

DIE MENS GODS BEELD

Berkouwer wys daarop dat die Bybel nie 'n abstrakte mensbeskouing gee oor die mens as 'n in sigself beslote eenheid nie, maar altyd oor die mens, gesien in sy verhouding tot God.¹⁾ En dan word die mens in sy totaliteit belig en nie in sy komponente of samestellings nie.

Hier sit wel waarheid in. Die Bybel is sekerlik nie 'n handboek oor antropologie nie. Maar tog kan dit nie beteken dat die Bybel ons daarom niks sê oor die wese en natuur van die mens as sodanig nie. Die Bybel stel alles onder ewigheidsheligting, Coram Deo. Maar juis daarom leer ons alles, ook die mens, uit die Skrif ken in sy wesenlikste aard en bestaan. Die Bybel het altyd 'n religieuse doel, maar praat juis daarom nie net van die Skepper nie maar ook van die skepsel. Die kerugmatiese karakter van die Bybelinhoud ontnem nie die ontologiese betekenis aan die dinge en gebeurtenisse wat daarin beskryf word nie, maar bring dit juis in sy ware karakter uit. Daarom moet ook die filosofie, die natuurwetenskappe en die historiese beskrywing rekening hou met die Bybelse gedagtes as uitgangspunt.

En as ons dan die Skrifgetuigenis laat spreek, is dit duidelik dat die beeld Gods by die mens nie net kan bestaan uit bv. die feit dat hy oor die ander skepsele moes heers nie.

Calvyn sien 'n soort afskynsel van Gods beeld in al Gods werke, maar onderskei dit duidelik van die beeld Gods in die mens, waardeur die mens, volgens hom, afgeskei word van die orige natuur en daarbo verhef word. Hy sê dat die beeld en gelykenis nie net bestaan het in die posisie van die mens t.o.v. die ander skepsele nie, maar dat dit iets is in die mens self, iets wat nie buite die mens is nie, maar wat dui op die innerlike waarde van sy siel.²⁾

Aalders wys daarop dat die beth essentiae (be-) wat gebruik word i.v.m. die beeld van God. Gen. 1 : 26, niks anders kan bedui as dat die mens na of in die beeld geskep is nie, maar dat hyself die beeld is.³⁾ Vgl. ook 1 Kor. 11 : 7, waar gesê word dat die man die beeld en heerlikheid van God is. Dr. A. Kuyper wys daarop dat die dier na die mens se beeld geskape is, net soos die mens na Gods beeld geskape is (Gemeene Gratie, I. p. 109), en hieruit verklaar hy dan die opmerklike somatiese en psigiese analogie tussen mens en dier, wat geensins bedui dat die mens uit die dier voortgekom het nie, net so min as wat God uit die mens ontstaan het.

Die feit dat die mens se verhouding tot God 'n verbondsrelasie is,

veronderstel juis dat die mens 'n persoonlike, redelik-sedelike wese is, anders as by die dier.

Onses insiens gaan Berkouwer daarom te ver as hy so skerp reageer teen diegene wat in die Dogmatiek die mens beskryf as 'n met rede begaafde wese en dan daarby sê dat „deze zoó gekwalifiseerde mens volgens de Schrift in het geheel niet bestaat”.⁴⁾ Is dit dan nie 'n feit dat Christus, wat volgens Kol. 1 die eintlike Beeld van God is, die *Logos* genoem word nie, wat seker kreatuurlik in die menslike rede gereflekteer word? Is dit nie so dat reeds Gen. 2 ons leer dat die mens aan die diere name gegee het, waardeur hy sy redelike insig in hul wese en natuur uitgedruk het en terselfdertyd besef het dat onder hulle daar vir hom geen hulp was wat by hom pas nie, juis omdat hulle nie beelddraers van God was nie? Die Skrif leer wel dat die mens 'n redelike wese is, in onderskeiding van die diere, wat geen verstand het nie, Ps. 32 : 9.

Berkouwer sê self dat die relasiebegrif nog geen lig werp op die „eigensoortige werkelykheid van het menszijn”.⁵⁾ Dis juis hierdie eiesoortige wese van die mens wat vir ons in die Skrif geteken word in die verbondsrelasie tussen God en mens. Dis nie uit antropologiese interesse nie, maar wel religieuse motiewe wat die Skrifaanleiding gee om ons iets mee te deel aangaande die eiesoortige wese van die mens.

J. Orr sê in hierdie verband dat die magposisie wat die mens in die skepping ontvang het, om nl. die wêreld te onderwerp en daaroor te heers, nie net 'n blote relasie van die mens aandui t.o.v. God en die skepping nie, soos die Sosiniane dit wil hê, maar „it depended on the fact that man possessed powers and attributes of soul qualifying him to take this place and exercise this authority”.⁶⁾ In 'n artikel in *Koers*, Julie 1958, praat prof. H. G. Stoker van die beeld Gods as 'n *analogiese ooreenstemming* met God, met verwysing na die menslike taal en ekonomie. Van die mens alleen lees ons dat hy na Gods beeld geskape is. Dit moet ons dan beskou as 'n wesenskenmerk van die mens.

Berkouwer toon aan hoedat daar in die Christelike kerk geworstel is en nog geworstel word oor hierdie saak. Die Grieks-Ortodokse Kerk handhaaf die beeld Gods by die mens in ontiese sin. Maar ook manne soos Bavinck, Kuyper snr. en jnr., Brunner e.a. wil 'n onderskeid bewaar tussen die beeld Gods in ruimere en engere sin. Schilder daarenteen verwerp dit heeltemal en sien die beeld alleen in die funksionering van die mens in die amp wat God hom opgelê het. Hier sluit hy dus aan by die oorspronklike opvatting van die Lutherse in die Formula Concordiae, waarvolgens die beeld alleen bestaan het in *justitia originalis*. Vir Schilder egter beteken dit nie dat die *humanitas* of ontiese eienskappe van die mens sonder betekenis is nie. Want dis juis met daardie menslike eienskappe dat die mens God moes dien.⁷⁾

Maar mag ons die eienskappe en hul funksie so formeel skei? Is die

anti-beeld van God in die goddelose nie gemoduleer op die oorspronklike beeld nie, as karikaturisering daarvan? Is die sonde nie in sy diepste wese 'n verkragting van die menslike natuur nie? Kan hy wat die beeld Gods totaal verloor het in menslike sin nog wel sonde doen? In 2 Petr. 2 : 4 lees ons dat die engele gesondig het. Maar dan sou ons ook moet konkludeer dat as die engele gesondig het deur uit hul verhouding tot God te val en as die verhouding alleen die beeld Gods in 'n skepsel uitmaak, dan moes die engele ook beelddraers van God gewees het, iets wat die Skrif nêrens sê of suggereer nie.

Hulle het dus op engelewysse gesondig en hulle eie beginsel nie bewaar nie. Judas vs. 6. Ook hulle sonde was van sedelik-religieuse aard soos die mens s'n, omdat dit teen God en die medeskepsel gerig was. Maar desnietemin het hulle gesondig op 'n wyse soos hulle alleen dit kon doen en nie as beelddraers van God, soos die mense nie. H. Bavinck sê dat onder alle skepsel die mens alleen as beeld van God geskape is, mikrotheos en mikrokosmos tesame.⁴⁾ As die beeld Gods 'n blote relasie tot God aandui, dan is dit wel vreemd dat dit in sulke statiese terme aangedui word, soos ons dit vind in die Skrif.

Van Barth en die Lutherse teologie kan ons wel verstaan dat die beeld relasioneel gesien word, aangesien dit daar hoofsaaklik gaan oor die redding van die mens, die herstel van sy verhouding tot God. Daar is wel weinig belangstelling vir die ontiese sy van die skepping. Alles draai om die ich-du-verhouding.

Nou skyn dit of onder invloed van die ewolusiegedagte ook in Geref. kringe daar gehuiwer word om enige ontiese mensbeeld in die Skrif te sien. Alles draai enkel om die verhouding tot God, en ons moet dan nie meer so idillies dink oor die paradystoestand nie.

Tog bly dit 'n feit dat die Bybel met groot nadruk verklaar dat die mens na Gods beeld en sy gelykenis geskape is, Gen. 1 : 26 en 27, en dat, na die val, daar telkens nog van hierdie beeld gepraat word, Gen. 9 : 6; 1 Kor. 11 : 7 en Jak. 3 : 9. As die beeld nou net 'n relasie tot God uitdruk, kon en sou dit tog seker op 'n ander wyse uitgedruk gewees het. Immers die hele skepping staan in relasie tot God en waarom dra dan net die mens daardie beeld?

Al is dit waar dat die mens geskape is na Gods beeld met die oog op die posisie wat hy moes beklee, nl. om as koning onder God te heers oor die aarde, neem dit nie weg nie dat die beeld self nie kan bestaan in die relasie wat die mens teenoor God en wêreld inncem nie, maar in daardie eienskappe wat hom in staat stel om daardie relasie te beklee. Die mens is geskape: *betsaluenoe kidmoetenoe* (Grieks, kat' eikona hemeteran kai kath' homioisin; Latyn, ad imaginem et similitudinem nostram). Die woorde tselema demoeth word promisku gebruik en soms word net van Gods beeld gepraat, Gen. 1 : 27, 9 : 6 en soms weer net van die gelykenis,

Gen. 5 : 1, Jak. 3 : 9. Eintlik beteken dit maar net dat die mens na God se beeld geskape is en dat hy daarin op God gelyk het of dat die beeld werklik 'n gelykenis van God bevat het. Nogtans is dit duidelik dat die Bybel ons hier iets wil aandui van hoe die mens, die hele volle mens na siel en liggaam, deur sy Skepper geformeer is om sy plek in te neem as die kroonstuk en sluitstuk van die skepping. Dis nie maar enige skepsel wat daardie posisie kon beklee nie, maar net die mens alleen wat na die beeld en gelykenis van God geskape is.

Die opvatting van Schilder, Berkouwer, Schlink e.a. i.v.m. tekste soos Gen. 9 : 6; Jak. 3 : 9 en 1 Kor. 11 : 7 is onhoudbaar. Hulle meen dat hier maar net uitgegaan word van die herinnering dat die mens eenmaal die beeld Gods gedra het (voor die sondeval). Hier is dus geen sprake van 'n synsanalogie, analogia entis nie. Berkouwer sê dat dit hier gaan om „het mens-zijn, dat staat in het licht van de goddelijke heilsmoeienis”.⁹⁾

As die beeld Gods net sou bestaan in die suiwere verhouding tot God, dan beteken dit dat die mens die beeld totaal verloor het, en kan hy dan nog mens wees, soos God hom geskep het? Sou God in die bg. tekste net wil waak oor wat die mens eens was en deur sy genade eenmaal weer mag word, of waak Hy hier teen aantasting van dit wat die mens nog steeds is, nieteenstaande sy verdorwenheid? Is sy verkeerde verhouding tot God nie steeds 'n verdraaiing en verderwing van wat in sy skepping gegee is en wat hy nooit meer ongedaan kan maak nie, al slaan hy ook die hagskene teen die prikkels? Hy kan wel sondig, maar sy eie menswees nooit vernietig nie. Wat God hom gemaak het sal en moet hy vir ewig bly. Die beeld Gods in ruimer sin kan hy dus nooit verloor nie. Bavinck sê ook dat ons nie die beeld van God het of dra nie, maar dat die mens Gods beeld is.¹⁰⁾

Die mens is in kreatuurlike, ektipiese sin beeld Gods, net soos wat Christus dit is in Goddelike, argetipiese sin. En dit sluit dan die hele mens in, al sy vermoëns, gawes, kragte ens. Bavinck sê dat die Skrif nie op menslike wyse oor God sou kon gesprek het indien God nie eers die gehele mens na sy beeld geskape het nie. Ons dink te veel in terme van twee of drie substansies waaruit die mens sou opgebou wees. Bavinck wys daarop dat die afgestorwe mens in die Skrif sowel 'n siel as 'n gees genoem word. Vgl. Openb. 6 : 9 en Hebr. 12 : 12, ens. Sy geestelike aspek wys op sy verbondenheid met God en sy siellike aspek hang saam met sy liggaamlike en aardverbondenheid.¹¹⁾

Die vraag is of dit nie verkeerd is om 'n teëstelling te maak tussen die „beeld Gods” as 'n wesenskenmerk van die mens en as 'n verhouding tot God nie.

Ons kan wel „syn” en „relasie” onderskei maar seker nooit skei nie. Die „syn” is gerig op die „relasie” en die „relasie” is veranker in die

„syn”. Daarom is sulke deugde soos kennis, geregtigheid en heiligheid sowel onties as relasioneel van aard. Die een is in die ander vervat. ’n Mens ken God anders as wat ’n dier Hom ken. Geregtigheid en heiligheid is persoonlike kwaliteite wat alleen in persoonsverhoudinge tot openbaring kom. Teenoor ’n klip of ’n dier bv. kan ons nooit in dieselfde relasie staan as teenoor God nie. Die menswees veronderstel steeds dat ons in ’n persoonlike verhouding tot God staan, al is dit dan ook in ’n antitetiese verhouding. Wie daarom ’n mens uit die weg probeer ruim (deur doodslag bv.) tas ook God aan, omdat dit Hom behaag dat ons as mense vir ewig tot Hom in ’n unieke verhouding sal staan. Daarom is ook selfmoord ’n sondige daad. Alle sonde is wesentlik ’n vorm van selfmoord, wat wel bitter lyde tot gevolg het, maar waarin die mens tog nooit werklik kan slaag nie.

Dis belangrik om kennis te neem van die uitvoerige uiteensetting van Barth, t.o.v. die Bybelse mensbeskouing, as ’n eenheid van siel en liggaam, wat volgens hom dan nie twee substansies behels nie, maar twee momente van die menswees as lyflike siel of besielde lyf. Die siel is dan die belewende moment en die lyf die beleefde en lewende. En dit is die mens alléén, omdat hy die Gees het wat hom konstitueer tot ’n vrye persoonlike en verantwoordelike wese. Barth polemiseer van hieruit sowel teen die vermaterialisering as die verspiritualisering van die mens. Nogtans meen ons dat hy hieruit konklusies trek wat te ver gaan, o.a. dat die siel so aan die lyf gebind is dat dit daarsonder glad nie kan bestaan nie.¹²⁾ Hier kan ons sien hoe nou dat Telder se gedagtes by Barth aansluit. Ook hy lê, net soos Barth, alle klem op die wederopstanding van die liggaam en wil niks weet van ’n voortbestaan van die siel na die dood nie.¹³⁾ Barth se „momente”-opvatting bly bowendien vaag en beantwoord seker nie aan wat die Skrif ons leer omtrent siel en liggaam nie.

By Barth is die „beeld van God” nie net ’n blote relasie-begrip nie, maar is dit wel degelik onties gefundeer in Christus. Weliswaar lei hy die mensbeeld af uit die menslike natuur van Christus en nie uit sy Goddelike natuur nie. Christus is eintlik dié mens, na wie of in wie alle ander mense geskape is as beekdraers van God. Hierin dwaal hy grootliks, soos Berkouwer aantoon met verwysing na tekste soos Filipp. 2 : 7, 8; Hebr. 2 : 14, 17.¹⁴⁾ Christus het ons vlees aangeneem en nie ons syne nie.

Na ons mening gee Berkouwer self egter te min inhoud aan die beeld-begrip as hy dit uitwerk in die gedagte van die kindskap Gods. Hy sê wel dat die „nuwe mens” vir ons in die Skrif geteken word teenoor die „oue mens” in die ydelheid van sy denke, die verduistering van sy verstand en die vervreemding van die lewe van God.¹⁵⁾ Maar dan sê hy weer dat dit nie gaan om die analogie van „ek” of „persoonlikheid” of „selfbewussyn” nie, maar om die nuwe lewe wat as ’n nuwe verhouding tot God beskryf kan word.¹⁶⁾ Die vraag is wat is dan die volheid van die

nuwe lewe? Dit kan tog nie bloot as 'n veranderde houding teenoor God gesien word in Kohlbruggiaanse sin nie. Daar gebeur tog inderdaad iets in die innerlike van die mens self, nl. die wedergehoorte, wat hom dan voortsit in die heiligmaking. In verstand, hart en gemoed word hy verander. Dit raak dus die mens self en nie net sy verhouding tot God nie en het daarom 'n antropologiese konnotasie. So word ons juis God se aangenome kinders, deurdadig Christus in ons gestalte verkry. Dit beteken nie eenswesenheid met God nie, maar wel 'n sekere gelykenis op God. Vgl. hier Rom. 8 : 29; 2 Kor. 3 : 18; Gal. 4 : 19; Rom. 12 : 2. In die verandering is ook ons uiterlike, liggaamlike lewe betrokke, Rom. 12 : 1; 1 Kor. 6 : 12—20. Hoewel dit nie vergoddeliking beteken nie, is dit tog meer as 'n „representatiewe” analogie, soos Berkouwer dit wil.¹⁷⁾

Berkouwer kritiseer Thielicke omdat hy die ontiese en relasionele eienskappe wil saamvat in sy personalistiese opvatting van die mens.¹⁸⁾ Hy haal aan uit Thielicke soos volg: „Versucht man den Menschen unter dem Aspekt seiner Relation zu Gott zu sehen, so werden seine ontische Eigenschaften unscharf und umgekehrt: versucht man seine ontische Eigenschaften zu sehen, so wird sein Wesen, nämlich seine Existenz in der Relation, unscharf. Man kann nicht beides zugleich sehen wollen”.

Berkouwer ontken dat die relasionele aspek die ontiese aspek onskerp sou laat word, maar sê dan weer dat dit in die verhouding van die mens tot God gaan om 'n relasie wat die wese van die mens bepaal.¹⁹⁾

Onses insiens is daar werklik gevaar dat die vrees vir 'n sg. Bybelse antropologie die beeld Gods-idee sal laat vervaag tot 'n blote relasionele antropologie, waarby die mens se wese as mens bestaan in die *imitatio Christi*. Tog laat dit seker nie reg geskied aan Paulus se woorde in Gal. 2 : 20 nie: „Ek is met Christus gekruisig, en ek leef nie meer nie, maar Christus leef in my”.

Hierby moet ons dan daarmee rekening hou dat die Bybel nie 'n handboek vir wetenskap is nie en dus seker ook nie opsetlik 'n beskrywing van die wese van die mens wil gee nie, sy dit dan ook in die populêr-wetenskaplike styl. De Bondt sê: „Het O.T. spreekt de taal van het leven. We moeten noch in Gen. 2 : 7, noch in eenig ander vers een scherp omlijnd, wetenschappelijk zuiver gedefinieerd begrip willen zoeken. De H. Schrift heeft geen vaste terminologie, die een min of meer wetenschappelijk karakter draagt”.²⁰⁾ Tog, sê hy, moet ons die Skrifgegewens wetenskaplik bestudeer om te sien watter resultate ons kry. Woorde soos *nephesh*, *ruach*, *nishma* en *leb* (siel, gees, asem, hart) word almal gebruik om een of ander aspek van die menslike wese te teken, maar hulle word in meer as een betekenis en dikwels deurmekaar gebruik. In die algemeen is De Bondt van gedagte dat die *nephesh* meer met die natuurlike lewe (bloed) van die mens as individu of persoon te doen het, terwyl *ruach* meer die geestelike dryfkrag agter of in die mens is.

Die H.K. en Confessio Belgica praat gedurig van liggaam en siel. Die Chalcedonense praat van „psyches logikês kai soomatos”. Die Conf. Helvetica posterior sê dat die mens bestaan uit twee verskillende substansies, in een persoon, ’n onsterflike siel... en ’n sterflike liggaam, wat eenmaal sal opgewek word, sodat die „totus homo” vir ewig sal bestaan (art. 7). Ook die Conf. Scotiana bevat ’n artikel oor die onsterflikheid van die siel. Vir Calvyn was die siel die „bona pars hominis”, waarin die beeld van God geskuil het. Die Westminster Conf. het verklaar dat God die mens gemaak het man en vrou, met redelike en onsterflike siele, wat ’n „immortel subsistence” het. Die Shorter Catechism sê: „God created man male and female, after his own image, in knowledge, righteousness and holiness, with dominion over the creatures”.²¹⁾

Berkouwer sê dat Calvyn „Antropologiese fixaties” gebruik het en dat daar ’n sekere antropologiese vormgewing by sommige konfessies voorkom. Hy praat van „de gebrekkige formulering der kerk”.²²⁾ Maar volgens hom kom die dinge in ’n Christologies-soteriologiese konteks voor en bind dit ons nie aan antropologiese definisies nie. Tog moet ons dan vra teenoor Berkouwer of die beeld Gods in die Belydenisskrifte nie iets meer is as ’n verhoudingsaspek nie?

De Bondt verklaar i.v.m. tekste soos Ps. 104 : 29; 146 : 4; Pred. 12 : 7; Job 34 : 14, 15; Gen. 35 : 18; 1 Kon. 17 : 21 ens. dat dit wel seker is dat by die sterwe die mens se siel en liggaam geskei word. Hy sê dat die O.T. wel die nadruk lê op die eenheid van die mens maar verwys met instemming na wat Eichrodt sê dat die onderskeiding van ’n innerlike geestelike sy en ’n liggaamlike sy by die mens „ein konstitutives Element der ganzen A.T. Anschauung vom Menschen ist”.²³⁾ Die mens is dus ’n wese waarin daar ’n geestelike en ’n liggaamlike sy is, wat wel nie as losse komponente of substansies beskou kan word nie, maar wat tog kan voortbestaan, selfs as die liggaam tot stof terugkeer en die siel tot God, wat dit gegee het.

Van der Zanden sê dat die beeld Gods aandui dat die mens van God afhanklik is, dat hy die „heer der aarde” is en dat hy die hoof van die mensheid is.²⁴⁾ Volgens hom is die hele menslike bestaan, na siel en liggaam, dié beeld van God. Sonder die liggaam kan die beeld Gods in die mens nie voortgeplant word en kan die mens nie heers op die aarde nie.²⁵⁾ Daarom word die liggaam genoem ’n tempel van die H. Gees, 1 Kor. 6 : 19. Deur die beeld is dit moontlik dat die mense in verbondsrelasie met God kan staan, sy Woord kan verstaan, Hom liefhê en dien en God se deugde weerspieël in sy kennis, geregtigheid, heiligheid, liefde, ens. Die beeld Gods, sê hy, is onverliesbaar.

Onses insiens volg uit bogenoemde dat die mens so geskape is dat hy ’n menswaardige of Godewaardige lewe kan lei as die koning van die wêreld en dat hy dus wesenlik van die dier onderskeie is, asook van alle

ander skepsele, soos die engele bv. In sy verstand, wil en hart, asook in sy hele liggaamlik-siellike lewe vertoon hy iets van die goddelike. Dit is die implikasie van 2 Petrus 1 : 4 „... sodat julle ... deelgenote kan word aan die goddelike natuur, nadat julle die verdorwenheid ontvlug het. wat deur begeerlikheid in die wêreld is”. Dit beteken sekerlik nie ’n *deificatio* van die mens nie, maar is, soos Bavinck sê, „ethiesch vermittelt”.²⁶⁾ Nogtans is die mens volgens Bavinck so geskape dat hy vatbaar en geskik was vir die hoogste gelykvormigheid aan en die innigste inwoning van God. Bavinck sluit hierby ook die liggaam van die mens in en sê dan „God zou geen mensch hebben kunnen worden, indien Hij niet eerst de mensch naar zijn beeld had gemaakt”.²⁷⁾

En dan sien Bavinck ook hierin ’n trek van die beeld Gods dat die mens na siel en liggaam ousterflik geskape was in die sin van posse non mori. Ons sal die tweede dood dus moet sien as ’n ewige sterwe waarin die mens nooit klaar gesterf het nie, en dus ook hierin iets van die Goddelike onsterflikheid vertoon. Die herstelde beeld Gods in die mens sal dus nie wesenlik verskillend van die oorspronklike wees nie.

Om ’n Christen te wees beteken nie om iets homensliks te word nie. ’n Gelowige is wel ’n nuwe skepsel in Christus, maar dit beteken vernuwing van die reeds bestaande. Ons kan nie met Van der Zanden saamstem as hy sê dat die verandering wat plaasvind „niet slechts volle ont-plooiing van het geschapene” behels nie.²⁸⁾ Volgens hom is die nuwe mens kwalitatief verskillend van die oorspronklike mens.²⁹⁾ Hy wys daarop dat buik en spyse tot niet gemaak sal word, 1 Kor. 6 : 13, en dat ons liggaam gelykvormig sal wees aan die verheerlikte liggaam van Christus, Fil. 3 : 21 dat ons in die plek van die natuurlike liggaam ’n geestelike (pneumatiese) liggaam sal ontvang, 1 Kor. 15 : 44. Ons sal dan nie meer vatbaar wees vir lyde, versoeking en dood nie. Volgens hom is daar dus ’n kwalitatief totaalverskil tussen heiligmaking en heerlikmaking.³⁰⁾

Ons kan ons hier egter geensins met Van der Zanden vereenselwig nie. Sy beskouinge grens hier gevaarlik na aan die Analbaptisme. Onses insiens kan die kwaliteite nie losgemaak word van die wese of syn van dinge nie. En ’n kwalitatief-verskillende liggaam kan alleen beteken ’n totaal ander liggaam. Die feit dat ons hiernamaals volmaak en onsterflik sal wees, beteken egter nie dat ons andersoortige mense sal wees nie, maar juis dat ons dan sal wees wat God die mens oorspronklik bestem het om te word. Die genade verlos en verheerlik die natuur, maar omskep dit nie in iets anders as wat dit was nie, Bavinck wys daarop dat volgens Ef. 4 : 24 en Koll. 3 : 10 daar sprake is van die nuwe mens (*kainos anthropos*) wat vernuwe (*anakainoesthai*) word na die beeld (*eikoon*) van die Skepper tot kennis van die waarheid in geregtigheid en heiligheid.

En hy sê dit kan niks anders beteken as 'n vernuwing van die oue, reeds bestaande mens, en nie 'n creatio ex nihilo nie.³¹⁾

Christus is, as Seun van God, die Beeld van die onsienlike God, Kol. 1 : 15, die afskynsel van Gods heerlikheid en die afdruksel van sy wese, Hebr. 1 : 3. In Hom stort God as 't ware sy wese uit en weerspieël God Homself argetipies. Maar hierdie selfde Christus het die menslike natuur aangeneem en die tweede Adam, die Hoof van die nuwe mensheid, geword; en so het die ware en volle beeld van God weer in sy mensheid openbaar geword op ektipiese wyse. Alleen in Hom kan ons dus weer ware en egte beelddraers van God word as mense.³²⁾ Paulus sê in Rom. 8 : 29: „Want die wat Hy vantevore geken het, dié het Hy ook vantevore verordineer om gelykvormig te wees aan die beeld van sy Seun, sodat Hy die eersgeborene kan wees onder baie broeders”. Vgl. ook 2 Kor. 4 : 4.

Hieruit kan dit vir ons duidelik wees wat 'n gapende kloof daar is tussen die mensbeeld van die Ewolusielcer en van die Heilige Skrif. Die mens het meer analogie met God as met die dier, hoewel hy skepsel is en God die ewige Skepper.

Volgens Kuyper het Adam op sy manier en in sy mate as beelddraer van God deel gehad aan God se eie lewe. „Niet een ander soort heilig leven naast en tegenover en onder het heilige leven Gods, maar een menschelijk leven dat uit Gods eigen heilig leven geleefd wordt. Een vonk uit de lichtzee van zijn Goddelijke deugden”. En daarom verwerp hy ten sterkste die idee asof die eerste mens 'n rowwe ombolsterde wese, 'n soort wilde Boesman of 'n halfdierlike wese sou gewees het.³³⁾

J. Orr sê in sy boek: „Gods image in man”, dat die ewolusielcer die negasie beteken van veel wat vitaal is in die Christendom. „It dislocates the entire Christian system; alters, where it does not overthrow, every doctrine in it. Niether God, nor man nor sin, nor redemption, can be conceived of as before”.³⁴⁾ Hoe ver die mens van die dier verskil sal eintlik eers hiernamaals gesien word. Eers wanneer Christus verskyn sal dit gesien word dat ons aan Hom gelyk sal wees, 1 Joh. 3 : 2, en wat dit inhou.

Die beeld wat ons in Christus deelagtig word is meer as 'n blote herstel van die beeld wat Adam gedra het.

In 1 Kor. 15 : 42--50 maak Paulus 'n teëstelling tussen die aardse liggaam wat gesien word en die geestelike liggaam wat opgewek word. Die eerste is 'n sooma psychikon (sielike liggaam), die tweede is 'n sooma pneumatikon (geestelike liggaam), vs. 44. Die eerste Adam is 'n lewende siel, die laaste Adam (Christus) is 'n lewendmakende Gees. Soos ons die beeld van die aardse gedra het, so sal ons ook die beeld van die hemelse dra, vs. 49. Vlees en bloed kan die koninkryk van God nie bereike nie, ook beëitwe die verganklikheid nie die onverganklikheid nie,

vs. 50.

Essensieel sal ons liggame dieselfde wees as die wat ons hier op die aarde gehad het. Maar wat in oneer (swakheid) opgewek word. Die psigiese liggaam is vanweë die sonde veelal 'n vehikel of kanaal vir sonde en vleeslikheid, waarin die liggaamlike drifte en behoeftes die mens oorheers. Maar in Christus word ons geestelike mense, waarby die liggaam volkome in diens van die gees staan en waarby aardse begeertes en behoeftes (bv. eet en drink) verdwyn.³⁵) Die liggaam sal daar dus 'n ander funksie uitoefen en tot 'n hoëre bestaansorde ingeskakel word.³⁶)

Om geestelike mense te wees beteken in Bybelse sin nie spiritualisering van die mens nie, maar om deur die Gees van God vervul en beheers te word, sodat die liggaam nie 'n faktor naas of teenoor die siel of menslike gees is wat die menslike persoon kluister en verswak nie, maar eerder die fisiese ekspressie is van sy psigiese sy en die orgaan waardeur sy gees hom laat geld om die wêreld te beheers.

Ons moet hier vashou aan die gedagte dat dit tot die wese van die mens behoort om aan God se lewe deel te hê deur die werking van die Heilige Gees.

As ons in Gen. 2 : 7 lees dat Adam gemaak is uit die stof van die aarde en dat God asem van die lewe(s) — nishmath hayyim in sy neusgate geblaas het en die mens so 'n lewende siel geword het, dan dui dit aan die stoflike of natuurverbondenheid van die mens aan die een kant, maar ook sy Godsverbondenheid, sy geestelike bestaan, aan die ander kant. En die twee dinge saam maak die hele mens uit na siel en liggaam en is nie op 'n losse wyse in die mens saamgevoeg nie. Die mens is dus 'n lewende wese op 'n ander, hoëre wyse as die diere, Gen. 1 : 20, 24, 30. Opmerklik is dat die term „asem inblaas” in die O.T. feitlik deurgaans gebruik word i.v.m. die mens. Vgl. bv. Job 32 : 8; 33 : 4; Jes. 42 : 5 ens. So word die mens meer as 'n gewone lewende wese (nephesh) en is hy deur sy gees (ruach) aan God verwant.

Die mens was dus na sy wesensaard prinsipiëel 'n geestelike mens, bestem om deur die Gees van God te heers oor die makrokosmos, die wêreld, sowel as oor homself, wat in sekere sin as 'n mikrokosmos beskou kan word. Hy was nooit 'n dier nie, net so min as wat hy ooit God sal word. Wel is hy verbonde aan beide as tussenskakel en priester, maar nimmer as oorgangsvorm nie.

Die Bybel praat van 'n psigiese mens en 'n pneumatiese mens, 1 Kor. 2 : 14. Maar dit beteken nie dat die mens trigotomies saamgestel is uit gees, siel en liggaam nie, maar alleen dat dieselfde mens na sy psigiese sy verbind is met die aardse lewe en na sy geestelike sy met die Goddelike lewe. Selfs uit 'n teks soos 1 Tess. 5 : 3 kan ons nie 'n driedeling van die mens aflei nie.³⁷) Ook nie uit Hebr. 4 : 12 nie.

Selfs die gelowige mens is hier op aarde nog grotendeels 'n psigiese

mens en dis eers in die verheerliking dat hy in die volle krag en glorie van 'n geestelike mens gesien sal word. Dan eers sal dit uitkom hoe radikaal verskillend die mens is van enige ander vorm van bloot psigiese of fisiese lewe hier op aarde en hoe na verwant hy aan God is, sodat hy selfs van Gods geslag genoem kan word, Hand. 17 : 28, 29. Adam was die geskape seun van God, Luk. 3 : 38.

Die mens is geskape na die beeld van God Drie-enig en moet dus iets van die Vader, Seun en Heilige Gees openbaar.

Dis bepaald verkeerd om die beeld Gods alleen tot Christus, die Seun, te beperk en so in Christomonisme te verval, soos Barth bv. doen. Dit is wel waar dat Christus God openbaar, sowel in die natuur as die Skriftuur. J. Orr sê: „He is the abiding ground, connecting point and sustaining power in creation, nay He is Himself the end of it. All things were created in Him and for Him, and in Him all things consist or hold together. Coll. 1 : 16, 17”. Orr verwys ook nog hier na Joh. 1 : 9, 10, waarvolgens Christus die lig is wat elke mens verlig, wat in die wêreld was en deur wie die wêreld ontstaan het.³⁸⁾ So kan ons dan volgens Orr wel sê dat die mens se wese gegrond is in en sy Goddelike trekke verkry van Christus wat self die Beeld van die onsienlike God is, 1 Koll. 1 : 16, die afskynsel van God se heerlikheid en die afdrukkel van sy wese, Hebr. 1 : 3.

Maar ons moet onthou dat die persoon van die Seun in één wese met God verenig is en dat ons die Beeld Gods in Christus nie mag vereng nie, maar daarin die openbaring van die volle Goddelike wese moet sien. Vir ons is God nie net die goeie Vader (Modernisme) of die liewe Jesus (Metodisme) of die Heilige Gees (sektariese Geesdrywers) nie.

Ewenwel bly dit vas staan dat die Goddelike heerlikheid sowel in die skepping as in die herskepping deur een en dieselfde Woord (Logos) geopenbaar is en dat daar dus wel 'n verband is tussen die skepping van die mens na Gods beeld en die latere herstel van die beeld in Christus Jesus, wat eintlik die oorspronklike en wesenlike Beeld van God self is. Orr sê dat die beeld Gods by Adam beteken dat daar 'n „receptiveness for the divine, an affinity to the divine” is, wat die vleeswording van Christus moontlik gemaak het.³⁹⁾ Hierdie uitdrukking kan baie gevaarlik wees, tog steek daar 'n onmiskenbare waarheid in.

Die beeld Gods hang ten nouste saam met die leer van die oorspronklike geregtigheid, status integritatis.

Die mens is geskape nie in 'n toestand van kinderlike onskuld en sedelike indifferensie nie, soos wat Pelagius, die Sociniane, Wederdopers ens. dit wil hê nie. Hy het nie alleen maar die possibilitas vir goed of kwaad gehad nie, maar was 'n volwasse wese geskape wat goed en kwaad wel degelik kan onderskei en 'n verantwoordelike keuse kon doen t.o.v. die proefgebod. Die beeld Gods het nie net bloot bestaan in die feit dat hy 'n selfbewuste of 'n vrye persoonlikheid gehad het, waarmee hy dan

self moes kom tot redelik-sedelike selfontplooing nie. Ook is dit nie soos die Roomse dit wil in supranaturele sin nie, nl. dat die mens wel 'n volle redelik-sedelike wese was, maar dat hy daarby in die beeld van God as 'n bo-natuurlike sfeer ingestel was, waardeur hy aan die Goddelike lewe en heerlikheid deel kon kry, 'n werklike deïfikasie deur die visio Dei per essentiam en feitlik 'n versmelting met God.⁴⁰) Dis op hierdie valse veronderstelling dat die hele Roomse leer van die gratia infusa by die doop en die nagmaal berus, waardeur die mens in staat gestel word om sy heil in Christus self uit te werk deur die meritum ex condigno. Bavinek sê: „Uit deze twee gedachten, de mystische opvatting van 's menschen eindbestemming en de verdienstelijkheid der goede werken, is de Roomsche leer geboren van het donum superadditum”.⁴¹)

Die N.G.B. sê van die mens: „dat God die mens geskape het . . . goed, regverdig en heilig, in staat om met sy wil in alles ooreen te stem met die wil van God” (Art. 14). Hierdie beeld het die mens totaal verderf toe by hom deur die sonde van God afgeskei het en „hy al sy uitnemende gawes verloor het . . . en niks anders oorgehou as net klein oorblyfsels wat genoegsaam is om die mens alle verontskuldiging te ontnem”. En die Canones van Dordt sê dat die mens na die val „nog enkele straaltjies van die lig van die natuur” oorgehou het, waardeur hy enige kennis van God het (Hfst. 3, 4, par. 4). Hierdie „klein oorblyfsels” en „enkele straaltjies” kan miskien die indruk gee asof die mens nie totaal verdorwe is nie, maar dis tog klaarblyklik nie wat die Belydenis bedoel nie, soos uit die hele verband blyk.

Die Belydenis wil maar net daarop wys dat die mens nog mens gebly het, ook in sy verdorwenheid. Nogtans is hy dood in die sonde en die misdade en geensins in staat om enige goed voor God meer te doen en homself te verlos nie. Dis nie bedoel as 'n kwantitatiewe aanduiding van iets goeds wat nog in die mens oorgebly het, soos Brunner dit interpreteer nie.⁴²) En Brunner se oplossing, nl. dat die mens se wese bestaan in sy eksistensiële relasie tot God en dat die mens ook in die sonde steeds tot God in verhouding staan, is nie 'n hevreidigende oplossing nie. Hy wil nie weet daarvan dat „mens as beeld van God” 'n redelike wese aandui nie, maar sien die beeld in sy persoonlike verantwoordelikheid teenoor God. Hoe kan hy 'n persoonlike en verantwoordelike wese wees as hy nie 'n redelik-sedelike wese is nie? En al sou die beeld Gods dan net in die mens se verantwoordelike posisie bestaan, dan moet ook Brunner aanvaar dat daar iets van oorgebly het, ook by die sondaars. Brunner se moeilikheid kom daarvandaan dat ook hy 'n uitgesproke ewolusionis is,⁴³) hoewel hy die „humanum” in die „homo sapiens” wil onderskei as iets wat nie uit die dierlike sonder meer afgelei kan word nie. Hy erken dat daar 'n gapende afgrond, 'n wesenlike en onoorbrugbare verskil is tussen „humanitas” en „animalitas”. Maar tog wil hy

blykbaar net soos prof. Lever van Holland die mens uit die ewolusieproses laat voortkom, sy dit dan ook sprongsgewyse soos Lever se „aspekte” wat uit die oorspronklike skepping op een of ander stadium in die ewolusieproses verskyn.

Hierdie ewolusionistiese voorstelling van die wording van die mens stry fundamenteel met die skeppingsverhaal van Gen. 1 en 2. Aalders sê dat elkeen wat die gesag van die Skrif aanvaar die ewolusieleer moet verwerp.⁴⁴⁾ Dit volg vir hom uit die wyse waarop die skepping van die mens in Gen. 2 : 7 beskrywe word. Hy sê dat daar in die mens iets is waardeur hy aan die materiële wêreld verwant is, maar ook iets (asem inblaas) wat regstreeks en onmiddellik uit God sy oorsprong het⁴⁵⁾

In plaas van: „God het die mens geskape, stof uit die aarde en Hy het die asem van die lewe in sy neusgate geblaas en hy het ’n lewende siel geword” sou ons volgens die ewolusieleer eintlik moes gelees het: „En God het die mens geskape, vlees van ’n lewende siel, en hy het die asem van die lewe aan hom gegee en hy het gees geword”, of nog beter: „Laat die aarde ’n lewende wese voortbring, vlees van ’n lewende wese, en Hy het die asem . . . en hy het ’n lewende wese geword”.

Die mensbeskouing van K. Barth daarenteen is ’n geraffineerde poging om die Bybelse mensbeskouing te rasionaliseer deur dit te fundeer in die vleeswording van Christus. So ontduik hy dan baie probleme. Wat die liggaam betref, kan die mens dan ’n blote produk van ewolusie wees. Wat die siel betref is die mens se wese in Christus en deur Christus in God veranker, as ten diepste één met God deur sy Heilige Gees. So is dan die mens as vrye en verantwoordelike persoon te verklaar as ’n selfbepalende wese, wie se heil en saligheid deur Christus gewaarborg is in God se trouverbond. Eksistensieel is hy ’n versoende en verlore wese en is daar geen probleme i.v.m. sondeskuld en die ewige straf nie. Die inkarnasie van Christus is die versoening. Ons redding bestaan daarin dat ons wesenlik opgeneem word in die liggaam van Christus, in Wie ons deel het aan sy Goddelike natuur en also geestelike mense word, onsterflik en in Hom verheerlik. So alleen is ons ware mense, in Hom wat die Mens is.⁴⁶⁾

In Christus het ons dan nie net gees nie, maar is ons eintlik Gees, en word ons vlees verlos van die toevalligheid, leegheid, verlorenheid „die ihm sonst hoffnungslos eigentümlich ist”. So word in Christus ons vleeslike natuur oorwin en verander. In Christus „wird das Fleisch nun zum Objekt und Subjekt heilsamer Passion und Aktion. Eben im Fleische wird nun die Versöhnung des Fleisches vollzogen. Das ist der Triumph des Sinnes der menschlichen Existenz Jesu”.⁴⁷⁾ Opmerklik is hoe dikwels Barth die woord „rasionalisering” gebruik i.v.m. die vleeswording van Christus en die oorwinning van die Gees oor die vlees. Hy is ’n verklaarde vyand van die Rasionalisme, maar verval tog en onbewus in ’n vorm

van geestelike rasionalisme, waarby die misterie van die kruis ons eksistensiële problematiek verklaar.

Barth spreek van teologiese antropologie en daaronder weet hy nogal heelwat te vertel van siel en liggaam, dinge wat blykbaar uit filosofiese premisse opgebou is. Vir hom is die siel eintlik niks anders as die lewe van die liggaam nie. Daarom sê hy dat die mens Leib (lyf) is. Die siel bestaan nie onafhanklik van die liggaam nie. Hy sê „Der Mensch ist, indem sein Körper lebendig und ebenso Leib ist”. En in dieselfde sin kan hy dan sê dat die mens Seele (siel) is. „Er ist Seele, indem er ein Leib, und zwar dieser sein Leib ist”. Hy is dus nie ’n siel wat ’n lyf het nie, maar hy is „leibhafte Seele, ebenso wie er beseelter Leib ist”.⁴⁸⁾ En hierdie lewe wat die mens besit put hy uit die lewegewende Gees van God, waardeur die mens deel kry aan die hemelse, Goddelike, lewe, sonder nogtans met God identies te word. Dis nooit ’n gegewe besit van die mens nie, maar ’n gedurige gawe. Barth wil daarom nie die mens sonder meer vereenselwig met die Gees, d.w.s. met God nie. Hy wys die idealistiese opvatting van Hegel e.a. af, wat die mens Gees genoem het.⁴⁹⁾ Maar nogtans sien hy die wesenlike eksistensie van die mens daarin gegrond dat die Verbondsgod Homself gedurig aan die mens gee en die mens also ’n „partner” van God word. Onses insiens kom dit ook maar neer op ’n vergoddeliking van die mens van God se kant af. Dit is wat hy eintlik bedoel as hy sê dat die Gees nie is nie, maar geskied. En wanneer die Gees geskied, dan word ons uit ons tydelikheid en verganklikheid opgehef om in Christus deel te kry aan die ewige lewe van God self. Wanneer die verborge God ons menslikheid aktueel in Christus oorwin en ophief, dan word ons op daardie oomblik wat ons ten diepste is, dan blyk dit dat die verbondsmatige ten diepste ’n wesensmatige werklikheid is, waar God en mens in Christus identies is.

Soos Barth kan ons die dinge nie sien nie. En so sien die Skrif dit ook nie. De Boudt gee ’n kort en klare uiteensetting hieroor in sy artikel oor „skepping en voorsienigheid” in „Het dogma der kerk”.⁵⁰⁾ Hy handhaaf sterk wat hy noem die dualiteit (anders as dualisme) van siel en liggaam. Veral waar sprake is van die dood of van die terugkeer uit die dood, sê hy, is dit duidelik dat die twee geskei word. Volgens hom is veral Matth. 10 : 28 hier van groot betekenis, hoewel hy nog talle ander tekste ook aangee. Die mens as ’n wonderbare samevoeging van siel en liggaam is die beeld van God. De Bondt sê dat die mens op kreatuurlike wyse al Gods deugde afspieël en juis daarin die beeld van God is. Die mens vertoon wel iets van God se alwetendheid, geregtigheid, heiligheid, almag, alomteenwoordigheid, goedheid, onverantwoordelikheid, ewigheid ens. „Die mens is sprekende gelijkenis van God, omdat hy beeld is van al Gods deugden”.⁵¹⁾

Geen wonder dat die Skrif so hoog opgee van die mens se heerlik-

heid, soos wat hy deur God gemaak was nie. Aalders sê: „De mensch is het hoogste schepsel, hij is van Gods geslacht”, Hand. 17 : 28, 29.⁵²⁾ In Ps. 8 : 6, 7 lees ons dat God die mens ’n weinig minder as ’n goddelike wese gemaak het en hom met eer en heerlijkheid gekroon het. „U laat hom heers oor die werke van u hande; U het alles onder sy voete gestel”.

Daar is geen boek ter wêreld waar die nietigheid van die mens so sterk beklemtoon word as in die Heilige Skrif nie. Die mens se asem is in sy neusgate. Die mens is ’n swakke, gevalle en gebroke sonder in homself. Maar daar is ook geen boek ter wêreld nie wat vir ons die mens so heerlik teken as beeldraer van God, met byna goddelike eer en mag beklee en wat in Christus bestem is om eenmaal met Hom te regeer oor ’n verlore wêreld, onder God almagtig, wanneer die mens uiteindelik tot sy ware bestemming sal gekom het, volgens God se ewige bedoeling met hom. Ons mag die mens nooit vergoddelik nie, maar seker ook nie sy adel bokant elke skepsel in die hemel en op die aarde hom wil ontnem nie.

Waar ons uit die Skrif die mens sien as synde ’n wese wat op kreaatuurlike wyse die trekke van God vertoon en dus in hierdie sin ’n „Gottformige” wese is, daar moet ons terselfdertyd sterk daarteen waarsku om die God van die Skrifte in al te realistiese sin te sien as mensvormig, soos wat Kuitert doen.⁵³⁾ Wel sê hy dat die Bybel nie onder die liggaam iets stoffliks verstaan nie, maar wel iets konkreets en wil hy die mensvormigheid van God sien, nie as ’n sinswyse van God nie maar as funksionele struktuur, maar die feit bly dat volgens hom „in het spraakgebruik van het O.T. deze menselijke gestalte van Jahwe inderdaad Zijn lichamelijkheid insluit”.⁵⁴⁾ Hy beweer dat in Gen. 1 : 26 v. en talle ander plekke uitgegaan word van „een menselijk-lichamelijke gestalte van God”.⁵⁵⁾ Hy wys daarop dat die Skrif praat van God se neus, oë, ore, lippe, mond, tong, aangesig, arm, hand, vingers, voete, hart, ingewande, gees ens. Dit is hier nie die plek om Kuitert se beskouing te weerlê nie. Daarvoor sou ’n aparte boek nodig wees. Sy beskouing skyn ons in te gaan teen sowel art. 1 as 2 en meer andere in die N.G.B. Hy trek feitlik ’n streep deur die transsendensie van God en maak van Hom ’n Hebreeuse God, hoewel in ander sin as die godsdienshistoriese skool dit doen. Rom. 1 : 23; Kol. 1 : 15 ens. vloek teen Kuitert se beskouing.

Wat nietemin van groot belang is by Kuitert is die feit dat hy duidelik aantoon dat die mens in seer konkrete sin beeldraer van God is, soos wat God aan die ander kant ’n konkrete mensvormige beeld sou dra. Hy wil dit alles egter in blote funksionele of dinamiese sin verstaan i.v.m. die verbondrelasie tussen God en mens, waarin ons hom ongelukkig nie kan volg nie. Soos ons dit sien teken die Skrif ons die verbondsverhouding juis as ’n relasie tussen God en mens, wat analogies aan mekaar verwant is en trekke van ooreenkoms vertoon.

Ons konkludeer dus dat die „beeld Gods” in die Skrif ’n statiese en ontiese idee bevat en nie bloot ’n relasionele begrip is nie. Om met en onder God te kan lewe as bondgenoot wat enersyds die skepping verteenwoordig as verbondshoof en andersyds by God aansluit as onderkoning van die wêreld, moet die mens God ken, al is dit dan ook nie in bloot objektiewe en beskouwlike sin nie. Volgens Kol. 3 : 10 lê juis in hierdie kennis van God die kern van die beeld Gods in die mens. Die mens se lewe moet deur aanbidding gedra word en dit kan hy alleen doen omdat hy God ken soos wat geen dier kan doen nie, omdat daar ooreenkomstige trekke tussen God en hom is; waardeur hy God kan begryp en liefhê en dien as kind van sy hemelse Vader. Kind Gods kan geen dier of engel ooit wees of word nie.

In die nuutste beskouinge daarenteen word steeds daarop gehamer dat die mens as beelddraer van God net maar bondgenoot of „partner” van God is, en dat dit met die wese en natuur van God en mens absoluut niks te doen het nie. Eintlik is dit dan ook ’n esgotologiese begrip wat heenwys na wat word en sal wees, maar wat nie is nie. Hierdie onbybelse gedagte moet ons ten enemale verwerp. Dit sny die hart uit die evangelie en berus op die onsalige ewolusiegedagte wat alles laat opgaan in ’n ewige proses wat eintlik geen begin of einde het nie en wat ten slotte leeg en sinloos is. Dit word dus ’n kwessie van twee „partners” wat mekaar nie ken nie en ook nie hulself ken nie. Hierdie mense en hierdie God dra geeneen ’n naam nie.

Die beeld Gods veronderstel ’n transendente God bokant ons en ’n immanente God binne in ons. In die moderne eksistensialistiese denke is eintlik albei hierdie pole losgelaat en het ons te doen met ’n wordende God, waarin die mens betrokke is. Daarom kan hulle geen reg laat geskied aan die beeld Gods in die mens nie. So verloor die mens sy heerlikheid, sy adel en sy enigste troos.

Ons sien die beeld Gods in die mens as dit wat die mens tot mens maak, in teëstelling tot al die owerige skepping, al is daar ook weer sekere analogiese trekke van die mens te vinde in die ander skepsele. Om dit plasties uit te druk, die mens, seun van God, lyk na sy hemelse Vader en dra duidelike trekke van sy verwantskap aan God, al is hy skepsel en God skepper. Kuitert praat van die Godsbeeld van Israel as Hebreomorf. Ons sou dit net wil omkeer en sê dat die mensbeeld van die Skrif is teomorf. Al het God geen liggaam nie, het hy alles en meer as wat ons in ons liggame besit. In eintlike sin is dit God alleen wat kan spreek, dink, voel, handel en kan ons dit maar in afgeleide analogiese sin Hom nadoen, omdat ons na sy beeld geskape is. Dis nie God wat as Skepper ’n verborge God is nie. Dis ons wat, vanweë ons sonde, die heerlike trekke van God verberg, wat deur Christus weer tot volle openbaring kom.

P.U. vir C.H.O.

S. J. van der Walt.

LITERATUURVERWYSINGS:

- 1) De mens het beeld Gods, hfst. 1 veral p.p. 29-32.
- 2) Institusie, I, hfst. 15, par. 3 en 4.
- 3) G. Ch. Aalders: De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis, p. 301 v.
- 4) De mens het beeld Gods, p.p. 31, 32.
- 5) Idem, p. 33.
- 6) J. Orr: Gods Image in Man, p. 57, 58.
- 7) Vgl. Berkouwer: De mens het beeld Gods, p.p. 13-51.
- 8) H. Bavinck: Geref. Dogmatiek, II, p. 566.
- 9) De mens het beeld Gods, p. 57.
- 10) Geref. Dogmatiek, II, p. 595.
- 11) Idem, p. 597 v.
- 12) K. Barth: Dogmatik, III, 2, par. 46.
- 13) Vgl. B. Telder: Sterven en dan?
- 14) De mens het beeld Gods, p. 98.
- 15) a.w., p. 101.
- 16) a.w., p. 102.
- 17) a.w., p. 119-120.
- 18) De mens als beeld Gods, p. 146.
- 19) Idem, p. 147.
- 20) A. de Bondt: Wat leert het O.T. aangaande het leven na dit leven? p. 15.
- 21) Aangehaald door J. G. Machen: The Christian view of man, p. 143.
- 22) Berkouwer: De mens als beeld Gods, p. 237-239, 302-303.
- 23) A. de Bondt, a.w., p. 23, 24.
- 24) Van der Zanden: De mensch als beeld Gods, p. 56.
- 25) Idem, p. 63.
- 26) H. Bavinck: Geref. Dogmatiek, II, p. 581.
- 27) Idem, p. 602.
- 28) L. van der Zanden: De mensch als beeld Gods, p. 169.
- 29) Idem, p. 170.
- 30) Idem, p. 171.
- 31) H. Bavinck: Geref. Dogmatiek, II, p. 568; vgl. ook A. Kuyper: Van de Voleinding, II, p. 63 v.
- 32) Vgl. A. Kuyper, Jnr.: Het beeld Gods, p. 258, 259, 335-359.
- 33) A. Kuyper: E voto, I, p. 42.
- 34) J. Orr: Gods Image in Man, p. 22.
- 35) Vgl. A. Kuyper, Jnr.: Het beeld Gods, p. 360 v.
- 36) Vgl. Fil. 3 : 21; 1 Joh. 3 : 2.
- 37) Vgl. J. G. Machen: The Christian view of man, p. 163-168.
- 38) J. Orr: Gods Image in Man, p. 269.
- 39) Idem, p. 270.
- 40) Bavinck: Geref. Dogmatiek, II, p. 570-590.
- 41) Idem, p. 577.

- 42) E. Brunner: Dogmatics, Vol. II, p. 77, 78.
- 43) Idem, p. 79 -82.
- 44) J. Ch. Aalders, a.w., p. 314.
- 45) Idem, p. 306, 307.
- 46) Vir Barth se siening oor Christus, die ganse mens, vgl. Dogmatik, III, 2, p. 391- 414.
- 47) Dogmatik, III, 2, p. 404.
- 48) Dogmatik, III, 2, p. 421.
- 49) Idem, p. 425.
- 50) Het dogma der Kerk, p. 245 -259.
- 51) Idem, p. 249.
- 52) a.w., p. 308.
- 53) H. M. Kuitert: De mensvörmigheid Gods, p. 199 -219.
- 54) Idem, p. 213.
- 55) Idem, p. 214.