistle to the Hebrews, with Special Reference to Pre-Christian Gnosticism” (diss. Yale 1953), 158-212; een overzicht van zijn analyse is te vinden op 172-174.

⁴⁴ Algemeen wordt aangenomen dat die uitdrukking betrekking heeft op geheel Hebreeën, zie o.a. Attridge, *Hebrews*, 408; Ellingworth, *Hebrews*, 732; Lane, *Hebrews 9-13*, 568.

⁴⁵ Zo in de (H)SV en de Willibrordvertaling (NBV21: ‘woord van bemoediging’). De Engelse en Duitse vertaling komt op hetzelfde neer, respectievelijk ‘word of exhortation’ (bijv. de ESV, NIV en (N)KJV) en ‘Wort der Ermahnung’ (zo in de Luthervertaling).

⁴⁶ Walter Übelacker, “Paraenesis or Paraclesis – Hebrews as a Test Case”, in James Starr en Troels Engberg-Pedersen (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*, BZNW 125 (Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 319-352.

⁴⁷ Übelacker, “Paraenesis or Paraclesis”, 348-349.

⁴⁸ Zie voor een uitleg van de verschillende transitievormen Guthrie, *Structure*, 94-111.

Guthrie als scharnierpassages die zowel een inleidende (4,14-16)/concluderende (10,19-25) als vermanende functie hebben.⁴⁹ Binnen de vermanende delen is naast positief aansporend, bemoedigend en vertroostend materiaal nog materiaal te onderscheiden dat een uitgesproken waarschuwend karakter heeft – de zogenaamde waarschuwingsteksten. Ook de afbakening daarvan verschilt.⁵⁰ De volgende passages beschouw ik als primair waarschuwend: 2,1-4; 3,12-3,19; 5,11-6,8; 10,26-39 en 12,14-29.

In alle drie de delen – uitleggende, bemoedigende en waarschuwend – komt een eed van God voor: de eed uit Psalm 110 in het uitleggende deel 5,1-10; 6,16-7,28; de eed uit Genesis 22 in het bemoedigende deel 6,9-15 en de eed uit Psalm 95 in het waarschuwend en aansporend deel 3,7-4,13. Ook is in Gods eden de hechte samenhang van vermaning en uitleg zichtbaar, met name in 6,9-7,28.

1.2 Analyse van Gods spreken

1.2.1 Terminologie en plaats

Aan Gods spreken in Hebreeën wordt vele malen en op vele wijzen gerefereerd. A.J. Coetsee concludeert dat in *elke* perikoop op een of andere manier het thema van Gods spreken aanwezig is.⁵¹ De meest algemene en ook de meest voorkomende termen voor Gods spreken⁵² zijn λέγω ('zeggen') en λαλέω ('spreken'), respectievelijk 28 en 9 keer.⁵³ Andere, specifiekere termen zijn (συνεπι)μαρτυρέω ('(mee)getuigen', 8x);⁵⁴ ὀμνῶ ('zweren', 6x);⁵⁵ καλέω ('roepen', 5x);⁵⁶ ἐπαγγέλλομαι ('beloven', 4x);⁵⁷ χρηματίζω ('vermanen', 3x);⁵⁸ εὐαγγελίζω ('verkondigen', 2x);⁵⁹ ἀπαγγέλλω ('verkondigen', 2,12); ὑμνέω ('prijzen', 2,12); προσαγορεύω ('noemen', 5,10); φημί ('zeggen', 8,5); μέμφομαι ('berispen', 8,8); δηλώω ('duidelijk maken', 9,8); ἐντέλλω ('gebieden', 9,20); διαλέγομαι ('spreken', 12,5); διαστέλλω ('gebieden', 12,20). Behalve verba zijn er ook veel substantiva die met Gods spreken in verbinding staan. De meer algemene substantiva: λόγος/λόγιον ('woord/woorden', 8x);⁶⁰ ῥῆμα ('woord', 4x);⁶¹ φωνή ('stem', 5x);⁶² en de meer specifieke: ἐπαγγελία ('belofte', 14x);⁶³ ὁρκωμοσία ('(het zweren van een) eed', 4x);⁶⁴ ὄρκος ('eed', 2x);⁶⁵ κληῖσις ('roeping',

⁴⁹ Guthrie, *Structure*, 144. De afgebakende teksteinheden betreffen de hoofdverdeling. Guthrie splitst die nog verder op.

⁵⁰ Vgl. bijv. Herbert W. Bateman IV, "Introducing the Warning Passages in Hebrews: A Contextual Orientation", in id. (ed.), *Four Views on the Warning Passages in Hebrews* (Grand Rapids: Kregel, 2007), 27 en Guthrie, *Structure*, 144.

⁵¹ Coetsee, "Hebreeërs", 273.

⁵² Ik maak hierbij nog geen onderscheid tussen het spreken door God, de Zoon en de Heilige Geest.

⁵³ Λέγω: 1,5.6.7.13; 2,12; 3,7.10.15; 4,3.4.7; 5,6; 6,14; 7,21; 8,8(2x).9.10.13; 10,5.7.8.9.15.16.30; 12,26; 13,5; λαλέω: 1,1.2; 2,2.3; 3,5; 4,8; 5,5; 11,18 12,25. Coetsee, "Hebreeërs", 269-270 merkt op dat λέγω voornamelijk voorkomt ter inleiding van OT-ische citaten en in de OT-ische citaten zelf en dat λαλέω voornamelijk voorkomt in de argumentatie van de Hebreeënschrijver.

⁵⁴ 2,4; 7,17; 10,15; 11,2.4(2x).5.39.

⁵⁵ 3,11.18; 4,3; 6,13 (2x), 7,21.

⁵⁶ 2,11; 5,4; 9,15; 11,8.18.

⁵⁷ 6,13; 10,23; 11,11; 12,26.

⁵⁸ 8,5; 11,7; 12,25.

⁵⁹ 4,2.6.

⁶⁰ 2,2; 4,2; 5,12.13; 6,1; 7,28; 13,7; 12,19.

⁶¹ 1,3; 6,5; 11,3; 12,19.

⁶² 3,7.15; 4,7; 12,19.26.

⁶³ 4,1; 6,12.15.17; 7,6; 8,6; 9,15; 10,36; 11,9(2x).13.17.33.39.

⁶⁴ 7,20(2x).21.28.

⁶⁵ 6,16.17.

3,1); δέησις ('gebed', 5,7); ἱκετηρία ('smeking', 5,7); κρᾶυγή ('geroep', 5,7); παρακλήσις ('vermaning', 12,5). Naast verba en substantiva die samenhangen met Gods spreken komen ook veel verba en substantiva voor die duiden op het ontvangen van Gods spreken, zoals ἀκούω/ἀκοή ('horen'); ὑπακούω/ὑπακοή ('gehoorzamen/gehoorzaamheid') en πιστεύω/πίστις ('geloven/geloof').

Gods spreken is niet alleen veelvuldig aanwezig in de brief, maar ook structureel, zowel in de uitleggende als de vermanende delen. De brief zet in met Gods spreken tot de voorvaders in het verleden door de profeten en in deze laatste dagen in de Zoon (1,1-4). In het vervolg van het eerste hoofdstuk spreekt God tot de Zoon door middel van een reeks (catena) oudtestamentische teksten (1,5-18). Aan het begin van hoofdstuk 2 volgt een vermaning om aan Gods finaal gesproken woord vast te houden (2,1-4). In 2,5-18 spreekt de Zoon tot God, eveneens door middel van oudtestamentische teksten. Hoofdstuk 3 opent met Gods roeping van de hoorders en Jezus, en Jezus' getrouwe gehoor daaraan (3,1-6). Daarop volgt, aan de hand van Psalm 95, een uitgebreide vermaning om te luisteren naar Gods stem (3,7-4,11). Afsluitend wordt specifiek aandacht geschonken aan de kracht van Gods woord (4,12-13). 4,14-5,10 gaat door op Gods roeping van Jezus en zijn gehoorzaamheid daaraan, nu nadrukkelijk door Gods spreken via Psalm 110,4. In 5,11-6,8 worden de hoorders gewaarschuwd om niet te vertragen in het horen van Gods woorden, maar daarin te groeien. Het tweede deel van de vermaning (6,9-20) legt de nadruk op de zekerheid van Gods belofte, die bevestigd is door Gods eed. Hoofdstuk 7,1-28 gaat over Jezus' hogepriesterschap, dat stoelt op Gods eed in Psalm 110,4. In 8,1-13 staat Gods spreken over het nieuwe verbond (Jer. 31) centraal. Hoofdstuk 9 werkt dat nieuwe verbond uit in vergelijking met het oude. In dit hoofdstuk is Gods spreken impliciet, wel wordt de betekenis van het oude verbond door de Heilige Geest duidelijk gemaakt (δηλώω, 9,8). In 10,1-18 spreekt de Zoon tot God door middel van Psalm 40 over zijn bereidwilligheid inzake zijn offer in het kader van het nieuwe verbond en getuigt (μαρτυρέω, 10,15) de Heilige Geest tot de hoorders door middel van Jeremia 31. Vervolgens worden de hoorders vermaand om de hoop op Gods belofte vast te houden en worden ze gewaarschuwd voor Gods oordelende spreken aan de hand van Deuteronomium 32 (10,19-39). In hoofdstuk 11 worden oudtestamentische gelovigen voorgesteld, waarvan God getuigt (μαρτυρέω, 11,2) dat zij geloofd hebben in Gods spreken/belofte. Aansluitend worden de hoorders in hoofdstuk 12 aangespoord om die voorbeelden na te volgen en indringend gewaarschuwd om God die spreekt (12,25) niet te verwerpen. Het slothoofdstuk – hoofdstuk 13 – staat vooral in het teken van het antwoord van de hoorders op Gods spreken (pregnant in 13,15), toch blijft ook hier Gods spreken niet onvermeld (13,5.7). Met recht kan geconcludeerd worden dat het spreken van God als een gouden draad door heel de brief loopt.⁶⁶ David Wider stelt zelfs dat Hebreeën zich geheel vanuit het spreken van God laat begrijpen.⁶⁷

Binnen de specifiekere termen voor Gods spreken nemen de aan de eed gerelateerde termen kwantitatief de tweede plaats in. In kwalitatief opzicht vormt de eed de meest geladen en indringende vorm van Gods verbale spreken. Bij de bespreking van de zeggingskracht en de betekenis van de eed (hoofdstuk 2) wordt

⁶⁶ Vander Beek, "Hebrews", 16.

⁶⁷ Wider, *Theozentrik*, 205.

dat nader uitgewerkt. Gods eden komen voor in de tweede en derde vermaning (3,7-4,13 – eed uit Ps. 95; 5,11-6,20 – eed uit Gen. 22) en in het eerste deel van het kerndeel van Hebreeën (5,1-7,28 van 5,1-10,18 – eed uit Psalm 110).

1.2.2 *Goddelijke sprekers en geadresseerden*

Bij de inventarisatie van de verba en de substantiva die zijn verbonden met Gods spreken is geen onderscheid gemaakt tussen de verschillende goddelijke sprekers. Wel werd het al zichtbaar in de weergave van de structurele aanwezigheid van Gods spreken in Hebreeën, waar we zagen dat God tot de Zoon spreekt (1,5-13; 4,14-5,10; 7,1-28) en omgekeerd (2,5-18; 10,1-14) en de Heilige Geest tot de hoorders (9,8; 10,15-18). In deze paragraaf wordt daar dieper op ingegaan en wordt ook gekeken naar de geadresseerden van het goddelijke spreken. Omdat dit onderzoek in het kader staat van het spreken van God de Vader,⁶⁸ laat ik het spreken van de Zoon tot de Vader verder buiten beschouwing.⁶⁹ Bovendien komt het spreken van de Zoon niet naar voren in de eedpassages. Dat geldt wel voor het spreken van de Heilige Geest. Om die reden en omdat zijn spreken zo nauw verbonden is met het spreken van God zelf (zie hieronder), wordt dat wel aan de orde gesteld.

De meest prominente spreker in Hebreeën is God. Hij wordt al direct aan het begin geïntroduceerd als degene die gesproken heeft, voorheen tot de voorvaders en nu tot degenen die leven in de laatste tijd (1,1-2). De belangrijkste geadresseerde van Gods spreken is de Zoon. Tot Hem richt God zich in hoofdstuk 1 en in het eerste deel van het kerndeel van Hebreeën (5,1-7,28 van 5,1-10,18).

Behalve aan de Zoon is Gods spreken gericht aan verschillende personen of collectieven uit het Oude Testament (Gods spreken in het verleden) en aan de hoorders (Gods spreken in het heden). De belangrijkste aangesproken personen uit het verleden zijn Abraham (6,13-15; 11,8-10.17-19) en Mozes (3,2-5 (Gods spreken impliciet); 8,5; 9,18-22 (eveneens impliciet)). Daarnaast zijn Aäron (5,4) en de verschillende personen uit de geloofsgalerij (Hebr. 11) te noemen. Collectieven die door God in het verleden zijn aangesproken zijn de woestijngeneratie (3,7-4,11), het volk Israël ten tijde van Jeremia met de belofte van het nieuwe verbond (8,8-12) en het volk bij de berg Sinaï (9,19-21; 12,18-21). Het spreken van God in het verleden wordt regelmatig gebruikt om de hoorders in het heden aan te spreken, bijvoorbeeld in 3,7-4,11 waar Gods spreken in Psalm 95 wordt gericht tot de hoorders van Hebreeën. De hoorders worden daar op één lijn gezet met de hoorders van Gods spreken uit het verleden; zijn spreken blijkt even actueel. De verbindende schakel daarin is dezelfde God die spreekt, toen en nu (1,1-2).⁷⁰ In de versmelting van Gods spreken tot de hoorders in het verleden en het heden komt de continuïteit in Gods spreken naar voren.

Tegelijk is er sprake van discontinuïteit. Gods spreken in het verleden wordt regelmatig in contrasterende zin vergeleken met zijn spreken in het heden tot de hoorders van Hebreeën (bijv. 1,1-2 en 2,2-4). Het verschil van Gods spreken in het heden ten opzichte van het verleden dat daaruit blijkt, spitst

⁶⁸ Hoewel dit niet de primaire aanduiding is voor God in Hebreeën (maar zie 1,5 en de verschillende plaatsen waar God spreekt tot en over *zijn* Zoon), noem ik Hem hier zo, ter onderscheiding van de Zoon. In het vervolg spreek ik gewoon over 'God'.

⁶⁹ Zie daarvoor Lewicki, *Weist nicht ab*, 38-47; Pierce, *Discourse*, 91-134; Theobald, "Lebendigen Wort", 773-779.

⁷⁰ Lewicki, *Weist nicht ab*, 16.

zich toe op Gods ultieme, eschatologische spreken door zijn Zoon (1,2). Daarin verschillen ook de geadresseerden van Gods spreken in Hebreeën van de geadresseerden uit het verleden. De laatstgenoemden hebben de vervulling van Gods spreken niet gezien (11,39), de eerstgenoemden wel (1,2; 2,3-4).

Het spreken van de Heilige Geest wordt drie keer genoemd. In 3,7 leidt de Heilige Geest het citaat van Psalm 95 in. In 9,8 heeft de Heilige Geest een uitleggende rol: Hij maakt de betekenis duidelijk (δηλώω) van de oudtestamentische tabernakeldienst. In 10,15-17 getuigt (μαρτυρέω) de Heilige Geest van de realiteit van het nieuwe verbond (Jer. 31).⁷¹ In alle drie de gevallen is het spreken van de Geest een spreken in het heden gericht aan de hoorders van Hebreeën. Het spreken van de Heilige Geest is nauw verbonden met het spreken van God. Door de Heilige Geest spreekt God onmiddellijk tot de hoorders.⁷² Hij is Gods spreker voor de gemeente.⁷³ Gezien deze nauwe band schaar ik het spreken van de Heilige Geest onder het spreken van God.

Zowel God als de Heilige Geest zijn betrokken in het spreken door de eden (de Heilige Geest alleen bij de eed uit Ps. 95). In de eed uit Psalm 95 blijkt de nauwe samenhang tussen het spreken van God en van de Heilige Geest. De drie belangrijkste categorieën geadresseerden worden allemaal aangesproken door een eed: de Zoon (eed uit Ps. 110); de hoorders uit het verleden (eed uit Ps. 95 en Gen. 22) en de hoorders in het heden (eed uit Ps. 95). Vooral het spreken door de eed uit Psalm 95 laat enerzijds de overeenkomst zien tussen de hoorders uit het verleden en het heden en anderzijds het contrast.

1.2.3 Presentatie

Gods spreken komt op diverse wijzen naar voren in Hebreeën. Onderscheid kan gemaakt worden tussen het spreken van de Hebreeënschrijver daarover en het spreken van God zelf. De Hebreeënschrijver doet dat op verschillende manieren: 1) in substantieve zin, bijvoorbeeld 4,12-13: “Het woord van God is levend en krachtig...”; 2) in verbale zin, bijvoorbeeld 1,1: “God heeft gesproken door de profeten” en 3) ter inleiding van Gods spreken, bijvoorbeeld 10,30: “Degene die [God] gezegd heeft: ...” en dan volgt er een citaat. De inleiding van citaten komt voor in de verleden tijd (God heeft gezegd/gesproken, vgl. 10,30) en in de tegenwoordige tijd (God zegt/sprekt, bijv. 8,8). Dat laatste accentueert het actuele van wat wordt geciteerd. Meestal wordt Gods spreken ingeleid met een vorm van het verbum λέγω,⁷⁴ een enkele keer in combinatie met een nadere bepaling van Gods spreken: “zweert (6,13-14); berispt (8,8); belooft (12,26), zeggende...” Soms worden twee of drie citaten verbonden met één inleidingsformule. De citaten worden dan gekoppeld met καὶ πάντων (bijv. 1,5b) of alleen καὶ (bijv. 1,10).

Met het spreken van God zelf doel ik in dit verband op zijn verbale spreken in directe rede zoals

⁷¹ Zie voor een verdere uitwerking daarvan Lewicki, *Weist nicht ab*, 82-88; Pierce, *Discourse*, 135-174 (Pierce staat i.t.t. Lewicki niet afzonderlijk stil bij het spreken van de Heilige Geest in 9,8); Theobald, “Lebendigen Wort”, 780-783 (focus op 10,15-17).

⁷² Lewicki, *Weist nicht ab*, 83.

⁷³ Lewicki, *Weist nicht ab*, 83. Pierce, *Discourse*, 33, 135-174 betoogt, o.m. tegenover Lewicki, een meer zelfstandige en exclusievere rol voor de Heilige Geest als spreker tot de gemeente, maar haar betoog is m.i. te geforceerd. Gods spreken en het spreken van de Heilige Geest zijn hechter met elkaar verweven (bijv. in 3,7-4-13) dan zij betoogt. Vgl. ook Schenk, “God”, 334-335.

⁷⁴ Uitzonderingen: 5,5 λαλέω; 7,17 μαρτυρέω; 8,5 φημί.

dat in Hebreeën gebeurt middels de citaten die door de Hebreeënschrijver in Gods mond gelegd worden.⁷⁵ De citaten zijn zonder uitzondering afkomstig uit het Oude Testament en bevatten alle “*lebendige Rede* – also keinen narrativen Text, Erzählnotizen, Beschreibungen von kultischen Einrichtungen oder dergleichen mehr.”⁷⁶ In de meeste gevallen is God in het Oude Testament reeds de spreker van de citaten, in enkele gevallen treedt een verschuiving van spreker op. Vaker vindt een verschuiving van adres/referent plaats: van de koning (David) naar de Zoon en van het volk ten tijde van het Oude Testament naar de hoorders van Hebreeën. Theobald maakt onderscheid tussen citaten die een uitspraak doen (*Aussage*) en die rechtstreeks aanspraak doen met een vorm van σὺ (*Anrede*).⁷⁷ Met name de laatste zorgen voor het dialogische effect, van God de Vader tot de Zoon en andersom en van God (de Heilige Geest) tot de gemeente. Het spreken van God zelf komt zowel in de uitleggende als vermanende delen voor. In tabel 1 is een overzicht gemaakt van Gods spreken middels citaten in Hebreeën, waarin tevens de genoemde bijzonderheden verwerkt zijn. Verschuiving van spreker, adres of referent is alleen aangegeven indien van toepassing. Ter onderscheiding van Gods spreken in de verklarende en vermanende delen, is Gods spreken in de verklarende delen in de tabel grijs gearceerd. Alleen die citaten zijn opgenomen waarbij God expliciet als spreker wordt vermeld. Oudtestamentische citaten waarvan de spreker in Hebreeën onbepaald is, zijn uitgesloten.⁷⁸

Tekst Hebr.	OT-tekst	Spreker OT → Hebr.	Inleidings- verbum	Aanspraak /uitspraak	Adres/referent OT → Hebr.
1,5a	Ps. 2,7	God	λέγω (aor.)	aanspraak	koning → Zoon
1,5b	2 Sam. 7,14	God	└ gekoppeld	uitspraak	David → Zoon
1,6	Deut. 32,43+Ps. 97,7	Mozes → God	λέγω (praes.)	uitspraak	engelen
1,7	Ps. 104,4	psalmist → God	λέγω (praes.)	uitspraak	engelen
1,8-9	Ps. 45,7-8	psalmist → God	└ gekoppeld	aanspraak	koning → Zoon
1,10-12	Ps. 102,26-28	psalmist → God	└ gekoppeld	uitspraak	God → Zoon
1,13	Ps. 110,1	God	λέγω (perf.)	aanspraak	koning → Zoon
3,7-11	Ps. 95,7-11	God (H.G.)	λέγω (praes.)	aanspraak	WG* → hoorders
4,3	Ps. 95,11	God	λέγω (perf.)	uitspraak	WG → hoorders
4,4	Gen. 2,2	schrijver → God	λέγω (perf.)	uitspraak	n.v.t.
4,5	Ps. 95,11b	God	└ gekoppeld	uitspraak	WG → hoorders
5,5	Ps. 2,7	God	λαλέω (aor.)	aanspraak	koning → Zoon
5,6	Ps. 110,4b	God	λέγω (praes.)	aanspraak	koning → Zoon

⁷⁵ Datzelfde doet de Hebreeënschrijver bij de Zoon en de Heilige Geest.

⁷⁶ Theobald, “Lebendigen Wort”, 759.

⁷⁷ Theobald, “Lebendigen Wort”, 754.

⁷⁸ T.w. Ps. 8,5-7 (2,6-8); Hab. 2,3-4 (10,37-38); Gen. 21,12 (11,18); Ex. 19,12-13 (12,20). Laatstgenoemde drie worden door Theobald, “Lebendigen Wort”, 754, wel als Gods directe spreken aangemerkt; Ps. 95,11 (4,3) en Ps. 95,11b (4,5) daarentegen niet.

6,13-14	Gen. 22,17	God	ὁμνῶ (aor.) + λέγω	aanspraak	Abraham
7,17	Ps. 110,4b	God	μαρτυρῶ (praes.)	aanspraak	koning → Zoon
7,21	Ps. 110,4	God	λέγω (praes.)	aanspraak	koning → Zoon
8,5	Ex. 25,40	God	φημί (praes.)	aanspraak	Mozes
8,8-12	Jer. 31,31-34	God	μέμφομαι + λέγω (praes.)	uitspraak	Israël
10,15-17	Jer. 31,31.33-34	God (H.G.)	μαρτυρῶ (praes.)	uitspraak	Israël
10,30a	Deut. 32,35a	God	λέγω (aor.) +	uitspraak	Israël
10,30b	Deut. 32,36a	God	⌋ gekoppeld	uitspraak	Israël
12,26	Hagg. 2,6	God	ἐπαγγέλλομαι (perf.) + λέγω	uitspraak	Zerubbabel en Jozua → hoorders
13,5	Deut. 31,6	God	λέγω (perf.)	aanspraak	Jozua → hoorders

Tabel 1. Citaten met God als expliciete spreker. * Woestijngeneratie.

God spreekt niet alleen middels de citaten, maar Gods spreken speelt ook een rol in de citaten.⁷⁹ In het citaat uit Psalm 95 wordt de aandacht gevestigd op ‘Gods stem’ (Ps. 95,7). Daarnaast citeert God wat Hij zei over de woestijngeneratie (95,10) en wat Hij zwoer (95,11). In het citaat in 4,3 zegt God nogmaals dat Hij zwoer. In het citaat van het complete vers uit Psalm 110,4 (7,21) gebeurt dat weer: “De Kurios heeft gezworen...”. In het citaat uit Jeremia 31,31-34 (8,8-12) klinkt drie keer “zegt de Kurios”. Dat komt nog één keer terug in de herhaling van het citaat in 10,15-17.⁸⁰

Voor wat betreft het eerste – het spreken van de Hebreeënschrijver over het spreken van God – is het opvallend hoeveel aandacht hij schenkt aan Gods spreken door de eed. Dat komt impliciet naar voren in zijn behandeling van de eed uit Psalm 95 en expliciet bij de eden uit Genesis 22 en Psalm 110. Gesteld kan worden dat Gods spreken door de eed de vorm van goddelijk spreken is waarbij de Hebreeënschrijver het uitvoerigst stilstaat.

De meeste bijzonderheden met betrekking tot het spreken van God zelf door de eed zijn te zien in tabel 1. Daarnaast is gebleken hoe Gods spreken ook naar voren komt in de eedcitaten. Apart wijs ik er hier nog op dat alle drie de eden van God worden gepresenteerd als het spreken van God zelf en meestentijds in de vorm van directe aanspraak (zie tabel 1).

1.2.4 Inhoud

De inhoud van Gods spreken in Hebreeën staat vanaf de eerste verzen in het teken van Gods finale en superieure spreken in en door de Zoon.⁸¹ Het spreken van de Hebreeënschrijver en het spreken van God zelf zijn daarin nauw met elkaar verweven.⁸² De Hebreeënschrijver ontwikkelt door de brief heen in de

⁷⁹ Zie uitvoeriger over Gods spreken binnen de citaten Coetsee, “Hebreërs”, 129-135.

⁸⁰ “Λέγει κυριος” in 10,30 is waarschijnlijk secundair (zie tekstkritisch apparaat N.428).

⁸¹ Vgl. Lewicki’s uitwerking daarvan *Weist nicht ab*, 52-79, 142-143. Hoewel het spectrum van Gods spreken in Hebreeën breder is (vgl. Vander Beek, “Hebrews”, 14-16), vormt dat wel de spits.

⁸² Coetsee, “Hebreërs”, 277.

uitleggende delen aan de hand van het spreken van God en de Zoon een karakterisering van de Zoon:⁸³ is verhoogd door de Vader (1,5-14); heeft Zichzelf vrijwillig vernederd (2,5-18); is een geroepen en trouwe apostel en hogepriester (3,1-6; 4,14-5,10); de onvergankelijke hogepriester (7,1-28); de bemiddelaar van het nieuwe verbond (8,1-10,18) en de grondlegger en voltooiër van het geloof (11,1-12,13).

Binnen de genoemde delen concentreert zich het spreken van God zelf in 1,5-14; 5,1-10; 7,1-28 en 8,1-13.⁸⁴ In 1,5-14 zegt God dat de Zoon (1,2) *zijn* Zoon is (1,5); zingt Hij de lof op het koningschap van zijn Zoon (1,6-9) en zijn majesteit over de schepping (1,10-12) en wijst Hij Hem tot slot de plek aan zijn rechterhand (1,13).⁸⁵ In 5,1-10 en 7,11-28 staat het spreken van God via Psalm 110,4 centraal. Daarin wijst God zijn Zoon (vgl. herhaling Ps. 2,7 in 5,5) aan als de eeuwige priester naar de orde van Melchisedek (in 3,1-6 reeds op gepreludeerd met κλήσεως ἐπουρανίου ‘hemelse roeping’) en τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ‘(die Hem aangesteld heeft)’.⁸⁶ In 8,1-13 spreekt God van het nieuwe verbond (Jer. 31,31-34). Daarvan is zijn Zoon de bemiddelaar (8,6) en de vergeving voor eens en altijd de kern (vgl. conclusie aan slot perikoop 10,17-18).⁸⁷ De drie focuspunten van Gods eigen spreken in de verklarende delen zijn opmerkelijk: de verhoging van de Zoon, zijn priesterschap en het nieuwe verbond. Dat zijn ook de drie theologische hoofdthema’s die de Hebreeënschrijver achtereenvolgens aan de orde stelt, die op deze manier gedragen worden door het spreken van God zelf.

De inhoud van Gods spreken in de vermanende delen staat in onlosmakelijke verbinding met de verklarende delen.⁸⁸ Coetsee vat de inhoud van de vermanende delen samen als een “waarskuwing en opdracht om ag te slaan op God se woord.”⁸⁹ Zoals gezegd heeft Gods woord in Hebreeën primair betrekking op het spreken door zijn Zoon.⁹⁰ Dat houdt in dat de essentie van de vermanende delen bestaat in de oproep om te luisteren naar Gods beslissende spreken in en door zijn Zoon.

Gods eigen spreken in de vermanende delen onderstreept dat. In 3,7-4,13 roept Hij middels Psalm 95 (3,7-11) op om heden te luisteren naar zijn stem onder dreiging van uitsluiting van het heil. In 5,11-6,20 wijst Hij middels Genesis 22,17 (6,14) op de betrouwbaarheid van wat Hij zegt. In 10,26-39 dreigt Hij middels Deuteronomium 32,35-36 (10,30) met zijn wraak en oordeel bij verachting van zijn spreken in de Zoon (10,29). In 12,1-29 waarschuwt Hij middels Haggai 2,6 (12,26) nog eenmaal indringend om Hem die spreekt niet te verwerpen – de pastorale, retorische en theologische climax van de brief.⁹¹

⁸³ Vgl. Pierce, *Discourse*, 3-22. Zij verbindt dit met de oude exegetische methode die ‘prosopologische exegese’ wordt genoemd. Deze methode “interprets texts by assigning ‘faces’ (πρόσωπα), or characters, to ambiguous or unspecified personal (or personified) entities represented in the text in question” (Pierce, *Discourse*, 4). Pierce betoogt in haar studie dat de Hebreeënschrijver middels deze techniek een karakterisering geeft van de drie goddelijke personen.

⁸⁴ Vgl. tabel 1.

⁸⁵ Zie voor de OT-ische teksten waarmee dat gebeurt tabel 1. Zie Lewicki, *Weist nicht ab*, 28-32 en Pierce, *Discourse*, 35-62 voor een meer uitvoerige bespreking van Gods spreken tot zijn Zoon in 1,5-14.

⁸⁶ Zie Lewicki, *Weist nicht ab*, 32-37 en Pierce, *Discourse*, 62-78.

⁸⁷ Zie ook Pierce, *Discourse*, 84-85.

⁸⁸ Een van de centrale punten in Widens studie is dat de verbindende schakel tussen de uitleggende en vermanende delen Gods spreken is.

⁸⁹ Coetsee, “Hebreërs”, 273. Vgl. ook Lewicki, *Weist nicht ab*, 52-79 en de samenvatting 142-144.

⁹⁰ Vgl. ook Coetsee, “Hebreërs”, 273: “...bevestig die verklarende genre in die lig van die tema van God se spraak hoofsaaklik dat God voortrefliker gepraat het deur sy Seun.”

⁹¹ Coetsee, “Hebreërs”, 260

Gods eden dragen op een belangrijke wijze bij aan de inhoud van Gods spreken: de eed uit Psalm 110 met betrekking tot het priesterschap van de Zoon, de eed uit Genesis 22 door de betrouwbaarheid van de eed uit Psalm 110 te illustreren en de hoorders aan te sporen om de hoop (in essentie Gods spreken door de Zoon) tot het einde toe vast te houden en de eed uit Psalm 95 door indringend op te roepen tot het luisteren naar Gods spreken.

1.3 Conclusie

In dit hoofdstuk zijn de pastorale, heilshistorische/eschatologische en literaire context geschetst waarbinnen Gods spreken in Hebreeën functioneert. Vervolgens heb ik aandacht besteed aan de terminologie, de goddelijke sprekers en de geadresseerden, en aan de presentatie en inhoud van Gods spreken. Daarbij is zichtbaar geworden hoe fundamenteel, gevarieerd en complex Gods spreken in Hebreeën is. Gebleken is dat Gods eden volop meedoen in die diversiteit en complexiteit en daarmee ook de rijkdom van Hebreeën reflecteren. Kort samengevat bevestigt dit wat in de inleiding is gezegd over de zeer centrale rol van Gods spreken in Hebreeën. Daarbij kan gesteld worden dat Gods spreken door de eed daar op velerlei manier een uniek en belangrijk facet van vormt.

Hoofdstuk 2 Gods spreken door de eed in het Oude Testament

Gods spreken door de eed in het Oude Testament vindt niet plaats in een vacuüm, maar in een sociaal-culturele en maatschappelijke context waarin de eed breed gebruikt werd en een bepaalde zeggingskracht en betekenis had. God neemt dat gebruik over, waarin tevens de vigerende zeggingskracht en betekenis meekomt. Om Gods spreken door de eed te kunnen plaatsen, is het daarom goed om eerst aandacht te schenken aan de eed in de genoemde context. Die context beperkt zich niet tot het oude Israël, maar omspannt heel het oude Nabije Oosten. Vanuit die bredere context wordt nagegaan waarvoor de eed gebruikt werd, wat de zeggingskracht van de eed uitmaakte en hoe de eed structureel in elkaar steekt (de spreekvorm van de eed).⁹² Vervolgens zoom ik in op Gods spreken door de eed in het Oude Testament. Achtereenvolgens wordt stilgestaan bij de terminologie, het gebruik en de inhoud van de eed, de plaats in het Oude Testament en de betekenis van Gods spreken door de eed. Ik sluit af met een conclusie.

2.1 Context van de eed

2.1.1 Gebruik

De eed was een buitengewoon krachtig middel in de wereld van het oude Nabije Oosten. Hij werd voornamelijk gebruikt in het reguleren van allerhande relaties (o.a. politieke (nationaal en internationaal), economische en persoonlijke) en in het procesrecht.⁹³ De functie van de eed in het reguleren van relaties was het bekrachtigen en waarborgen van een bepaalde relatie – welk soort dan ook – onder bepaalde voorwaarden en daarmee een middel om vertrouwen te creëren.⁹⁴ De eed in het procesrecht werd gebruikt om verklaringen kracht bij te zetten en de waarheid aan het licht te brengen.⁹⁵ Beide functies zijn respectievelijk te verbinden met het veelgemaakte onderscheid tussen promissorisches en assertorische eden.⁹⁶ Promissorisches eden hebben betrekking op een belofte voor de toekomst en assertorische eden op een gegeven uit het heden of het verleden.⁹⁷

Naast de twee genoemde hoofdfuncties van de eed is wat ik noem het ‘zelfstandige gebruik’ van de eed te vermelden.⁹⁸ Daarmee doel ik op ‘los’ gebruik door individuen om bepaalde uitspraken kracht bij

⁹² De bespreking van de goddelijke eed in de *Umwelt* heb ik i.v.m. de ruimte buiten de hoofdttekst gelaten. Zie daarvoor appendix 1.

⁹³ JoAnn Scurlock, “Oaths, ancient Near East”, *The Encyclopedia of Ancient History*, Roger S. Bagnall e.a. (eds.) (Hoboken: John Wiley & Sons, 2012), 10:4848.

⁹⁴ Zie Karel van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, SSM 22 (Assen: Van Gorcum, 1985), 47-49.

⁹⁵ Zie Raymond Westbrook, “The Character of Ancient Near Eastern Law”, in id. (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, HdO 72 (Leiden: Brill, 2003), 31-35.

⁹⁶ Klaus Hock, “Eid: I Religionswissenschaftlich”, *RGG*⁴, 2:1122 en Van der Toorn, *Sin and Sanction*, 45-49 bespreken de relatieregulatie en procesrechtelijke eed in deze categorieën.

⁹⁷ Blane Conklin, *Oath Formulas in Biblical Hebrew*, LSAWS 5 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 2.

⁹⁸ Door Donald L. Magnetti, “The Oath in the Old Testament in the Light of Related Terms and in the Legal and Covenantal Context of the Ancient Near East” (diss. Baltimore 1969), 144 besproken onder de noemer “the use of the oath in the Old Testament in non-legal and non-covenantal settings.”

te zetten, niet zelden in emotionele situaties.⁹⁹ Dergelijke eden kunnen zowel promissorisch als assertorisch zijn.

2.1.2 Zeggingskracht

De kracht van de eed in het oude Nabije Oosten schuilt in twee factoren: de rol van de goden en de vloek.¹⁰⁰ De vooronderstelling bij het gebruik van de eed in het oude Nabije Oosten was de rol van de goden als handhavers van de morele orde.¹⁰¹ Bij het gebruik van de eed betrok men de goden actief bij het gedrag van mensen door hen in te roepen als getuige. De eed was dus een religieuze daad. Eedbreuk betekende niet slechts intermenselijke trouwbreuk, maar ook een aanval op de goden.¹⁰²

Typisch voor de eed is de vloek. Dat onderscheidt de eed tevens van een gelofte, die geen vloek bevat.¹⁰³ Het gaat bij een eed om een conditionele vloek, die in werking treedt bij eedbreuk. Eed en vloek horen bij elkaar; de ernst van het laatste staat borg voor de waarde van het eerste.¹⁰⁴ De vloek is zo wezenlijk voor de eed dat Anne Marie Kitz schrijft “Intrinsic to the very nature of an ancient oath, and perhaps its most distinguishing feature, is the curse. This means that all ancient oaths contain curses, whether implicit or explicit, backed, in principal, by the heavenly realm.”¹⁰⁵ Dat laatste refereert aan het hiervoor genoemde aspect van de eed: de rol van de goden. De twee elementen samen – de conditionele vloek en de goden als handhavers daarvan – maken de eed zo’n krachtig middel in het reguleren van relaties en de rechtspraak in het oude Nabije Oosten en het oude Israël.¹⁰⁶ Samengevat: “In the ancient Near East, an oath is a solemn and explicit petition to a deity or deities potentially to inflict harm on the oath-taker.”¹⁰⁷

2.1.3 Structuur

In de inleiding heb ik reeds kort duidelijk gemaakt wat ik bedoel met de ‘spreekvorm van de eed’.¹⁰⁸ Ik heb daar gesproken in termen van verpakking en inhoud. De verpakking sloeg op de spreekvorm waarin een bepaalde uitspraak (de inhoud) is verpakt en die de uitspraak tot een eed maakt. Hier ga ik daar wat dieper op in. Blane Conklin maakt, analoog aan verpakking en inhoud, onderscheid tussen authenticator en content. Het eerste omschrijft hij als “a statement of sincerity” en het tweede als “the actual content of the oath.”¹⁰⁹ Beide zijn onmisbaar wil men kunnen spreken van een eed. Zonder het eerste hebben we niets anders dan een bewering of een belofte, zonder het tweede is er sprake van inhoudsloos zweren.¹¹⁰ Hoewel beide onmisbaar zijn en zij samen een eed vormen, is het goed om te onderstrepen dat het eerste element

⁹⁹ Vgl. John A. Wilson, “The Oath in Ancient Egypt”, *JNES* 7.3 (1948) 130.

¹⁰⁰ Anne Marie Kitz, *Cursed Are You! The Phenomenology of Cursing in Cuneiform and Hebrew Texts* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2014), 32-33; Stephan D. Ricks, “Oaths and Oath Taking in the Old Testament”, in Donald W. Parry en id. (eds.), *The Temple in Time and Eternity* (Provo: Maxwell Institute, 1999), 44.

¹⁰¹ Van der Toorn, *Sin and Sanction*, 45.

¹⁰² Kitz, *Cursed*, 33.

¹⁰³ Kitz, *Cursed*, 33.

¹⁰⁴ Van der Toorn, *Sin and Sanction*, 45.

¹⁰⁵ Kitz, *Cursed*, 38.

¹⁰⁶ V.w.b. specifiek het oude Israël zie Yael Ziegler, *Promises to Keep: The Oath in Biblical Narrative*, VTSup 120 (Leiden: Brill, 2008), 3-4.

¹⁰⁷ Kitz, *Cursed*, 37.

¹⁰⁸ Zie n. 2.

¹⁰⁹ Conklin, *Oath*, 4.

¹¹⁰ Conklin, *Oath*, 4.

het verschil maakt. In dat licht kan gezegd worden dat de eed in essentie betrekking heeft op de authenticator. De authenticator behelst het inroepen van een getuige ter handhaving van de eed of een conditionele zelfvervloeking, of een combinatie daarvan.¹¹¹ Beide impliceren elkaar: het inroepen van een getuige impliceert diens straffend optreden bij eedbreuk¹¹² en een conditionele zelfvervloeking impliceert een handhaver die bij eedbreuk de vloek effectueert. In het Oude Testament komen verschillende formules voor waarmee een eed geauthenticeerd wordt en waarin (een van) beide elementen naar voren komen.¹¹³ In de volgende paragraaf wordt stilgestaan bij de formules die gebruikt worden in relatie tot Gods eden.

2.2 Analyse van Gods spreken door de eed

2.2.1 Terminologie

De Hebreeuwse termen die het meest direct betrekking hebben op de eed en het afleggen van een eed zijn de termen שְׁבוּעָה (30x, LXX ὅρκος) respectievelijk שָׁבַע (185x¹¹⁴, LXX ὅμνῃμι).¹¹⁵ Toch kan er vanaf deze termen geen lijn getrokken worden naar een van de betekenisaspecten van de eed – het inroepen van een getuige of een conditionele zelfvervloeking –, aangezien er nog steeds onduidelijkheid heerst over de etymologie van de wortel שָׁבַע.¹¹⁶ De enige andere Hebreeuwse termen die qua betekenis dicht tegen שְׁבוּעָה en שָׁבַע aanliggen en waarin wél een van de twee betekenisaspecten van de eed oplicht, zijn het nomen אֵלָה (35x) en verbum אָלָה (8x). Naast dat het nomen een aantal keer als synoniem dient voor שְׁבוּעָה, betekent het meestal vloek. Volgens Herbert Chanan Brichto is dat de primaire betekenis. Wanneer het wordt gebruikt als synoniem voor שְׁבוּעָה, is volgens hem sprake van een synecdoche: het ‘vloek-deel’ van de eed staat dan voor het geheel.¹¹⁷ Het verbum אָלָה heeft in de qal waarschijnlijk altijd de betekenis van een ‘eed afleggen’.¹¹⁸ De wortel אָלָה wordt niet gebruikt in relatie tot Gods eden/zweren; de wortel שָׁבַע daarentegen frequent (nomen) tot zeer frequent (verbum).

Het nomen שְׁבוּעָה is 6 van de 30 keer van toepassing op een eed van God. Vier keer wordt door anderen verwezen naar een eed van God¹¹⁹ en twee keer verwijst God zelf naar een van zijn eden.¹²⁰ Meestal hebben de verwijzingen betrekking op Gods eed aan de aartsvaders.

¹¹¹ Conklin, *Oath*, 24n9. Vgl. Ricks, “Oaths”, 43-44.

¹¹² Vgl. Moshe Greenberg, “The Hebrew Oath Particle Ḥay/Ḥē,” *JBL* 76.1 (1957) 34: “The holy being or object was invoked not merely to witness the truth and sincerity of the statement, but chiefly to punish the swearer if he spoke falsely.”

¹¹³ Zie Conklin, *Oath*, 13-30.

¹¹⁴ Waarvan 154 keer in de nif'al-vorm en 31 keer in de hif'il (causatief).

¹¹⁵ Voor uitzonderingen op de genoemde LXX-vertalingen zie I. Kottsieper, “שָׁבַע”, *TWAT*, 7:999-1000. Zie voor een bredere bespreking van de eedterminologie in de LXX Henry S. Gehman, “The Oath in the Old Testament: Its Vocabulary, Idiom, and Syntax: Its Semantics and Theology in the Masoretic Text and the Septuagint”, in James I. Cook (ed.), *Grace upon Grace: Essays in Honor of Lester J. Kuyper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 51-63.

¹¹⁶ Conklin, *Oath Formulas*, 18. Zie ook C.A. Keller, “שָׁבַע”, *THAT*, 2:856.

¹¹⁷ Herbert Chanan Brichto, *The Problem of “Curse” in the Hebrew Bible*, JBLMS 13 (Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1963), 24-25.

¹¹⁸ James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*, ANESS 23 (Louvain: Peeters, 2007), 55.

¹¹⁹ Deut. 7,8 (Mozes); 1 Kron. 16,16=Ps. 105,9 (David); Hab. 3,9 (Habakuk).

¹²⁰ Gen. 26,3; Jer. 11,5.

Het verbum **שבע** in de nif'al wordt zeer frequent gebruikt in relatie tot Gods zweren: 75 van de 154 keer. In de meeste gevallen is er sprake van referentie aan Gods zweren (63/75). Er wordt door God zelf verwezen naar zijn eden (12/63)¹²¹, maar veel vaker door anderen; veruit het meest door Mozes (35/51), met name in Deuteronomium (30/35).¹²² In twaalf gevallen is mijns inziens sprake van directe rede.¹²³ Het gebruik van **שבע** in de directe rede is een vorm van authenticeren ('hierbij zweer ik dat ...').¹²⁴

Naast de primaire termen worden diverse andere formuleringen gebruikt in relatie tot Gods eden, zowel om te refereren aan Gods eden als in de directe rede. Een daarvan is de uitdrukking 'het heffen van de hand', een formule die wijst op het invoeren van een getuige.¹²⁵ De formule wordt vijftien keer gebruikt met God als subject. Opmerkelijk is dat één bepaalde variant van de formule exclusief wordt gebruikt met God als subject: **נִשָּׂא יָד**¹²⁶ en niet **יָד רִים** (laatste variant komt slechts drie keer voor). Net als bij **שבע** betreft het meestentijds een verwijzing (12/15); in dat geval meestal door God zelf (10/12).¹²⁷ Opvallend is de concentratie van de uitdrukking in het boek Ezechiël (10/15).

Een andere formule, die eveneens duidt op het invoeren van een getuige, is '[bij] het leven van X' (**חַי ה' / חַי ה'**).¹²⁸ Ze komt 22 keer voor met God als subject, altijd verbonden met het pronomen eerste persoon singularis: **חַי־אֲנִי** (LXX ζῶ ἐγώ). De uitdrukking wordt alleen in directe rede gebruikt. Ook deze uitdrukking kent een opmerkelijke concentratie bij Ezechiël (16/22).¹²⁹ Variante uitdrukkingen van de formule 'bij het leven van X' die door/in relatie tot God gebruikt worden (altijd i.c.m. verbum **שבע** + **בְּ**) zijn bij Zichzelf (5x);¹³⁰ bij zijn ziel (2x);¹³¹ bij zijn grote naam (Jer. 44,26); bij zijn heiligheid (2x);¹³² bij zijn trouw (Ps. 89,50); bij zijn rechterhand en sterke arm (Jes. 62,8) en bij Jakobs trots (Am. 8,7).

Een laatste formulering waar God gebruik van maakt bij het zweren van een eed is de formulering 'indien (niet)' (MT **אִם־לֹא**, LXX εἰ/ἐάν (μὴν/μὴ)), al dan niet in combinatie met andere eedtaal. Met deze formule wordt een eed ingeleid en al geanticipeerd op de situatie van potentiële eedbreuk, vervolgens wordt

¹²¹ Gen. 26,3; Ex. 13,5.11; 33,1; Num. 14,23; Deut. 34,4; Jes. 54,9; Jer. 11,5; Ez. 16,8.

¹²² Deut. 1,8.34-36; 2,14; 4,21.31; 6,1; 18,23; 7,8.12.13; 8,1.18; 9,5; 10,11; 11,9.21, 13,18; 19,8; 26,3; 26,15; 28,9.11; 29,12; 30,20; 31,7.20.21.23; teksten buiten Deut.: Ex. 32,13; Num. 11,12; 14,16; 32,10-12 (2x). Anderen verwijzingen: Gen. 24,7; 50,24; Joz. 1,6; 5,6(2x); 21,43.44; Richt. 2,1.15; 2 Sam. 3,9; Jes. 14,24-25; Jer. 32,22; Mich. 7,20; Ps. 89,50; 110,4; 132,11.

¹²³ Gen. 22,16-18; 1 Sam. 3,14; Jes. 45,23; 54,9; 62,8; Jer. 22,5; 44,26; 49,13; 51,14; Am. 4,2; 6,8; 8,7. De telling hangt af van de interpretatie van de perfectumvormen. Conklin, *Oath*, 18-22, bijvoorbeeld, interpreteert ook Ps. 89,36 en 95,11 performatief, Jes. 62,8 daarentegen als een perfectum.

¹²⁴ Conklin, *Oath*, 18.

¹²⁵ Conklin, *Oath*, 14-15; Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*, VTSup 52 (Leiden: Brill, 1994), 204; Åke Viberg, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, ConBOT 34 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992), 24.

¹²⁶ In LXX χεῖρ i.c.m. div. verba, bijv. in Ez. 20, waar uitdrukking 7x voorkomt i.c.m. drie verschillende verba: ἀντιλαμβάνω, ἐξάγω en αἶρω.

¹²⁷ Ex. 6,7; Num. 14,30; Ez. 20,5-6 (3x).15.23.28.42; 47,14. Gevallen van directe rede: Deut. 32,40; Ez. 36,7; 44,12. Verwijzing door anderen: Ps. 106,26-27 (psalmist); Neh. 9,15 (Leviëten).

¹²⁸ Voor deze vertaling, waarbij **חַי/חַי** als nomen wordt geïnterpreteerd i.p.v. als verbaal participium, zie Greenberg, "Hay/Hē", 36 en Conklin, *Oath*, 24-27. Vgl. Ziegler, *Promises*, 90-94, die de interpretatie onbeslist laat.

¹²⁹ Ez. 5,11; 14,16.18.20; 16,48; 17,16.19; 18,3; 20,3.31.33; 33,11.27; 34,8; 35,6.11.

¹³⁰ Gen. 22,16-18; Ex. 32,13; Jes. 45,23; Jer. 22,5; 49,13. Buiten Ezechiël: Num. 14,21.28; Jes. 49,18; Jer. 22,24; 46,18; Zef. 2,9.

¹³¹ Jer. 51,14; Am. 6,8.

¹³² Ps. 89,36; Am. 4,2.

de inhoud van de eed genoemd en tot slot de consequentie bij eedbreuk (zie bijv. Ps. 7,4-6). Het merkwaardige is echter dat het laatste element in veel gevallen ontbreekt (zie bijv. Ps. 44,21). Syntactisch uitgedrukt: alleen de protasis is overgebleven, de bijbehorende apodosis is weggefallen. Daar kunnen twee verklaringen voor gegeven worden: bij vaste formules treedt in de loop van de tijd vaak het verschijnsel van inkorting op¹³³ en het is mogelijk dat er taboe lag op het concretiseren van negatieve consequenties.¹³⁴ Hoe dat ook zij, de concrete vloek blijft met de ellipsis onuitgesproken, maar wordt met (אֲלֵךְ)וְאֵל wel geïmpliceerd. Het is van belang om dat in gedachte te houden.¹³⁵ Bij elkaar wordt 43 keer gebruik gemaakt van de ‘indien (niet)-formulering’ in Gods eden (uitsluitend directe rede).¹³⁶ Opnieuw is een concentratie bij Ezechiël waar te nemen (17/43) en bij de profeten in het algemeen (33/43); daarbuiten in Numeri (5x).

Nauw verwant met eedterminologie is verbondsterminologie.¹³⁷ Er bestaat een brede consensus dat een eed een onlosmakelijk ratificerend bestanddeel uitmaakt van een verbond.¹³⁸ Daarvan uitgaand kan gesteld worden dat waar sprake is van een verbond, ook sprake is van een eed, ook al wordt die niet expliciet genoemd (in het vervolg ‘impliciete eed’ genoemd). Hier spits ik dat toe op verbonden die God aangaat met mensen en in het kader van Gods eden specifiek die verbonden waarbij niet de mensen in eerste plaats een verplichting aangaan, maar God. Dat betreft de volgende verbonden: Gods verbond met Noach (Gen. 9,8-17), Abraham (Gen. 15; 17),¹³⁹ Pinehas (Num. 25,11-13) en David (2 Sam. 7,11-14; 1 Kron. 17,10-14).¹⁴⁰ In geen van de geschiedenissen wordt expliciet melding gemaakt van een eed (tenzij men de rite uit Gen. 15 als zodanig identificeert) en voor wat betreft het Davidische verbond zelfs niet van een verbond. In retrospectief wordt dat echter wel gedaan: met betrekking tot het Noachitische verbond in Jesaja 54,9, het

¹³³ Zie daarvoor Manfred R. Lehmann, “Biblical Oaths,” *ZAW* 81.1 (1969) 74-92.

¹³⁴ Conklin, *Oath*, 4. Vgl. de eedformule ‘zo zal X doen aan Y en zo zal X toevoegen’ (wordt niet door God gebruikt), waarbij de zelfvervloeking meestal ook niet geconcretiseerd wordt.

¹³⁵ André Flury, “Eid/Schwur (AT),” *WiBiLex*, 2 (permalink: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16992/>); Gehman, “Oath”, 56.

¹³⁶ Num. 14,21-23.28.30.35; 32,10-12; Deut. 1,34; 1 Sam. 3,14; 2 Kon. 9,26; Ps. 89,36; 95,11; Jes. 5,9; 14,24; 22,14; 62,8; Jer. 15,11(2x); 22,5; 44,26; 49,20(2x); 50,45(2x); Ez. 5,11; 14,16(2x).20(2x); 16,48; 17,16.19; 18,3; 20,3.31.33; 33,11.27; 34,8; 35,6; 36,5.6; 38,19; Am. 8,7; Mal. 3,10 (telling o.b.v. screening van alle door Conklin geïdentificeerde eden met de ‘indien (niet)-formulering’ (totaal 110 eden) (Conklin, *Oath*, 37-44); Jes. 10,9 niet meegeteld, eed m.i. niet overtuigend).

¹³⁷ Zie Hugenberger, *Marriage*, 183-184.

¹³⁸ Hugenberger, *Marriage*, 182-183, waarbij hij o.a. verwijst naar Magnetti, D.J. McCarthy, K.A. Kitchen en Moshe Weinfeld. Vgl. Van der Toorn, *Sin and Sanction*, 47-48; Paul R. Williamson, *Sealed with an Oath: Covenant in God's Unfolding Purpose*, NSBT 23 (Downers Grove: IVP Academic, 2007), 40-43.

¹³⁹ Aangezien de verbonden in Gen. 15, 17 en 22 inhoudelijk sterk overeenkomen en er in het vervolg van het OT niet gedifferentieerd wordt, spreek ik van één verbond.

¹⁴⁰ V.w.b. het Mozaïsche verbond is het gecompliceerd. M.b.t. dat verbond lijkt het vooral te gaan om de verantwoordelijkheid die het volk onder ede aangaat. Evenwel zijn er teksten die ook verwijzen naar een eed van God: o.a. Deut. 28,9; Richt. 2,15; Ez. 16,8; 20,5-6.23.28.42. Magnetti, “Oath”, 125 zegt er het volgende van: “The probable explanation of this is a confusion which developed between the Abrahamic covenant, sworn by God, and the Mosaic covenant, sworn by the people of Israel.” Moshe Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB (New Haven: Yale University, 1983), 278 spreekt n.a.v. Ez. 16,8 niet van ‘confusion’, maar ‘fusion’. Gezien de complexiteit en niet directe relevantie voor dit onderzoek, laat ik die discussie rusten.

Abrahamitische verbond minstens 52 keer¹⁴¹ en het Davidische verbond vier keer;¹⁴² aan het verbond met Pinehas wordt elders in het Oude Testament niet gerefereerd.¹⁴³

Naast de besproken terminologie wijs ik tot slot op non-verbaal zweren, een vorm van zweren die niet wordt uitgedrukt in taal, maar in symboliek. Dat komt tenminste een keer voor met God als subject:¹⁴⁴ de rite in Genesis 15, waarbij God in de verschijning van een vuurvlam tussen de in stukken gedeelde dieren doorgaat. Dat deze symbolische actie een conditionele zelfvervloeking uitdrukt, wordt breed aangenomen door Bijbelwetenschappers.¹⁴⁵ Ik noem deze non-verbale eed hier, omdat hij licht werpt op de geladenheid van de spreekvorm van de eed. Bij de theologische reflectie op de betekenis van de eed kom ik hierop terug.

2.2.2 *Gebruik en inhoud van de eed*

Hiervoor is duidelijk gemaakt dat de eed voornamelijk op drie manieren gebruikt werd: in het reguleren van relaties, in het procesrecht en zelfstandig. Van procesrechtelijk gebruik is geen sprake onder Gods eden. Bij het onderscheid tussen relatie-regulerend en zelfstandig gebruik moet bij Gods eden een aantekening gemaakt worden. Al Gods eden worden namelijk afgelegd in een context die, op basis van het verbond met Abraham, sterk relationeel bepaald is: de relatie tussen God en zijn volk. Daardoor wordt ook Gods relatie tot de volken om Israël heen bepaald. In zekere zin zou men daarom kunnen zeggen dat al Gods eden relatie-regulerend zijn. Wat echter toch een verschil maakt, is dat bepaalde eden een relatie in formele zin (opnieuw) constitueren en dat de andere eden in de context van zo'n formeel geconstitueerde relatie worden afgelegd. Met relatie-regulerende eden doel ik op het eerste en met zelfstandige eden op het laatste.

Gods eden ter regulatie van relaties betreffen allereerst de eden die liggen opgesloten in de genoemde verbonden: het Noachitische verbond (inhoud: nooit weer een wereldwijde vloed); het Abrahamitische verbond (inhoud: 1) bezit van het land Kanaän; 2) talrijk nageslacht; 3) bemiddeling zegen voor de volken); het Pinehas-verbond (inhoud: eeuwig priesterschap) en het Davidische verbond (inhoud: eeuwige dynastie). Naast deze eden kan met betrekking tot de eed in Psalm 110:4 gesproken worden van een relatie-regulerende eed (inhoud: eeuwig priesterschap). Voor de relatie-regulerende eden geldt dat ze inhoudelijk allemaal een positieve strekking hebben.

Binnen de zelfstandige eden kan onderscheid gemaakt worden tussen heilseden, oordeelseden en

¹⁴¹ Gen. 24,27; 26,3; 50,24; Ex. 6,7; 13,5.11; 32,11-13; 33,1; Num. 11,12; 14,16.23.30; 32,11; Deut. 1,8.35; 4,31; 6,10.18.23; 7,8.12.13; 8,1.18; 9,5; 10,11; 11,9.21; 13,17; 19,8; 26,3.15; 28,11; 29,13; 30,20; 31,7; 31,20.21.23; 34,4; Joz. 1,6; 5,6; 21,43.44; Richt. 2,1; 1 Kron. 16,16; Neh. 9,15; Ps. 105,9; Jer. 11,3-5; 32,22; Ez. 47,14; Mich. 7,20. Verwijzingen die niet meegeteld zijn, waar sprake lijkt van 'fusion': Ez. 16,8; 20,5-6.28.42.

¹⁴² Ps. 89,4.36.50; 132,11. Voorafgaand aan 2 Sam. 7 wordt ook eenmaal gerefereerd aan Gods eed aan David: door Abner in 2 Sam. 3,9.

¹⁴³ Wel in Sir. 45,28-30, maar daarbij wordt niet gesproken van een eed.

¹⁴⁴ De eedformule 'het heffen van de hand' heb ik hierboven onder verbaal zweren besproken, maar eigenlijk wijst dit, in elk geval in oorsprong, ook op non-verbaal zweren en kan als referentie ook zo begrepen worden (vgl. Viberg, *Symbols*, 19-32). Zo bezien is vaker sprake van non-verbaal zweren door God.

¹⁴⁵ Viberg, *Symbols*, 64. Hij noemt o.a. R.E. Clements, Nahum M. Sarna, H. Tadmor, Moshe Weinfeld, Claus Westermann (64n60). Niet iedereen is daar echter van overtuigd (ook Viberg zelf niet, hij verwijst daarbij naar o.a. Gerhard F. Hasel en Gordon J. Wenham (65n61)). De reden lijkt vooral theologisch gemotiveerd te zijn. Dat blijkt ook bij Viberg, *Symbols*, 65: "To view of the act in Gen 15 as self-imprecatory creates more problems than it solves, since God would, on those premises, take upon himself a curse." Dat is w.m.b. geen reden om een conditionele zelfvervloeking uit te sluiten. Ik sluit me daarom aan bij Clements e.a.

enkele eden die niet in een van deze twee categorieën passen. De twee hoofdcategorieën verzekeren respectievelijk heil en oordeel. Heilseden zijn met name gericht aan Juda.¹⁴⁶ Oordeelseden zijn gericht aan (de leiders van) Israël/Juda,¹⁴⁷ individuen¹⁴⁸ en volken.¹⁴⁹ De overige eden hebben betrekking op een beschuldiging (Ez. 16,48), een verbod/dreiging (Ez. 18,3) en Gods intentie (Ez. 33,11). Opvallend aan de zelfstandige eden is dat het onheil sterk dominant is: circa 85 procent.

2.2.3 Plaats in Oude Testament

In de Thora en de Profeten (vroege en late) komen Gods eden verreweg het vaakst naar voren. In de Geschriften nemen Gods eden duidelijk een minder prominente plaats in.

Binnen de Thora zijn in de boeken Genesis en Numeri om zo te zeggen ‘Gods oer-eden’ te vinden: Gods eed aan Abraham (de oer-ede van heil) en Gods eed aan de woestijngeneratie (de oer-ede van oordeel). Naar Gods eed aan Abraham wordt in het vervolg van het Oude Testament het meest verwezen – minimaal 52 keer¹⁵⁰ –, naar de eed aan de woestijngeneratie zeven keer.¹⁵¹ Behalve deze belangrijke eden, wordt elders in het Oude Testament naar verschillende andere eden van God in de Thora verwezen die in de Thora zelf niet als zodanig gemarkeerd zijn: Gods eed aan Noach (Jes. 54,9 (Gen. 9,8-17)); aan de Israëlieten in Egypte (Ez. 16,8; 20,5-6.28.42 (Ex. 6,2-8?)); aan de Israëlieten in de woestijn (Deut. 28,9; Ez. 20,23 (Lev. 26?); Richt. 2,15). Naast de diverse eden die expliciet of impliciet aanwezig zijn in de Thora, valt op hoe vaak in de Thora verwezen wordt naar eden die God gedaan heeft: veertig keer naar Gods eed aan Abraham (waarvan 27x in Deut.), drie keer naar Gods eed aan de woestijngeneratie (waarvan 2x in Deut.) en een keer naar Gods eed aan Mozes (Deut. 4,21). Deuteronomium springt er kwantitatief duidelijk uit.

In de vroege profeten wordt enerzijds verwezen naar Gods eerdere eden uit de Thora en anderzijds worden nieuwe eden van God geïntroduceerd. Het eerste komt voor in de boeken Jozua en Richteren. Ook hier domineert Gods eed aan Abraham.¹⁵² Eenmaal wordt verwezen naar de oordeelseed aan de woestijngeneratie (Joz. 5,6) en eenmaal naar een oordeelseed die niet rechtstreeks te identificeren is (Richt. 2,15). Onder Gods nieuwe eden neemt Gods eed aan David de eerste plaats in (2 Sam. 7,11-16; daar niet als zodanig gemarkeerd, pas later in de Psalmen). Daarnaast luidt er twee keer een oordeelseed: aan het huis van Eli (1 Sam. 3,14) en Achab (2 Kon. 9,26).

Ook in de late profeten komen verwijzingen voor naar Gods eden in de Thora: met name in relatie tot de landbelofte,¹⁵³ maar ook meer algemeen¹⁵⁴ en eenmaal met betrekking tot de oordeelseed aan de woestijngeneratie (Ez. 20,5) (totaal 10x). Opvallend is vooral het grote aantal nieuwe eden dat klinkt in de

¹⁴⁶ Jes. 49,18-19; 54,9, 62,8; Mal. 3,10. Overige: Jer. 15,11 (individueel adres); Jes. 45,32 (universeel adres).

¹⁴⁷ Num. 14,21-23.28.35; Jes. 5,8-9; Jer. 22,5-6.14; 44,26; Ez. 5,11; 14,16.18.20; 20,3.31.33; 33,27; 34,8; Am. 4,2; 6,8; 8,7.

¹⁴⁸ Mozes (Deut. 4,31); huis van Eli (1 Sam. 3,14); (huis van) Achab (1 Kon. 9,26); Jojachin (Jer. 22,24vv); Zedekia (Ez. 17,16.19).

¹⁴⁹ Universeel (Deut. 32,40-42); Assyrië (Jes. 14,24); Babel (Jer. 50,45; 51,14); Edom (Jer. 49,13.20; Ez. 35,6.11; 36,5); Egypte (Jer. 46,18); Gog (Ez. 38,19); Moab en Ammon (Zef. 2,9); volken rond Israël (Ez. 36,7).

¹⁵⁰ Zie n. 141.

¹⁵¹ Num. 32,10-11; Deut. 1,34-35; 2,14; Joz. 5,6; Ez. 20,5; Ps. 95,11; 106:26-27.

¹⁵² Joz. 1,6; 5,6; 21,43.44; Richt. 2,1.

¹⁵³ Jer. 11,5; 32,22; Ez. 20,5-6.28.42 (vs. 5-6 ook m.b.t. eerste helft verbondsformule); 47,14.

¹⁵⁴ Ez. 16,8; Mich. 7,20; Hab. 3,9 (pl.).

late profeten (ca. veertig), op vijf na¹⁵⁵ allemaal bij de grote drie: Jesaja, Jeremia en Ezechiël. Het gros van de nieuwe eden zijn oordeelseden (75%), enerzijds aan (de leiders van) Israël/Juda (18x), anderzijds aan de volken (12x). Ezechiël neemt in veel opzichten een aparte plaats in te midden van de andere profeten als het gaat om Gods eden: de hoge prevalentie van Gods eed, zowel in verwijzingen (6x) als nieuwe invoeringen van Gods eed (20x); de vorm (gebruik eedformule 'heffen van de hand' is uniek); het andersoortige eedgebruik; de enige grote profeet zonder heilseden; ook de ernstige veroordeling van eedbreuk door Zedekia (Ez. 17,16.19) is uniek.¹⁵⁶ In vergelijking met de Thora vormt Ezechiël als het ware de pendant van Deuteronomium.

Binnen de Geschriften komen Gods eden vrijwel alleen aan bod in het boek Psalmen, totaal acht keer. Interessant is dat naar elk van de drie prominente eden uit de Thora en de Profeten een of meerdere keren verwezen wordt: één keer naar Gods eed aan Abraham (Ps. 105,8-11); twee keer naar Gods oordeelseed aan de woestijngeneratie (Ps. 95,11; 106,26-27) en vier keer naar Gods eed aan David (Ps. 89,4.36.50; 132,11). Slechts een keer wordt een nieuwe eed ingevoerd: de eed aangaande het eeuwige priesterschap (Ps. 110,4). De enige attestatie van een eed van God in de Geschriften buiten de Psalmen is te vinden in 1 Kronieken 16,15-18, een directe parallel van Psalm 105,8-11.

2.2.4 Betekenis

Het nadenken over de betekenis van Gods spreken door de eed doe ik aan de hand van drie punten: 1) de omgang met Gods eed in het Oude Testament door mensen en door God; 2) de meerwaarde van Gods spreken *door de eed* ten opzichte van zijn andere spreken en 3) de betekenis van *Gods* spreken door de eed.

De menselijke eed wordt hoogst serieus genomen in het Oude Testament, zowel door mensen als door God.¹⁵⁷ Dat geldt eens te meer als het gaat om de goddelijke eed, in de eerste plaats door God zelf. Gods omgang met zijn eden blijkt uit de momenten waarop Hij ze inzet, waarop ze betrekking hebben, zijn verwijzen ernaar en zijn trouw eraan. De momenten waarop God zijn eden inzet zijn kritieke momenten: na de zondvloed (Noach); begin van Gods weg met Israël (Abraham) en kritieke momenten op het vervolg van die weg (Egypte (Ez. 16; 20)); opstand in de woestijn (Num. 14); afgoderij en hoererij in Moab (Num. 25 (impliciet)); begin van de Davidische dynastie (m.n. 2 Sam. 7) en crisistijden in Israël en Juda (heils- en oordeelseden bij de profeten). Waar Gods eden betrekking op hebben hangt nauw samen met de hiervoor genoemde momenten: voortbestaan van de aarde (Noach); Gods verbinding aan Israël en de daarbij behorende beloften (Abraham); Gods heil en oordeel; hogepriesterlijke dynastie (Pinehas) en koninklijke dynastie (David). Dat God zijn eden serieus neemt, blijkt ook uit zijn frequente verwijzen ernaar, bijvoorbeeld in Jesaja 54,9. God verwijst daar naar zijn eed aan Noach om daarmee direct de absolute betrouwbaarheid van zijn spreken door de eed te beklemtonen. Gods trouw aan zijn eden komt aangrijpend naar voren in de oordeelseed aan de woestijngeneratie (Num. 14) en aan Mozes (Deut. 4,21).

¹⁵⁵ Am. 4,2; 6,8; 9,7; Zef. 2,9; Mal. 3,10.

¹⁵⁶ Terzijde: interessant is de door Ezechiël en de Hebreeënschrijver gedeelde sensitiviteit voor de eed en hun gedeelde interesse voor cultische zaken.

¹⁵⁷ Vgl. voor dat laatste bijv. Gods reactie op eedbreuk van Saul (2 Sam. 21,1-2) en Zedekia (Ez. 17,11-21).

Ook uit de omgang van mensen met de goddelijke eden spreekt de betekenisvolle rol van Gods eden. Mozes neemt wat dat betreft de eerste plaats in. Men denke niet alleen aan de talrijke verwijzingen in het boek Deuteronomium, maar ook aan zijn indringende pleitrede voor het volk in Exodus 32, waarin hij zich expliciet beroept op Gods eed aan de aartsvaders (vs. 13). Tegelijk wordt hier trouwens op treffende wijze duidelijk hoe serieus God zelf zijn eed neemt. Direct aansluitend op Mozes' beroep op Gods eed staat er namelijk: “*Toen* [cursivering EHvW] kreeg de HEERE berouw over het kwaad dat Hij gesproken had Zijn volk te zullen aandoen” (HSV). Mozes' beroep op Gods eed vormt het keerpunt in deze geschiedenis. Elders in het Oude Testament wordt ook voortdurend door mensen (vroeg- en late profeten, psalmdichters) teruggesproken op Gods eden.¹⁵⁸

Biedt Gods spreken door de eed meerwaarde ten opzichte van Gods andere spreken? Voor iemand als T.W. Cartledge blijkt niet. Hij stelt dat alles wat God zegt, gelijkstaat aan een eed, vanwege wie Hij is: de inherent betrouwbare. Of Hij nu zweert of ‘gewoon’ iets zegt, het komt op hetzelfde neer.¹⁵⁹ In diezelfde lijn, maar nog geringschattender, spreekt Patrick Fairbairn: “[The oath] is a merely circumstantial distinction – a difference only in the mode of announcement, and one adopted in accommodation to human infirmity, not of itself indicative of any inherent peculiarity in the matter of the predictions.”¹⁶⁰ Bij een dergelijke zienswijze wordt Gods spreken door de eed niet serieus genomen. Zij nivelleert de veelvormigheid van Gods spreken en slaat de spanning daarin plat.

Terecht neemt Kottsieper een ander standpunt in: “Die Formulierung mit *šb‘ nph* [kann] nicht als ein Synonym etwa zu *dlr pi* angesehen werden.”¹⁶¹ Hij noemt daar verschillende indicaties voor: de regelmatig voorkomende expliciete vermelding waarbij God zweert (bijv. ‘bij Zichzelf’, zie 2.2.1);¹⁶² aanvullende opmerkingen bij Gods zweren, zoals in Jesaja 45,23 en de bijzondere contexten waarin God zweert.¹⁶³ De meerwaarde van Gods eed is voor Kottsieper in zijn onherroepelijkheid gelegen.¹⁶⁴ Een interessante waarneming die Kottsieper doet met betrekking tot Gods gebruik van het verbum שבע is dat Gods oordeelseden nooit betrekking hebben op het hele volk, maar altijd op individuele groepen binnen het volk, in tegenstelling tot heilseden, die wel aan het hele volk geadresseerd zijn. Daarin komt het besef van de onherroepelijkheid van de eed naar voren.¹⁶⁵ Matthew H. Patton zit op dezelfde lijn als het gaat om de onherroepelijkheid van Gods eden: “Only words that Yahweh seals with an oath are irrevocable. Other prophetic words are open to repeal if circumstances change.”¹⁶⁶ Ter onderbouwing van deze stelling is hij

¹⁵⁸ Zie voor verwijzingen door mensen 1.2.1 en 1.2.3.

¹⁵⁹ T.W. Cartledge, “שבע”, *NIDOTTE*, 4:32-33.

¹⁶⁰ Patrick Fairbairn, *The Interpretation of Prophecy* (London: Banner of Truth, 1964), 502; repr. van id., *Prophecy Viewed in Respect to Its Distinctive Nature, Its Special Function and Proper Interpretation* (Edinburgh: T&T Clark, 1865²), 502, geciteerd in Richard L. Pratt Jr., “Historical Contingencies and Biblical Predictions”, in J.I. Packer en Sven K. Soderlund (eds.), *The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 200n26.

¹⁶¹ Kottsieper, “שבע”, 989.

¹⁶² Daaraan kan de uitdrukking חִי-אֱנִי toegevoegd worden.

¹⁶³ Kottsieper, “שבע”, 989. V.w.b. dat laatste vgl. hetgeen ik hiervoor gezegd heb bij de omgang met Gods eed in het OT.

¹⁶⁴ Kottsieper, “שבע”, 989.

¹⁶⁵ Kottsieper, “שבע”, 989-990.

¹⁶⁶ Matthew H. Patton, *Hope for a Tender Sprig: Jeboiachim in Biblical Theology*, BBRSup 16 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016), 69.

al Gods eden nagegaan en tot de conclusie gekomen dat er geen voorbeeld in het Oude Testament is te vinden van een eed die tot op heden onvervuld is en niet meer in vervulling kan gaan (i.t.t. beloften zonder eed, zoals bijv. Jona 3,4).¹⁶⁷

Naast de meerwaarde van onherroepelijkheid, benadrukt de eed de bijzondere aard van hetgeen bezegeld wordt met een eed. Richard L. Pratt Jr. wijst daarop: “At times Yahweh took an oath to add weight to a prediction precisely because not all predictions had this solemn status.”¹⁶⁸

Over de betekenis van de goddelijke eed op het diepst liggende niveau, namelijk wat het zegt dat *God* zweert, wordt in de literatuur weinig nagedacht, ook al staat men uitvoerig stil bij Gods eden.¹⁶⁹ Dat frappeert als nagedacht wordt over het feit dat God zweert. Als eerste noem ik Gods betrouwbaarheid. “It is striking that despite the fact that oaths were likely taken to guarantee the credibility of the oath-taker, God does take oaths in the Bible.”¹⁷⁰ God is toch de inherent betrouwbare (vgl. Cartledge)!? Met dat God gebruik maakt van de eed, wordt eigenlijk impliciet gezegd dat zijn spreken zonder eed minder betrouwbaar is. Het is een vorm van kwetsbaarheid die God daarmee tentoonspreidt.

Die kwetsbaarheid blijkt nog sterker als de essentie van de eed wordt meegedacht: de vloek (zie 2.1.2). God die Zichzelf onder een conditionele vloek stelt met dat Hij zweert! “The oath of self-imprecation offers divine vulnerability.”¹⁷¹ Als Hij zich niet houdt aan de eed, betekent dat zijn einde. Shockerend expliciet komt dat tot uitdrukking in de rite uit Genesis 15: “By undergoing this ritual God declared in effect that if he failed to fulfill the promises of the covenant (*cf.* vv. 5, 14, 16, 18ff.), he was like these creatures to be slain and devoured as a feast for the fowls.”¹⁷² Jeff. S. Andersons stelt daarbij de indringende vraag “How far is God willing to go to bring this promise to completion?”¹⁷³

Nu kan in twijfel getrokken worden of dit alles eigenlijk nog wel iets zegt: de getuige/handhaver van Gods eed is immers God zelf. Welke garantie biedt dat? Het feit dat er niemand anders is die God als getuige/handhaver kan inroepen, laat óók iets kwetsbaars zien: God heeft blijkbaar niemand anders om op terug te vallen dan Zichzelf. Tegelijk wijst het echter uit dat er geen hogere en betrouwbaardere instantie is dan Hijzelf. In de conditionele zelfvervloeking van God schuilt een vergelijkbare dubbelheid: enerzijds stelt God daarmee zijn eigen bestaan in de waagschaal, anderzijds impliceert de onmogelijkheid van de verkeerde afloop daarvan de ultieme betrouwbaarheid van een eed van God. Dat is de diepste grond van de onherroepelijkheid en de zekerheid van Gods eed: God die er met Zichzelf voor instaat dat het absoluut zeker is wat Hij met een eed bekrachtigt.

¹⁶⁷ Patton, *Hope*, 202-205.

¹⁶⁸ Pratt, “Predictions”, 187.

¹⁶⁹ Bijv. Flury, “Eid”, 1-8 (5-8 specifiek over Gods eden); Gehman, “Oath,” 51-63 (gaat uitsluitend over Gods eden); Kottsieper, “שבט”, 974-1000 (986-993 specifiek over Gods eden).

¹⁷⁰ Ziegler, *Promises*, 2-3.

¹⁷¹ Jeff S. Anderson, *The Blessing and the Curse: Trajectories in the Theology of the Old Testament* (Eugene: Cascade Books, 2014), 128.

¹⁷² Meredith G. Kline, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Eugene: Wipf and Stock, 1998), 17.

¹⁷³ Anderson, *Blessing and Curse*, 128.

Samengevat: de meerwaarde van Gods spreken door de eed blijkt uit de omgang met Gods eed in het Oude Testament door mensen en door God zelf, uit de te concluderen onherroepelijkheid van Gods eed in het Oude Testament en uit het gegeven dat God zelf de grond biedt voor die onherroepelijkheid, door zijn eigen bestaan eraan te verbinden.

2.3 Conclusie

Het belang van Gods spreken door de eed in het Oude Testament is op allerlei manieren naar voren gekomen. Ik vat dat puntsgewijs samen. De betekenis van Gods spreken door de eed in de context van het Oude Testament blijkt uit:

- de frequentie waarmee God gebruik maakt van de eed en naar Gods eden verwezen wordt, door mensen en door God zelf;
- de onmisbare rol van de eed in het constitueren van een verbond;
- de inhoud van Gods eden en de kritieke momenten waarop God de eed inzet;
- de voorname plaats die Gods eden innemen in het Oude Testament (vooral in de Thora, de grote profeten en Psalmen);
- de wijze waarop wordt omgegaan met Gods eden, door mensen en door God zelf;
- de statusverhogende functie die de eed heeft voor de daarin vervatte inhoud;
- de volstrekt onherroepelijke aard van Gods spreken door de eed in onderscheiding van Gods andere spreken;
- en de zeggingskracht ervan: een conditionele zelfvervloeking die, wanneer door God uitgesproken, extra gewicht krijgt omdat Hij daarmee zijn eigen bestaan aan een uitspraak verbindt. Tegelijk maakt dat de onherroepelijkheid en absolute betrouwbaarheid uit van hetgeen God met een eed bekrachtigt.

Deze punten bieden een kader voor de verdere bestudering van Gods eden in Hebreeën. Het zijn met name de laatste drie punten die daarbij in gedachte gehouden dienen te worden.

Hoofdstuk 3 De eed uit Psalm 95

De eed van God die wordt ingebracht in Hebreeën 3,11 is afkomstig uit Psalm 95 (LXX 94). De eed in Psalm 95 is op zijn beurt ook afkomstig uit een eerdere context – Gods eed van oordeel aan de woestijngeneratie (Num. 13-14) – en krijgt in Psalm 95 een nieuwe bedding. De eed in Hebreeën 3-4 is dus al eerder gerecontextualiseerd. In dit hoofdstuk ga ik na wat de betekenis is van de eed in de drie opeenvolgende contexten – respectievelijk Numeri 13-14 (3.1), Psalm 95 (3.2) en Hebreeën 3-4 (3.3) – en hoe die betekenissen in eerdere contexten de betekenissen in latere contexten mede vormen. De paragrafen hebben een identieke opbouw: eerst wordt aandacht gegeven aan de (bredere) literaire context waarin de eed gebruikt wordt, vervolgens wordt een exegese geboden van de ‘eedteksten’ en tot slot wordt de betekenis van de eed geanalyseerd. Het hoofdstuk sluit af met een samenvattende conclusie.

3.1 De eed in Numeri 13-14

3.1.1 Context

De directe context van Gods eed aan de woestijngeneratie in Numeri 14 is het verhaal over de verkenning van het land Kanaän en de afloop daarvan (Num. 13-14). De bredere context wordt gevormd door het boek Numeri. Het geheel van de Exodusgeschiedenis vormt de nog bredere context. Die drie contexten worden nu op hoofdlijnen geschetst.

Het volk Israël heeft direct voorafgaand aan Numeri 13 de zuidgrens van het beloofde land bereikt (12,16¹⁷⁴). Numeri 13 zet in met de opdracht van JHWH aan Mozes om het land Kanaän te laten verkennen en Mozes’ uitvoering daarvan (13,1-20). In de verzen 21-24 wordt de verkenningsexpeditie beschreven. In het slot van hoofdstuk 13 (25-33) volgt de verslaglegging daarvan aan het hele volk en Mozes. Aanvankelijk wordt het goede van het land door de verkenners benadrukt (26-27). Vanaf vers 28 groeien echter de bezwaren. Kaleb, een van de verkenners, probeert tegenwicht te bieden (30), maar dat maakt het alleen maar erger: de andere verkenners stellen nu onomwonden dat het gewoonweg onmogelijk is dat de Israëlieten het land zullen kunnen innemen en vanaf vers 32 maken ze zich zelfs schuldig aan kwaadaardige overdrijving (דָּבָר¹⁷⁵) van de obstakels. In vers 1-4 van het volgende hoofdstuk volgt de wanhopige en al snel in rebellie omslaande stemming van het volk, waaruit blijkt dat het volk zich totaal heeft laten meevoeren door het negatieve verhaal van de ongelovige verkenners. De opstand van het volk culmineert in het voornemen om een leider uit te kiezen om hen terug te voeren naar Egypte, een ‘anti-Exodus’.¹⁷⁶ Mozes en Aäron reageren radeloos: ze werpen zich op de grond, ten overstaan van heel het volk (5). Kaleb en Jozua (die zich nu voor het eerst meldt in het verhaal) scheuren hun kleding en doen nog een laatste poging om het volk op andere gedachten te brengen (6-9). Het volk wil antwoorden met stenen, maar op dat moment verschijnt de heerlijkheid (כְּבוֹד) van JHWH boven de tent van de ontmoeting (10). JHWH

¹⁷⁴ Alle Bijbelverwijzingen in paragraaf 3.1 zonder specificatie verwijzen naar Numeri.

¹⁷⁵ Baruch A. Levine, *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New York: Doubleday, 1993), 358: “Hebrew *dibbāb*, from the verb *dābab* ‘to speak’, represents specialized usage, always connoting evil speech.”

¹⁷⁶ Levine, *Numbers 1-20*, 377.

vertelt aan Mozes zijn voornemen om het volk te vernietigen (11-12). Daarop reageert Mozes met een uitvoerig smeekgebed tot JHWH om vergeving, waarbij hij vooral Gods reputatie bij de volken als argument inzet en ook refereert aan Gods eed aan Abraham aangaande het land Kanaän (13-19). In de verzen 20-25 respectievelijk 26-35 volgt Gods dubbele antwoord.¹⁷⁷ In het eerste antwoord wordt eerst vergeving toegezegd (20), maar direct daarna volgt onder ede het oordeel: geen van de opstandelingen zullen het land dat God onder ede beloofd heeft zien. Alleen Kaleb en zijn nakomelingen zijn uitgezonderd. In het tweede antwoord wordt het oordeel, wederom onder ede, nader gespecificeerd en de uitzondering verder uitgebreid: Jozua en zijn nageslacht zijn nu ook uitgezonderd van het oordeel. Het tweede antwoord sluit af met nogmaals een herhaling van Gods eed van oordeel. Het hoofdstuk eindigt met het directe oordeel over de kwaadwillige verkenners (36-38) en de mislukte poging om alsnog het land binnen te trekken (39-45).

De structuuranalyse van Numeri door Dennis T. Olson werpt licht op de theologische boodschap van het boek Numeri: hoofdstuk 1-25 de dood van de oude generatie en hoofdstuk 26-36 de geboorte van de nieuwe generatie.¹⁷⁸ De twee pijlers voor deze structuur worden gevormd door de volkstellingen van de respectievelijke generaties in Numeri 1 en 26. De geschiedenis van Numeri 13-14 staat in het hart van de ondergang van de oude generatie. Voor en na die geschiedenis lezen we ook over rebellie en oordeel (Num. 11; 12; 16-17; 20; 21; 25), maar de rebellie en het oordeel in Numeri 13-14 zijn het beslissende keerpunt voor de dood van de oude generatie. De gebeurtenissen in Numeri 13-14 vormen de climax van de ‘murmuring-narratives’ (Num. 11; 12; 13-14)¹⁷⁹ en een verklaring voor de oordelen en de geleidelijke dood van oude generatie in de vervolgh verhalen (Num. 16-17; 20; 21; 25).¹⁸⁰

De hele Exodusgeschiedenis tot aan Numeri 13 in ogenschouw genomen, is Israël aan het einde van zijn inmiddels ruim twee jaar durende woestijnreis gekomen en staat het aan de vooravond van de vervulling van de landbelofte. Het gevoel van verwachting en hoop, dat volgens Olson zelfs het hele Pentateuch-verhaal aan dit ene moment koppelt, is ongekend hoog.¹⁸¹ Numeri 13 en verder zouden moeten uitlopen op de climax van de Exodus: de intocht in het beloofde land. Numeri 13 mondt echter uit in een anticlimax: het ongeloof van het volk in Gods macht om de belofte te vervullen, doet de deur naar het land voor de opstandige generatie definitief dicht en resulteert in een wisse dood in de woestijn. In het geheel van de Exodusgeschiedenis vormt Numeri 13-14 het dramatische omslagpunt waardoor de vervulling van de landbelofte zo lang werd uitgesteld.

3.1.2 Exegese

De eed van God in Numeri 14 is geen eenvoudige en makkelijk af te bakenen uitspraak. In de eerste plaats gaat het niet om één eed, maar om meerdere eden, verspreid over JHWHs tweevoudige reactie en met

¹⁷⁷ Voor verdere details over de relatie van beide antwoorden op het niveau van de eindvorm van de tekst zie Michael Widmer, *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer*, FAT II/8 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 277-279.

¹⁷⁸ Dennis T. Olson, *The Death of the Old and The Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, BJS 71 (Chico: Scholars, 1985), 83-124. Zie ibid. 31-37 voor andere structuurvoorstellen.

¹⁷⁹ Olson, *Death*, 144; Widmer, *Moses*, 283-284.

¹⁸⁰ Olson, *Death*, 148.

¹⁸¹ Olson, *Death*, 145.

inhoudelijk verschillende accenten. In de tweede plaats maken de eden deel uit van een complexe structuur en hebben ze zelf ook een complexe structuur.¹⁸²

De structuur van reactie I (11-25) en II (26-35) is op hoofdlijnen vergelijkbaar: 1) een aanhef (I: 11a; II: 26); 2) een klachtuiting van JHWH, ‘hoe lang...’ (I: 11b; II: 27); 3) JHWHs oordeel (I: 12.21-23; II: 28-30a.32); 4) degenen die uitgezonderd zijn van het oordeel (I: 24¹⁸³; II: 30b-31) en 5) het vervolg na het oordeel (I: 25; II: 33-34). In beide reacties wordt het oordeel omraamd door de markering van de geadresseerden van het oordeel: vers 11 en 23 ‘degenen die JHWH getergd hebben’ (het verbum נָאָץ) en vers 27 en 35 ‘de boosaardige vergadering’ (הַעֲדָה הָרָעָה).¹⁸⁴ De belangrijkste verschillen in structureel opzicht: reactie I bevat Mozes’ gebed (13-19) en de daaropvolgende toezegging van vergeving (20); reactie II heeft een afsluitend slot (35).

Ook de eden in reactie I en II zijn in formeel opzicht vergelijkbaar. In beide eden wordt gebruik gemaakt van de eedformule חִי־אֲנִי, ‘[bij] mijn leven’ (21.28) en formuleringen van de inhoud van de eed met de uitdrukking אִם־לֹא, ‘indien (niet)’ (23.28.30.35). De frase die in reactie I volgt op חִי־אֲנִי – וַיִּמְלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־קֶל־הָאָרֶץ, “en de heerlijkheid van JHWH vervult (praes. of fut.) heel de aarde/het land”¹⁸⁵ – wordt in haar geheel en in haar delen heel verschillend geïnterpreteerd.¹⁸⁶ De basiskwestie inzake haar geheel is of de frase op een of andere manier bij de authenticator חִי־אֲנִי hoort of bij de inhoud van de eed.¹⁸⁷ Mijns inziens is het eerste het geval, maar dan niet in de zin van een tweede authenticator naast de eerste,¹⁸⁸ maar als een nadere bepaling van חִי־אֲנִי: “[Bij] mijn leven – en mijn heerlijkheid vervult heel de aarde!”¹⁸⁹ In die zin kan gezegd worden dat de eedformule versterkt wordt.¹⁹⁰

Het adres van de reacties I en II en de structurering van de eden en hun inhouden in beide reacties verschillen. Reactie I is gericht aan Mozes (11) en over het opstandige volk wordt gesproken in de derde persoon. Reactie II is behalve aan Mozes ook gericht aan Aäron (26). In de opening (27) en het slot (35) wordt net als in reactie I in de derde persoon over het volk gesproken, maar het daartussen gelegen deel (28-34) is in de tweede persoon als directe aanspraak van JHWH aan het volk geformuleerd. De opdracht aan Mozes is om die boodschap over te brengen aan het volk (27a).¹⁹¹

¹⁸² Zie ter ondersteuning bij het vervolg appendix 2 “Tekst Num. 14,11-35”.

¹⁸³ In de LXX worden in vs. 23, in anticipatie op reactie II, ook de kinderen van de opstandelingen expliciet uitgezonderd van het oordeel; volgens John W. Wevers, *Notes on the Greek Text Numbers*, SCSt 46 (Atlanta: Scholars, 1998), 223-224 om eventuele misinterpretatie van Gods uitspraken uit te sluiten.

¹⁸⁴ Horst Seebass, *Numeri: Kapitel 10,11-22,1*, BKAT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993), 120 merkt wel de inclusio in reactie I op, maar niet de vergelijkbare inclusio in reactie II.

¹⁸⁵ De LXX heeft als extra toevoeging, direct na חִי־אֲנִי, καὶ ζῶν τὸ ὄνομα μου – “en mijn naam is levend.”

¹⁸⁶ Zie bijv. Jacob Milgrom, *Numbers*, JPSTC (Philadelphia: JPS, 1989), 112 voor vijf verschillende interpretaties.

¹⁸⁷ De laatste wordt door enkelen bepleit, o.a. door H. Jagersma, *Numeri: deel I*, PredOT (Nijkerk: Callenbach, 1983), 219; L. Michael Morales, *Numbers 1-19*, AOTC (London: Apollos, 2024), comm. bij 14,21 (e-book zonder p.-nrs.).

¹⁸⁸ Zo wel door velen geïnterpreteerd, o.a. door Timothy R. Ashley, *Numbers*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2022), 227; Levine, *Numbers 1-20*, 360; Milgrom, *Numbers*, 112; Seebass, *Numeri 10,11-22,1*, 81.

¹⁸⁹ Deze interpretatie wordt ondersteund door Greenberg, “Hay/Hē”, 39n25. Vooruitgrijpend op de eed in Ps. 95: vgl. de toevoeging Ps. 95,3-5.

¹⁹⁰ Levine, *Numbers 1-20*, 367; Seebass, *Numeri 10,11-22,1*, 119.

¹⁹¹ Terwijl in vs. 26 Mozes én Aäron wordt aangesproken, is de opdracht om Gods boodschap over te brengen waarschijnlijk alleen voor Mozes bedoeld (vgl. sg.-vorm אָמַר).

De structuur van de eed in reactie I is schematisch als volgt: authenticator (21a), nadere bepaling authenticator (21b), adres van de inhoud van de eed¹⁹² ingeleid met **יְ** (22) en inhoud van de eed ingeleid met **אֵל** (23a). De structuur op vereenvoudigde wijze inhoudelijk gevuld: “[Bij] mijn leven – en mijn heerlijkheid vervult heel de aarde! –, [Ik zweer] dat (**יְ**)¹⁹³ de opstandelingen, indien (**אֵל**) zij het land zien zullen, [geëlideerde zelfvervloeking]¹⁹⁴!” Vers 23a betekent zakelijk: zij zullen het land in geen geval zien. De inhoud van de eed wordt in vers 23b nogmaals bondig samengevat en gearticuleerd: “allen die mij getergd hebben zullen het [land] niet zien!” Aansluitend aan de eed worden Kaleb en zijn nageslacht uitgezonderd van het oordeel (24) en krijgt het volk de opdracht om rechtsomkeer te maken (25) (vgl. het voornemen van het volk in vs. 4).

In reactie II zijn twee eden te onderscheiden: in vers 28-30a en in vers 35. De eerste eed bestaat uit twee delen. De structuur is schematisch als volgt: authenticator (28b), godsspraakformule (28c), inhoud van deel 1 van de eed ingeleid door **אֵל-לִי** (28d), nadere explicitering van de inhoud (29a), adres van deel 2 van de inhoud van de eed (29b) en inhoud van deel 2 van de eed ingeleid door **אֵל** (30a). De structuur op vereenvoudigde wijze inhoudelijk gevuld: “[Bij] mijn leven – het woord van JHWH (**יְהוָה-אֵל**)¹⁹⁵ –, [Ik zweer dat] indien Ik jullie niet doe zoals jullie tot Mij gesproken hebben, namelijk: in deze woestijn zullen jullie lijken liggen, [geëlideerde zelfvervloeking], [Ik zweer dat] al jullie getelden, indien jullie in het land komen, [geëlideerde zelfvervloeking]! Deel 1 van de eed verzekert de dood in de woestijn, conform de eigen wens van de opstandelingen (beide elementen – de dood in woestijn en oordeel als vervulling van eigen wens – zijn nieuw ten opzichte van de eed in reactie I). Deel 2 herhaalt het oordeel dat reeds in de eerste reactie is gezworen. Na de eerste eed volgt de verruimde uitzondering: nu worden, naast Kaleb, ook Jozua en de kinderen van de opstandelingen uitgezonderd van het oordeel (30b-31). In vers 32 wordt, net als in reactie I in vers 23, de kern van de eed nogmaals samengevat, nu met de focus op het nieuwe element in het oordeel: de dood in de woestijn.¹⁹⁶ Vers 33-34 vermeldt de tijdsduur van het oordeel: veertig jaar.

In vers 35 klinkt, ter afsluiting van reactie II, nog eenmaal een eed van God. De structuur en de inhoud van de eed lijken sterk op het eerste deel van de eed in vers 28-29a. Vers 35 vormt zo een inclusio met 28-29a: de godsspraakformule uit vers 28 vindt hier een parallel in de uitdrukking **אֲנִי יְהוָה דְּבַרְתִּי** (Ik, JHWH, heb gesproken), nu met accent dat er gesproken is; de vorm van de eed (**אֵל-לִי...כְּנִזְמַת אֶעֱשֶׂה**) is vrijwel identiek en de inhoud ook (de dood in de woestijn).

Samengevat zijn de reacties I en II in structureel opzicht vergelijkbaar en lijken de eden in beide reacties in formeel opzicht ook op elkaar. Reactie I en de eed daarin vervat zijn in eerste plaats gericht aan

¹⁹² Seebass, *Numeri* 10,11-22,1, 120.

¹⁹³ V.w.b. **יְ** als content marker van een eed en de elisie van **שָׁבַע** zie Conklin, *Oath*, 50.

¹⁹⁴ V.w.b. elisie zelfvervloeking zie 2.2.1.

¹⁹⁵ Een typisch profetische formule (355 van de totaal 364 gevallen komen voor bij de late profeten (H. Eising, “**נָאֻם**”, *TWAT*, 5:120)), die behalve hier in de Thora alleen nog een keer in Genesis 22,16 voorkomt, ook i.c.m. een eed (formule wordt in totaal 21 keer gebruikt i.c.m. een eed (Eising, “**נָאֻם**”, 5:122)). De formule onderstreept dat de woorden rechtstreeks van God komen (Jagersma, *Numeri* I, 222). De LXX vertaalt de godsspraakformule verbaal: λέγει κύριος – “zegt de Kurios.”

¹⁹⁶ De herhaling van het oordeel heeft een chiastische vorm t.o.v. vs. 29a.

Mozes; inhoudelijk ligt het accent van het oordeel op het niet zien van het land (23, 2x). Reactie II en de eden daarin vervat zijn in de eerste plaats bedoeld als een boodschap voor het volk; inhoudelijk ligt het accent van het oordeel op de dood in de woestijn (29.32.33.35). Daarnaast wordt één keer het oordeel van het niet zien van het land overgenomen. Al met al kan gezegd worden dat de reactie die direct aan het volk gericht is, intenser is: de eed wordt nog intensiever gebruikt en het oordeel wordt inhoudelijk nog scherper neergezet en vaker herhaald.

3.1.3 *Betekenis*

De context van Numeri 13-14, het boek Numeri en de hele Exodusgeschiedenis enerzijds, en het feit dat God zweert in Numeri 14 anderzijds, werpen wederzijds licht op elkaar. Wat het eerste aangaat: de contexten maken duidelijk dat de situatie waarin God een oordeelseed uitspreekt geen willekeurige en op zichzelf staande situatie betreft. Het volk staat – na door JHWH bevrijd te zijn uit Egypte en al twee jaar lang op wonderlijke wijze door Hem onderhouden te zijn in de woestijn – op de drempel van de vervulling van de landbelofte, maar weigert desondanks te vertrouwen op Gods macht en trouw. Bovendien is het niet de eerste keer dat het volk tegen JHWH in opstand komt en Hem wantrouwt: de geschiedenis van Numeri 13-14 vormt de climax van opstandverhalen in Numeri (Num. 11; 12; 13-14) en ook in Exodus is er al van te lezen.¹⁹⁷ De opstand van Numeri 13-14 is het culminatiepunt van Israëls rebellie tegen JHWH, waarin het volk expliciet de wens uitspreekt om in de woestijn te sterven en terug te keren naar Egypte. JHWHs eed van oordeel is in dat opzicht niet meer dan een ironische inwilliging van Israëls eigen verlangen.¹⁹⁸ Olson vat de rebellie samen: “The nature of the rebellion, then, included the unique and climactic intensity of the rebellion, its repudiation of God’s ability and faithfulness in fulfilling his covenantal promise, and its inclusion of all Israel in the rebellion.”¹⁹⁹

Anderzijds biedt Gods oordeelseed een perspectief op de situatie in Numeri 13-14 en haar bredere verband. In hoofdstuk 2 is de geladenheid van Gods spreken door de eed duidelijk geworden. Dat God dat hier doet, toont de ernst van de situatie en de zonde waaraan het volk zich heeft schuldig gemaakt. Die ernst komt nog duidelijker naar voren als bedacht wordt dat God in Numeri 14 voor het eerst in de geschiedenis van het Oude Testament een eed met een oordeelsinhoud uitspreekt.²⁰⁰ De breedvoerigheid, intensiteit en repetitie waarmee dat gebeurt, versterken die ernst niet weinig. De eed laat zien dat Gods geduld een onomkeerbare grens heeft. Die is in Numeri 14 echt bereikt en daar kan niet meer achter teruggaan worden. In de verschillende contexten markeert en bezegelt de eed de onherroepelijkheid en onomkeerbaarheid van de uitsluiting van het land en de dood in de woestijn (context Num. 13-14), van de dood van de oude generatie (context boek Numeri) en van de vertraging van de vervulling van de

¹⁹⁷ Ex. 5,19-21 (in Egypte); 14,10-12 (bij de Rode Zee); 15,23-24 (bij Mara); 16,1-2 (in de woestijn Sin); 16,20.27 (2x bij Kades); 17,1-7 (bij Rafidim); Ex. 32 (bij de Sinai).

¹⁹⁸ Widmer, *Moses*, 279.

¹⁹⁹ Olson, *Death*, 148.

²⁰⁰ Het is opmerkelijk dat geen van de geraadpleegde commentatoren (Ashley, Jagersma, Levine, Morales, Milgrom, Seebass) dat signaleert.

landbelofte (context van de Exodusgeschiedenis).²⁰¹

3.2 De eed in Psalm 95

3.2.1 Context

Aannemelijk is dat Psalm 95 een *Sitz im Leben* in de tempelliturgie had en dat hij werd gezongen bij een intocht in de tempel (vgl. vs. 2 en 6).²⁰² In later tijd ging de psalm functioneren in de synagogale liturgie en wel als een onderdeel van het verwelkomingsritueel van de sabbat – ten tijde van het schrijven van Hebreeën volgens verschillende commentatoren (waarschijnlijk) een reeds gevestigd gebruik.²⁰³

In de psalm is een duidelijke cesuur aanwijsbaar tussen vers 1-7b en 7c-11,²⁰⁴ volgens George W. Savran een van de meeste bruuske veranderingen van toon in heel het Psalter.²⁰⁵ Het eerste deel is een vreugdevol hymnisch deel en het tweede is te typeren als een profetische vermaning²⁰⁶ of zelfs een oordeelsprofetie,²⁰⁷ waarbij JHWH sprekende wordt ingevoerd. In het eerste deel wordt met cohortatieven opgeroepen tot lofprijzing van JHWH, de rots van Israëls redding (1), de koning van de goden (3), de schepper van hemel en aarde (4-5) en de mens (6) en de God van zijn volk (7a-b). In het tweede deel worden de hoorders door JHWH zelf aangesproken en indringend opgeroepen om gehoor te geven aan zijn stem. De korte schets van de opstandigheid en het dwaalzieke van de woestijngeneratie (8-10) en het finale gevolg daarvan – uitsluiting van de rust van het beloofde land (11) – bedoelt zowel een dreiging te zijn voor het niet luisteren naar Gods stem als een stimulans om dat wel te doen.²⁰⁸

Over de bedoeling van het tweede deel lopen de meningen van de commentatoren uiteen.²⁰⁹ Mijns inziens moet de bedoeling worden gezocht in de samenhang van de twee delen van de psalm en de vergelijking die in het tweede deel gemaakt wordt: de woestijngeneratie leefde onder een vergelijkbare bevoorrechte realiteit (vgl. 9c en 10c), maar leefde er niet naar. Dat gevaar is altijd aanwezig, ook voor de hoorders van Psalm 95. Daartegen wordt in vers 7c-11 zeer indringend gewaarschuwd. Voor de hoorders van de psalm is de verantwoordelijkheid zelfs nog groter: wat voor de woestijngeneratie nog belofte was (het land), is voor de hoorders reeds vervuld. Savran interpreteert de bedoeling van het tweede deel op een vergelijkbare manier, maar naar mijn oordeel gaat hij te ver wanneer hij het tweede deel leest als kritiek op

²⁰¹ Gezien het genoemde is het zonder meer opmerkelijk dat er in de commentaren zo weinig reflectie plaatsvindt op de betekenis van de eed als zodanig: geen van de geraadpleegde commentatoren (zie vorige noot) en zelfs Olson niet, die uitvoerig ingaat op de theologische implicaties van de geschiedenis van Num. 13-14 (*Death*, 144-152), besteden aandacht aan de bijzondere betekenis van de eed in Num. 14.

²⁰² Th. Booij, *Psalmen: deel III*, PredOT (Nijkerk: Callenbach, 1983), 147; Hans-Joachim Kraus, *Psalmen 60-150*, BKAT Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1961), 829. Zie ook G. Heaton Davies, "Psalm 95", *ZAW* (1973) 183-195; Randall C. Gleason, "The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3:7-4:11", *BS* 157 (2000) 297.

²⁰³ David L. Allen, *Hebrews*, NAC (Nashville: B&H, 2010), 256; David A. deSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 142; Simon Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam: Van Soest, 1961), 35; William L. Lane, *Hebrews 1-8*, WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1991), 85-86.

²⁰⁴ Alle Bijbelverwijzingen in paragraaf 3.2 zonder specificatie verwijzen naar Ps. 95.

²⁰⁵ George W. Savran, "The Contrasting Voices of Psalm 95", *RB* 110.1 (2003) 18.

²⁰⁶ Kraus, *Psalmen 60-150*, 660.

²⁰⁷ Savran, "Psalm 95", 18.

²⁰⁸ Frank-Lothar Hossfeld en Erich Zenger, *Psalmen 51-100*, HThKAT (Freiburg: Herder, 2000), 663.

²⁰⁹ Vgl. o.a. Booij, *Psalmen III*, 148; Kraus, *Psalmen 60-150*, 663; Allen P. Ross, *A Commentary on the Psalms: Volume 3 (90-150)*, KEL (Grand Rapids: Kregel Academic, 2016), 120; Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC (Dallas: Word, 1990), 503.

de zelfvoldaanheid en onoprechtheid van de gelovigen die zou spreken uit het eerste deel.²¹⁰ In de eerste plaats is een dergelijke interpretatie van het eerste deel ongegrond negatief. In de tweede plaats kan het tweede deel ook goed preventief waarschuwend bedoeld zijn, zonder dat het al daadwerkelijk zover gekomen is met de hoorders.

Van veel betekenis is het gegeven dat de Hebreeënschrijver gebruik maakt van de LXX-tekst van Psalm 95 (LXX 94). Met de vertaling in het Grieks heeft namelijk een belangrijke verschuiving plaatsgevonden ten opzichte van de MT. Die verschuiving heeft alles te maken met de abstraherende en expliciterende vertaling van de LXX van de plaatsnamen Meriba (מֵרִיבָה) en Massa (מַסָּה) met respectievelijk *παρρησιασμός* (opstandigheid) en *πειρασμός* (beproeving). Daardoor zijn de gebeurtenissen waaraan gerefereerd wordt in vers 8-9 (Ex. 17,1-7; Num. 20,2-14; Deut. 33,8) naar de achtergrond geraakt en is alle nadruk komen liggen op de geschiedenis van Numeri 13-14 en de nasleep daarvan. William L. Lane wijst met verwijzing naar Otfried Hofius op de diepgaande invloed van Numeri 14 op de LXX-tekst. De LXX-tekst wordt zelfs een meditatie op Numeri 14 genoemd.²¹¹

3.2.2 Exegese

Aansluitend op de tekening van de opstandigheid van het volk en JHWHs verdriet daarover (8-10), wordt in vers 11 gerefereerd aan Gods oordeelseed: אֲשֶׁר-נִשְׁבַּעְתִּי בְּאִפִּי. Het partikel אֲשֶׁר wordt meestal consecutief vertaald:²¹² “zodat Ik zwoer in mijn toorn” (ὥς in LXX laat zich ook zo vertalen²¹³). Zo wordt de eed niet slechts in verbinding gebracht met de opstandigheid en ongelovigheid van het volk in Numeri 14, maar met datzelfde gedrag gedurende héél de woestijnperiode.²¹⁴ Daardoor komt de persistente zondigheid van de woestijngeneratie tegenover Gods reddende handelen, zijn langdurige geduld en de billijkheid van de oordeelseed nog sterker naar voren.²¹⁵ Savran wijst op de betekenis hiervan in de context van Psalm 95: “The message to the generation of the psalmist, then, is one of forbearance, of a deity who warns Israel with the hope of encouraging repentance.”²¹⁶

In vers 11b volgt een citaat van de gezworen eed: אִם-יָבֹאוּ אֶל-מְנוּחָתִי – “indien zij mijn rust ingaan” – (in de LXX letterlijk vertaald als: εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν ἀνάπαυσίν μου). Het citaat sluit het dichtst aan op Gods eed in reactie II (Num. 14,30). Het opvallendste verschil is מְנוּחָתִי (mijn rust) in plaats van הָאָרֶץ (het land). In het verband van de geschiedenis van de woestijngeneratie is duidelijk dat om het land Kanaän gaat.²¹⁷ De term ‘rust’ maakt echter ook een bredere, of beter gezegd een specifiekere

²¹⁰ Savran, “Psalm 95”, 29-32.

²¹¹ Lane, *Hebrews 1-8*, 85 (zie daar ook Lane’s uitwerking van die invloed).

²¹² Zo Booij, Daniel J. Estes, *Psalms 73-150*, NAC (Nashville: B&H, 2019), Hossfeld, Kraus, Ross, Tate (Ross en Tate vermelden expliciet hun consecutieve interpretatie); John Goldingay, *Psalms Volume 3: Psalms 90-150*, BCOT (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 88 vormt met zijn vertaling “Of whom I swore in my anger” (vgl. *KJV*) de enige uitzondering. Volgens hem is zijn interpretatie in lijn met de functie van אֲשֶׁר in vs. 4-5.9.

²¹³ Erich Grässer, *An die Hebräer: Hebr 1-6*, EKK (Zürich: Benziger en Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990), 181; Koester, *Hebrews*, 256-257; Lane, *Hebrews 1-8*, 82.

²¹⁴ Booij, *Psalmen III*, 151; Savran, “Psalm 95”, 25-26.

²¹⁵ Vgl. Savran, “Psalm 95”, 25-26.

²¹⁶ Savran, “Psalm 95”, 26.

²¹⁷ Vgl. ook Deut. 12,9, waar de term als synoniem voor het land wordt gebruikt.

interpretatie mogelijk. Hij laat zich in het verband van de totale psalm, die zoals gezegd waarschijnlijk een *Sitz im Leben* in de tempelliturgie had, ook verbinden met de rust in de tempel. Elders in het Oude Testament wordt ook in die zin over de rust gesproken: Psalm 132,8.13-14 en Jesaja 66,1. Naar rabbijnse opvatting betreft de rust van Kanaän de rust in ruimere zin en de rust van de tempel de rust in engere zin.²¹⁸ Gerhard von Rad legt met name de vinger bij ‘*mijn rust*’ en benadrukt de relationele betekenis ervan: het samenzijn van God met zijn volk.²¹⁹ Randall C. Gleason zet de relationele lijn van Von Rad voort: “The privilege to “enter into My rest” (Ps. 95:11) is best understood as the right to worship before the personal presence of Yahweh.”²²⁰ Samengenomen krijgt de rust van het land, die ook nog meeklinkt in Psalm 95, in de psalm een nadere toespitsing op de rust in de tempel en wordt de relationele betekenis ervan geaccentueerd.

3.2.3 Betekenis

De commentatoren geven opmerkelijk weinig aandacht aan de betekenis van de eed in Psalm 95. Hossfeld is een van de weinigen die er wel expliciet iets over zegt, maar wat hij zegt is zeer summier en ook nog eens niet raak: “Damit [de eed] wird in Erinnerung gebracht, daß die Zusagen der Landverheißung widerrufbar sind.”²²¹ Met de eed wordt niet gezegd wat herroepbaar is, maar wat niet herroepbaar is: het oordeel. Dát wordt in herinnering gebracht: Gods onherroepelijke oordeelseed aan de woestijngeneratie. De betekenis van de eed in Psalm 95 wordt bepaald door zowel de context waaruit hij afkomstig is – de geschiedenis van Numeri 13–14 – als de context waarin hij is opgenomen, namelijk Psalm 95 zelf.

Wat het eerste betreft: met de vermaning in Psalm 95 aan de hand van de geschiedenis van Numeri 13-14 – waarop vooral in de LXX alle nadruk ligt – wordt de volle geladenheid van die gebeurtenis, inclusief Gods oordeelseed, ingebracht in Psalm 95. De verbinding van de generatie en de situatie van Numeri 13-14 met die van Psalm 95 interpreteert zowel de geadresseerden als de situatie van Psalm 95. Zo serieus als God de woestijngeneratie en de situatie in Numeri 13-14 nam, zo serieus neemt God de geadresseerden en de situatie van Psalm 95. In de psalm heeft dat specifiek betrekking op de tempelgangers en hun dienst aan God in zijn tempel.

Het verschil met Numeri 14 is dat de eed in Psalm 95 niet is bedoeld als bezegeling van het oordeel, maar wel om de reële mogelijkheid daarvan scherp voor ogen te stellen. De historische werkelijkheid van Numeri 13-14 onderstreept dat. Zo waarschuwt de eed in Psalm 95 de hoorders op zeer ernstige wijze voor dezelfde zonde als de woestijngeneratie: het niet werkelijk serieus nemen van de realiteit en de buitengewone gunst van JHWHs reddende handelen en tegenwoordigheid. In positieve zin stimuleert de eed op een even indringende wijze als hij waarschuwt, om dat wel te doen.

De context waarin de eed wordt ingebracht, Psalm 95, verdiept de betekenis van de eed in tweeërlei opzicht. In de eerste plaats krijgt de landbelofte, die in de eed van Numeri 14 aan de woestijngeneratie

²¹⁸ Otfried Hofius, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, WUNT 11 (Tübingen: Mohr, 1970), 43. Vgl. opnieuw Deut. 12,9vv., waar het eerst gaat over de rust van het volk in het land (ruimere zin) en daarna (vs. 11) de woonplaats van God (engere zin).

²¹⁹ G. von Rad, “Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes”, in id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München: Kaiser, 1958), 106.

²²⁰ Gleason, “Rest”, 297.

²²¹ Hossfeld en Zenger, *Psalmen 51-100*, 663.

onherroepelijk ontzegd wordt, in Psalm 95 een locatieve en relationele verdieping: de tempel als het centrum van de gemeenschap met JHWH. Daarmee krijgt de reële mogelijkheid van JHWHs oordeelseed in het heden inhoudelijk ook een diepere lading: onherroepelijke uitsluiting van de gemeenschap met JHWH in zijn tempel.²²² In de tweede plaats is het adres van de eed niet langer de woestijngeneratie, die de vervulling van de belofte nog in het vooruitzicht had, maar tempelgangers, die de belofte in vervulling hebben zien gaan en in die werkelijkheid leven, inclusief het voorrecht om nog dichterbij God te kunnen naderen in zijn tempel. Dat vergroot de verantwoordelijkheid van de geadresseerden van de eed en ook de zonde waaraan zij zich schuldig kunnen maken. Daardoor krijgt de oordeelseed van Numeri 14 een nog sterkere geldingskracht dan hij al had in zijn historische context.

3.3 De eed in Hebreeën 3-4

3.3.1 Context

De eed uit Psalm 95 wordt in Hebreeën 3,11 ingevoerd als onderdeel van een integraal citaat van Psalm 95,7c-11 (Hebr. 3,7b-11). Hebreeën 3,7b-11 maakt deel uit van een teksteenheid die is ingezet met 3,1 en eindigt met 4,13.²²³ Aan het slot van hoofdstuk 2 heeft de Hebreeënschrijver gesproken over Jezus als de barmhartige en getrouwe hogepriester (vs. 17). In omgekeerde volgorde gaat de Hebreeënschrijver in 3,1-6 eerst in op Jezus' trouw.²²⁴ Hij vergelijkt daarbij de trouw van Jezus met die van Mozes. Daarop voortbouwend maakt hij vervolgens aan de hand van Psalm 95,7c-11 de vergelijking tussen Jezus' volk (de hoorders) en Mozes' volk (de woestijngeneratie) met als doel om de hoorders ernstig te vermanen tot volharding in geloof/trouw²²⁵ (3,7-4,11).²²⁶ Het slot van de teksteenheid – 4,12-13 – is een afsluitend statement over het doordringende karakter van Gods woord en vormt samen met het citaat uit Gods woord (3,7-11) het literaire frame om 3,12-4,11.²²⁷ Vanaf 4,14 wordt het thema van Jezus' barmhartigheid verder uitgewerkt.

In het gedeelte 3,12-4,11 staat de geciteerde passage uit Psalm 95 centraal. De passage bestaat uit twee delen: 3,12-19 en 4,1-11. Beide delen worden omsloten door een inclusio: het eerste deel met de herhaling van βλέπειν en ἀπιστία (3,12.19) en het tweede deel met de herhaling van een vergelijkbare constructie met een conjunctivus (φοβηθῶμεν οὖν en σπουδάσωμεν οὖν) en de frase εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατὰπαυσιν (4,1.11). Die inclusio's duiden het hoofdthema van beide delen aan: (on)geloof respectievelijk het ingaan in de rust.²²⁸ Het eerste deel is vooral waarschuwend van karakter, namelijk tegen ongeloof, en het tweede aansporend, namelijk om de rust in te gaan.

²²² Vgl. ook Savran, "Psalm 95", 29.

²²³ Alle Bijbelverwijzingen in paragraaf 3.3 zonder specificatie verwijzen naar Hebreeën.

²²⁴ Lane, *Hebrews* 1-8, 68.

²²⁵ Beide aspecten – geloof en trouw – liggen besloten en zijn onderling onlosmakelijk verbonden in het pistis-begrip van Hebreeën, waarbij 'geloof' primair betrekking heeft op Gods spreken (heeft een brede betekenis in Hebreeën, zie hoofdstuk 1) en 'trouw' op het leven daaruit en daarbij (zie verder v.w.b. geloof in Hebreeën Attridge, *Hebrews*, 311-314; Koester, *Hebrews*, 125-127; Barnabas Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, New Testament Theology (Cambridge: Cambridge University, 1991), 108-118).

²²⁶ H.R. van de Kamp, *Hebreeën: Geloven is volharderen*, CNT³ (Kampen: Kok, 2010), 97.

²²⁷ Lane, *Hebrews* 1-8, 96; de beëindiging van de perikope met vers 13 wordt ondersteund door de meeste redactors, vertalingen en commentatoren (Ellingworth, *Hebrews*, 259) en tevens door Guthrie (zie 1.1.3).

²²⁸ Koester, *Hebrews*, 262-263; Lane, *Hebrews* 1-8, 83, 95-96.

De Hebreeënschrijver maakt gebruik van de LXX-tekst van Psalm 95 (LXX 94). Zoals reeds opgemerkt, is met de vertaalwijze van de LXX het zwaartepunt van Psalm 95,7c-11 op de geschiedenis van Numeri 13-14 komen liggen. Die focus is ook duidelijk terug te zien in de uitleg en toepassing van de psalm door de Hebreeënschrijver. De vraag laat zich daarom stellen waarom de Hebreeënschrijver niet rechtstreeks gebruik maakt van Numeri 13-14, maar via Psalm 95. Daarvoor zijn veel verschillende, sterke en minder sterke verklaringen gegeven.²²⁹ Het opmerken waard is in elk geval ook dat het gebruik dat de Hebreeënschrijver maakt van de geschiedenis van Numeri 13-14 sterk overeenkomt met het gebruik door de psalmist in Psalm 95. Het is denkbaar dat Psalm 95 voor de Hebreeënschrijver een gezaghebbend voorbeeld van Schriftinterpretatie bood, dat tevens het gezag van zijn eigen interpretatie van de Schriften ondersteunde.

3.3.2 Exegese

De eed klinkt in Hebreeën 3-4 voor het eerst in 3,11 als onderdeel van het citaat uit Psalm 95,7c-11. Hij komt woordelijk overeen met de LXX-tekst: ὥς ὄμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατὰπαυσιν μου – “Zo heb Ik gezworen in mijn toorn: ‘indien zij in mijn rust zullen ingaan.’” In beide uitleggende en toepassende delen – 3,12-19 en 4,1-11 – komt de eed terug.

In het eerste deel, waarin de waarschuwing tegen het ongeloof centraal staat, worden de hoorders (3,12-15) naast de woestijngeneratie (3,15-19) geplaatst.²³⁰ In vers 12-15 worden de hoorders gewaarschuwd voor ongeloof en opgeroepen tot een resoluut vasthouden aan het geloof. Vers 15 beschouw ik als een overgangsvers, dat zowel vers 12-14 afsluit, samenvat en onderstreept als vers 16-19 inleidt en de tekstuele basis biedt voor die verzen.²³¹ In vers 15-19 biedt de Hebreeënschrijver een exegese van Psalm 95 aan de hand van Numeri 14, waardoor Psalm 95 nog nadrukkelijker in het licht van die geschiedenis komt te staan.

De eed figureert als onderdeel van de exegese van Psalm 95. Die exegese heeft de vorm van een serie retorische vragen, die paarsgewijs gesteld worden, waarbij steeds in de eerste vraag een deel uit Psalm 95 geciteerd wordt en in de tweede vraag een antwoord wordt gegeven met behulp van materiaal uit Numeri 14.²³² Stap voor stap komt op deze manier de identiteit van de woestijngeneratie scherper in beeld. In het derde en laatste paar vragen (vs. 18) wordt met een ingekorte vorm van Psalm 95,11 (ἐν τῇ ὀργῇ μου is weggelaten) de vraag gesteld aan wie God zwoer dat ze zijn rust niet zouden binnengaan en met Numeri 14,43 geantwoord dat het aan de ongehoorzamen (ἀπειθήσασιν) was.²³³ Numeri 14,43 staat in het gedeelte dat gaat over de mislukte poging om alsnog het land binnen te trekken (Num. 14,40-45). Het οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν uit het volgende vers, wordt daarom ook door velen in verband gebracht met die

²²⁹ Zie bijv. Gleason, “Rest”, 295, die vijf redenen noemt.

²³⁰ Zo o.a. Allen, *Hebrews*, 259; Koester, *Hebrews*, 264-265.

²³¹ Commentatoren zijn verdeeld over de kwestie waar dit vers bij hoort, bij vers 12-14 of 16-19. Zie over deze kwestie Allen, *Hebrews*, 267. Kistemaker, *Psalm Citations*, 108-109, die weliswaar voor de tweede optie kiest, laat de verbindende functie van vers 15 tussen beide delen duidelijk zien.

²³² Zie voor een schematische weergave hiervan incl. tekstverwijzingen naar Numeri Lane, *Hebrews 1-8*, 88.

²³³ I.t.t. vs. 16 en 17 is het antwoord in vs. 18 opgenomen in de vraag zelf (Lane, *Hebrews 1-8*, 88).

episode.²³⁴ Met het antwoord dat in vers 18 wordt gegeven, wordt de reden van Gods eed van oordeel benadrukt: de ongehoorzaamheid van de woestijngeneratie. In vers 19 wordt dat nogmaals bevestigd, nu met ‘door ongeloof’ (δι’ ἀπιστίαν),²³⁵ dat emfatisch achteraan geplaatst is.²³⁶ Alle nadruk ligt dus op de zondigheid van de woestijngeneratie, die de oorzaak is van hun uiteindelijke ondergang. Tegelijk toont vers 18-19 dat Gods eed onomkeerbaar is: ze zijn het land inderdaad niet binnengekomen. Vers 17b heeft dat overigens ook al impliciet laten zien: de dood van de woestijngeneratie in de woestijn was immers ook door God gezworen (vgl. Num. 14,29.35). Door deze uitleg van Psalm 95,11 houdt de Hebreeënschrijver zijn hoorders voor dat Gods onherroepelijke eed van oordeel ook voor hen geldt in geval van ongehoorzaamheid en ongeloof en dat dat dan hun eigen schuld is.

Terwijl in 3,12-19 de hoorders gewaarschuwd worden voor de zonde van de woestijngeneratie, wordt hun in 4,1-11 duidelijk gemaakt dat die rust voor hen nog wél toegankelijk is en dat ze alles op alles moeten zetten om die rust in te gaan. Het ingaan in de rust is het centrale thema van 4,1-11; de frase, delen ervan en variaties erop komen twaalf keer voor in dit gedeelte.²³⁷ De structuur van het gedeelte wordt bepaald door twee citaten uit Psalm 95 – Psalm 95,11 in 4,3 en Psalm 95,7 in 4,7²³⁸ – en is gemarkeerd door twee inclusio’s – in vers 1 en 5 met εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν en in vers 6 en 11 met ἀπείθεια.²³⁹ In beide delen maakt de Hebreeënschrijver met behulp van de twee teksten uit Psalm 95 in wezen hetzelfde punt: de rust is voor de hoorders nog wél toegankelijk.²⁴⁰

De eed is de leverancier van het thema in 4,1-11. Dat verklaart ook de inspanning die de Hebreeënschrijver zich in 4,1-11 getroost om duidelijk te maken dat de rust voor de hoorders nog wél beschikbaar is; de eed impliceert namelijk juist uitsluiting van de rust en is in 3,12-19 ook zo uitgelegd. De Hebreeënschrijver doet dat door als het ware terug te gaan achter de eed van oordeel naar de tijd toen de inhoud van de eed – het ingaan in de rust – nog belofte/evangelie/verkondiging (4,1.2) was. In tegenstelling tot de woestijngeneratie, is hij dat voor de hoorders van Hebreeën nog wel. Op deze manier verandert de Hebreeënschrijver de eed van oordeel voor de hoorders eigenlijk in een belofte. Hij werkt de inhoud van de belofte – de rust – uit, waarvan de essentie en het summum de gemeenschap met God is.²⁴¹ Hij spoort de hoorders ernstig aan om die belofte serieus te nemen en ernaar te handelen. De eed van oordeel raakt daardoor in dit gedeelte naar de achtergrond, wat niet betekent dat hij uit het zicht verdwijnt: de dreiging uit 3,12-19 is nog even reëel en ook in 4,1-11 is zij nog steeds aanwezig. Niet voor niets worden de hoorders in 4,1-11 nog steeds gewaarschuwd (4,1.11) en speelt de woestijngeneratie als contrastvoorbeeld nog steeds

²³⁴ Ellingworth, *Hebrews*, 236; Grässer, *Hebräer 1-6*, 196; Van de Kamp, *Hebreeën*, 116; Koester, *Hebrews*, 267; Lane, *Hebrews 1-8*, 89;

²³⁵ Vgl. Num. 14,11, waar ook ‘ἀπιστία’ gebruikt wordt.

²³⁶ Allen, *Hebrews*, 268; Ellingworth, *Hebrews*, 236; Grässer, *Hebräer 1-6*, 196; Van de Kamp, *Hebreeën*, 116.

²³⁷ 4,1.3a.3b.4.5.6a.6b.8.9.10a.10b.11.

²³⁸ Opmerkelijk in het kader van de rol van Gods spreken in Hebreeën: de teksten uit Ps. 95 die de Hebreeënschrijver centraal stelt in 4,1-11, zijn precies de teksten waarin het gaat over Gods spreken.

²³⁹ Allen, *Hebrews*, 271; Attridge, *Hebrews*, 123; Lane, *Hebrews 1-8*, 95-96.

²⁴⁰ Koester, *Hebrews*, 276.

²⁴¹ Zie mijn analyse van het rustbegrip in Hebr. 3-4 (“Ingaan in de rust” (Exegesescriptie/Essay Theologie NT Apeldoorn 2023), 27-42).

een belangrijke rol (4,2.6.11b). Ook in de citaten van de eed in 4,1-11 (4,3.5) klinkt de dreiging door, ook al wordt de eed in 4,1-11 zagezegd in een belofte veranderd.

3.3.3 Betekenis

De wijze waarop de eed in Psalm 95 betekenis krijgt, vertoont veel overeenkomsten met de betekenis van de eed in Hebreeën 3-4. Evenals in Psalm 95 de verbinding met de geschiedenis Numeri 13-14 laat zien hoe serieus God de nieuwe situatie en de nieuwe hoorders neemt, geldt dat ook voor Hebreeën 3-4. Zoals de eed in Psalm 95 niet dient ter bezegeling van het oordeel, maar ter waarschuwing en aansporing, zo ook in Hebreeën 3-4. Zoals in Psalm 95 de inhoud van de oordeelseed een diepere lading krijgt door de verdieping van de betekenis van de rust, gebeurt dat ook in Hebreeën 3-4. Zoals de hoorders van Psalm 95 zich in een latere heilshistorische fase bevinden waarin de belofte al vervullingen heeft gekregen – waardoor hun verantwoordelijkheid en de ernst van ongeloof zijn toegenomen –, zo geldt dat ook voor de hoorders van Hebreeën. Het grote verschil met zowel Numeri 14 als met Psalm 95 is echter de *finale* heilshistorische fase waarin de hoorders zich bevinden (zie 1.1.2).

Serieuzer en beslissender dan de situatie van de hoorders van Hebreeën is niet denkbaar. De onomkeerbaarheid en onherroepelijkheid van de eed in geval van ongeloof beklemtoont dat, zowel ter waarschuwing als ter aansporing.²⁴² Ook het nadrukkelijke en herhaaldelijke gebruik van *σήμερον* ('heden/vandaag') in Hebreeën 3-4 doet het kritieke van de situatie uitkomen: nú is het moment van de beslissing.

Een rijkere en diepere inhoud van de belofte waarvan de eed uitsluit in Hebreeën 3-4 zijn evenmin denkbaar. Waar de inhoud van de eed in Psalm 95 met de verandering van 'land' in 'rust' een locatieve en relationele verdieping kreeg, krijgt hij dat in Hebreeën 3-4 eens te meer: de spatueel en temporeel ongelimiteerde oftewel de eschatologische rust van de gemeenschap met JHWH.²⁴³ Die is met de komst van Jezus Christus en de uitstorting van de Geest nu reeds toegankelijk door het geloof (4,3a.16) en straks in haar volledige vervulling te genieten (4,9).²⁴⁴ Met deze verdieping van de inhoud van de eed wordt de betekenis van de eed van oordeel in geval van ongeloof navenant versterkt: een onherroepelijke eeuwige en definitieve uitsluiting – nu en in het eschaton – van de gemeenschap met JHWH.

Tot slot, een meer bevoorrechte situatie dan waar de hoorders van Hebreeën 3-4 zich in bevinden is ook niet denkbaar. Dat vergroot de verantwoordelijkheid van de hoorders tot het maximale evenals de lelijkheid en kwaadaardigheid van het ongeloof. De eed benadrukt dat. Anderzijds maximaliseert die bevoorrechte situatie de geldingskracht van de eed.

3.4 Conclusie

Duidelijk is geworden dat de Hebreeënschrijver Gods eed in Hebreeën 3-4 interpreteert en gebruikt in het licht van zijn oudtestamentische context. In de eerste plaats doet hij dat door de invoering van de eed via

²⁴² Vgl. v.w.b. het thema van onomkeerbaarheid en onherroepelijkheid ook 6,4-6; 12,17.

²⁴³ Zie mijn "Ingaan in de rust", 39-40.

²⁴⁴ Waarneming in de marge: 'het reeds' laat zich verbinden met 'het reeds' van de situatie in Ps. 95 en 'het nog niet' met 'het nog niet' van de situatie van Num. 13-14.

Psalm 95; in de tweede plaats door die eed nadrukkelijk uit te leggen en toe te passen door middel van de geschiedenis van Numeri 13-14, in lijn met de toespitsing die de LXX-versie van de psalm kenmerkt. De betekenis van de eed in Psalm 95 voor Hebreëen 3-4 komt vooral naar voren in het vergelijkbare gebruik van de eed: de eed als waarschuwing en aansporing. Daarnaast gaat Psalm 95 de Hebreëenschrijver voor in het verdiepen van de inhoud en de geldingskracht van de eed, waarin zich een heilshistorische ontwikkeling aftekent, die ook door de Hebreëenschrijver wordt opgepakt. De betekenis van de eed in Numeri 13-14 voor Hebreëen 3-4 komt met name tot uiting in de narratieve context waarin hij staat: die geeft de zonde van ongeloof een herkenbaar gezicht en toont de onomkeerbaarheid van de eed. In de context van Hebreëen 3-4 wordt de betekenis van de eed nog verder verdiept door de beslissende en finale heilshistorische situatie waarin hij opnieuw wordt geadresseerd en de heilshistorische en eschatologische verdieping van de inhoud van de eed. Samengevat: Gods spreken door de eed in Hebreëen 3-4 waarschuwt op de meest indringende wijze voor ongeloof en spoort aan tot geloof. Het ultiem indringende van de vermaning wordt uitgedrukt door het gebruik van de oordeelseed, die een onomkeerbare grens aan Gods geduld aanwijst.

Hoofdstuk 4 De eed uit Genesis 22

In Hebreeën 6 voert de Hebreeënschrijver Gods eed aan Abraham uit Genesis 22 in. In dit hoofdstuk wordt eerst bekeken wat de betekenis is van Gods eed aan Abraham in zijn directe en bredere literaire context in Genesis. Tegen die achtergrond ga ik vervolgens na wat de betekenis is van het gebruik van de eed aan Abraham door de Hebreeënschrijver. Net als in het vorige hoofdstuk wordt van zowel de eed in Genesis 22 als van de eed in Hebreeën 6 achtereenvolgens de literaire context in kaart gebracht, een exegese geboden van de eedpassage en de betekenis van de eed geanalyseerd. Het hoofdstuk sluit af met een samenvattende conclusie.

4.1 De eed in Genesis 22

4.1.1 Context

De directe literaire context van Gods eed aan Abraham in Genesis 22,16-18 is het verhaal over het offer van Isaak in Genesis 22,1-19.²⁴⁵ De bredere literaire context wordt gevormd door het hoofd-narratief over Abraham: 12,1-22,19.²⁴⁶ Aangezien het een bekend verhaal is, bied ik geen synopsis van het verhaal, maar beperk ik mij tot voor de interpretatie van de eed relevante aspecten van het verhaal en zijn bredere literaire context.

De introductie (22,1a-b) legt uit waar het verhaal primair over gaat: Gods test²⁴⁷ van Abrahams geloofsgehoorzaamheid. De eed (22,15-18) is Gods slotreactie op Abrahams doorstaan van de test. Hoewel Abraham een belangrijke rol heeft in het verhaal, is het God die de plot beheerst.²⁴⁸ Het verhaal wordt, afgezien van de introductie en de epiloog (22,1a.19), omkaderd door Gods handelen en spreken (22,1b-c.15-18).²⁴⁹ Het gaat niet alleen om Abraham en zijn geloofsgehoorzaamheid, maar vooral om wat God doet, zegt en bedoelt; het verhaal heeft een theocentrische focus.

De eed staat aan het slot van het verhaal en maakt onderdeel uit van de inclusio. Dat duidt op de bijzondere betekenis ervan. Dit komt nog duidelijker naar voren als wordt bedacht dat het voor de flow en de samenhang van de tekst beter zou zijn als de eed tussen vers 13 en 14 zou staan.²⁵⁰ Voor R.W.L. Moberly is dat een indicatie dat de eed niet origineel is, maar een latere toevoeging.²⁵¹ Het kan ook als een extra

²⁴⁵ Alle Bijbelverwijzingen in paragraaf 4.1 zonder specificatie verwijzen naar Genesis.

²⁴⁶ Paul R. Williamson, *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis*, JSOTSup 315 (Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 217(n1). Vgl. Jonathan Grossman, *Abram to Abraham: A Literary Analysis of the Abraham Narrative*, ATID 11 (Bern: Peter Lang, 2016), (v.w.b. afbakening m.n. 34-42); Qiang Fu, *How God Forms Abraham to Be a Blessing: Using Formative Narrative Approach and Narrative Discourse Analysis* (Eugene: Wipf and Stock, 2023), (v.w.b. afbakening m.n. 3-4). Met Grossman en Fu beschouw ik Gen. 23-25, waarin Abraham nog wel voorkomt, als overgangsverhalen.

²⁴⁷ Terzijde: interessant is de conceptuele en lexicale link (הוי/פיערצו) die op de achtergrond van Hebreeën aanwezig is tussen Num. 13-14/Ps. 95 en Gen. 22.

²⁴⁸ Fu, *Abraham*, 165-168. Vgl. R.W.L. Moberly, *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*, CSCD 5 (Cambridge: Cambridge University, 2000), 78, die het verhaal bespreekt a.d.h.v. vier sleutelverba – verzoeken, vrezen, zien en zegenen –, waarvan drie God als subject hebben.

²⁴⁹ Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50*, WBC (Nashville: Thomas Nelson, 1994), 100.

²⁵⁰ R.W.L. Moberly, “The Earliest Commentary on the Akedah”, *VT* 38.3 (1988) 309-310.

²⁵¹ Moberly, “Commentary”, 310. Dat Gen. 22,15-18 secundair is, is een breed gedragen gedachte. Zie voor een bespreking van die visie Moberly, “Commentary”, 304-311. Vgl. tevens Wenham, *Genesis 16-50*, 101-103 voor kanttekeningen daarbij.

indicatie gezien worden voor de bijzondere betekenis van de eed.

In de bredere literaire context neemt het verhaal over het offer van Isaak op drie manieren een bijzondere plaats in. In de eerste plaats komt het Abraham-narratief daarin tot een climax.²⁵² Van Genesis 12-20 is het de steeds spannendere vraag of God zijn beloften gaat nakomen en of Abraham het uithoudt met Gods uitstaande beloften, met name die van nageslacht. In Genesis 21 wordt deze spanning opgelost met de geboorte van Isaak. Na deze dingen (22,1a) krijgt Abraham in Genesis 22 de opdracht van God om zijn lang verwachte zoon te offeren (22,2). Deze climactische slotopdracht voert de spanning weer in alle hevigheid op en impliceert de vernietiging van al Gods beloften en de totale zinloosheid van Abrahams moeizame geloofsweg tot dan toe. Abrahams commitment wordt tot het uiterste op de proef gesteld.²⁵³

In de tweede plaats is het verhaal over het offer van Isaak de afsluiting van het Abraham-narratief: het staat aan het slot; het is de laatste keer dat God tot Abraham spreekt (specifiek: zijn beloften doet) en het accent op Abrahams nakomelingen (zaad) in Gods eed duidt op de overgang naar de geschiedenis van Abrahams nakomelingen.

In de derde plaats vormt het verhaal over het offer van Isaak met Genesis 12,1-7 een inclusio om het Abraham-narratief. De belangrijkste elementen van de inclusio: Gods verschijning aan Abraham; Gods opdracht aan Abraham om te gaan (לך-לך, 12,1; 22,2); Abrahams gehoorzaamheid daaraan en vooral Gods beloften van zegen, nakomelingen, land en een zegenrijke rol voor de volken.²⁵⁴ Op deze manier wordt niet alleen het verhaal over het offer van Isaak omraamd door Gods spreken, maar heel het Abraham-narratief.

Resumerend: Gods eed in 22,15-18 is Gods finale antwoord op de climax van het Abraham-narratief (Abrahams ultieme geloofsdaad); het sluitstuk van het Abraham-narratief en de kern van de inclusio (Gods beloften).²⁵⁵ Terecht zegt Moberly dat deze betekenisvolle positie van de eed niet anders dan onze aandacht en waardering ervoor dient te vergroten.²⁵⁶

4.1.2 Exegese

De passage waarin JHWH een eed doet aan Abraham (22,15-18) is een duidelijk afgebakend gedeelte. Vers 14, waarin Abraham de offerplaats een naam geeft, wekt de indruk dat het verhaal daarmee tot een einde komt. Dat in vers 15 gezegd wordt “Toen riep de engel van JHWH tot Abraham voor de tweede keer” komt als een verrassing²⁵⁷ en leidt een onverwachte nieuwe episode van het verhaal in. Van vers 15-18 is JHWH aan het woord in de directe rede. Met vers 19 wordt overgegaan op de afsluiting van het verhaal over het offer van Isaak; het maakt geen deel meer uit van de eedpassage.

Net als in vers 11 klinkt het spreken van JHWH uit de mond van de engel van JHWH.²⁵⁸ Het wordt

²⁵² Wenham, *Genesis 16-50*, 99.

²⁵³ Bruce K. Waltke en Cathi J. Fredricks, *Genesis: A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 301.

²⁵⁴ Zie voor de inclusio Williamson, *Abraham*, 217-220.

²⁵⁵ Fu, *Abraham*, 3; Moberly, *Bible*, 118.

²⁵⁶ Moberly, “Commentary”, 322-323.

²⁵⁷ Grossman, *Abraham*, 484.

²⁵⁸ Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis*, ATD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 191 zegt bij vs. 11 “(...) hier scheint der Unterschied zwischen dem Engel und Jahwe fast ganz aufgehoben, denn es ist doch in allem Gottes Stimme, die an Abraham ergeht (...).”

geformuleerd als JHWHs eigen spreken: de formule ‘het woord van JHWH’ (יְהוָה אֵלֶיךָ) maakt duidelijk dat het JHWHs eigen woorden zijn;²⁵⁹ er wordt consequent gesproken in de eerste persoon enkelvoud en hetgeen inhoudelijk gezegd wordt, kan alleen door JHWH zelf gezegd worden.

De eed bestaat uit drie hoofdonderdelen: 1) de authenticator; 2) de inhoud en 3) de motivering. De onderdelen zijn als volgt gestructureerd: de authenticator staat voorop (16a-b), de inhoud (17-18a) staat in het midden omsloten door een dubbele motivering (16c.18b). Integraal weergegeven: (16) “Ik zweer bij Mijzelf – het woord van JHWH – omdat je deze zaak gedaan hebt, en je zoon, je enige niet onthouden hebt, (17) dat 1) Ik jou rijkelijk zal zegenen; 2) Ik jouw zaad zeer zal vermenigvuldigen,²⁶⁰ als de sterren aan de hemel en als het zand dat aan de oever van de zee is; 3) jouw zaad de poort van zijn vijanden zal beërven (18) en 4) in jouw zaad alle volken van de aarde gezegend zullen worden, omdat je geluisterd hebt naar mijn stem.” Op elk van de drie onderdelen wordt nu wat dieper ingegaan.

De authenticator geeft te kennen dat het hier om een eed gaat. Het is de enige expliciet genoemde eed die door God wordt afgelegd in de geschiedenis van de aartsvaders.²⁶¹ De formule waarmee dat gebeurt – ‘Ik zweer bij Mijzelf’ – is uniek voor heel de Thora.²⁶² Elders wordt zij alleen gebruikt bij de profeten.²⁶³ De toevoeging ‘bij Mijzelf’ geeft extra gewicht aan de formule.²⁶⁴ Ook de aanvullende godsspraakformule ‘het woord van JHWH’ (יְהוָה אֵלֶיךָ/λέγει κύριος) is typisch profetisch en komt behalve in Numeri 14,28 nergens elders voor in narratieve teksten.²⁶⁵ Net als in Numeri 14 benadrukt de formule dat hetgeen gezegd wordt door JHWH zelf gezegd wordt.²⁶⁶ Samen onderstrepen de eedformule en de godsspraakformule op zeer pregnante wijze het belang van de inhoud van de eed.²⁶⁷

De inhoud van de eed wordt ingeleid door יְהוָה aan het begin van vers 17.²⁶⁸ De inhoud bestaat uit vier beloften (zie nummering hierboven), die inhoudelijke parallellen hebben met eerdere beloften van zegen, nageslacht, land en zegen in relatie tot de volken (12,2-3.7; 13,14-17; 15,1-19; 17,1-27).

De beloften in Genesis 22 vertonen ook verschillen met de eerdere beloften. Dat betreft niet alleen het feit dat ze in Genesis 22 onder ede worden gedaan en expliciet worden gemotiveerd, maar ook de beloften zelf. In de eerste plaats valt de nadruk op Abrahams nakomelingen op (tot drie keer toe ‘jouw

²⁵⁹ Benno Jacob, *Das Buch Genesis* (Stuttgart: Calwer, 2000), 502; repr. van id., *Das erste Buch der Thora: Genesis* (Berlin: Schocken, 1934). Zie ook n. 193.

²⁶⁰ Lett. ‘zegenende zegenen’ en ‘vermenigvuldigende vermenigvuldigen’ (infinitivus absolutus).

²⁶¹ Jacob, *Genesis*, 502; Wenham, *Genesis 16-50*, 111. Impliciet ligt ook een eed opgesloten in de verbonden die God met Abraham sluit in Gen. 15 en 17 (zie 2.2.1). Bovendien is ook de rite uit Gen. 15 geïnterpreteerd als een eed, maar daar in non-verbale vorm (zie eveneens 2.2.1).

²⁶² De vermelding in Ex. 32,13 betreft geen gebruik van de formule, maar een terugverwijzing naar Gen. 22,16.

²⁶³ Jes. 45,23; Jer. 22,5; 49,13.

²⁶⁴ Wenham, *Genesis 16-50*, 315.

²⁶⁵ Vgl. n. 195.

²⁶⁶ Jacob, *Genesis*, 502.

²⁶⁷ Williamson, *Abraham*, 246.

²⁶⁸ In LXX is יְהוָה vertaald met ἢ/εἰ μὴν (zie tekstkritisch apparaat bij 22,17 in SVTG), waaruit een emphatische interpretatie van יְהוָה blijkt. Conklin, *Oath Formulas*, 48-51 laat echter zien dat יְהוָה in eden functioneert als een content marker en geen emphatische betekenis heeft (het is overigens wel jammer dat Conklin zich daarbij niet verhoudt tot de interpretatie van de LXX). In dit geval maakt het evenwel weinig uit; met of zonder een emphatische interpretatie van יְהוָה is duidelijk dat hier sprake is van een eed.

zaad’), in tegenstelling tot Genesis 12.²⁶⁹ Dat is verklaarbaar in het licht van het verhaal over het offer van Isaak.²⁷⁰ In het grotere verband van de verhalen over de aartsvaders vormt het ook een onderdeel van de verschuiving van de geschiedenis van Abraham naar die van zijn nakomelingen.

In de tweede plaats worden de beloften in vergelijking met de eerdere beloften opvallend pregnant en uniek geformuleerd. Bij de eerste twee beloften wordt de emfatische infinitivus absolutus-vorm gebruikt, hetgeen nergens elders voorkomt in de verhalen over de aartsvaders.²⁷¹ De combinatie van eerder gemaakte vergelijkingen van de omvang van het nageslacht met ‘de sterren aan de hemel’ en ‘het zand, dat aan de oever van de zee is’ (15,4 resp. 13,16²⁷²) is uniek.²⁷³ De realistische voorstelling van de landbelofte²⁷⁴ – “en je zaad zal de poort (LXX: steden) van zijn vijanden beërven” – maakt de belofte nog concreter en impliceert de zege van de belofte.²⁷⁵

De motivering in 16c-d en 18b omraamt de inhoud van de eed. Dat laat het belang van de motivering zien.²⁷⁶ In 16c wordt de motivering ingeleid met de causale conjunctie אֲשֶׁר יַעֲנֶה/οὗ εἵνεκεν. De conjunctie יַעֲנֶה wijst op een sterkere of meer precieze causale nuance. “The *ya’an* clause usually describes human behaviour which serves as a ground for divine response, retribution, whether favourable or not.”²⁷⁷ De causale conjunctie die in 18b wordt gebruikt (אֲשֶׁר עָקַב/ὅτι ἁ) bevat de speciale nuance van “in recompense for the fact that.”²⁷⁸ Hetgeen Abraham gedaan heeft, wat als grond dient voor Gods eed, wordt nadrukkelijk onder woorden gebracht: dat Abraham deze zaak gedaan heeft (16c); dat hij zijn enige zoon niet onthouden heeft (16d) en dat hij geluisterd heeft naar Gods stem (18b). Samengevat wordt Abrahams onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan Gods opdracht opgevoerd als grond voor Gods eed.

Opvallend is dat dit enige keer is dat Gods beloften aan Abraham expliciet gemotiveerd worden en dat zo nadrukkelijk. De mainstream interpretatie van deze motivering varieert van uitgesproken conditioneel (meer specifiek deuteronomistisch)²⁷⁹ tot een milde vorm daarvan.²⁸⁰ Moberly biedt een originele interpretatie. Hij wijst een deuteronomistische en conditionele interpretatie af.²⁸¹ In plaats daarvan zegt hij dat Gods beloften met de motivering niet afhankelijk worden van Abrahams gehoorzaamheid, maar

²⁶⁹ Moberly, *Bible*, 120.

²⁷⁰ Moberly, “Commentary”, 318.

²⁷¹ Moberly, “Commentary”, 316-317. Uitzondering is de belofte van vermenigvuldiging van nakomelingen aan Hager (16,10), maar die heeft geen betrekking op de ‘officiële lijn’ via Isaak.

²⁷² Daar ‘stof’ (עֶפֶר) i.p.v. ‘zand’ (LXX ook daar ‘zand’ (ἄμμος)).

²⁷³ Moberly, “Commentary”, 317.

²⁷⁴ Wenham, *Genesis 16-50*, 112.

²⁷⁵ Fu, *Abraham*, 95. Moberly, “Commentary”, 317 wijst m.i. ten onrechte een verbinding met de landbelofte af.

²⁷⁶ Williamson, *Abraham*, 245.

²⁷⁷ JMG, §170f. De betekenisomschrijving van Muraoka bij οὗ εἵνεκεν is minder specifiek, maar komt in hoofdzaak wel op hetzelfde neer: “on the ground that...” (*GELS*, s.v. “εἵνεκα”).

²⁷⁸ JMG, §170f-g. De betekenisomschrijving van Muraoka bij ὅτι ἁ is inhoudelijk hetzelfde (*GELS*, s.v. “ὅτι”).

²⁷⁹ O.a. door Claus Westermann, *Genesis 12-36*, BKAT (Neukirchen-Vluy: Neukirchener, 1981), 445 en meer recent door Joseph Blenkinsopp, *Abraham: A Story of a Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 150.

²⁸⁰ Zo o.a. Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 116; Wenham, *Genesis 16-50*, 111-112.

²⁸¹ Moberly, “Commentary”, 319-320.

dat Abrahams gehoorzaamheid wordt geïncorporeerd in Gods beloften.²⁸² Hij bedoelt daarmee dat Abrahams gehoorzaamheid wordt opgenomen in de realisatie van Gods heilsplan.²⁸³

Moberly's afwijzing van een deuteronomistische en conditionele interpretatie is terecht. Het belangrijkste argument daarvoor is dat Gods beloften niet vooraf gegeven worden onder de voorwaarde van Abrahams gehoorzaamheid, maar daarna.²⁸⁴ Dat is een belangrijk punt, dat voorwaardelijkheid uitsluit. Met zijn uitleg, dat Abrahams gehoorzaamheid door God wordt opgenomen in de uitwerking van zijn heilsplan, ben ik het op zichzelf genomen eens. Waar ik echter moeite mee heb, is dat 1) zijn uitleg nog onvoldoende verklaart waarom de beloften zo nadrukkelijk gemotiveerd worden en 2) hij een te groot contrast aanbrengt tussen Gods eerdere beloften en de beloften in Genesis 22.²⁸⁵ Terwijl in Genesis 22 een relatie zichtbaar wordt tussen Gods beloften en Abrahams gehoorzaamheid, zou het in Gods eerdere beloften altijd gaan om een “unilateral and unconditional offer on God's part (...) independently of any notable action on Abraham's part to occasion it.”²⁸⁶

Hoewel in dit onderzoek de betekenis van de eed in Hebreeën onderzocht wordt in het licht van het Oude Testament, maak ik hier een omgekeerde beweging, omdat Hebreeën mijns inziens helpt om het waarom van de expliciete motivering te begrijpen. In Hebreeën 11,6 staat dat God vreugde heeft in geloof en dat Hij beloont wie Hem zoeken. Beide aspecten komen naar mijn mening tot uitdrukking in de expliciete motivering. Het eerste aspect brengt W.H. Gispen onder woorden: “Zowel uit de gebruikte plechtige formules als uit het noemen van Abrahams daad blijkt, hoe hoog deze daad van Godsvrucht (...) en gehoorzaamheid (...) door Jahwe wordt aangeslagen.”²⁸⁷ Met de expliciete en dubbele motivering maakt God nadrukkelijk duidelijk dat Hij Abrahams radicale en ultieme daad van gehoorzaamheid bijzonder waardeert. God zelf stelt met de motivering Abraham voor als het voorbeeld van geloofsghehoorzaamheid *par excellence*.

Het tweede aspect, dat God beloont wie Hem zoeken, maakt de motivering begrijpelijk, zonder de implicatie van voorwaardelijkheid. Belonen kan immers zonder dat iemand daartoe verplicht is, terwijl een gestelde voorwaarde een verplichting schept. Tegelijk laat het idee van belonen zien dat er wel een relatie is tussen de beloning en de daad: de beloning is niet willekeurig, maar ergens op gebaseerd. Dat wil echter niet zeggen dat die verhouding zomaar omkeerbaar is: er is een daad, dus er is een beloning. Om de strekking van de motivering nog beter te begrijpen, is het goed om nog preciezer te bekijken wat er in Hebreeën 11,6 staat. Er staat niet “God beloont wie Hem zoeken,” maar “God is een beloner (μισθαποδότης) voor wie Hem zoeken.” Er wordt dus niet in de eerste plaats gezegd wat God dóét, maar wie God ís. Daarmee

²⁸² Moberly, “Commentary”, 320-321.

²⁸³ Moberly, “Commentary”, 321-322.

²⁸⁴ Moberly, “Commentary”, 320.

²⁸⁵ Hij is daarin niet de enige. Vgl. Hamilton, *Genesis 18-50*, 116; Jon D. Levenson, *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam* (Princeton: Princeton University, 2012), 84; Nahum M. Sarna, *Genesis*, JPSTC (Philadelphia: JPS, 1989), 154.

²⁸⁶ Moberly, “Commentary”, 318. Terecht wordt dat laatste door verschillende auteurs bekritiseerd: Grossman, *Abraham*, 485-486 (m.n. o.b.v. Gen. 12, 1-3), J. Richard Middleton, *Abraham's Silence: The Binding of Isaac, the Suffering of Job, and How to Talk Back to God* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021), 216-217 (m.n. o.b.v. Gen. 18,18-19), Williamson, *Abraham*, 245-246 (m.n. o.b.v. Gen. 17).

²⁸⁷ W.H. Gispen, *Genesis II*, COT (Kampen: Kok, 1979), 246.

benaderen we denk ik nog dichter de betekenis van de motivering: God wil ermee laten zien wie Hij is, namelijk een beloner van degenen die Hem zoeken, geloven en gehoorzamen. Deze interpretatie van de motivering, waarbij de motivering in een veel theocentrischer licht komt te staan, past ook bij het al eerder gesignaleerde theocentrische karakter van het verhaal over het offer van Isaak.

4.1.3 Betekenis

Duidelijk is geworden dat de bijzondere positie van de eed in de directe literaire context en in de context van het hoofd-narratief over Abraham de speciale betekenis van de eed tot uitdrukking brengt. Ook de pregnante formulering van de eed en van de daarin vervatte beloften laat dat zien. De motivering geeft geen blijk van voorwaardelijkheid, maar van Gods waardering voor Abrahams geloofsgheoorzaamheid en een demonstratie van Gods goedheid. Nog te bespreken is de betekenis van de eed zelf in het verband van Genesis 22 en het hoofd-narratief over Abraham.

In de eerste plaats duidt het gebruik van de eed in Genesis 22 op de uitzonderlijke situatie waarvan sprake is. Het sluit aan op het buitengewone karakter van de geschiedenis en accentueert dat ook. Waar de motivering dat toont, doet de eed dat eens te meer. Het laat zien dat niet alleen Abraham tot het uiterste is gegaan, maar dat ook God tot het uiterste gaat.²⁸⁸ In de tweede plaats maakt het onvoorwaardelijke karakter van de eed duidelijk dat Abraham niet meer hoeft te twijfelen aan de vervulling van de beloften, dat die niet (meer) afhankelijk is van zijn handelen. Abrahams onvoorwaardelijke gehoorzaamheid in Genesis 22 wordt beloond met Gods onvoorwaardelijke commitment in de eed die God doet.²⁸⁹ Zo bezien zou eerder voor een omgekeerd contrast gepleit kunnen worden: waar eerdere beloften nog gepaard gingen met een bepaalde mate van voorwaardelijkheid, wordt dat hier met Gods eed voorgoed uitgesloten.²⁹⁰ In de derde plaats beklemtoont het onherroepelijke karakter van de eed de zekerheid van de beloften. Gods beloften zijn met de eed definitief onomkeerbaar geworden.

De betekenisaspecten van de eed in het verband van Genesis 22 gelden in uitgebreide zin voor het hoofd-narratief over Abraham. In de eerste plaats kan met Moberly gezegd worden dat Gods eed duidelijk maakt dat God Abraham heeft willen gebruiken in de realisatie van zijn heilsplan. Dat God dat hier markeert met een eed, wil niet zeggen dat dat pas met Abrahams geloofsdaad in Genesis 22 het geval was.²⁹¹ Beter lijkt het mij om het als een bekroning en afsluiting van heel Abrahams rol in de realisatie van Gods heilsplan te zien. Met de eed neemt God alle verantwoordelijkheid voor de verdere uitwerking onvoorwaardelijk van Abraham over. In de tweede plaats bewijst God met de eed dat Hij trouw is aan zijn eerdere beloften aan Abraham. De onvoorwaardelijke bevestiging daarvan door middel van de eed is daar de ultieme bekrachtiging van. In de derde plaats legt God met de eed een rotsvast en onverwoestbaar fundament voor het vervolg van zijn heilsweg. Dat blijkt ook in het vervolg van de heilsgeschiedenis, waar talrijke malen

²⁸⁸ Vgl. de betekenisanalyse van Gods zweren in 2.2.4. Zie ook Waltke en Fredricks, *Genesis*, 301.

²⁸⁹ Grossman, *Abraham*, 488.

²⁹⁰ Hoewel ik niet meega met Middletons kritische evaluatie van Abrahams handelen in Gen. 22 ben ik het met hem eens v.w.b. de wijziging die zich voltrekt in Gen. 22 t.o.v. de eerdere beloften: “the change is in precisely the opposite direction – namely, from conditional promises (...) to unconditional ones” (*Abraham’s Silence*, 217).

²⁹¹ De indruk die min of meer door Moberly gewekt wordt door zijn contrastering van Gods eerdere beloften t.o.v. Gods beloften in Gen. 22.

wordt teruggegrepen op Gods eed aan Abraham.²⁹² Parallel aan deze dubbele reeks van drie punten zou gezegd kunnen worden dat de eerste punten Abrahams liefde voor God versterken, de tweede punten Abrahams geloof bevestigen en de derde punten Abrahams hoop gronden.

4.2 De eed in Hebreeën 6

4.2.1 Context

De passage waarin gesproken wordt over Gods eed aan Abraham (6,13-15)²⁹³ is onderdeel van de grotere teksteenheid die is ingezet met 5,11 en eindigt met 6,20.²⁹⁴ Het gedeelte 5,11-6,20 wordt als primair vermanend gezien. Het kan verdeeld worden in een met name waarschuwend (5,11-6,8) en bemoedigend deel (6,9-20).²⁹⁵ Gebruikelijker is de verdeling 5,11-6,12 en 6,13-20.²⁹⁶ Redenen voor deze verdeling zijn de inclusio die 5,11-6,12 omvat (herhaling van *ωθροὶ* in 5,11 en 6,12) en de overgang naar Gods eed, die centraal staat in 6,13-20.²⁹⁷ Hebreeën 5,11-6,20 maakt deel uit van het primair uitleggende blok 4,14/5,1-10,18/25.²⁹⁸ Dat blok is te verdelen in twee delen – 5,1-7,28 en 8,1-10,18 – waarin Christus' hogepriesterschap (zijn ambt) respectievelijk Christus' offer (zijn werk) in het middelpunt staan.²⁹⁹

De passage over de eed aan Abraham (6,13-15) staat aan het begin van de gangbare perikoopafbakening 6,13-20. Of die perikoopgrens er wel of niet mee te maken heeft, Gods eed aan Abraham wordt in de exegese vooral beschouwd in het licht van de navolgende stof; de verbinding met het voorgaande wordt over het algemeen minder belicht.³⁰⁰ Gevolg daarvan is dat de betekenis van Gods eed aan Abraham gechargeerd gezegd versmalt tot een illustratie voor de eed waar het werkelijk om draait: Gods eed uit Psalm 110. Die kant is er ook, maar ik wens in dit hoofdstuk de nadruk te leggen op de betekenis van Gods eed aan Abraham in verbinding met het voorgaande. Ik heb daar hoofdzakelijk twee argumenten voor: 1) de verbindingen tussen 6,13-15 en het voorgaande en 2) de verschuiving die plaatsvindt bij de overgang naar vers 16.

In de eerste plaats zijn er meerdere lexicale verbindingen: *εὐλογίας* (6,7) en *εὐλογῶν εὐλογήσω* (6,14); *μακροθυμίας* (6,12) en *μακροθυμήσας* (6,15); *ἐπαγγελίας* (6,12) en *ἐπαγγελιάμενος* (6,13) plus *ἐπαγγελίας* (6,15). In de tweede plaats zijn er semantische verbindingen, die bovendien ondersteund worden

²⁹² Minstens 52 keer, zie n. 141.

²⁹³ Alle Bijbelverwijzingen in paragraaf 4.2 zonder specificatie verwijzen naar Hebreeën.

²⁹⁴ Dat sluit niet alleen aan bij de gehanteerde structuur van Guthrie (zie 1.1.3), maar “it is commonly recognized that 5:11-6:20 forms a literary unit within the structure of Hebrews” (Lane, *Hebrews 1-8*, 133).

²⁹⁵ Cynthia Long Westfall, *A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews: The Relationship Between Form and Meaning*, LNTS 297 (London: T&T Clark, 2005), 152.

²⁹⁶ Deze hoofddeling, die voor een belangrijk deel is beïnvloed door Albert Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, StudNeot 1 (Paris: Desclée de Brouwer, 1962) (m.b.t. hoofddeling 5,11-6,20 p. 115-123), wordt gevolgd door Guthrie, *Structure*, 83-84 en de meeste commentatoren (Attridge, Backhaus, Grässer, Van de Kamp, Koester, Lane, Johnson, Moo en Weiss).

²⁹⁷ Vanhoye, *Structure*, 115, 120-121.

²⁹⁸ 4,14-16 en 10,19-25 zijn overgangspassages die het blok 5,1-10,18 omsluiten en inleiden respectievelijk afsluiten.

²⁹⁹ Guthrie, *Structure*, 120; J. de Vuyt, *‘Ond en nieuw verbond’ in de brief aan de Hebreeën* (Kampen: Kok, 1964), 95.

³⁰⁰ Zo bijv. Griffiths, *Hebrews*, 106 e.v., die tussen 6,12 en 6,13 een sterke overgang markeert (106-107) en vervolgens 6,13 e.v. geheel behandelt in het kader van 6,13-7,28 en de relatie van 6,13-15 t.o.v. het voorgaande buiten beschouwing laat. Vgl. bijv. ook Attridge, *Hebrews*, 178 e.v.; Grässer, *Hebräer 1-6*, 373. Worley, *Faithfulness*, 88 e.v. is een van de weinigen die ook aandacht geeft aan de verbinding met het voorgaande.

door de oudtestamentische context (Gen. 22). In 6,7 wordt gesproken over Gods zegen over grond die vrucht voortbrengt³⁰¹ en in 6,10 over God die niet onrechtvaardig is en het liefdewerk Hem bewezen niet vergeet. In 6,13-15 wordt gesproken over Gods zegen die Abraham ontving, nadat hij volhard had. De oudtestamentische context laat zien dat het beeld van de vruchtbare grond bij Abraham past en dat God Abraham zegenende, hem niet onrechtvaardig behandelde, maar hem beloonde met een eed. In 6,11-12 gaat het over aanhoudende geloofsijver tot de volle zekerheid van de hoop, tot het einde toe en het beërven van de beloften door volhardend geloof. In 6,13-15 gaat het over Abraham die de belofte ontving en middels de eed de volle zekerheid van de hoop, nadat hij volhard had. Ook hier maakt de oudtestamentische context de verbinding tussen het voorgaande en 6,13-15 nog sterker: Abraham had inderdaad *tot het einde toe* volgehouden (6,11) en in volhardend geloof de belofte beërfd (6,12).

Hoe de relatie tussen 6,13-15 en de volgende verzen (m.n. tot en met vers 18) precies gezien moet worden, is een ingewikkelde kwestie. De ingewikkeldheid zit vooral in de interpretatie van bepaalde elementen in vers 17-18 die de Hebreeënschrijver niet expliciteert: de identiteit van de erfgenamen van de belofte (17a); de identiteit van de eed (17b) en de identiteit van de twee onveranderlijke dingen/zaken (18a). Met name het laatste element wordt zeer verschillend geïnterpreteerd.³⁰² In hoofdzaak draait het bij de interpretatie van deze elementen om de kwestie of vers 16-18 primair geïnterpreteerd dient te worden in het licht van de voorafgaande verzen 13-15 of in het licht van het voortgaande betoog over Christus' hogepriesterschap in hoofdstuk 7. Wordt in vers 16-18 stilgestaan bij en een nadere uitwerking gegeven van vers 13-15 of wordt in vers 16-18 verdergegaan en al geanticipeerd op het komende materiaal? Er zijn verschillende aanwijzingen die pleiten voor dat laatste.

In de eerste plaats heeft de Hebreeënschrijver het in vers 17 niet meer over Abraham, maar over de erfgenamen van de belofte. In vers 18 worden die middels het gebruik van de eerste persoon expliciet verbonden met de hoorders en de Hebreeënschrijver zelf.³⁰³ Nog even afgezien van de vraag om welke eed het hier gaat, wijst dit in elk geval op een verschuiving van het adres van de betekenis van de eed: van Abraham naar de hoorders van Hebreeën.

³⁰¹ Vs. 7-8 zie ik als een overgangspassage, waarin vs. 7 vooruitgrijpt op de bemoediging die vanaf vs. 9 centraal staat en vs. 8 teruggrijpt op de voorafgaande waarschuwing tegen de onherroepelijke uitkomst van geloofsafval (vgl. Van de Kamp, *Hebreeën*, 166).

³⁰² **Gods belofte en eed:** is mainstream, zo ook Allen, *Hebrews*, 400; Gareth L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 288; Ellingworth, *Hebrews*, 342; Grässer, *Hebräer 1-6*, 381; Van de Kamp, *Hebreeën*, 170; Koester, *Hebrews*, 328; Lane, *Hebrews 1-8*, 152; Douglas J. Moo, *Hebrews*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2024), 218; Hans-Friedrich Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 364; **Gods woord en eed:** Attridge, *Hebrews*, 181; **Gods woorden en daden:** Johnson, *Hebrews*, 171; **God als subject van de eed en als getuige:** David R. Worley, "Fleeing to Two Immutable Things, God's Oath-Taking and Oath-Witnessing: The Use of Litigant Oath in Hebrews 6:12-20", *ResQ* 36.4 (1994) 223-236, daar 227; **Christus' koninklijke (Ps. 2,7) en priesterlijke ambt (Ps. 110,4):** Blythe, *Oath*, 145; **Gods eed in Gen. 22 en Ps. 110:** Knut Backhaus, *Der Hebräerbrief*, RNT (Regensburg: Friedrich Pustet, 2009), 250; Griffiths, *Hebrews*, 115-116; **de twee delen van de eed in Ps. 110:** George H. Guthrie, "Discourse Analysis", in David Alan Black en David S. Dockery (eds.), *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues* (Nashville: Broadman & Holman, 2001), 253-271, daar 266.

³⁰³ De verschuiving van Abraham naar de hoorders wordt breed opgemerkt: Ellingworth, *Hebrews*, 341; Griffiths, *Hebrews*, 109; Johnson, *Hebrews*, 171; Koester, *Hebrews*, 333; Lane, *Hebrews 1-8*, 152; Weiss, *Hebräer*, 363.

In de tweede plaats was de genoemde inhoud van de eed aan Abraham (vs. 14) voor de hoorders inhoudelijk minder relevant, omdat hij ten tijde van Hebreeën al in vervulling was gegaan.³⁰⁴ Evenwel spreekt de Hebreeënschrijver over een eed waarmee God de onveranderlijkheid van zijn wil overvloediger aan de erfgenamen van de belofte wilde bewijzen.³⁰⁵ Dat duidt op een eed die inhoudelijk nog wel relevant is voor de hoorders. Het is daarom waarschijnlijker dat de Hebreeënschrijver hier de inhoud van een andere eed voor ogen heeft. Zo bezien ligt het voor de hand dat de Hebreeënschrijver hier al de overgang maakt naar de inhoud van de eed die als het ware om de hoek ligt – de eed uit Psalm 110,4,³⁰⁶ die inhoudelijk in Hebreeën 7 uiterst relevant zal blijken te zijn.

In de derde plaats wordt richting het einde van hoofdstuk 6 steeds duidelijker dat naar die eed toegewerkt wordt. De Hebreeënschrijver spitst de betekenis van de eed steeds explicieter toe op Christus. Tot slot wordt in het laatste vers de inhoud van de eed die centraal staat in het volgende hoofdstuk expliciet genoemd: Jezus, die naar de orde van Melchisedek hogepriester is geworden tot in eeuwigheid (20b). Daarbij is ook te wijzen op de diverse verbindingen tussen 6,16-20 en het slot van hoofdstuk 7 voor wat betreft de concentratie op de betekenis van de eed als zodanig.³⁰⁷ Dat is een extra bevestiging van de aansluiting van het slot van hoofdstuk 6 op de eed uit Psalm 110.

Deze punten samengenomen maken de interpretatie van vers 16–18 in het licht van het voortgaande betoog aannemelijk. Guthrie, die vers 16–18 eveneens op deze wijze interpreteert, verduidelijkt de opbouw van vers 13–18 aan de hand van een inzichtgevend diagram, waaruit hij de volgende driedelige structuur afleidt: 1) een illustratie – God zwoer en Abraham ontving de belofte (6,13-15); 2) een universele waarheid – mensen zweren en een eed maakt een einde aan alle tegenspraak (6,16) en 3) het hoofdpunt – God garandeert met een eed ter bemoediging (6,17-18).³⁰⁸ Volgens Guthrie wordt met die laatste eed (6,17) verwezen naar Gods eed in Psalm 110,4.³⁰⁹ Daarmee wordt het thema van 5,1-10 weer opgepakt en de verdere uitwerking daarvan in 7,1-28 ingeleid. Het gedeelte 6,13-20 typeert hij daarom als een ‘ingressive intermediary transition’.³¹⁰ Zo beschouwd is Gods eed aan Abraham in 6,13-15 in het verband van wat volgt van illustratieve betekenis.

³⁰⁴ Ellingworth, *Hebrews*, 341.

³⁰⁵ Naast de relevantie van de inhoud van de eed merkt Blythe, *Oath*, 138 m.b.t. περισσότερον (‘overvloediger’) op: “His use of the comparator “περισσότερον” signals that a different oath from the one sworn to Abraham comes into focus with the transition to Heb 6:17” en Ellingworth, *Hebrews*, 341 m.b.t. βουλόμενος (‘willende’): “Since βουλόμενος implies a future reference, οἱ κληρόνομοι τῆς ἐπαγγελίας must mean, not ‘those to whom God once uttered a promise,’ but ‘those who would later receive from God (...) what he had promised.’”

³⁰⁶ Degenen die de verbinding van de eed in vs. 17 met de eed uit Ps. 110,4 verdedigen/suggesteren: Allen, *Hebrews*, 400; Attridge, *Hebrews*, 181-182; Cockerill, *Hebrews*, 287; Ellingworth, *Hebrews*, 342; Grässer, *Hebräer 1-6*, 381; Griffiths, *Hebrews*, 115; Guthrie, “Discourse Analysis”, 266; deSilva, *Perseverance*, 250. Daartegenover menen Johnson, *Hebrews*, 170; Koester, *Hebrews*, 328 en Lane, *Hebrews 1-8*, 152 dat het hier nog steeds over Gods eed aan Abraham gaat, overigens zonder dat te beargumenteren.

³⁰⁷ Zie Graham Hughes, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*, SNTSMS 36 (Cambridge: Cambridge University, 1979), 20-21.

³⁰⁸ Guthrie, “Discourse Analysis”, 263-264. Grässer, *Hebräer 1-6*, 373, geeft een vergelijkbare analyse. Deze driedeling van 6,13-20 gaat terug op Vanhoye, *Structure*, 120-124. Zie voor andere structureringen van 6,13-20 Moo, *Hebrews*, 213(n2).

³⁰⁹ Guthrie, “Discourse Analysis”, 266. Zie verder n. 306.

³¹⁰ Guthrie, “Discourse Analysis”, 266. Vgl. Westfall, *Discourse Analysis*, 160-161.

Op basis van deze analyse beperk ik mij wat betreft het materiaal dat volgt op vers 13-15 tot het onderzoek naar de illustratieve betekenis van Gods eed aan Abraham (6,13-15) voor de betekenis van Gods eed in Psalm 110 (6,16 e.v.). De exegese van vers 16 en verder laat ik liggen. In hoofdstuk 5 kom ik daarop terug.

Samengevat: de passage over Gods eed aan Abraham (6,13-15) zie ik als een schakelpassage, die enerzijds aansluit bij het direct voorafgaande bemoedigende materiaal en anderzijds als opstap dient voor de verdere uitwerking van de betekenis van Gods eed, toegespitst op de eed uit Psalm 110.³¹¹ In dit hoofdstuk zal de focus liggen op het eerste. Het in deze paragraaf verzamelde materiaal dat relevant is voor het vervolg, dient als opstap voor de bespreking van Gods eed uit Psalm 110 in het volgende hoofdstuk.

4.2.2 Exegese

Met het partikel γάρ, dat hier gebruikt wordt om een verklaring bij het daarvoor gezegde in te leiden, wordt vers 13-15 aan het voorgaande verbonden. De verklaring wordt geboden in de vorm van een historisch voorbeeld: Gods eed aan Abraham en Abrahams verkrijging van Gods belofte (Gen. 22,16-18). Hoewel daarmee – in aansluiting op 6,11-12 – Abrahams geloof en volharding ter navolging worden voorgehouden, ligt het accent op God en zijn trouw.³¹² Dat blijkt uit de wijze waarop de Hebreeënschrijver Gods handelen in het voorbeeld vooropstelt.³¹³ Ook heeft de toenemende concentratie op Gods handelen in het vervolg (6,16 e.v.) een theocentrisch effect op 6,13-15.³¹⁴ In het verhaal over het offer van Isaak, dat hier de achtergrond vormt, werd een vergelijkbare theocentriekesignaleerd.

Het participium aoristus ἐπαγγελάμενος (vs. 13) kan grammaticaal zowel voortijdig als gelijktijdig zijn bedoeld ten opzichte van het hoofdwerkwoord ὤμοσεν.³¹⁵ Verdedigers van de voortijdige interpretatie menen dat de ἐπαγγελάμενος betrekking heeft op Gods beloften aan Abraham voorafgaand aan Gods eed in Genesis 22.³¹⁶ De commentatoren die de gelijktijdige interpretatie voorstaan, laten dat impliciet blijken in hun vertaling³¹⁷ of geven expliciet aan dat ze voor deze interpretatie kiezen, meestal zonder argumentatie.³¹⁸ De implicatie van de gelijktijdige interpretatie is dat Gods beloven en zweren in 6,13-14 als een eenheid gezien wordt, terwijl bij de voortijdige interpretatie Gods beloven en zweren meer als twee aparte zaken worden beschouwd. Aangezien in de directe context (6,13-15) belofte en eed zo nauw met elkaar verweven zijn,³¹⁹ kies ik voor de gelijktijdige interpretatie.

³¹¹ Vgl. Worley, *Faithfulness*, 101.

³¹² Verschillende commentatoren leggen daar de vinger bij: Attridge, *Hebrews*, 178; Backhaus, *Hebräerbrief*, 246-247; Ellingworth, *Hebrews*, 334; Grässer, *Hebräer 1-6*, 373; Koester, *Hebrews*, 332; Moo, *Hebrews*, 215-216; Weiss, *Hebräer*, 358.

³¹³ Weiss, *Hebräer*, 358.

³¹⁴ Vgl. Worley, *Faithfulness*, 100-101.

³¹⁵ MHT 3,79-80 geven i.g.v. Hebr. 6,13 de voorkeur aan een gelijktijdige interpretatie.

³¹⁶ Griffiths, *Hebrews*, 107-108; Johnson, *Hebrews*, 160.

³¹⁷ Grässer, *Hebräer 1-6*, 372; Koester, *Hebrews*, 325; Weiss, *Hebräer*, 357.

³¹⁸ Allen, *Hebrews*, 397; Ellingworth, *Hebrews*, 336; Lane, *Hebrews* 1-8, 147; Attridge, *Hebrews*, 179n13 geeft wel een argument: "Hebrews is not concerned with the sequence of events, but with the fact and character of God's oath."

³¹⁹ Zo ook opgemerkt door Backhaus, *Hebräerbrief*, 249; Guthrie, "Discourse Analysis", 264.

De toevoeging “aangezien Hij niemand hoger had om bij te zweren” (ἐπεὶ κατ’ οὐδενὸς εἶχεν μείζονος ὁμόσαι) bedoelt geen beperking aan te geven, maar onderstreept juist de betrouwbaarheid van Gods eed.³²⁰ Ὡμοσεν κατ’ ἑαυτοῦ refereert kennelijk aan Genesis 22,16 (LXX: κατ’ ἑμαυτοῦ ὥμοσα).³²¹

In vers 14 wordt aansluitend het eerste deel van de inhoud van Gods eed aan Abraham geciteerd: εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε.³²² De commentatoren geven over het algemeen weinig aandacht aan de betekenis van de inhoud van de eed. Hans-Friedrich Weiss spant daarin de kroon: “[Der Akzent liegt für den Autor des Hebr] so sehr auf Gottes eigener Zusage, daß der Inhalt dieser Zusage (...) für ihn im Grunde ganz gleichgültig ist.³²³ Daar ben ik het niet mee eens. De concrete inhoud van de eed is zowel van betekenis voor het materiaal dat voorafgaat aan 6,13-15 als voor het materiaal dat er op volgt. Het eerste element – Gods zegen – heeft een link met 6,7 en laat zien dat God het werk van de gelovigen inderdaad niet vergeet (6,10), maar rijkelijk zegent, waar Abraham een sprekend voorbeeld van is.³²⁴ Het tweede element – talrijk nageslacht – betreft de zaak waar het primair om spande voor Abraham. Juist daarin had hij bewezen tot het einde toe (vgl. 6,11) in geloof en volharding (vgl. 6,12) vol te houden. Daarin ligt mogelijk ook een verklaringsgrond voor de wijziging van πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου (LXX) in πληθύνων πληθυνῶ σε: het accent ligt in het voorbeeld op Abraham en niet op zijn zaad.³²⁵ Beide elementen bij elkaar – Gods zegen en een talrijk nageslacht – zijn relevant voor het vervolg, omdat de aperte vervulling daarvan, de betrouwbaarheid van Gods eed krachtig bewijzen. Dat is van belang in de argumentatie die volgt vanaf vers 16.

In vers 15 volgt de uitkomst van vers 13-14: “en zo heeft hij [Abraham] volhardende de belofte verkregen” (καὶ οὕτως μακροθυμήσας ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας). Volgens de meeste commentatoren dient οὕτως met het voorgaande verbonden te worden en niet met μακροθυμήσας. Laatstgenoemde wordt door hen niet causatief opgevat, maar als een aanduiding van de omstandigheid waaronder Abraham de belofte ontving.³²⁶ Twee argumenten daarvoor: 1) οὕτως heeft geen betrekking op μακροθυμήσας, omdat Abrahams volharding niet eerder genoemd is³²⁷ en 2) in vers 12 wordt het nomen μακροθυμία in de genitivus gebruikt in combinatie met διὰ, wat impliceert dat volharding de omstandigheid was waaronder de belofte werd verkregen en niet de oorzaak (dan accusativus).³²⁸ Daarnaast is de focus op de eed een argument voor het betrekken van οὕτως op het voorgaande.³²⁹

³²⁰ Worley, *Faithfulness*, 103-105.

³²¹ Attridge, *Hebrews*, 179.

³²² Het enige noemenswaardige verschil t.o.v. de LXX is dat de Hebreeënschrijver niet spreekt over de vermenigvuldiging van Abrahams zaad (τὸ σπέρμα σου), maar van Abraham zelf (πληθύνων πληθυνῶ σε).

³²³ Weiss, *Hebräer*, 360; in dezelfde trant Backhaus, *Hebräerbrief*, 247-248; Grässer, *Hebräer 1-6*, 376 en Moo, *Hebrews*, 214.

³²⁴ Koester, *Hebrews*, 333 is van de geraadpleegde commentatoren de enige die dat opmerkt.

³²⁵ Lane, *Hebrews 1-8*, 151.

³²⁶ Uitzondering: Johnson, *Hebrews*, 169.

³²⁷ Ellingworth, *Hebrews*, 338.

³²⁸ James Swetnam, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, AnBib 94 (Rome: Biblical Institute, 1981), 185 (door Lane, *Hebrews 1-8*, 148 met instemming aangehaald).

³²⁹ Deze suggestie wordt ook door Moo, *Hebrews*, 215n9 gedaan.

Abrahams verkrijging van de belofte (ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας) roept de vraag op wat daarmee bedoeld wordt, zeker in het licht van 11,13.39. De commentatoren die zich voor deze kwestie gesteld zien, gaan er verschillend mee om. Een aantal betreft Abrahams verkrijging van de belofte op Isaak.³³⁰ Erich Grässer en Weiss, voor wie de inhoud van de eed minder relevant is, menen dat het “lediglich die Geltung der Zusage Gottes” betreft.³³¹ Lane stelt dat Abraham niet de vervulling van de belofte verkregen heeft, maar de definitieve bevestiging.³³²

De problemen met de eerstgenoemde verklaring zijn, dat 1) de belofte vervat in de eed pas ná Isaaks geboorte en behoud wordt gegeven³³³ en 2) de belofte meer bevat dan geboorte en het behoud van Isaak: overvloedige zegen en een rijkelijke vermenigvuldiging van nageslacht. Grässer en Weiss gaan onterecht aan de inhoud van de eed voorbij. Lane’s visie stemt overeen met wat reeds geconcludeerd is in de vorige paragraaf. De vraag is echter of daarmee voldoende recht wordt gedaan aan het *ontvangen* (ἐπέτυχεν) van de belofte.³³⁴ Mijn suggestie is dat het zojuist besproken οὕτως in verbinding met de daarvoor genoemde eed (vs. 13-14) uitdrukking geeft aan de manier waarop Abraham de belofte verkregen heeft: door de eed heeft hij de belofte werkelijk ontvangen. Met andere woorden: de belofte bevestigd door een eed is voor de Hebreënschrijver even reëel als de feitelijke vervulling van de belofte. Hoewel Grässer minder waarde hecht aan de concrete inhoud, verwoordt hij het door mij bedoelde wel op een treffende wijze: “Und auf diese Weise, und so, nämlich durch diesen Schwur erlangte der Verheißungsempfänger das ihm Zugesagte.”³³⁵ Deze interpretatie strookt met de bijzondere waardering van de eed door de Hebreënschrijver, hetgeen nog uitdrukkelijker naar voren zal komen bij de behandeling van de eed uit Psalm 110. Bovendien doet het recht aan zowel de concreet genoemde inhoud van de eed (6,14) als aan het *ontvangen* van de belofte (6,15).

4.2.3 Betekenis

Zoals duidelijk is geworden bij de bespreking van de context, bevindt Gods eed in Hebr 6 zich op een schakelpunt: hij maakt deel uit van de afsluiting van het vermanende gedeelte dat voorafgaat (vanaf 5,11) en vormt de opstap voor het verklarende gedeelte dat volgt. De betekenis van Gods eed is in dat dubbele perspectief te bezien, waarbij de nadruk in dit hoofdstuk ligt op het eerste perspectief.

In het perspectief van het voorafgaande gedeelte maakt de inbreng van het historische voorbeeld van Abraham in zijn algemeenheid duidelijk dat God niet onrechtvaardig is en het werk en de liefde van de gelovigen niet vergeet (6,10), maar zegent (6,7). Daarom is de uitkomst van de volharding tot het einde toe zeker (6,11). De toegevoegde betekenis van de nadruk op Gods eed in dit verband is dat deze Gods goedheid en de zekerheid van zijn zegen extra markeert. Gods goedheid omdat God met de eed zich op een onvoorwaardelijke wijze bindt met betrekking tot de zegen die Hij belooft, terwijl Hij dat op generlei

³³⁰ Zo Allen, *Hebrews*, 398-399; Ellingworth, *Hebrews*, 338-339; Koester, *Hebrews*, 326;

³³¹ Citaat van Weiss, *Hebräer*, 361; Grässer, *Hebräer 1-6*, 377 zegt iets vergelijkbaars.

³³² Lane, *Hebrews 1-8*, 151.

³³³ Dat merkt ook Lane, *Hebrews 1-8*, 151 op.

³³⁴ Moo, *Hebrews*, 215 heeft dezelfde moeite met Lane’s interpretatie.

³³⁵ Grässer, *Hebräer 1-6*, 376.

wijze verplicht is. De zekerheid van Gods zegen omdat de eed de belofte onomkeerbaar maakt. Mijn suggestie dat Abraham de belofte volgens de Hebreeënschrijver door middel van de eed werkelijk verkregen heeft (6,15), maximaliseert die zekerheid nog nadrukkelijker. Dat Gods eed aan Abraham een *historisch* voorbeeld is, vergroot de zeggingskracht ervan: God hééft in de geschiedenis zijn trouw bewezen door deze eed te vervullen. Het doet tevens een nog sterkere aanspraak op de verantwoordelijkheid van de gelovigen: waar Abraham het alleen moest doen met het woord van God, kunnen de hoorders van Hebreeën terugzien op Gods grote daden door de heilsgeschiedenis heen. Zijn spreken door de Zoon is daar de climax van.

De betekenis van Gods eed binnen Genesis 22 en het Abraham-narratief verdiept de betekenis van de eed in Hebreeën 6. De inbreng van Gods eed aan Abraham als een bemoediging om te volharden in geloofstrouw laat zien hoe hoog God dat aanslaat: zo hoog als Hij Abrahams ultieme geloofsgehoorzaamheid aansloeg. Dat God de eed aan Abraham deed aan het einde van zijn weg met hem, toont de zekerheid van de uiteindelijke zegen die de gelovigen bij volharding tot het einde zullen verkrijgen. Dat de hoorders nu al, terwijl zij nog onderweg zijn, bemoedigd worden door Gods eed, accentueert nog sterker Gods goedheid enerzijds en de verantwoordelijkheid van de hoorders anderzijds.

Aan het slot van de betekenisanalyse van Gods eed aan Abraham heb ik gezegd dat Gods eed Abrahams liefde voor God versterkte, zijn geloof bevestigde en zijn hoop grondde. Een parallel daarvan is zichtbaar in Hebreeën 6. Gods eed wordt ingevoerd nadat de Hebreeënschrijver heeft gesproken over de liefde die de gelovigen aan God bewezen hebben (6,10), de volle zekerheid van de hoop die ze hebben vast te houden (6,11) en de volharding van het geloof waardoor ze de belofte zullen beërven (6,12). Gods eed in 6,13-15 is daar *bij wijze van voorbeeld* een bemoedigend antwoord op en versterkt zo de liefde, grondt de hoop en bevestigt het geloof van de hoorders. De cursivering van ‘bij wijze van voorbeeld’ is ter onderscheiding van de eed die de Hebreeënschrijver aansluitend naar voren brengt, die niet bij wijze van voorbeeld, maar inhoudelijk van betekenis is voor de hoorders van Hebreeën (zie volgende hoofdstuk).

Hiermee is reeds een brug geslagen naar het perspectief van het navolgende gedeelte (6,16 e.v.). In dat gedeelte, waar Gods eed aan Abraham functioneert als een voorbeeld, verschuift het betekenisgewicht van de eed naar de zekerheid van datgene wat God met een eed verzegelt; de relatie van de eed met de volharding van de gelovigen treedt meer naar de achtergrond.³³⁶ De verschillende aspecten die zojuist genoemd zijn met betrekking tot de zekerheid die spreekt uit Gods eed aan Abraham, zijn ook van toepassing voor het vervolg. Daar komt nog een aspect bij, dat ook naar voren kwam bij de betekenisanalyse van Gods eed aan Abraham: de heilshistorische betekenis van de eed. Daar heb ik gezegd dat God met de eed aan Abraham een rotsvast en onverwoestbaar fundament legde voor het vervolg van de realisatie van zijn heilsplan. Dat aspect is van illustratieve betekenis voor de heilshistorische betekenis van de eed die de Hebreeënschrijver aansluitend centraal stelt: de eed uit Psalm 110,4.³³⁷ In het volgende hoofdstuk zal dit betekenisaspect in het verband van 6,13-20 worden geplaatst.

³³⁶ Ook in vers 18b, waar nog wel eenmaal de geloofsvolharding genoemd wordt, ligt het accent op de zekerheid van de hoop in objectieve zin, die gegrond is op Gods eed (zie daarvoor het volgende hoofdstuk).

³³⁷ Zo ook Grässer, *Hebräer 1-6*, 376-377: “Durch seine absolute Verlässlichkeit wird Gottes Verheißungsschwur an Abraham zum Vor-Zeichen des ebenfalls auf Eidschwur gegründeten eschatologischen Christengeschehens (7,28).”

4.3 Conclusie

In de analyse van Gods eed aan Abraham in het verhaal over het offer van Isaak en in het hoofd-narratief over Abraham is naar voren gekomen dat God met zijn eed laat zien wie Hij is: een God die Abrahams ultieme geloofsvolharding waardeert en beloont. Met de eed markeerde God zijn onvoorwaardelijke trouw aan de belofte die Hij Abraham deed en de onherroepelijkheid ervan. Daarmee legde God een rotsvast en onverwoestbaar fundament voor de verdere uitwerking van zijn heilsplan. Met de eed versterkte God Abrahams liefde, bevestigde Hij zijn geloof en bood Hij grond voor zijn hoop.

De Hebreeënschrijver gebruikt Gods eed aan Abraham ter bemoediging van de hoorders en ter illustratie van de waarde van Gods eed. Daarin komen de zojuist samengevatte betekenisaspecten van Gods eed aan Abraham mee. In het licht van de bemoediging toont de eed vooral Gods goedheid en de zekerheid van de uiteindelijke zegen op de geloofsvolharding. De interpretatie dat Abraham volgens de Hebreeënschrijver met de eed de belofte daadwerkelijk verkregen heeft, maximaliseert die zekerheid. Net als bij Gods eed aan Abraham kan gezegd worden dat het gebruik ervan door de Hebreeënschrijver de liefde van de hoorders voor God versterkt, het geloof bevestigt en de hoop grondt. In het illustratieve gebruik van Gods eed aan Abraham voor het vervolg van zijn betoog – de uitwerking van de betekenis van Gods eed uit Psalm 110 – licht de heilshistorische betekenis van de eed aan Abraham op: Gods eed vormt een vaste bodem voor de realisatie van het heil.

Hoofdstuk 5 De eed uit Psalm 110

De eed uit Psalm 110,4 is de kerntekst voor de Hebreeënschrijver in Hebreeën 5,1-7,28. In het slot van hoofdstuk 6 zoomt hij, in het verlengde van Gods eed aan Abraham, in op de betekenis van Psalm 110,4 als zijnde een eed. In de tweede helft van hoofdstuk 7 keert die focus op het fenomeen van de eed in relatie tot Psalm 110,4 terug. Voordat op deze twee passages wordt ingegaan, zal ik zoals in de voorgaande hoofdstukken eerst aandacht geven aan de betreffende eed in zijn oorspronkelijke context: Psalm 110. De inmiddels gebruikelijke volgorde wordt daarbij gehanteerd: de context, een exegese en de betekenisanalyse. Hetzelfde geldt voor de passages in Hebreeën. Ik sluit af met een samenvattende conclusie.

5.1 De eed in Psalm 110

5.1.1 Context

Gods eed uit Psalm 110 staat in de eerste plaats in de context van die psalm. Daaromheen is er de bredere oudtestamentische en heilshistorische context. Bij beide contexten sta ik achtereenvolgens stil.

Psalm 110 is omgeven met zeer veel vragen.³³⁸ De parallel die wel getrokken is tussen de raadselachtigheid omtrent Hebreeën en Melchisedek,³³⁹ is eens te meer te trekken tussen Psalm 110 en Melchisedek. Gods eed in Psalm 110 staat in deze ingewikkelde context en draagt daar zelf het nodige aan bij. Hier kan en hoeft niet uitgebreid ingegaan te worden op de complexiteit. Een aantal zaken verdient wel beknopt aandacht: de verhouding van de MT en LXX, de directe literaire context waarin de eed staat en de vraag over wie het gaat in de psalm.

Voorals formeel, maar ook inhoudelijk lijkt LXX Psalm 109 sterk op de MT.³⁴⁰ Over dat laatste denkt C.P. de Boer anders. Volgens hem verschilt LXX Psalm 109 op structureel niveau op belangrijke punten van Psalm 110.³⁴¹ Het mijns inziens belangrijkste vermeende verschil licht ik uit. Volgens De Boer figureren in Psalm 110 twee personen – JHWH en zijn koning – en in LXX Psalm 109 drie personen – JHWH, David en een anonieme derde spreker. Zijn visie leunt impliciet op de interpretatie van 'יְהוָה (vs. 1), dat hij consequent vertaalt met 'adony'³⁴² en interpreteert als 'de koning van JHWH'.³⁴³ Hij verantwoordt deze vertaling en interpretatie niet, terwijl de meeste geleerden het erover eens zijn dat 'יְהוָה als 'mijn heer' vertaald dient te worden.³⁴⁴ Juist die pronominaal suffix 1 singularis introduceert de derde persoon in de

³³⁸ Zie voor een kort overzicht C.P. de Boer, *Christos Sunthronos: Een onderzoek naar de herkomst en het karakter van verwijzingen naar LXXPs 109 in het Nieuwe Testament* (Apeldoorn: Labarum Academic, 2020), 19-24 en uitgebreider Miriam von Nordheim, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, WMANT 117 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008), 5-22.

³³⁹ Guthrie, "Hebrews", 414.

³⁴⁰ Naast de actualisering richting de Griekse mythologie die zichtbaar wordt in vs. 3, blijft het voornamelijk beperkt tot de keuze van bepaalde tijdsvormen (m.n. het futurum m.b.t. het handelen van de koning). Laatstgenoemde versterkt de messiaanse kleur van de psalm (Nordheim, *Morgenröte*, 195-196). Zie verder Eberhard Bons, "Die Septuagint-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX)", in Dieter Sängler (ed.), *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitstheorien und zu Psalm 110*, BThST 55 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003), 129-141.

³⁴¹ Zie De Boer, *Christos*, 87.

³⁴² Voor zijn vertaling van Ps. 110 zie *Christos*, 34-35.

³⁴³ De Boer, *Christos*, 36.

³⁴⁴ Chan Alan Kamyau, *Melchizedek Passages in the Bible: A Case Study for Inner-Biblical and Inter-Biblical Interpretation* (Warsaw: De Gruyter, 2016), 109. Voor zover nagegaan ook in alle vertalingen en commentaren zo vertaald.

psalm. Dat maakt het verschil tussen de MT en de LXX kleiner en schept reeds in de MT meer profetische ruimte, daargelaten of die wordt ingevuld door David (de nieuwtestamentische interpretatie³⁴⁵) of door een andere profeet.³⁴⁶

De directe literaire context bestaat uit twee hoofddelen: vers 1-3 en vers 4-7.³⁴⁷ Beide worden ingeleid door een uitspraak van JHWH over de figuur die in vers 1 ‘mijn heer’ is genoemd.³⁴⁸ Blijkens JHWHs uitspraken (110,1.2.4) heeft de figuur een koninklijke en priesterlijke status. De uitspraken staan in een context van strijd tegen, overwinning op en heersen over de vijanden van de priester-koning. In het eerste deel gaat het primair om het heersen van de koning; in het tweede deel over de strijd tegen en de overwinning op de vijanden. Het tweede deel, de ‘Kampfschilderung’, staat onder het hoofd van Gods eed van eeuwig priesterschap – een eigenaardig verband volgens Erich Zenger.³⁴⁹ Hoewel die verbinding inderdaad merkwaardig is, is ze niet uniek. In de eerste plaats staat de geschiedenis van Melchisedek (Gen. 14,18-20) in het kader van strijd. Daarnaast is op een aantal plaatsen in het Oude Testament te lezen dat priesters gericht oefenen: Exodus 32,26-29 (vgl. Deut. 33,9) en Numeri 25,7-15 (vgl. Ps. 106,30-31).

Tot slot de identiteit van de priesterkoning. Duidelijk is dat hij in het Nieuwe Testament wordt vereenzelvigd met Jezus Christus, maar hoe zag men dat vóór de tijd van het Nieuwe Testament? Hoe het opschrift מִלְכִּי־צֶדֶק / $\tau\omicron\tilde{\varphi}$ Δαυιδ ook precies geïnterpreteerd wordt,³⁵⁰ het brengt de psalm in elk geval op een bepaalde manier in verbinding met David. Tegelijk bevat de psalm elementen, waaronder niet in het minst de eed van het eeuwige priesterschap,³⁵¹ die boven David en zijn historische nazaten uitgaan.³⁵² Hoe dat in de tijd vóór het Nieuwe Testament concreter geduid werd, is moeilijk te zeggen, omdat in de vroegjoodse geschriften niet naar Psalm 110 verwezen wordt.³⁵³ Toch geeft het profetische karakter van de psalm (zowel Ps. 110 als LXX Ps. 109) aanleiding om te denken dat de psalm gelezen werd in toekomstig perspectief en de toezeggingen betrokken werden op “ein ‘neuer’ David (ein ‘David redivivus’), den Gott zur Wiederherstellung seines Volkes geben und auf seinen Thron setzen will.”³⁵⁴

³⁴⁵ Vgl. Mk. 12,35-27; Mt. 22,41-45; Luk. 20, 41-44.

³⁴⁶ Goldingay, *Psalms 90-150*, 291.

³⁴⁷ Over deze verdeling is de meerderheid van de geleerden het eens (De Boer, *Christos*, 35).

³⁴⁸ De parallelie van vs. 1 en 4 maakt duidelijk dat het in JHWHs uitspraken over dezelfde persoon gaat (Kamyau, *Melchizedek*, 109n458).

³⁴⁹ Frank-Lothar Hossfeld en Erich Zenger, *Psalmen 101-150*, HThKAT (Freiburg: Herder, 2008), 205.

³⁵⁰ Zie voor de verschillende interpretaties De Boer, *Christos*, 46-47 (MT); 91-91 (LXX).

³⁵¹ Leslie C. Allen, *Psalms 101-150*, WBC (Waco: Word, 1983), 84: “The issue of the priesthood in v 4 is a strong factor which predisposes the choice (...) of a purely eschatological interpretation.” Sommigen (o.a. Goldingay, *Psalms 90-150*, 296-297 en Kraus, *Psalmen 60-150*, 760) wijzen echter op de priesterlijke activiteiten van David en Salomo. Erhard S. Gerstenberger, *Psalms: Part 2, and Lamentations*, FOTL (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 265 daarentegen: “OT writers rarely focus on this connection, transmitting only chance references of royal-priestly activities (cf. David in 2 Sam 6:14; Solomon in 1 Kgs 8:63; etc.). Therefore the priestly role of the Davidic king is treated with caution, also by modern interpreters, being classified as alien to Israelite theological thinking.” Daarbij gaat het in Ps. 110 om de expliciete betiteling van een koning als ‘priester’, hetgeen nergens elders voorkomt in het OT. Vgl. David R. Anderson, *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, SBL 21 (New York: Peter Lang, 2001), 13-27; M.J. Paul, “The Order of Melchizedek (Ps 110:4 and Heb 7:3)”, *WTJ* 49.1 (1987) 195-211, daar 196-202.

³⁵² Zie verder Kamyau, *Melchizedek*, 108-118.

³⁵³ Aldus concludeert De Boer, *Christos*, 127-149, nadat hij de relevante vroegjoodse geschriften onderzocht heeft.

³⁵⁴ Hossfeld en Zenger, *Psalmen 101-150*, 206.

De eed uit Psalm 110 roept diverse verbindingen op in het kader van de bredere oudtestamentische en heilshistorische context: de episode over Melchisedek (Gen. 14,18-20), Gods berouw ten aanzien van Saul (1 Sam. 15,11) en Gods eed aan/verbond met David (2 Sam. 7; Ps. 89,4.36.50; 132,11-18). De combinatie van de laatste twee plaatsen Gods eed uit Psalm 110 in een bepaald perspectief. Gods berouw ten aanzien van Saul vormt een contrastbeeld ten opzichte van Gods trouw aan David (vgl. 2 Sam. 7,13-15) en lijkt zo ook in Psalm 110 te fungeren.³⁵⁵ De eed uit Psalm 110 staat in een Davidisch kader, waarin ook Gods andere eed aan/verbond met David en zijn nageslacht een plaats hebben. Dat biedt een historische achtergrond waartegen Gods eed in Psalm 110 aan betekenis wint.³⁵⁶ Tegelijk laten de verschillende verbindingen zien dat Gods eed uit Psalm 110 uniek is. Waar Gods andere eden/verbonden, ook de eerder besproken eden (Num. 13-14 en Gen. 22), in het verband staan van een concrete geschiedenis en daarmee ook context krijgen, geldt dat niet voor de eed uit Psalm 110.³⁵⁷ Daarbij is de inhoud van de eed geheel enig in zijn soort: het priesterschap voor een koning.³⁵⁸

5.1.2 Exegese

Vers 4a leidt het tweede hoofddeel van de psalm in. Het vers bestaat uit twee versregels:

4 ^{a-b}	ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμελήθησεται	נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנָּחֵם
4 ^{c-d}	Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰ τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ	אַתָּה־כֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבַרְתִּי מֶלְכִי־צֶדֶק

In de eerste versregel introduceert de derde aanwezige in de psalm – naast JHWH en de aangesprokene – Gods directe spreken met **נִשְׁבַּע** (nif'al perfectum). Doorgaans wordt het perfectum geïnterpreteerd als een verleden tijd, “JHWH heeft gezworen,”³⁵⁹ zo ook de LXX met de aoristusvorm ὤμοσεν. “En Hij zal er geen berouw van krijgen” (4b) vormt een parallelisme met 4a in de vorm van een ontkenning van het tegendeel (litotes).³⁶⁰ Het dient als een extra beklemtoning van het onomkeerbare karakter van JHWHs eed.³⁶¹ Zoals aangegeven, resoneren hier 1 Samuël 15,11 en 2 Samuël 7,13-15.

In de tweede versregel volgt de inhoud van de eed. Een authenticator wordt daarbij niet gebruikt. Uitsluitend uit de introductie van de eed door de derde persoon (4a-b) is op te maken dat het om een eed gaat.

³⁵⁵ De Boer, *Christos*, 60: “In de oudtestamentische koningsideologie bezit het verbum **נחם** een specifieke connotatie die te herleiden is tot 1 Sam 15,11vv.” Vgl. Nordheim, *Morgenröte*, 158-161.

³⁵⁶ Vgl. bijv. Zenger over Gods eed uit Ps. 110 in het licht van Ps. 89 en 132 (Hossfeld en Zenger, *Psalmen 101-150*, 205, 209-210).

³⁵⁷ Wel zijn er verschillende theorieën m.b.t. de historische context van de eed, bijv. het einde van het Davidische koningschap in 587 (Hossfeld en Zenger, *Psalmen 101-150*, 209).

³⁵⁸ Vgl. n. 351. Te wijzen is evenwel op Ex. 19,6 ‘een koninkrijk van priesters’ (suggestie van M.C. Mulder). Hoewel het daar over het volk als collectief gaat en niet over een individuele koning van Israël, laat het wel zien dat het koninklijke en priesterlijke al vroeg in Israëls geschiedenis op een bepaalde manier in relatie tot elkaar stonden.

³⁵⁹ Uitzondering De Boer, *Christos*, 35. Hij interpreteert het als een praesens, overigens zonder dat te verantwoorden. Vermoedelijk speelt hierin ook zijn visie dat er geen drie maar twee personen in de psalm figureren een rol (zie hierboven).

³⁶⁰ De Boer, *Christos*, 42; Kottsieper, “שבַּע”, 7:990.

³⁶¹ Beter dan De Boer, *Christos*, 59 “van JHWHs *belofte* [cursivering EHvW].”

De inhoud van de eed begint in de MT met de nominale zin אֶת־הַכֹּהֵן לְעוֹלָם, in de LXX overgezet in de verbale zin Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰ τὸν αἰῶνα (praesens).³⁶² Zowel de nominale zin als de praesensvorm in de LXX zijn opmerkelijk in een eed, aangezien Gods eden gewoonlijk promissorisch van aard zijn en men daarom een toekomstige tijd zou verwachten.³⁶³ De eed aan sich lijkt hier niet zozeer betrekking te hebben op iets toekomstigs, maar op de aanstelling van de aangesprokene tot priester voor eeuwig met het uitspreken van de eed zelf (vgl. de godsspraak in vs. 1). Met de eed wordt de aangesprokene tot priester voor eeuwig verklaard.³⁶⁴ De aanvulling van vers 4b en de combinatie daarvan met Gods berouw over Saul (1 Sam. 15,11 e.v.) wordt zo gezien nog sprekender: God had berouw over Sauls *aanstelling*; dat zal na deze aanstelling niet gebeuren. Hoe zich deze interpretatie verhoudt tot het profetische karakter van de psalm? Geantwoord kan worden dat met de eed de aanstelling tot priester daadwerkelijk voltrokken is, maar dat de uitvoering van het priesterwerk nog uitstaat.³⁶⁵

Het priesterschap voor een koning is uniek voor het Oude Testament.³⁶⁶ De eed roept de belofte van het eeuwige koningschap in herinnering (2 Sam. 7; Ps. 89,4.36.50; 132,11-18). Zenger typeert de eed als een ‘Modifizierung bzw. Ergänzung’ van het beloofde eeuwige koningschap.³⁶⁷ Kraus wijst erop dat met de toevoeging ‘voor eeuwig’ het accent “nicht so sehr auf dem zeitlichem Begriff der äußersten fernen Zukunft [liegt], sondern auf den verschiedenen, im ganzen Ausdruck liegenden qualitativen Bestimmungen der Dauerhaftigkeit, Endgültigkeit, Unabänderlichkeit usw.”³⁶⁸

Het vervolg van de inhoud stelt wat betreft de MT voor complexe vragen. Wat betekent de verder onbekende combinatie עַל־דְּבָרֶי׃³⁶⁹ ‘Naar de orde van’, ‘zoals’, ‘omwille van’, ‘naar mijn woord’ of ‘volgens mijn verbond’?³⁷⁰ En hoe dient מֶלְכִּי־צִדִּיק geïnterpreteerd te worden? Als ‘Melchisedek’³⁷¹ of als ‘(mijn)

³⁶² De invoeging van εἶ ontbreekt overigens in de codex Alexandrinus en de Luciaanse recensie (A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, SVTG (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979³)). Interessant is dat ook in de citaten van de eed in Hebreeën (5,6; 7,17.21) in veel belangrijke tekstgetuigen εἶ ontbreekt (NA28 alle drie de citaten zonder εἶ).

³⁶³ Vgl. de eerder besproken eden uit Num. 14 en Gen. 22 en ook de eden in Ps. 89,36-38 en 132,11, die allemaal geformuleerd zijn met een imperfectum (MT)/futurum (LXX).

³⁶⁴ Nordheim, *Morgenröte*, 29 zegt iets vergelijkbaars: “In dem Ausspruch אֶת־הַכֹּהֵן לְעוֹלָם liegt eine deklarative Ernennung der angesprochenen Person vor.” (Pas) bij de exegese van de eed in het kader van Hebr. 7 maakt De Boer, *Christos*, 285 een zijdelingse opmerking over de betekenis van de nominale zin in de eed, die ook raakt aan hetgeen ik hier zeg: “De nominale zin van het citaat versterkt de zeggingskracht van Gods eed. Jezus *is* hogepriester” (cursivering van De Boer).

³⁶⁵ Vooruitblikkend op Hebreeën: in het betoog van de Hebreeënschrijver is een vergelijkbaar onderscheid waarneembaar: in 5,1-7,28 ligt de focus op de aanstelling tot priester (juist het gedeelte waarin de eed een belangrijke rol speelt) en in 8,1-10,18 op de uitvoering van de priesterdienst (vgl. De Vuyst, *Verbond*, 95).

³⁶⁶ Zie n. 351.

³⁶⁷ Hossfeld en Zenger, *Psalmen 101-150*, 210.

³⁶⁸ Kraus, *Psalmen 60-150*, 760. Kraus citeert hierbij Ernst Jenni, “Das Wort ‘ōlām im Alten Testament”, *ZAW* 64 (1952) 237. Vgl. Anderson, *Priest-King*, 55-56.

³⁶⁹ Zie evenwel Pred. 3,18; 7,14 en 8,2, maar daar zonder de uitgang jod.

³⁷⁰ ‘Naar de orde van’: ESV; (H)SV; (N)KJV; NIV; Anderson, *King-Priest*, 56; Gerstenberger, *Psalms* 2, 266; Ross, *Psalms* 3, 353; Paul, “Melchizedek”, 202-203; ‘zoals’: NBV21; Allen, *Psalms 101-150*, 81; Estes, *Psalms 73-150*, 343; Goldingay, *Psalms 90-150*, 29; Kraus, *Psalmen 60-15*, 752; Hossfeld en Zenger, *Psalmen 101-150*, 197; ‘omwille van’: Booi, *Psalmen III*, 306; ‘naar mijn woord’: De Boer, *Christos*, 60-61 (de vertaling van de Naardense Bijbel en de alternatieve vertaling van de NBV21 lijken hierop: ‘krachtens mijn uitspraak’ resp. ‘volgens mijn besluit’); ‘volgens mijn verbond’: Mitchell Dahood, *Psalms III: 101-150*, AB (New York: Doubleday, 1970), 117.

³⁷¹ Zo alle geraadpleegde commentaren (m.u.v. Dahood) en vertalingen.

rechtvaardige koning’?³⁷² De ruimte voor een uitgebreide bespreking ontbreekt hier. Daarbij komt dat de LXX-vertaling, die eenduidiger is, als uitgangspunt dient voor de Hebreeënschrijver. Ik volsta daarom met een korte verantwoording van mijn keuzes met betrekking tot de MT.

Als eerste מֶלְכִי־צֶדֶק. Er zijn verschillende argumenten om de interpretatie van מֶלְכִי־צֶדֶק als ‘Melchisedek’ te verkiezen boven die als ‘(mijn) rechtvaardige koning’. Te noemen zijn onder andere 1) de grammaticale vorm;³⁷³ 2) de LXX-vertaling³⁷⁴ en de 3) de context van de psalm: de unieke vereniging van het koninklijke en priesterlijke ambt in één persoon. Met deze keuze ligt de interpretatie van עַל־דִּבְרָתִי als ‘naar de orde van’ of ‘zoals’ het meest voor de hand.³⁷⁵

Beide vertalingen zijn ook mogelijk bij het meerduidige woord τᾶς (κατὰ τὴν τᾶς), dat de LXX-vertaler gebruikt.³⁷⁶ De Boer kiest voor ‘net als’; Eberhard Bons voor ‘nach der Ordnung’.³⁷⁷ Dat laatste veronderstelt een meer technische betekenis van τᾶς. De Boer geeft aan dat τᾶς nergens die betekenis heeft.³⁷⁸ Wel voert hij buitenbijbelse voorbeelden aan waarbij τᾶς gebruikt wordt om de positie van een priester met de positie van een ander te vergelijken.³⁷⁹ Zo is volgens hem τᾶς in Psalm 110 bedoeld: jij bent priester voor eeuwig, net als Melchisedek. “Het punt van vergelijking is het gelijktijdig bekleden van de twee ambten koning en priester door één persoon.”³⁸⁰ Dat laatste is echter ook verenigbaar met de interpretatie van κατὰ τὴν τᾶς als ‘naar de orde van’. Hoe het ook zij, de Hebreeënschrijver interpreteert κατὰ τὴν τᾶς wel in de meer technische zin als hij de τᾶς van Melchisedek vergelijkt met de τᾶς van Aäron (7,11).³⁸¹ Daarbij valt nog te wijzen op Lukas 1,8, waar τᾶς ook in een meer technische zin gebruikt wordt.³⁸² Ik sluit daarom de betekenis ‘naar de orde van’ niet uit.

5.1.3 Betekenis

In de directe literaire context van de psalm zelf markeert de eed de uitzonderlijke aard van zijn inhoud: het eeuwige priesterschap voor een koning. Tevens onderstreept de eed de betrouwbaarheid van die inhoud, in Psalm 110 extra bekrachtigd door de toevoeging “en Hij zal er geen berouw van krijgen.” Eigenaardig bleken de nominale vorm (MT) en de praesensvorm (LXX) waarin de inhoud is geformuleerd. Daarin kwam naar voren dat met de eed de aangesprokene metterdaad tot priester wordt verklaard. Dat maakt de eed uit Psalm 110 uniek. Bovendien geeft het een extra dimensie aan de zekerheid van deze eed; met deze eed is

³⁷² De Boer, *Christos*, 42-43, 62-63. Dahoods interpretatie ‘his legitimate king’ lijkt daarop (Dahood, *Psalms 101-150*, 117-118).

³⁷³ Zie daarvoor Nordheim, *Morgenröte*, 91 en de kritische bespreking van De Boers interpretatie door P. de Vries, “Hoe hecht is het beroep in het Nieuwe Testament [sic] op Psalm 110 verankerd in Psalm 110 zelf?”, <https://drpdevries.com/2022/03/21/hoe-hecht-is-het-beroep-in-het-nieuwe-testament-op-psalm-110-verankerd-in-psalm-110-zelf/> [30-06-2025].

³⁷⁴ Anderson, *King-Priest*, 56.

³⁷⁵ Op Booy en de Naardense Bijbel na, interpreteren alle commentatoren en vertalingen die מֶלְכִי־צֶדֶק als eigenaam opvatten, עַל־דִּבְרָתִי als ‘naar de orde van’ of ‘zoals’ (zie n. 370).

³⁷⁶ Vgl. De Boer, *Christos*, 112-117 en Bons, “Psalm 110”, 137-139.

³⁷⁷ De Boer, *Christos*, 86 en Bons, “Psalm 110”, 125.

³⁷⁸ De Boer, *Christos*, 112.

³⁷⁹ De Boer, *Christos*, 113-114.

³⁸⁰ De Boer, *Christos*, 117.

³⁸¹ In zijn behandeling van die passage schenkt De Boer daar geen aandacht aan (*Christos*, 279-281).

³⁸² Deze tekst wordt door De Boer niet genoemd.

iets onomkeerbaars voltrokken: de aangesprokene *is* tot priester voor eeuwig aangesteld en God zal daar geen berouw van krijgen.

Psalm 110 bleek een profetisch karakter te hebben: er is aanleiding om te denken dat hij werd gelezen in toekomstig perspectief en dat de toezeggingen betrokken werden op een nieuwe David. Dat geldt nog sterker voor LXX Psalm 109.³⁸³ De psalm biedt hoop en verwachting voor de toekomst. De eed met daarin vervat de aanstelling tot het eeuwige priesterschap vormt daar een speciaal aspect van. Zowel de eed zelf als de inhoud getuigen daarvan.

De bredere oudtestamentische en heilshistorische context versterkt de betekenis die de eed heeft in de directe literaire context van de psalm zelf. Zij laat zien dat de inhoud van de eed inderdaad uniek is: niet elders in het Oude Testament is sprake van een Davidische koning die tevens in officiële zin het priesterschap bekleedt. De contrastwerking met Gods berouw ten aanzien van Saul en de parallelwerking met Gods beloften van het eeuwige koningschap aan David verdiepen de zekerheid en betrouwbaarheid van de eed.

5.2 De eed in Hebreeën 7

5.2.1 Context

In het vorige hoofdstuk is al het een en ander gezegd over de context van Hebreeën waar Gods eed uit Psalm 110 in staat. Ik sluit daarbij aan en spits het hier toe op de eed uit Psalm 110. De inhoud van de eed wordt, zonder dat expliciet wordt gezegd dat het om een eed gaat, voor het eerst geciteerd in 5,6.³⁸⁴ Reeds eerder is het (hoge)priesterschap van Jezus aangekondigd: impliciet in 1,3 en expliciet in 2,17. De Hebreeënschrijver is vervolgens eerst ingegaan op Jezus' trouw met in het verlengde daarvan de vereiste trouw van de hoorders (3,1-4,13). Daarbij stond Jezus' priesterschap op de achtergrond. Vanaf 4,14 schakelt de Hebreeënschrijver over naar het aspect van Jezus' hogepriesterlijke barmhartigheid. Daarmee komt zijn priesterschap centraal te staan. Dat thema loopt door tot het slot van hoofdstuk 7, met daartussen het primair vermanende gedeelte 5,11-6,20. In 5,1-7,28 is de kerntekst Psalm 110,4.³⁸⁵

Dat Jezus' priesterschap is vervat in een eed krijgt aandacht in het slot van hoofdstuk 6 (vanaf 6,13 reeds voorbereid) en in de laatste helft van hoofdstuk 7 (7,15-28). Op die twee passages zal in deze hoofdparagraaf de nadruk liggen.

De betekenisuitwerking van de eed in het slot van hoofdstuk 6 wordt voorbereid door de passage over Gods eed aan Abraham (6,13-15). Zoals ik heb betoogd, zie ik 6,13-15 als een schakelpassage, die enerzijds aansluit bij het direct voorafgaande bemoedigende materiaal en anderzijds als opstap dient voor de verdere uitwerking van de betekenis van Gods eed uit Psalm 110. In het vorige hoofdstuk ging het vooral om de aansluiting van 6,13-15 bij het voorgaande; de betekenis van 6,13-15 voor het vervolg is grotendeels blijven liggen. Wel is al duidelijk gemaakt dat vanaf vers 16 de focus verschuift naar Gods eed uit Psalm

³⁸³ Zie n. 340.

³⁸⁴ Alle Bijbelverwijzingen in paragraaf 5.2 zonder specificatie verwijzen naar Hebreeën.

³⁸⁵ Guthrie, "Discourse Analysis", 266.

110 en dat Gods eed aan Abraham de betekenis van Gods eed uit Psalm 110 illustreert. In dit hoofdstuk geef ik daar een vervolg aan door in de exegese stil te staan bij 6,16-20.

De passage 7,15-28 maakt deel uit van een exposé over de inhoud van de eed: Jezus' hogepriesterschap *naar de orde van Melchisedek* en Jezus' *eeuwige* hogepriesterschap. In die volgorde (vgl. ook 6,20) stelt de Hebreeënschrijver beide zaken aan de orde (7,11-14 resp. 7,15-28).³⁸⁶ In 7,11-14 ligt de focus op de *herkomst* van Jezus' hogepriesterschap (naar de orde van Melchisedek), in 7,15-28 op de *duurzaamheid* van Jezus' hogepriesterschap (hogepriester voor eeuwig).³⁸⁷ Bij de uitleg van het tweede element – Jezus' eeuwige hogepriesterschap – betreft hij opnieuw de betekenis van de eed, expliciet vanaf 7,20 (ὁρκωμοσίᾱς). In 7,28 spreekt hij er voor het laatst over (ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας). Vers 28 vormt zo een inclusio met 7,20 voor wat betreft de betekenis van de eed³⁸⁸ en tevens de afsluiting van de totale uiteenzetting over Christus' hogepriesterschap (5,1-7,28). Dat laatste is een extra beklemtoning van de bijzondere betekenis van de eed.

5.2.2 Exegese

Eerst ga ik in op 6,16-20. Daarbij grijp ik terug op hetgeen al aan de orde is gesteld in het vorige hoofdstuk. Daarna geef ik aandacht aan 7,15-28. Van beide passages bied ik geen vers-voor-vers exegese (daarvoor zijn de passages ook te lang), maar concentreer ik mij op de vraag wat in de betreffende delen wordt gezegd over de eed.

Uitgangspunt voor de exegese van 6,16-20 is dat de Hebreeënschrijver zich hier richt op de betekenis van Gods eed uit Psalm 110.³⁸⁹ Voor de duidelijkheid herhaal ik kort de structuur waar vers 16-20 deel van uitmaakt: 6,13-15 Gods eed aan Abraham als illustratie; 6,16 de werking van de intermenselijke eed als algemene waarheid en 6,17-18/20 Gods garantstelling met een eed (Ps. 110,4) als hoofdpunt.

De uitspraak in vers 16 “mensen zweren bij iemand die hoger is dan zichzelf en voor hen is de eed ter bekrachtiging het einde van alle tegenspraak” laat zien wat de uitwerking van de eed is (16b) en waarom (16a).³⁹⁰ Met 6,16a wordt de tussenzin “God had niemand hoger om bij te zweren” uit 6,13 in herinnering geroepen. Daarvan heb ik eerder aangegeven dat die invoeging geen beperking impliceert, maar juist een accentuering van de betrouwbaarheid van Gods eed. De algemene waarheid die in vers 16 wordt gesteld, dient een vergelijkbaar doel, maar dan in de zin van een impliciete qal-wahomer: wat voor de intermenselijke eed geldt, namelijk dat de eed zo zeker is dat hij een einde maakt aan alle tegenspraak, geldt eens te meer voor Gods eed.³⁹¹ Naast het illustratieve voorbeeld van Gods eed aan Abraham (6,13-15) vormt de uitspraak in vers 16 een tweede argument om de betrouwbaarheid van Gods eed te demonstreren in aanloop naar Gods eed uit Psalm 110.

³⁸⁶ Guthrie, “Discourse Analysis”, 265-266. Cockerill, *Hebrews*, 313-314; Kistemaker, *Psalm Citations*, 118 en Moo, *Hebrews*, 246 nemen deze volgorde ook waar, zij het dat Cockerill de overgang ziet tussen 7,19 en 7,20 en Kistemaker tussen 7,12 en 7,13.

³⁸⁷ Guthrie, “Discourse Analysis”, 265. Vgl. v.w.b. het laatste ook Lewicki, *Weist nicht ab*, 34.

³⁸⁸ Attridge, *Hebrews*, 206.

³⁸⁹ Zie 4.2.1.

³⁹⁰ Worley, *Faithfulness*, 103.

³⁹¹ Zo ook Blythe, *Oath*, 137-138; Grässer, *Hebräer 1-6*, 378; Weiss, *Hebräer*, 361-362.

Via die twee stappen komt de Hebreeënschrijver in vers 17 tot zijn hoofdpunt: God heeft op dezelfde wijze een eed gezworen,³⁹² namelijk, net zoals Hij dat eerder al aan Abraham gedaan heeft en zoals mensen dat doen om alle tegenspraak voorgoed te beëindigen. Voor de helderheid: het gaat hier over Gods eed uit Psalm 110. De Hebreeënschrijver geeft daarbij ook expliciet aan welke reden God heeft gehad om die eed te doen en met welk doel: om aan de erfgenamen van de belofte nog overvloediger (περισσότερον) de onveranderlijkheid van zijn voornemen te bewijzen (vs. 17); opdat wij³⁹³ een krachtige troost/bemoediging (παράκλησις) zouden hebben (vs. 18).³⁹⁴

In het vorige hoofdstuk is al even de kwestie van de ‘twee onveranderlijke zaken’ (δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων) aangeroerd.³⁹⁵ Zoals bleek, worden de twee zaken meestal verbonden met Gods belofte en Gods eed. Knut Backhaus brengt daartegenin dat “der Eid nur ein Modus der Verheißung ist, sodass man kaum von zwei Zeugnishandlungen sprechen kann, zumal es eben der Eid, nicht der Verheißungsakt als solcher, ist, der im argumentativen Zusammenhang unwandelbar die letzte Bürgschaft leistet.”³⁹⁶ Bovendien wordt in het gedeelte geen onderscheid gemaakt tussen belofte en eed.³⁹⁷ In Backhaus’ optiek worden met de twee zaken de eed aan Abraham en de eed uit Psalm 110 bedoeld. Daar is tegenin te brengen dat de eed aan Abraham als illustratie dient, maar inhoudelijk minder relevant is voor de hoorders van Hebreeën. Dat bezwaar gaat niet op voor het voorstel dat Guthrie doet, namelijk dat de twee zaken betrekking hebben op de twee delen van de eed uit Psalm 110: het eeuwige priesterschap en het priesterschap naar de orde van Melchisedek.³⁹⁸ Bovendien zijn er verschillende punten te noemen die pleiten voor Guthries zienswijze: 1) de Hebreeënschrijver werkt met de perikoop 6,13-20 naar Gods eed uit Psalm 110 toe en concentreert zich daar in toenemende mate op, heel expliciet in 6,20. Het is daarom aannemelijk dat de twee zaken betrekking hebben op die eed;³⁹⁹ 2) de twee delen van de eed worden, in dezelfde volgorde als in 6,20 genoemd, achtereenvolgens apart aan de orde gesteld in hoofdstuk 7: 7,11-14 het priesterschap naar de orde van Melchisedek en 7,15-28 het eeuwige priesterschap; 3) beide zaken zijn inderdaad onveranderlijk, omdat ze bekrachtigd zijn door Gods eed; 4) de toevoeging “waarin het onmogelijk is dat God liegt” doet denken aan de toevoeging uit Psalm 110 “en Hij zal er geen berouw van krijgen”, wat een extra link aanbrengt met de eed uit Psalm 110⁴⁰⁰ en 5) het zijn dié twee zaken die bijzonder relevant zijn voor hoorders en hun een sterke vertroosting/bemoediging bieden. Dat komt ook naar voren in de uitvoerige aandacht die de

³⁹² Het ἐν ᾧ aan het begin van vs. 17 vormt de koppeling met het voorgaande vs. De functie wordt verschillend geïnterpreteerd (zie Allen, *Hebrews*, 399 voor vier opties). De best passende optie in de context is ‘op dezelfde wijze’ (Allen, *Hebrews*, 399, zo ook Attridge, *Hebrews*, 180).

³⁹³ De Hebreeënschrijver schakelt hier over naar de eerste persoon pluralis.

³⁹⁴ Cockerill, *Hebrews*, 286.

³⁹⁵ Zie n. 302.

³⁹⁶ Backhaus, *Hebräerbrief*, 249.

³⁹⁷ Guthrie, *Discourse Analysis*, 264. Contra Griffiths, *Hebrews*, 114-116. Zie ook de hiervoor relevante interpretatie van het participium aoristus ἐπαγγελάμενος in 6,13 (4.2.2).

³⁹⁸ Guthrie, *Discourse Analysis*, 266.

³⁹⁹ Hoewel Attridge, *Hebrews*, 181-182 de twee dingen identificeert met Gods woord en eed, acht ook hij het waarschijnlijk dat de Hebreeënschrijver daarmee verwijst naar Ps. 110,4.

⁴⁰⁰ Vgl. Worley, *Faithfulness*, 109-111.

Hebreeënschrijver besteedt aan de inhoud van de eed in het geheel van 5,1-7,28. Op basis van deze overwegingen sluit ik mij aan bij Guthries visie.⁴⁰¹

Vanaf vers 18b tot en met het einde van hoofdstuk 6 vloeien de inhoud van de eed en de hoop die de hoorders en de auteur in het vooruitzicht hebben in een complexe mix van metaforen als het ware ineen. De zekerheid van de hoop zoals die wordt voorgesteld door de Hebreeënschrijver, versterkt de zekerheid van de eed en omgekeerd: de daarvoor betoogde zekerheid van de eed versterkt de zekerheid van de hoop in vers 18b-20.⁴⁰²

Resumerend: in 6,16-20 maakt de Hebreeënschrijver aan de hand van het intermenselijke fenomeen van de eed duidelijk dat Gods eed des te betrouwbaarder is. Hij laat zien dat God met de eed uit Psalm 110 de onveranderlijkheid van zijn voornemen nog overvloediger wil bewijzen. Concreet bestaat dat uit Jezus' hogepriesterschap naar de orde van Melchisedek en Jezus' eeuwige hogepriesterschap (de twee onveranderlijke zaken). Zijn doel daarmee is de hoorders een krachtige troost/bemoediging te bieden.

Nadat de Hebreeënschrijver in de voorgaande verzen al op verschillende manieren duidelijk heeft gemaakt dat het priesterschap van Jezus superieur is ten opzichte van het Levitische priesterschap, voegt hij in 7,20 de eed toe als onderscheidend kenmerk.⁴⁰³ Onmiddellijk daaraan voorafgaand is uitgelegd waarom de terzijdestelling van de wet en het daarop gebaseerde Levitische priesterschap heeft plaatsgevonden: de wet heeft in geen enkel opzicht tot volmaaktheid gebracht (7,18-19a). Daartegenover staat de inbrenging van een betere hoop waardoor wij tot God kunnen naderen (7,19b). Direct aansluitend volgt in vers 20 de complexe zin waarin de eed ter sprake wordt gebracht. Ze loopt door tot en met vers 22.⁴⁰⁴

De zin begint met het elliptische zinsdeel καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας – “en in zoverre als het niet zonder (het zweren van) een eed is.” Dit zinsdeel maakt deel uit van een vergelijking die wordt getrokken met vers 22: “en in zoverre als (καθ' ὅσον) het niet zonder het zweren van een eed is (...) in zoverre (κατὰ τοσοῦτο) is van een beter verbond Jezus borg geworden.”⁴⁰⁵ Het eerste deel van de vergelijking is geformuleerd in de vorm van een litotes (οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας), wat een krachtige bevestiging impliceert.⁴⁰⁶ Binnen de vergelijking wordt in een parenthese een contrast gemaakt tussen de totstandbrenging van het Levitische priesterschap en Jezus' priesterschap: het eerste zónder een eed, het tweede mét een eed (7,20b-21a). Dat wordt ondersteund met een citaat van Psalm 110,4a-c⁴⁰⁷ (21b).

⁴⁰¹ Het bezwaar tegen het voorstel van Blythe (twee zaken: eed Ps. 2,7 en Ps. 110,4) is dat Ps. 2,7 in de psalm zelf, noch door de Hebreeënschrijver als een eed wordt aangemerkt. Voor bezwaren tegen het voorstel van Worley (twee zaken: God als subject én getuige van de eed) zie Griffiths, *Hebrews*, 111-114.

⁴⁰² Zie ook Griffiths, *Hebrews*, 122 voor een beschrijving van de ineenvloeiing van de eed en de hoop.

⁴⁰³ Lewicki, *Weist nicht ab*, 34.

⁴⁰⁴ Verschillende commentatoren wijzen op de complexiteit van deze zin op, o.a. Erich Grässer, *An die Hebräer: Hebr 7,1-10,18*, EKK (Zürich: Benziger en Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993), 53-54; Koester, *Hebrews*, 362; Lane, *Hebrews 1-8*, 175; Moo, *Hebrews*, 255.

⁴⁰⁵ In vertaling is zoveel mogelijk de woordvolgorde van de Griekse tekst aangehouden.

⁴⁰⁶ Allen, *Hebrews*, 426; Cockerill, *Hebrews*, 328.

⁴⁰⁷ Ps. 110,4d ('naar de orde van Melchisedek') komt wel in een aantal handschriften voor (zie tekstkritische apparaat NA28), maar is vrijwel zeker secundair (Koester, *Hebrews*, 363), waarschijnlijk een latere harmonisatie o.i.v. 5,6.10; 6,20 en 7,17 (De Boer, *Christos*, 285). De weglating bevestigt de focus in 7,15-28 op het eeuwige karakter van Christus' priesterschap.

Tenminste drie vragen zijn van belang voor de interpretatie van deze ingewikkelde zin: 1) waar heeft het eerste elliptische zinsdeel betrekking op? 2) wat is de betekenis van de parenthese? en 3) wat betekent de comparatieve verbinding tussen 7,20a en 7,22?

De eerste vraag wordt verschillend beantwoord. Veel commentatoren betrekken 20a op de totstandkoming van het priesterschap.⁴⁰⁸ Grässer en Guthrie betrekken het op de betere hoop uit het voorgaande vers: de inbrenging van de betere hoop is niet zonder het zweren van een eed geschied.⁴⁰⁹ Volgens Douglas J. Moo – en ook Harold W. Attridge houdt die mogelijkheid open⁴¹⁰ – heeft het betrekking op het geheel van het voorgaande (7,11-19): “this new system was established with a solemn oath’ (NLT).”⁴¹¹

Over de betekenis van de parenthese zijn de meeste commentatoren het eens: die dient als verheldering en onderbouwing van 7,20.⁴¹² Attridge benadrukt het belang van de parenthese en voegt aan het al genoemde toe: “It (...) indicates what is put beyond dispute (6:16) by that oath.”⁴¹³

In essentie komen alle verklaringen van de verbinding tussen 7,20a en 7,22 erop neer dat het zweren van de eed (7,20a) op de een of andere manier ook positieve implicaties heeft voor Jezus’ borg-zijn van het betere verbond (de focus ligt op Jezus’ borg-zijn). Bij degene die een causale interpretatie van de constructie καὶ ὅσον ... κατὰ τοσοῦτο voorstaan, is dat weliswaar sterker het geval,⁴¹⁴ maar ook de interpretatie van de degenen die de constructie comparatief verstaan, heeft inhoudelijk een causale nuance.⁴¹⁵

Mijn eigen overwegingen ten aanzien van de gestelde vragen. De hoop (ἐλπίδος) staat in het literaire verband van Hebr 6 en 7 in nauwe verbinding met Gods eed (vgl. 6,11.18). Dat geldt eveneens in 7,19-20: direct aansluitend aan de hoop spreekt de Hebr 6-schrijver over het zweren van een eed.⁴¹⁶ De inhoud van Gods eed heeft betrekking op Jezus’ priesterschap. Deze drie aspecten hangen zo nauw samen dat Guthrie terecht opmerkt dat “the concepts of ‘oath,’ ‘hope,’ and Jesus’ ‘high priesthood’ converge in Hebrews 6,13-20 and 7,11-28.”⁴¹⁷

Het tweede is dat de ‘betere hoop’ (καίτερος ἐλπίδος) in 7,19b een opmerkelijke parallel vormt met ‘het betere verbond’ (καίτερος διαθήκης) in 7,22. In het licht van de vergelijking die getrokken wordt, suggereert het dat de vergelijking betrekking heeft op deze twee parallel geschakelde elementen: de betere hoop wordt vergeleken met het betere verbond. De vergelijking met het betere verbond is een anticipatie

⁴⁰⁸ Allen, *Hebrews*, 426; Cockerill, *Hebrews*, 328; Ellingworth, *Hebrews*, 383; Koester, *Hebrews*, 362; Weiss, *Hebräer*, 408n127.

⁴⁰⁹ Grässer, *Hebräer 7-10*, 53n5 (zie daar ook div. andere exegeten waar hij naar verwijst), 54; Guthrie, “Discourse Analysis”, 265. Griffiths, *Hebrews*, 119 suggereert hetzelfde: “the ‘better hope, through which we approach God’ (7.19b) is ‘confirmed with an oath’ (7.20).”

⁴¹⁰ Attridge, *Hebrews*, 207.

⁴¹¹ Moo, *Hebrews*, 256.

⁴¹² O.a. Grässer, *Hebräer 7-10*, 54; Koester, *Hebrews*, 362; Lane, *Hebrews 1-8*, 175, 186-187.

⁴¹³ Attridge, *Hebrews*, 208.

⁴¹⁴ Cockerill, *Hebrews*, 328; Ellingworth, *Hebrews*, 383; Johnson, *Hebrews*, 192; Koester, *Hebrews*, 362.

⁴¹⁵ Attridge, *Hebrews*, 208; Grässer, *Hebräer 7-10*, 55; Lane, *Hebrews 1-8*, 175, 186-187; Moo, *Hebrews*, 256; Weiss, *Hebräer*, 409.

⁴¹⁶ Zie ook Griffiths, *Hebrews*, 121-122 over de relatie tussen de hoop en de eed.

⁴¹⁷ Guthrie, “Discourse Analysis”, 265.

op het tweede deel van de unit 5,1-10,18 (8,1-10,18).⁴¹⁸ Daarin staat het nieuwe verbond centraal en Jezus' priesterdienst/offer, dat daarmee samenhangt (vgl. 8,6). Met de vergelijking wordt een verband gelegd tussen Jezus' aanstelling (5,1-7,28) en Jezus' werk (8,1-10,18).⁴¹⁹ Het eerste wordt in Hebreeën voornamelijk verbonden met de concepten 'eed' en 'hoop', het tweede met het concept 'verbond'. Mijns inziens zegt de vergelijking niet in de eerste plaats iets over Jezus' borg-zijn (wat de meeste commentatoren wel impliciet of expliciet aangeven),⁴²⁰ maar over het verbond.⁴²¹ Er wordt immers niet gesproken over een betere borg, maar over een beter verbond. De vergelijking ingevuld: zoals de hoop beter is, want daarachter staat Gods eed, zo is ook het verbond beter. Dat betere verbond staat niet los van Jezus' borg-zijn (net zomin als de betere hoop losstaat van Jezus' priesterschap): zijn borg-zijn, maakt de superioriteit van het betere verbond uit. Daarom voegt de Hebreeënschrijver er ook aan toe 'waarvan Jezus borg is'.

Ondertussen heeft de Hebreeënschrijver met 7,19b-7,22 nog meer gezegd: hij heeft als het ware hét geheim van het nieuwe priesterschap en de betere hoop onthult: Gods eed.⁴²² Het is daarom terecht dat Attridge beklemtoont dat de parenthese (7,20b-21) een belangrijke functie heeft. Ze legt de verbinding tussen de betere hoop en het priesterschap bekrachtigd door Gods eed. Ze maakt voor wat dat betreft het verschil expliciet met het Levitische priesterschap en biedt daarvoor een onderbouwing met het citaat uit Psalm 110. Een instrumentele betekenis van μετὰ⁴²³ in het zinsdeel ὁ δὲ μετὰ ὀρκωμοσίας is in dubbel opzicht aannemelijk: in het licht van 7,28 (zie nader de exegese van 7,28) en in het licht van de declaratieve betekenis van de eed in Psalm 110 (5.1.2). Met – voor het eerst! – de inclusie van “de Kurios heeft gezworen en Hij zal er geen berouw van krijgen” wordt de zekerheid en betrouwbaarheid van de eed extra bekrachtigd.⁴²⁴ Opvallend is het gegeven dat de Hebreeënschrijver de eed primair verbindt met het eeuwige karakter van Jezus' priesterschap (zo ook in 7,28) – “naar de orde van Melchisedek” laat hij in het citaat achterwege.⁴²⁵ De eed lijkt op deze manier vooral de duurzaamheid van Jezus' priesterschap te accentueren en in het verlengde daarvan de duurzaamheid van het nieuwe verbond.⁴²⁶ Het voorwerk dat de Hebreeënschrijver in 6,13-20 heeft verricht, vergroot de zeggingskracht van deze passage in niet geringe mate.

Mijn overwegingen samenvattend heeft de elliptische zin in 7,20a betrekking op de betere hoop in 7,19b. Middels de vergelijking wordt een koppeling gelegd met het betere verbond in 7,22. Daarmee anticipeert de Hebreeënschrijver op het thema van 8,1-10,18. De verbinding met Gods eed openbaart het

⁴¹⁸ Ellingworth, *Hebrews*, 385.

⁴¹⁹ Zie over dat verband De Vuyst, *Verbond*, 98-100.

⁴²⁰ Attridge, *Hebrews*, 208; Cockerill, *Hebrews*, 328; Grässer, *Hebräer 7-10*, 54; Johnson, *Hebrews*, 192; Lane, *Hebrews 1-8*, 186; Moo, *Hebrews*, 256; Weiss, *Hebräer*, 409. Een uitzondering vormt Koester, *Hebrews*, 362, zij het dat hij 7,20a niet verbindt met de hoop uit 7,19b, maar met 7,20b e.v.: “*The covenant for which Jesus acts as surety is superior to the same extent that his priesthood is established by an oath*” (cursivering EHvW).

⁴²¹ Zo ook J. Harold Greenlee, *An Exegetical Summary of Hebrews*, SILES (Dallas: SIL International, 2008), 252; vgl. De Vuyst, *Verbond*, 219-220.

⁴²² Grässer, *Hebräer 7-10*, 54: “Der Eidschwur (Gottes) gibt also ‘den Ausschlag für die Überlegenheit’ [van de hoop].”

⁴²³ Zie L&N, § 89.78.

⁴²⁴ Vgl. de exegese en de betekenisanalyse van de eed uit Ps. 110 (5.1.2 en 5.1.3).

⁴²⁵ Zie n. 407.

⁴²⁶ Vgl. De Vuyst, *Verbond*, 220.

geheim van de betere hoop en het nieuwe priesterschap en in het verlengde daarvan de duurzaamheid van het betere verbond.

Vers 28 vormt het slotakkoord van de eenheid 5,1-7,28, waarin alles wordt samengevat wat de Hebreeënschrijver daarvoor gezegd heeft over de nieuwe hogepriester.⁴²⁷ Het contrast dat in 7,20-22 is gemaakt tussen de wet en de eed vormt het frame voor dit concluderende contrast tussen de oude hogepriesters en de nieuwe hogepriester.⁴²⁸ De nadruk die in het slotvers op de eed wordt gelegd, bevestigt de hiervoor genoemde gedachte dat Gods eed het geheim is achter het nieuwe priesterschap. Jonathan I. Griffiths typeert de eed als het hart van het onderscheid tussen het Levitische priesterschap en dat van Jezus.⁴²⁹

De uitdrukking ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας ('het woord van eedzwering') in plaats van het eerdere ὀρκωμοσία expliciteert dat de eed een vorm van Gods spreken is:⁴³⁰ "This 'oath' is a direct 'word' spoken by God with all the power, effectiveness, and permanence of his speech."⁴³¹ De temporele aanduiding dat de eed gevolgd is 'na de wet' (μετὰ τὸν νόμον) is een aanvullend argument voor de superioriteit van de eed.⁴³² Het woord van eedzwering in combinatie met het verbum καθίστημι laat zien dat de Hebreeënschrijver de eed uit Psalm 110 ook declaratief interpreteert: "Das Wort des Eidschwures jedoch (...) *setzt* einen ewig vollendeten Sohn ins Amt" (cursivering EHvW).⁴³³ De eed is in 7,28 "a means of establishing a priesthood."⁴³⁴ In de slotzin "tot in eeuwigheid volmaakt" wordt nogmaals het element uit de eed herhaald dat het thema vormt van 7,15-28 – Jezus' *eeuwige* hogepriesterschap. De *volmaaktheid* (τετελειωμένον) tot in eeuwigheid is een extra onderstreping van de superieure kwaliteit van Jezus' priesterschap⁴³⁵ en daarmee van de betekenis van de eed. Bovendien markeert het nog een laatste keer het verschil met het priesterschap door de wet (vgl. 7,19a).

5.2.3 Betekenis

De eed uit Psalm 110 krijgt in Hebreeën 6,13-7,28 in twee contexten betekenis: in de context van 6,13-20 en in 7,15-28. Ik bespreek de betekenis van de eed in beide contexten achtereenvolgens en maak ook de verbinding tussen beide delen duidelijk.

De betekenis van de eed in 6,13-20 is tweeledig: in de eerste plaats dient hij ter bemoediging en in de tweede plaats is hij van voorbereidende betekenis voor de bespreking van de eed in hoofdstuk 7, specifiek in 7,15-28. Het eerste komt pregnant tot uitdrukking in 6,17-18: God wil met de eed aan de erfgenamen van de belofte de onveranderlijkheid van zijn voornemen nog overvloediger bewijzen, opdat zij een

⁴²⁷ Cockerill, *Hebrews*, 343-344.

⁴²⁸ Cockerill, *Hebrews*, 344; Lane, *Hebrews 1-8*, 194.

⁴²⁹ Griffiths, *Hebrews*, 123.

⁴³⁰ Griffiths, *Hebrews*, 123.

⁴³¹ Cockerill, *Hebrews*, 344.

⁴³² Allen, *Hebrews*, 432; Lane, *Hebrews 1-8*, 195; Moo, *Hebrews*, 269.

⁴³³ Grässer, *Hebräer 7-10*, 72.

⁴³⁴ Griffiths, *Hebrews*, 110. Vgl. Weiss, *Hebräer*, 426: "die neue Heilsordnung *konstituierenden* 'Eideswortes' Gottes" (cursivering EHvW).

⁴³⁵ Allen, *Hebrews*, 432.

krachtige troost/bemoediging zouden hebben. De Hebreeënschrijver wil aan zijn hoorders laten zien dat God de eed bedoeld heeft om hun hoop te schragen. “Der Schwur Gottes ist (...) Zeugnis für die Adressaten – ein ‘*argumentum ad hominem*’.”⁴³⁶ Alles wat de Hebreeënschrijver in 6,13-20 ‘uit de kast haalt’ om de betrouwbaarheid van de eed te tonen, draagt bij aan dat pastorale doel. Eenzelfde hoopgevende betekenis van de eed laat zich onderkennen in Psalm 110, waar de eed op een belangrijke wijze de hoop die in de psalm geboden wordt, ondersteunt en grondt.

Tegelijkertijd legt de Hebreeënschrijver met 6,13-20 een fundament voor zijn uiteenzetting van de betekenis van de eed in hoofdstuk 7. De zekerheid en betrouwbaarheid van de eed die de Hebreeënschrijver in 6,13-20 betoogt, ondersteunt en verdiept die uiteenzetting.⁴³⁷ Dat geldt voor de uitleg van de inhoud van de eed in brede zin (heel hoofdstuk 7) en voor de betekenisuitwerking van de eed aan sich in specifieke zin (7,19b-22.28). Dat 6,13-20 die betekenis heeft voor het vervolg blijkt uit de wijze waarop in dat gedeelte wordt toegewerkt naar de eed uit Psalm 110. In het bijzonder komt dat tot uitdrukking in de ‘twee onveranderlijke zaken’, die betrekking hebben op de twee elementen van de inhoud van de eed uit Psalm 110: Jezus’ priesterschap naar de orde van Melchisedek en zijn eeuwige priesterschap.

In 7,15-28 is nog steeds het pastorale aspect aanwezig,⁴³⁸ – denk hierbij ook aan de eerdergenoemde ineenvloeiing van de concepten ‘eed’, ‘hoop’ en ‘Jezus’ priesterschap’ in Hebreeën 6-7. Nadrukkelijker treedt hier echter het betekenisaspect naar voren dat reeds is voorbereid in 6,13-20: de constitutieve betekenis van de eed voor Jezus’ superieure priesterschap. Die maakt tegelijk Jezus’ priesterschap uniek en vormt hét onderscheidingskenmerk ten opzichte van het Levitische priesterschap.⁴³⁹ In de constitutieve betekenis ligt ook een verbinding met de betekenis van de eed in Psalm 110, die ook daar een declaratieve en daarmee een constitutieve betekenis heeft. Tegelijk is er ook een belangrijk verschil met Psalm 110: waar de aanstelling tot eeuwig priester met de eed in Psalm 110 weliswaar voltrokken werd, was dat nog niet zichtbaar en stond ook de uitvoering van het priesterwerk nog open. Dat is in de heilshistorische en eschatologische context van Hebreeën anders: het is zichtbaar geworden wie de aangestelde priester is (vgl. 2,9⁴⁴⁰) en wat Hij als priester gedaan heeft en doet. Die gewijzigde context, waarin de inhoud van de eed zoveel concreter en tastbaarder is geworden, maakt de betrouwbaarheid en zekerheid van de eed nog groter. De wisselwerking tussen de zekerheid van de eed en de gerealiseerde inhoud ervan werd duidelijk in het slot van hoofdstuk 6 (6,18b-20), waar beide elkaar over en weer versterken.

Samengevat: de eed uit Psalm 110 in Hebreeën 6-7 is van pastorale betekenis voor de hoorders (m.n. 6,13-20) en van constitutieve betekenis voor Jezus’ superieure priesterschap (m.n. 7,15-28). Beide betekenisaspecten hangen nauw samen: het tweede aspect vormt de bodem onder het eerste aspect en het eerste aspect maakt het doel van het tweede aspect duidelijk. Gods eed in Hebreeën 6-7 laat op treffende

⁴³⁶ Lewicki, *Weist nicht ab*, 35. Vgl. ook Griffiths, *Hebrews*, 110.

⁴³⁷ Worley, *Faithfulness*, 113.

⁴³⁸ Lewicki, *Weist nicht ab*, 36.

⁴³⁹ Vgl. ook Griffiths, *Hebrews*, 110 voor het verschil van betekenis van de eed in 6,13-20 en 7,15-28.

⁴⁴⁰ Dat gaat weliswaar niet specifiek over Jezus’ priesterschap, maar zijn verhoging en zijn priesterschap zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden (vgl. 1,3).

wijze zien hoezeer vermaning en uitleg in Hebreeën met elkaar verbonden zijn en feitelijk niet te scheiden zijn.

5.3 Conclusie

In Psalm 110 kwam naar voren dat de eed een bijzondere inhoud bekrachtigt: het eeuwige priesterschap voor een koning. Het unieke is dat de eed een declaratieve betekenis heeft: met de eed *is* de geadresseerde aangesteld tot priester voor eeuwig. De eed als zodanig levert een heel eigen en onovertroffen bijdrage aan de hoop die in de psalm geboden wordt. In de (contrasterende) verbindingen met de bredere heilshistorische en oudtestamentische context komt de uniciteit en de zekerheid van de eed uit Psalm 110 nog sterker tot uitdrukking.

Uit de analyse van Hebreeën 6-7 bleek dat de Hebreeënschrijver de dubbele betekenis van de eed in Psalm 110 – de hoopgevende en de constitutieve – oppakt en verdiept. Hij maakt duidelijk dat de eed absolute zekerheid biedt voor de hoop die de hoorders hebben (focus in 6,13-20) en dat met de eed Jezus' superieure en eeuwige hogepriesterschap geconstitueerd is (focus in 7,15-28). Tegelijk wordt daarin het fundamentele onderscheid ten opzichte van het Levitische priesterschap manifest. De heilshistorische en eschatologische context waarin de eed wordt ingebracht, versterken de betrouwbaarheid en zekerheid van Gods eed.

Hoofdstuk 6 Conclusie

6.1 Conclusie

De betekenis van Gods spreken door de eed in Hebreeën tegen de achtergrond van het Oude Testament is duidelijk geworden in de behandeling van de verschillende deelvragen. De kern daarvan wordt in het navolgende kort samengevat. Zo kom ik tot de beantwoording van de hoofdvraag.

Gods spreken in Hebreeën is funderend voor de gehele brief. Uit de besproken aspecten is gebleken dat Gods spreken door de eed daar nauw mee verweven is en er een uniek facet van uitmaakt. De geladen en onherroepelijke aard van de eed intensificeert in hoge mate Gods spreken in Hebreeën, zowel ter waarschuwing als ter aansporing en bemoediging. De eschatologische context waarin Gods eden in Hebreeën opnieuw tot klinken worden gebracht, versterkt hun zeggingskracht. Van veel betekenis is dat het kernthema van Hebreeën – Jezus' hogepriesterschap – gewaarborgd is door een eed.

In brede zin laat de oudtestamentische context zien dat Gods eden zeer betekenisvol zijn en waarom: zij zijn volstrekt onherroepelijk omdat God er met Zichzelf voor instaat. Daarmee benadrukt God het gewicht van hetgeen Hij met een eed bekrachtigt. Deze oudtestamentische achtergrond verdiept de betekenis van Gods spreken door de eed in Hebreeën aanzienlijk.

De detailstudie van de drie goddelijke eden in Hebreeën, inclusief hun oudtestamentische bronpassages, specificeert zowel de betekenis van Gods spreken door de eed in Hebreeën als de oudtestamentische betekenis van Gods eden.

Gods eed uit Psalm 95 is in Hebreeën van waarschuwende (tegen ongeloof) en aansporende (tot geloof) betekenis. De eed, als de ultieme vorm van Gods verbale spreken, maximaliseert de dringende toon van de vermaning. De eed in zijn oorspronkelijke context – Numeri 13-14 – toont de ernst van het ongeloof en dat Gods geduld een onomkeerbare grens heeft.

Gods eed uit Genesis 22 heeft in Hebreeën een bemoedigende en illustratieve betekenis. In bemoedigende zin laat de eed zien dat God de gelovigen niet vergeet en dat hun volharding niet vergeefs is. Gods eed onderstreept de zekerheid daarvan. Abraham, die met de eed de belofte ontving, dient daarbij als voorbeeld. Met het oog op Psalm 110 illustreert de eed uit Genesis 22 de waarde van Gods eed, in het bijzonder de heilshistorische betekenis ervan: Gods eed vormt een onwrikbaar fundament voor de realisatie van Gods heil.

Gods eed uit Psalm 110 heeft in Hebreeën hoopgevende en constitutieve betekenis. De eed biedt grond voor de hoop van de hoorders, doordat hij Jezus' eeuwige hogepriesterschap constitueert. Daarin wordt zichtbaar dat beide betekenisaspecten nauw met elkaar samenhangen. Psalm 110 maakt de bijzondere aard van de eed duidelijk, zowel wat betreft de inhoud – het eeuwige priesterschap voor een koning – als wat betreft de eed zelf – met de eed wordt de koning metterdaad tot priester verklaard.

Ter afsluiting, enigszins schematisch samengevat: in Hebreeën spoort de eed uit Psalm 95 aan tot geloof, voedt de eed uit Genesis 22 de liefde tot God en biedt de eed uit Psalm 110 grond voor de hoop.

6.2 Suggesties voor vervolgonderzoek

Hoewel deze studie veel waardevolle inzichten heeft opgeleverd met betrekking tot Gods spreken door de eed, blijft er volop ruimte voor vervolgonderzoek. Bovendien heeft zij nieuw materiaal aan het licht gebracht dat verdere studie verdient. Hieronder puntsgewijs enkele suggesties.

In het kader van het oudtestamentisch onderzoek:

- verdere studie naar Gods eden in de context van het Oude Testament, met aandacht voor de canonieke, heilshistorische en theologische betekenis ervan;
- in samenhang daarmee verder onderzoek naar het gebruik van de eed door goden in de *Umwelt* van Israël;
- nadere bezinning op de relatie tussen eed en verbond;
- verdiepend vergelijkend onderzoek naar de eedterminologie in de MT en de LXX.

In het kader van het nieuwtestamentisch onderzoek:

- studie van de *Wirkungsgeschichte* van Gods eden tussen het Oude en Nieuwe Testament;
- onderzoek naar de relatie tussen de Hebreeënschrijver en Ezechiël, gezien hun gedeelde interesse voor Gods eden en cultische zaken;
- analyse van Gods spreken door de eed in Hebreeën in het kader van de paraklese van de brief, het gebruik van het Oude Testament door de Hebreeënschrijver en de contemporaine joodse en Grieks-Romeinse eedpraxis.

Samenvatting

Hebreeën telt drie goddelijke eden: de eed aan de woestijngeneratie uit Psalm 95 in Hebreeën 3-4; de eed aan Abraham uit Genesis 22 in Hebreeën 6 en de eed uit Psalm 110 in Hebreeën 6-7. Ze vormen een onderbelicht en uniek kenmerk van de brief. Deze studie brengt ze voor het voetlicht en verheldert hun betekenis. Het onderzoek richt zich op twee punten: 1) de eed als een aspect van Gods spreken in Hebreeën en 2) de oudtestamentische achtergrond van Gods eden. De onderzoeksvraag daarbij luidt als volgt: wat is de betekenis van Gods spreken door de eed in Hebreeën tegen de achtergrond van het Oude Testament?

Eerst wordt een dubbel kader geschetst. Het eerste kader betreft Gods spreken in Hebreeën, dat een fundamentele rol speelt in de brief. Gods eden zijn daar nauw mee verweven, vormen de meest indringende vorm van dat spreken en leveren er een bijzondere bijdrage aan.

Het tweede kader betreft Gods eed in het Oude Testament. Daaruit blijkt de bijzondere zeggingskracht van de eed, het gebruik ervan door God en de betekenis daarvan. Duidelijk wordt de onherroepelijke aard van de eed. De rationale daarachter is dat God er zijn eigen bestaan aan verbindt.

Vervolgens wordt per eed onderzocht wat zijn betekenis is in de oudtestamentische bronpassage(s). Tegen die achtergrond wordt aansluitend nagegaan wat de betekenis in Hebreeën is. Zichtbaar wordt dat de Hebreeënschrijver aansluit op de oudtestamentische bronpassages en dat de finale heilshistorische en eschatologische context van Hebreeën de betekenis van de eden verdiept.

De eed uit Psalm 95 – teruggaand op Numeri 13-14 – waarschuwt in Hebreeën 3-4 tegen ongeloof en spoort aan tot geloof. De eed intensiveert de ernst van de vermaning en markeert de onherroepelijkheid van het oordeel bij ongehoorzaamheid. De geschiedenis van Numeri 13-14 is het historische voorbeeld daarbij.

De eed uit Genesis 22 heeft in Hebreeën 6 een bemoedigende en illustratieve betekenis. Hij bekrachtigt Gods goedheid jegens de gelovigen. Abraham is daar het voorbeeld van. Daarnaast illustreert de eed – met het oog op de eed uit Psalm 110 – de funderende betekenis ervan voor de uitwerking van Gods heilsplan.

De eed uit Psalm 110 heeft in Hebreeën 6-7, net als in de bronpassage, een hoopgevende en theologische betekenis. Beide betekenissen hangen sterk met elkaar samen: de eed biedt grond voor de hoop van de hoorders, doordat hij Jezus' eeuwige priesterschap constitueert. De constitutieve betekenis is uniek.

De studie laat zien dat Gods eden van grote betekenis zijn, zowel in Hebreeën als in het Oude Testament. Deze studie stimuleert daarmee verdere bezinning op deze betekenisvolle vorm van Gods spreken, zowel binnen het oudtestamentisch als nieuwtestamentisch onderzoek

Literatuur

Primaire bronnen

- Aland, B. e.a. (eds.), *Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012²⁸.
- Elliger, K. en W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997⁵.
- Rahlfs, A., (ed.), *Psalmi cum Odis, Septuaginta: Vetus Testamentum Göttingen X*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931.
- Rahlfs, A. en R. Hanhart (eds.), *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Wevers, J.W. (ed.), *Genesis, Septuaginta: Vetus Testamentum Göttingen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- Wevers, J.W. (ed.), *Numeri, Septuaginta: Vetus Testamentum Göttingen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020².

Secundaire bronnen

- Aitken, James K., *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*, ANESS 23. Louvain: Peeters, 2007.
- Allen, David L., *Hebrews*, NAC. Nashville: B&H, 2010.
- Allen, Leslie C., *Psalms 101-150*, WBC. Waco: Word, 1983.
- Anderson, Charles P., “Who Are the Heirs of the New Age in the Epistle to the Hebrews?”, in Joel Marcus en Marion L. Soards (eds.) *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*, JSNTSup 24. Sheffield: JSOT, 1989, 255-277.
- Anderson, David R., *The King-Priest of Psalm 110 in Hebrews*, SBL 21. New York: Peter Lang, 2001.
- Anderson, Jeff S., *The Blessing and the Curse: Trajectories in the Theology of the Old Testament*. Eugene: Cascade Books, 2014.
- Ashley, Timothy R., *Numbers*, NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 2022².
- Attridge, Harold W., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1989.
- Backhaus, Knut, *Der Hebräerbrief*, RNT. Regensburg: Friedrich Pustet, 2009.
- Bateman IV, Herbert W., “Introducing the Warning Passages in Hebrews: A Contextual Orientation”, in id. (ed.), *Four Views on the Warning Passages in Hebrews*. Grand Rapids: Kregel, 2007, 23-85.
- Blenkinsopp, Joseph, *Abraham: A Story of a Life*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Blythe Jr., Jimmy G., *The Oath of God in Hebrews*. Ann Arbor: Proquest, 2016.
- Boer, C.P. de, *Christos Sunthronos: Een onderzoek naar de herkomst en het karakter van verwijzingen naar LXXPs 109 in het Nieuwe Testament*. Apeldoorn: Labarum Academic, 2020.
- Bons, Eberhard, “Die Septuagint-Version von Psalm 110 (Ps 109 LXX)”, in Dieter Sänger (ed.), *Heiligkeit und Herrschaft: Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, BThST 55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003.
- Booij, Th., *Psalmen: deel III*, PredOT. Nijkerk: Callenbach, 1983.

- Brichto, Herbert Chanan, *The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible*, JBLMS 13. Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis, 1963.
- Cartledge, T.W., "שבוע", *NIDOTTE*, 4:32-34.
- Cockerill, Gareth L., *The Epistle to the Hebrews*, NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- Coetsee, A.J., "Die sprekende God in die boek Hebreërs: 'n Openbaringshistoriese studie". Diss. Potchefstroom 2014.
- Compton, Jared, *Psalms 110 and the Logic of Hebrews*, LNTS 537. London: T&T Clark, 2015.
- Conklin, Blane, *Oath Formulas in Biblical Hebrew*, LSAWS 5. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- Dahood, Mitchell, *Psalms III: 101-150*, AB. New York: Doubleday, 1970.
- Davies, G. Henton, "Psalm 95", *ZAW* 85 (1973) 183-195.
- deSilva, David A., *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Docherty, Susan E., *The Use of the Old Testament in Hebrews: A Case Study in Early Jewish Bible Interpretation*, WUNT II/260. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Eising, H., "נאם", *TWAT*, 5:119-123.
- Ellingworth, Paul, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Estes, Daniel J., *Psalms 73-150*, NAC. Nashville: B&H, 2019.
- Fairbairn, Patrick, *The Interpretation of Prophecy*. London: Banner of Truth, 1964; repr. van id., *Prophecy Viewed in Respect to Its Distinctive Nature, Its Special Function and Proper Interpretation*. Edinburgh: T&T Clark, 1865².
- Flury, André, "Eid/Schwur (AT)," *WiBiLex*. Permalink: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16992/>
- Fu, Qiang, *How God Forms Abraham to Be a Blessing: Using Formative Narrative Approach and Narrative Discourse Analysis*. Eugene: Wipf and Stock, 2023.
- Gehman, Henry S., "The Oath in the Old Testament: Its Vocabulary, Idiom, and Syntax: Its Semantics and Theology in the Masoretic Text and the Septuagint", in James I. Cook (ed.), *Grace upon Grace: Essays in Honor of Lester J. Kuypers*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, 51-63.
- Gerstenberger, Erhard S., *Psalms: Part 2, and Lamentations*, FOTL. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Gispén, W.H., *Genesis II*, COT. Kampen: Kok, 1979.
- Gleason, Randall C., "The Old Testament Background of Rest in Hebrews 3:7-4:11", *BS* 157 (2000) 281-303.
- Goldingay, John, *Psalms Volume 3: Psalms 90-150*, BCOT. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Grässer, Erich, *An die Hebräer: Hebr 1-6*, EKK. Zürich: Benziger en Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990.
- Grässer, Erich, *An die Hebräer: Hebr 7,1-10,18*, EKK. Zürich: Benziger en Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993.
- Greenberg, Moshe, "The Hebrew Oath Particle Ḥay/Ḥē," *JBL* 76.1 (1957) 34-39.

- Greenberg, Moshe, *Ezekiel 1-20*, AB. New Haven: Yale University, 1983.
- Greenlee, J. Harold, *An Exegetical Summary of Hebrews*, SILES. Dallas: SIL International, 2008.
- Griffiths, Jonathan I., *Hebrews and Divine Speech*, LNTS 507. London: T&T Clark, 2014.
- Grossman, Jonathan, *Abram to Abraham: A Literary Analysis of the Abraham Narrative*, ATID 11. Bern: Peter Lang, 2016.
- Guthrie, George H., *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*, NovTSup 73. Leiden: Brill, 1994.
- Guthrie, George H., “Discourse Analysis”, in David Alan Black en David S. Dockery (eds.), *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Nashville: Broadman & Holman, 2001, 253-271.
- Guthrie, George H., “Hebrews in Its First-Century Contexts: Recent Research”, in Scot McKnight en Grant R. Osborne (eds.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*. Grand Rapids: Baker Academic, 2004, 414-443.
- Häberl, C.G., “Arslan Tas Amulet No. 1 (AT1)”, 2013 (ongep., toegankelijk via https://www.academia.edu/5074216/Arslan_Tash_Amulet_No_1_AT1_ [13-01-2025]).
- Hamilton, Victor P., *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Harris, Dana M., “The Use of the Old Testament in the Epistle to the Hebrews”, *SWJT* 64.1 (2021) 91-106.
- Harris, Dana M., “Philo of Alexandria and Hebrews 6:13–20: The Purpose of the Divine Oath”, in Ben C. Blackwell e.a. (eds.), *Reading Hebrews in Context: The Sermon and Second Temple Judaism*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023, 77-83.
- Hock, Klaus, “Eid: I Religionswissenschaftlich”, *RGG*⁴, 2:1121-1122.
- Hofius, Otfried, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Rubeort im Hebräerbrief*, WUNT 11. Tübingen: Mohr, 1970.
- Horst, F., “Der Eid im Alten Testament”, *EvTh* 17 (1957) 366-384.
- Hossfeld, Frank-Lothar en Erich Zenger, *Psalmen 51-100*, HThKAT. Freiburg: Herder, 2000.
- Hossfeld, Frank-Lothar en Erich Zenger, *Psalmen 101-150*, HThKAT. Freiburg: Herder, 2008.
- Hugenberger, Gordon P., *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*, VTSup 52. Leiden: Brill, 1994.
- Hughes, Graham, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*, SNTSMS 36. Cambridge: Cambridge University, 1979.
- Jacob, Benno, *Das Buch Genesis*. Stuttgart: Calwer, 2000; repr. van id., *Das erste Buch der Thora: Genesis*. Berlin: Schocken, 1934.
- Jagersma, H., *Numeri: deel I*, PredOT. Nijkerk: Callenbach, 1983.
- Jenni, Ernst, “Das Wort ‘ōlām im Alten Testament”, *ZAW* 64 (1952) 197-248.
- Johnson, Luke T., *Hebrews: A Commentary*, NTL. Louisville: WJK, 2012.
- Kamp, H.R. van de, *Hebreeën: Geloven is volharden*, CNT³. Kampen: Kok, 2010.

- Kamyau, Chan Alan, *Melchizedek Passages in the Bible: A Case Study for Inner-Biblical and Inter-Biblical Interpretation*. Warsaw: De Gruyter, 2016.
- Kater, M.J., *Heden, indien u Zijn stem hoort: Een bijdrage tot een homiletische theologie*, Apeldoornse Studies 73. Apeldoorn: Theologische Universiteit Apeldoorn, 2019.
- Keller, C.A., “שבֵּעַ”, *THAT*, 2:855-863.
- Kistemaker, Simon, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews*. Amsterdam: Van Soest, 1961.
- Kitchen, Kenneth A., en Paul J.N. Lawrence, *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East, Part 3: Overall Historical Survey*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- Kitz, Anne Marie, *Cursed Are You! The Phenomenology of Cursing in Cuneiform and Hebrew Texts*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.
- Kline, Meredith G., *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism*. Eugene: Wipf and Stock, 1998.
- Koester, Craig R., *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB. New Haven: Yale University, 2001.
- Koester, Helmut, “Die Auslegung der Abrahamverheissung in Hebräer 6”, in Rolf Rendtorff en Klaus Koch (eds.), *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen: Festschrift für Gerhard von Rad*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1961, 95-109.
- Kottsieper, I., “שבֵּעַ”, *TWAT*, 7:974-1000.
- Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen 60-150*, BKAT. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1961.
- Laansma, Jon C., *‘I Will Give You Rest’: The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3-4*, WUNT II/98. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.
- Laansma, Jon. C., “Hebrews: Yesterday, Today, and Future: An Illustrative Survey, Diagnosis, Prescription”, in id. en Daniel J. Treier (eds.), *Christology, Hermeneutics, and Hebrews: Profiles from the History of Interpretation*, LNTS 423. London: T&T Clark, 2012, 1-32.
- Lane, William L., *Hebrews 1-8*, WBC. Nashville: Thomas Nelson, 1991.
- Lane, William L., *Hebrews 9-13*, WBC. Nashville: Thomas Nelson, 1991.
- Lee, Jihye, *A Jewish Apocalyptic Framework of Eschatology in the Epistle to the Hebrews: Protology and Eschatology as Background*, LNTS 662. London: T&T Clark, 2022.
- Lehmann, Manfred R., “Biblical Oaths”, *ZAW* 81.1 (1969) 74-92.
- Levenson, Jon D., *Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University, 2012.
- Levine, Baruch A., *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB. New York: Doubleday, 1993.
- Lewicki, Tomasz, “Weist nicht ab den Sprechenden!”, *Wort Gottes und Paraklese im Hebräerbrief*, PaThSt 41. Paderborn: Schöningh, 2004.
- Lindars, Barnabas, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University, 1991.
- Mackie, Scott D., *Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews*, WUNT II/223. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

- Magnetti, Donald L., “The Oath in the Old Testament in the Light of Related Terms and in the Legal and Covenantal Context of the Ancient Near East”. Diss. Baltimore 1969.
- Martin, Michael W. en Jason A. Whitlark, *Inventing Hebrews: Design and Purpose in Ancient Rhetoric*, SNTSMS 171. Cambridge: Cambridge University, 2018.
- Maxwell, Kenneth L., “Doctrine and Parenthesis in the Epistle to the Hebrews, with Special Reference to Pre-Christian Gnosticism”. Diss. Yale 1953.
- Middleton, J. Richard, *Abraham’s Silence: The Binding of Isaac, the Suffering of Job, and How to Talk Back to God*. Grand Rapids: Baker Academic, 2021.
- Milgrom, Jacob, *Numbers*, JPSTC. Philadelphia: JPS, 1989.
- Moberly, R.W.L., “The Earliest Commentary on the Akedah”, *VT* 38.3 (1988) 302-323.
- Moberly, R.W.L., *The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus*, CSCD 5. Cambridge: Cambridge University, 2000.
- Moffitt, David M., “The Epistle to the Hebrews”, in Scot McKnight en Nijay K. Gupta (eds.), *The State of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*. Grand Rapids: Baker Academic, 2019, 389-406.
- Moo, Douglas J., *Hebrews*, ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2024.
- Morales, L. Michael, *Numbers 1-19*, AOTC. London: Apollos, 2024.
- Morrow, William S., “Ancient Near Eastern Treaties/Loyalty Oaths and Biblical Law”, in Pamela Barmash (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Law*. Oxford: Oxford University, 2019, 319-332.
- Nordheim, Miriam von, *Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption*, WMANT 117. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008.
- Olson, Dennis T., *The Death of the Old and The Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, BJS 71. Chico: Scholars, 1985.
- Parpola, Simo, *Assyrian Prophecies*, SAA 9. Helsinki: Helsinki University, 1997.
- Patton, Matthew H., *Hope for a Tender Sprig: Jehoiachin in Biblical Theology*, BBRSup 16. Winona Lake: Eisenbrauns, 2016.
- Paul, Mart-Jan, “The Order of Melchizedek (Ps 110:4 and Heb 7:3)”, *WTJ* 49.1 (1987) 195-211.
- Paul, Mart-Jan en Jan Hoek, *Een stem uit de hemel: Gods spreken in de Bijbel en in onze tijd*. Apeldoorn: Labarum, 2021.
- Pierce, Madison, *Divine Discourse in the Epistle to the Hebrews: The Recontextualization of Spoken Quotations of Scripture*, SNTSMS 178. Cambridge: Cambridge University, 2020.
- Pratt Jr., Richard L., “Historical Contingencies and Biblical Predictions”, in J.I. Packer en Sven K. Soderlund (eds.), *The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke*. Grand Rapids: Zondervan, 2000, 180-203.
- Rad, G. von, “Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes”, in id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. München: Kaiser, 1958, 101-108.
- Rad, G. von, *Das erste Buch Mose: Genesis*, ATD. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Ricks, Stephan D., “Oaths and Oath Taking in the Old Testament”, in Donald W. Parry en id. (eds.), *The Temple in Time and Eternity*. Provo: Maxwell Institute, 1999, 43-53.
- Ross, Allen P., *A Commentary on the Psalms: Volume 3 (90-150)*, KEL. Grand Rapids: Kregel Academic, 2016.

- Sarna, Nahum M., *Genesis*, JPSTC. Philadelphia: JPS, 1989.
- Savran, George W., “The Contrasting Voices of Psalm 95”, *RB* 110.1 (2003) 17-32.
- Schenk, Ken, “God Has Spoken: Hebrews’ Theology of the Scriptures”, in Richard Bauckham e.a. (eds.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, 319-336.
- Schreiner, Thomas R., *Magnifying God in Christ: A Summary of New Testament Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Scurlock, JoAnn, “Oaths, ancient Near East”, *The Encyclopedia of Ancient History*, Roger S. Bagnall e.a. (eds.). Hoboken: John Wiley & Sons, 2012. 10:4848-4849.
- Seebass, Horst, *Numeri: Kapitel 10,11-22,1*, BKAT. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993.
- Strine, C.A., *Sworn Enemies: The Divine Oath, the Book of Ezekiel, and the Polemics of Exile*, BZAW 436. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Swetnam, James, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, AnBib 94. Rome: Biblical Institute, 1981.
- Tate, Marvin E., *Psalms 51-100*, WBC. Dallas: Word, 1990.
- Theobald, Michael, “Vom Text zum ‘lebendigen Wort’ (Hebr 4,12)”, in Christof Landmesser e.a. (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, BZNW 86. Berlin: De Gruyter, 1997, 751-790.
- Toorn, Karel van der, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, SSM 22. Assen: Van Gorcum, 1985.
- Übelacker, Walter, “Paraenesis or Paraclesis – Hebrews as a Test Case”, in James Starr en Troels Engberg-Pedersen (eds.), *Early Christian Paraenesis in Context*, BZNW 125. Berlin: Walter de Gruyter, 2004, 319-352.
- Vander Beek, William L., “Hebrews: a ‘doxology’ of the Word”, *MAJT* 16 (2005) 13-28.
- Vanhoye, Albert, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, StudNeot 1. Paris: Desclée de Brouwer, 1962.
- Viberg, Åke, *Symbols of Law: A Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts in the Old Testament*, ConBOT 34. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992.
- Vries, P. de, “Hoe hecht is het beroep in het Nieuwe Testament [sic] op Psalm 110 verankerd in Psalm 110 zelf?”, <https://drpdevries.com/2022/03/21/hoe-hecht-is-het-beroep-in-het-nieuwe-testament-op-psalm-110-verankerd-in-psalm-110-zelf/> [30-06-2025].
- Vuyst, J. de, *‘Oud en nieuw verbond’ in de brief aan de Hebreëen*. Kampen: Kok, 1964.
- Waltke, Bruce K. en Cathi J. Fredricks, *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- Weeks, Noel, *Admonition and Curse: The Ancient Near Eastern Treaty/Covenant Form as a Problem in Inter-Cultural Relationships*, JSOTSup 407. London: T&T Clark, 2004.
- Weiss, Hans-Friedrich, *Der Brief an die Hebräer*, KEK. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Wenham, Gordon J., *Genesis 16-50*, WBC. Nashville: Thomas Nelson, 1994.
- Westbrook, Raymond, “The Character of Ancient Near Eastern Law”, in id. (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, HdO 72 (Leiden: Brill, 2003), 1-90.
- Westermann, Claus, *Genesis 12-36*, BKAT. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981.

- Westfall, Cynthia Long, *A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews: The Relationship Between Form and Meaning*, LNTS 297. London: T&T Clark, 2005.
- Wevers, John W., *Notes on the Greek Text Numbers*, SCSt 46. Atlanta: Scholars, 1998.
- Wider, David, *Theozentrik und Bekenntnis Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief*, BZNW 87. Berlin: De Gruyter, 1997.
- Widmer, Michael, *Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer*, FAT II/8. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Willett, Elizabeth A.R., “Women and Household Shrines in Ancient Israel”. Diss. Arizona 1999.
- Williamson, Paul R., *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and its Covenantal Development in Genesis*, JSOTSup 315. Sheffield: Sheffield Academic, 2001.
- Williamson, Paul R., *Sealed with an Oath: Covenant in God’s Unfolding Purpose*, NSBT 23. Downers Grove: IVP Academic, 2007.
- Wilson, John A., “The Oath in Ancient Egypt”, *JNES* 7.3 (1948) 129-156.
- Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge: Cambridge University, 1995.
- Wolfswinkel, Evert van, “Ingaan in de rust”. Exegesescriptie/Essay Theologie NT Apeldoorn 2023.
- Worley, David R., “Fleeing to Two Immutable Things, God’s Oath-Taking and Oath-Witnessing: The Use of Litigant Oath in Hebrews 6:12-20”, *ResQ* 36.4 (1994) 223-236.
- Worley, David R., *God’s Faithfulness to Promise: The Hortatory Use of Commissive Language in Hebrews*, ACUBLMS 1. Abilene: Abilene Christian University, 2019; repr. van id., “God’s Faithfulness to Promise: The Hortatory Use of Commissive Language in Hebrews”. Diss. Yale 1981.
- Ziegler, Yael, *Promises to Keep: The Oath in Biblical Narrative*, VTSup 120. Leiden: Brill, 2008.

Appendix 1 De goddelijke eed in de *Umwelt*

Uit de achterliggende studie is duidelijk geworden dat Gods zweren in het Oude Testament een heel bijzondere vorm van Gods spreken is. Interessant is om na te gaan of het goddelijk gebruik van de eed ook voorkwam in de *Umwelt* van Israël en of dat aanvullend licht werpt op Gods zweren. In dit appendix zal dat onderzocht worden. Eerst wordt gekeken of en waar gesproken wordt over goddelijk zweren in de *Umwelt*. Vervolgens zal de opbrengst daarvan worden geanalyseerd en vergeleken met Gods zweren in het Oude Testament. Ik sluit af met een conclusie waarin de betekenis van de vergelijking wordt bepaald.

Inventarisatie

Het intermenselijk gebruik van de eed is in het oude Nabije Oosten gemeengoed. Van het goddelijk gebruik van de eed getuigen de bronnen echter zeer spaarzaam. C.A. Strine, die zich in het kader van onderzoek naar de goddelijke eed in het boek Ezechiël ook heeft verdiept in het gebruik van de eed door goden in de *Umwelt* van Israël, concludeert na bestudering van het beschikbare tekstmateriaal slechts acht gevallen van goddelijk zweren buiten het Oude Testament.¹ Bij dat aantal zijn nog de nodige kanttekeningen te plaatsen: in twee gevallen gaat het om verschillende goden in hetzelfde verhaal (Ra en Hathor in *Vernietiging van de mensheid*); in vier gevallen betreft het twee keer twee verwante verhalen waarin het om dezelfde goddelijke eden gaat (de eed van Eresjkigal in *De afdaling van Inanna* en in *De afdaling van Istar* en de eed van Enlil en de goden in het *Atrahasis-epos* en in het *Gilgamesh-epos*) en in één geval (*Waarheid en Valsheid*) gaat het om een eed van een figuur waarvan Strine zelf in het midden laat of het een goddelijke of niet-goddelijke figuur is² (mijns inziens een personificatie van een abstract begrip). De kanttekeningen in rekening gebracht blijven er per saldo vier gevallen over waarin sprake is van het zweren door goden: 1) door Ra en Hathor; 2) door Eresjkigal; 3) door Enlil en de goden en 4) door El in de *Legende van Aqhat*.

Naast het materiaal dat Strine aandraagt, kan nog gekeken worden naar een categorie die door hem buiten beschouwing gelaten wordt: verbonden waarin goden participeren als verbondspartner (ervan uitgaand dat een eed een onlosmakelijk bestanddeel is van een verbond³). Voor zover ik dat ben nagegaan,⁴ zijn er twee voorbeelden van verbonden waar goden in participeren: in de *Successie-orakels van Esarhaddon* en

¹ C.A. Strine, *Sworn Enemies: The Divine Oath, the Book of Ezekiel, and the Polemics of Exile*, BZAW 436 (Berlin: De Gruyter, 2013), 70n130: 1) Egyptische zonnegod Ra in *Vernietiging van de mensheid* (onderdeel van *Boek van de Hemelkoe*); 2) Egyptische godin Hathor in hetzelfde verhaal; 3) Valsheid in het Egyptische verhaal *Waarheid en Valsheid*; 4) Eresjkigal in het Akkadische verhaal *De afdaling van Istar*; 5) Eresjkigal in het Sumerische verhaal *De afdaling van Inanna*; 6) Enlil en de goden in het Akkadische *Atrahasis-epos*; 7) Enlil en de goden in het Babylonische *Gilgamesh-epos* (Strine noemt hier abusievelijk *Enuma Elish*) en 8) El in de Ugaritische *Legende van Aqhat*.

² Strine, *Sworn Enemies*, 48.

³ Zie 2.2.1.

⁴ O.b.v. William S. Morrow, "Ancient Near Eastern Treaties/Loyalty Oaths and Biblical Law", in Pamela Barmash (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Law* (Oxford: Oxford University, 2019), 327-328; Noel Weeks, *Admonition and Curse: The Ancient Near Eastern Treaty/Covenant Form as a Problem in Inter-Cultural Relationships*, JSOTSup 407 (London: T&T Clark, 2004). Kanttekening: in de literatuur, waaronder in voornoemde, is men over het algemeen specifiek geïnteresseerd in god-mens-verbonden (in het licht van God-mens-verbonden in het OT). Mogelijk zijn er ook evident intergoddelijke verbonden, die op deze manier buiten beeld blijven (ambivalente gevallen worden wel vaak genoemd (zie bijv. Morrow en Weeks)).

in de eerste *Arslan Tash Amulet*.⁵ Waar in de *Successie-orakels van Esarhaddon* alleen op basis van de genoemde vooronderstelling een eed geconcludeerd kan worden, wordt hij in de *Arslan Tash Amulet 1* drie keer expliciet genoemd.

Analyse

De korte rondgang door de *Umwelt* heeft laten zien dat zweren door goden weliswaar voorkomt, maar dat daar slechts sporadisch sprake van is. Met betrekking tot de voorkomende gevallen is een aantal zaken op te merken. In de eerste plaats valt op dat de promissorischeden allemaal primair iets ‘antagonistisch’ hebben (vrijwel altijd in een context van (dreigend) onheil): *Afdaling van Inanna/Istar* tegen de dood van Inanna/Istar; *Atrahasis-epos/Gilgamesh-epos* tegen de mensheid; *Successie-orakels van Esarhaddon* tegen potentiële vijanden; *Arslan Tash Amulet 1* tegen demonen en *Legenda van Aghat* tegen onvruchtbaarheid. De assertorische eden – de eden van Ra en Hathor – hebben een andere functie, maar staan ook in een context van onheil.⁶

In de tweede plaats: Strine signaleert dat de goddelijke eden worden afgelegd door de goden onderling en niet door goden aan mensen.⁷ Dat geldt voor alle goddelijke eden die Strine inventariseert – de eden van Ra en Hathor, Eresjkigal, Enlil en de goden en El⁸ – en ook voor de impliciete eed in de *Successie-orakels van Esarhaddon*.⁹ Voor wat betreft de *Arslan Tash Amulet 1* is het ambigu.¹⁰ Op basis van zijn observatie concludeert Strine dat de goddelijke eed in het oude Nabije Oosten relaties tussen goden reguleert en niet tussen goden en mensen.¹¹

In de derde plaats is er een opmerkelijke relatie waar te nemen tussen de belanghebbende(n) van de inhoud van de eden en de totstandkoming ervan, voor zover daar iets over gezegd wordt. De eden die primair het belang van mensen dienen, worden afgebeden door mensen: de eed van El door Daniël en bemiddeld door Baäl en de impliciete eed in de *Successie-orakels van Esarhaddon* door Esarhaddon en bemiddeld door Istar. De eden die primair het belang van de goden dienen, worden geïnitieerd door de goden zelf: de eden van Ra en Hathor, van Eresjkigal en van Enlil en de goden. Over de totstandkoming van de eden in de *Arslan Tash Amulet 1* wordt niets vermeld.

In de vierde plaats wordt in alle gevallen waar de eed direct geciteerd wordt, door de goden gezworen met een variant van ‘(bij) het leven van X’.¹² Ra in *Vernieting van de mensheid* en El in de *Legende van Aghat* zweren bij hun eigen leven (El zweert parallel aan ‘bij zijn leven’ (*npš*), ‘bij zijn ziel’ (*brlt*) en Hathor

⁵ Zie voor de betreffende teksten Simo Parpola, *Assyrian Prophecies*, SAA 9 (Helsinki: Helsinki University, 1997), 22-27 (plus zijn commentaar op XIX-XX) resp. Elizabeth A.R. Willett, “Women and Household Shrines in Ancient Israel” (diss. Arizona 1999), 352-373; C.G. Häberl, “Arslan Tas Amulet No. 1 (AT1)”, 2013 (ongep., toegankelijk via https://www.academia.edu/5074216/Arslan_Tash_Amulet_No_1_AT1_ [13-01-2025]).

⁶ Hathor verzekert Ra dat zij de mensheid overweldigd heeft en dat het als balsem voor haar hart is en Ra verklaart dat zijn hart te moe is om nog bij de mensen te blijven – in beide gevallen dus een bevestiging van een toestand in het verleden of heden.

⁷ Strine, *Sworn Enemies*, 71.

⁸ El legt de eed af tegenover Baäl, later wordt de belofte van El overgebracht aan Daniël.

⁹ Parpola, *Assyrian Prophecies*, XIX-XX.

¹⁰ Morrow, “Treaties/Loyalty Oaths”, 328.

¹¹ Strine, *Sworn Enemies*, 71.

¹² Zie verder over deze formule 2.2.1.

bij het leven van Ra. In *De afdaling van Istar* wordt gesproken over de ‘eed van de grote goden’, waarschijnlijk ook een variant van de formule ‘(bij) het leven van X’.¹³ Interessant is dat de goden die bij zichzelf zweren (Ra en El) beiden aan de top van hun pantheon staan (het Egyptische resp. het Ugaritische) en dat de goden die bij andere goden zweren lagere goden zijn. In de andere gevallen waar wordt gerefereerd aan de eed wordt het substantivum voor eed genoemd en/of het verbum voor zweren.

Vergelijking

De prevalentie van goddelijk zweren in de *Ummwelt* steekt scherp af tegen Gods zweren in het Oude Testament: in vergelijking met het zeldzaam voorkomende zweren van goden in de *Ummwelt* zweert God zeer regelmatig.

De eden van de goden in de *Ummwelt* heb ik primair antagonistisch genoemd. In zekere zin hebben ook de goddelijke eden in het Oude Testament iets antagonistisch: ze keren zich tegen de ondergang van mensen en de machten van het kwaad. Toch zijn in verhouding tot de goddelijke eden in de *Ummwelt* de goddelijke eden in het Oude Testament ook vaak positief stellend van aard: bijvoorbeeld de belofte van een groot nageslacht, een land, een zegenrijke rol voor de volken, de relationele binding van God en de priester- en koningsdynastie. Men zou ook kunnen zeggen dat de eden van God meer relationeel bepaald zijn en onder de koepel van het Noachitische en Abrahamitische verbond worden afgelegd (zie 2.2.2). De goddelijke eden in de *Ummwelt* kennen niet zo’n omvattende relationele context, maar zijn meer incidenteel. Dat verklaart ook waarom de goddelijke eden in de *Ummwelt* behalve hun individuele vermeldingen verder geen rol spelen. In het Oude Testament is dat wel het geval, wat alleen al blijkt uit de talloze verwijzingen die door het Oude Testament heen gemaakt worden naar eden die eerder door God zijn afgelegd.

Terwijl in de *Ummwelt* eden vooral bedoeld zijn om relaties tussen goden onderling te reguleren, zijn ze in het Oude Testament juist bedoeld om de relatie tussen God en mensen te reguleren. Dit hangt samen met de observatie dat de eden die in de *Ummwelt* door de goden geïnitieerd worden, de belangen van de goden zelf dienen en de enkele eden die tot heil van mensen zijn, door mensen bij de goden afgesmeekt worden. Dat vormt een opvallend contrast met Gods eden in het Oude Testament. Gods eden worden altijd gedaan op Gods eigen initiatief en dienen in principe altijd het heil van mensen. Datzelfde kan gezegd worden van Gods oordeelseden, die een reactie zijn op bedreigd of afgewezen heil en op die manier het heil als het ware veiligstellen.¹⁴

In formeel opzicht lijken het zweren door de goden in de *Ummwelt* en Gods zweren in het Oude Testament op elkaar. In beide gevallen wordt gezworen met een de formulering ‘bij het leven van X’. Frappant is dat het zweren van God bij Zichzelf en zijn ziel in de *Ummwelt* alleen gedaan wordt door oppergoden: Ra de oppergod van het Egyptische pantheon en El de oppergod van het Ugaritische panteon.

¹³ Strine, *Sworn Enemies*, 53. In *De afdaling van Inanna*, de oudere Sumerische variant, wordt gesproken over ‘de eed bij hemel en aarde’; waarschijnlijk is de formulering in *De afdaling van Istar* een aanpassing naar Babylonisch gebruik (Strine, *Sworn Enemies*, 55).

¹⁴ Vgl. de besproken eed uit Num. 13-14 en het hergebruik daarvan in Ps. 95 en Hebr. 3-4.

Betekenis

In de vergelijking met de goddelijke eed in de *Umwelt* is de uniciteit van Gods eden in meerdere opzichten naar voren gekomen. Wat de vergelijking vooral laat zien, zijn de heilzame bedoelingen die God heeft met het zweren. Hij zweert niet voor Zichzelf, maar ter wille van het heil van mensen en om hen daarvan te verzekeren. Dat komt bovendien daarin tot uitdrukking dat God zelf het initiatief neemt tot het afleggen van een eed. Ze hoeven niet afgesmeekt te worden door mensen, zoals dat wel geldt voor de enkele eed die in de *Umwelt* wordt afgelegd ten behoeve van mensen. Samengevat ligt in de heilrijke betekenis van Gods eden voor mensen het grote onderscheid met de goddelijke eden in de *Umwelt*.

Appendix 2 Tekst Numeri 14,11-35¹

	Reactie I	Reactie II
Aanhef	11a En JHWH zei tegen Mozes:	26 En JHWH sprak tot Mozes en tot Aäron:
Klacht	11b “Hoelang zal dit volk Mij nog tergen? En hoelang zullen zij niet in Mij geloven, ondanks al de tekenen die Ik in het midden van hen gedaan heb?”	27 “Hoelang zal Ik nog bij deze boosaardige vergadering blijven, die tegen Mij mort? Ik heb het gemor van de Israëlieten gehoord, waarmee zij tegen Mij morren.”
Oordeel	12 Ik zal het met de pest treffen en Ik zal het verstoten, en Ik zal jou tot een groter en machtiger volk maken dan dit is.”	28a Zeg tegen hen: 28b-c “[Bij] mijn leven, het woord van JHWH, 28d [Ik zweer dat] indien Ik jullie niet doe zoals jullie tot Mij gesproken hebben, 29a [namelijk:] in deze woestijn zullen jullie lijken liggen, [geëlideerde zelfvervloeking]! 29b [Ik zweer dat] al jullie getelden, naar jullie complete getal, van twintig jaar en ouder, die tegen mij gemord hebben, 30a indien jullie in het land komen, waarover Ik mijn hand opgeheven heb, [geëlideerde zelfvervloeking]!
Mozes’ voorbede	13-19	
Vergeving	20 JHWH zei: “Naar jouw woord heb Ik hun vergeven.	
Oordeel	21a-b Máár, [bij] mijn leven – en de heerlijkheid van JHWH vervult heel de aarde! – 22 [Ik zweer] dat (‘פ) al de mannen die Mijn heerlijkheid gezien hebben en Mijn tekenen, die Ik in Egypte en in de woestijn gedaan heb, en die Mij nu al tien keer op de proef gesteld hebben en niet naar Mijn stem hebben geluisterd, 23a indien zij het land zien zullen, [geëlideerde zelfvervloeking]! 23b Allen die mij getergd hebben zullen het [land] niet zien!	
Uitzondering	24 Maar mijn dienaar Kaleb, omdat in hem een andere geest was en hij erin volhard heeft Mij na te volgen, hem zal Ik brengen in het land waar hij geweest is, en zijn nageslacht zal het in bezit nemen.	30b behalve Kaleb, de zoon van Jefoné, en Jozua, de zoon van Nun.” 31 Jullie kleine kinderen, van wie jullie zeiden: ‘Zij zullen tot prooi worden van de vijand!’ hen zal Ik erin brengen; zij zullen dat land, dat jullie verworpen hebben, leren kennen.
Oordeel		32 Maar wat jullie betreft, jullie lijken zullen in deze woestijn liggen!
Vervolg	25 De Amalekieten en de Kanaänieten wonen in het dal. Keer morgen om en trek verder de woestijn in, in de richting van de Schelfzee.”	33 Jullie kinderen zullen veertig jaar in deze woestijn rondzwerven, en zij zullen jullie hoerereien dragen, totdat jullie lijken in deze woestijn vergaan zijn. 34 Overeenkomstig het aantal dagen dat jullie dat land verkend hebben, veertig dagen, voor elke dag een jaar, zullen jullie jullie ongerechtigheden dragen, veertig jaar lang, en jullie zullen van Mij tegenstand ondervinden.
Afsluiting		35 Ik, JHWH, heb gesproken: indien Ik niet alzo doe met heel deze boosaardige vergadering, die tegen Mij samenspanst, [geëlideerde zelfvervloeking]! Zij zullen in deze woestijn omkomen, ja, zij zullen er sterven!”

¹ Geboden vertaling betreft een deels aangepaste versie van de HSV-tekst.

