

DIE OUTESTAMENTIESE LEER AANGAANDE DIE MENS AS BEELD VAN GOD OP AARDE

Dit is met enige huiwering dat ons hierdie opskrif bo hierdie artikel plaas. Nie soseer omdat ons die verontwaardiging of selfs toorn van dogmatici en dogmatiste sou vrees nie, maar omdat daar gevaar van misverstand is. Eerstens as ons hier spreek van „leer” dan meen ons nie ’n logies uitgewerkte denk- of leersisteem nie, as sou die Ou Testament êrens ’n stel leestellings aan ons oplê waarmee van ons verstandelike of konformerende instemming verlang word. Die tweede misverstand sou kan voortkom uit die uitdrukking „die mens die beeld van God”, asof hiermee ’n vereenselwiging van God en mens of ’n wesenskontinue verwantskap van Skepper en skepsel bedoel word. Dit sou versigtiger wees om te praat van „die mens as beeldraer van God” of om die werkwoord altyd daarby te neem en te praat van „die mens geskape na die beeld van God”. Maar moontlike misverstande ten spyt meen ons goed te doen om maar net alleen die eksegetiese gewete te laat spreek en die oor stil te luister te lê na wat die Bybelteks sê, ons daaraan te hou en niks meer maar ook niks minder te wil weet nie.

As die priester-skrywer aan wie ons die skrifgedeeltes waar die mens as beeld van God genoem word dank, aan die begin van sy geskrif drie-maal oor hierdie voorstelling te spreke kom, naamlik in die 1ste en 5de en 9de hoofstukke van Genesis en dan telkens op hoogtepunte van sy verhaal, dan is dit ’n duidelike bewys dat hy uitdruklik met hierdie vermelding ’n *tôrâ*, ’n gesaghebbende goddelike onderrig, lering, rigting-wyser vir onse gedagtes wil gee. Aan die begin van die mensheids-geskiedenis, en by die voortgang daarvan deur verwekking en geboorte, en weer by die heraanvang van die mensheidsgeskiedenis na die verwoestende oordeel van die sondvloed plaas hy die slagwoord: die mens die beeld van God! en wil hy hiermee ongetwyfeld die regte rigting gee aan die gedagtes van sy lesers oor wat die mens na oorsprong en aanleg, na taak en roeping is, behoort beskou te word en behoort te wees. Dis nie terloops dat hy hierdie uitdrukking gebruik nie, dis sy mensbeskouing, sy *tôrâ* oor die waardigheid en hoë posisie van die mens op aarde.

Na die onvergelykelyk eenvoudige en inhoudsryke aanvang van sy verhaal: „In die begin het God die hemel en die aarde geskape” laat die priester-skrywer deur die woord waarmee die tweede vers begin: *wehâ-âreç* „wat die aarde nou betref” merk dat hy nie oor die skepping van hemelbewoners gaan handel nie, maar dat die aarde en sy bewoners in die middel van sy belangstelling staan — al is dit ongetwyfeld ’n theologiese belangstelling. Die vermelding van die uitspannel vs. 6 en die hemelligte

vs. 14 vv. is hiermee nie in stryd nie; dis immers vernaamlik om hulle betekenis vir die aarde en sy bewoonbaarmaking dat hulle vermeld word.

Die psalm in prosa, die loflied op die mag en wysheid en goedheid van die Skepper wat hy dig, skry voort van skeppingsdag en -daad tot skeppingsdag en -daad totdat op die sesde dag by die sewende daad die landdiere geskape word. Nou egter word die skema van skeppingsbevele die jussiewe: „Laat daar wees . . .” of: „Laat die aarde voortbring . . .” opgegee en vervang deur die heel besondere kohortatief of selfopwekkingsvorm: „Laat Ons mense maak!”¹⁾ Dit reeds alleen rig die aandag gespanne op wat nou geskape gaan word as ’n klimaks bo al die genoemde skeppingswerke uit, besonderlik bo die pasgeskape diere. Merkwaaardiger nog is die meervoudsvorm „Ons”, wat sy beste verklaring vind in die opvatting as ’n beraadslaging van die Goddelike Skepper met Homself²⁾ en waarvan die bedoeling is „om de uitnemendheid van den mensch te doen uitkomen”³⁾). Hierdie uitnemendheid word nou uitgedruk deur die merkwaardige woorde *beçalmēnoe kidmoetēnoe*. Hoewel ons gewoon is om die woorde vertaal te sien as: „na(ar) ons beeld, na(ar) ons gelykenis” moet ons met hierdie gebruikelike vertaling tog versigtig wees, want hieruit het baie misverstand voortgekom. Die grootste misverstand is wel dat die skrywer hier van drie groothede sou spreek: God, die beeld van God en die mens, waarby die „beeld van God” op Christus sou slaan. Reeds CALVYN ken hierdie misvatting en a’s nugter eksegeet by al sy dogmatiese geestesgesteldheid waarsku hy: „Dezen zin: ‚in ons beeld, d.i. Christus’ laten Mozes woorden niet toe . . . En hierin hebben zich sommige Kerkvaders vergist, die meenden, dat ze met dezen pijl de Arianen doorboorden, zeggende, dat Christus alleen het Beeld Gods is”⁴⁾ Tereg sê WOLMARANS in sy uit dogmenhistoriese en dogmatiese oogpunt belangrike proefskrif:⁵⁾ „Hier sal veel afhang van wat verstaan moet word onder die voorsetsel *be*, wat gewoonlik of meestal in beteken, maar wat heel wat meer betekenis het dan *in* as bepaling van plaas.” Dit het hier seker nie die betekenis van aanduiding van die sfeer⁵⁾ nie, want dit

¹⁾ So o.a. CALVYN, TUCH, KÖNIG, BÖHL (*Tekst en Uitleg, Genesis*, Groningen 1930, 2de druk): „De eenvoudigste verklaring is, dat iemand, die met zich zelf te rade gaat, onwillekeurig tegen zich zelf spreekt als ‚wij’. Hij splitst zijn eigen persoon als het ware in tweeën.” Eweso G. CH. AALDERS, *De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis*, Kampen, 1932, bl. 298vv.: „juist zooals een mensch doet, wanneer hij een werkstuk van belang wil vervaardigen”.

²⁾ JOH. CALVYN, *Uitlegging van Genesis*, vert. dr. Ds. S. O. Los, Middelburg, 1900, bl. 42: „tot hiertoe voerde (de schrijver) God alleen bevelende in, maar nu hij aan het allervoornaamste werk is toegekomen, spreekt hij van beraadslaging”.

³⁾ Genesis-uitlegging, bls.46.

⁴⁾ Dr. H. P. WOLMARANS, *Die mens naar die beeld van God*, Purmerend, 1932, bl. 15; hiermee strook nie dat op bl. 188 gesê word: „Die Hebreeuse voorsetsel *be* kan ons dus verstaan net soos ons wil”.

⁵⁾ Soos die Kohlbruggiaanse opvatting is, vgl. WOLMARANS, bl. 15 n. 4 en 5 en bl. 148vv. Sien oor die *bêt sphaerae* E. KÖNIG, *Hist.-comparative Syntax der hebr. Sprache*, Leipzig 1897, par. 279a, 332m en GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebr. Grammatik*, Leipzig 1909, 28ste Aufl., par. 119h.

staan hier parallel met die voorsetsel *ke* „soos, as” en die twee voorsetsels word in Gen. 5: 1 en 3 as gelyk van betekenis met mekaar verwissel. Minder juis lyk my hier ook die opvatting van *be* as aanwysing van die norm⁶⁾ hoewel die bekende bevel tot Moses by die bou van die Tabernakel: „Kyk dat jy dit maak volgens die voorbeeld daarvan (Hebr.: *betabnitām*) wat jou op die berg getoon is” (Ex. 25:40, vgl. vss. 8v. waar *ke* gebruik word; aangehaal Hand. 7: 44, Hebr. 8: 5) die opvatting sou toelaat. Toelaatbaar is die vertaling „na(ar) die beeld” m.i. alleen insover as ’n kunstenaar sy werkstuk maak na ’n konsepie wat hy vantevore in sy gees daarvan gevorm het. Dis bekend hoe die kunstenaars van voor die klassieke Griekse kuns veel meer ’n konsepionele as ’n visuele beeld van die geskoude objek gee.⁷⁾ Maar die mees bevredigende opvatting van *be* is hier m.i. dat die voorsetsel hier soos op baie ander plekke die vorm, eienskap of hoedanigheid aandui waarin iets of iemand verskyn, optree, wat in die Afrikaanse Bybelvertaling so dikwels met „as” of „soos” vertaal word en waarvan in ons verband die treffendste voorbeeld Ps. 39: 7 is: „Waarlik, die mens wandel as skadubeeld rond” (Hebr. *beçèlem*) en die mees bekende bewysplek Ex. 6: 2 (Hebr. 3) is: „Ek het aan Abraham, Isak en Jakob verskyn a s God die Almagtige” (*be’el sjaddai*, sien ook Ps. 68: 5).⁸⁾ So sal ons dus die eerste van die twee uitdrukkings van Gen. 1: 26 *beçalmēnoe* die beste vertaal met „as ons beeld” of duideliker nog „as beeld van Ons”.⁹⁾ Die hele uitdrukking kan dan ook in die Grieks net alleen deur die voorsetsel *kata* „ooreenkomstig” weergegee word, soos in die Griekse vertaling van die Spreuke van Jesus Sirach 17: 3 *kath heaouton enedysen autous ischyn kai kat eikona autou epoiēsen autous* „Ooreenkomstig Homself het Hy hulle met krag beklee en na sy beeld het Hy hulle gemaak” en in Efese 4: 24 *kai endy-sasthaiton kainon anthroōpon ton kata thecn ktisthenta* „en met die nuwe mens beklee wat na (of ooreenkomstig) God geskape is”. Ook kan in die

⁶⁾ Hieruit het juis die bogenoemde misvatting voortgekom. Sien oor die *bēt normae* KÖNIG, *Syntax*, par 332r en GESENIUS-KAUTZSCH, par. 119h, i. So bv. H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, 1917, bl. 111.

⁷⁾ Soos besonder duidelik aangetoon deur H. SCHÄFER, *Von ägyptischer Kunst*, Leipzig 1919, 3te Aufl.

⁸⁾ Sien oor hierdie minder juis genoemde *bēt essentiae* KÖNIG, *Syntax*, par. 338z en GESENIUS-KAUTZSCH, par. 119i (’n beter naam sou m.i. wees *bēt qualitatis*). Dit kom dikwels voor in verbinding met die woordjie „hulp” Ex. 18: 4, Dt. 33: 26, Ps. 35: 2, 118: 7, 146: 5, Nahum 3: 9, vgl. Ps. 54: 6, en in die uitdrukkings „toebedeel word, toeval a s erfenis” Num. 26: 53, 34: 2, 36: 2, Jos. 19: 2, Rig. 18: 1, Eseg. 47: 14; vgl. verder Dt. 26: 14 „a s ’n onreine”, Jes. 40: 11 „a s ’n sterke”, Eseg. 20: 41 „a s ’n lieflike geur”, Ps. 37: 20 en 102: 4 „verdwyn s o o s rook”. Meer voorbeelde gee die genoemde grammatikas.

⁹⁾ Hierdie opvatting van *be* vind ons bv. in die Leidsche Vertaling 1899, by JOH. HEHN, *Zum Terminus „Bild Gottes”* in Festschrift Sachau, 1915, BÖHL in *Tekst en Uitleg*, P. HEINISCH, *Das Buch Genesis*, Bonn, 1930, G. CH. AALDERS, *De Godd. Openbaring*, B. JACOB, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin, 1934; hierdie samestemming van Hervormde (vrysinnige en regsinnige), Gereformeerde, Rooms-Katolieke en Joodse eksegete is vanuit dogmatiese oogpunt nogal heel opmerklik.

Grieks die voorsetsel weggelaat word soos in die Wysheid van Sa'omo 2: 23 *hoti ho theos ektisen ton anthroopon ep' aphtharsiāj kai eikona tēs iidiotētōs epoiēsen auton* „want God het die mens vir onverderfelikheid geskape en (as, tot) beeld van sy eie ewigheid¹⁰⁾ gemaak” G. CH. AALDERS kom tot die „gewichtige gevolgtrekking” wat hy tweemaal herhaal: „dat de mensch inderdaad het beeld Gods is” (bl. 301, 302); reeds CALVYN verwys by Gen. 1: 26 na 1 Kor. 11: 7 waar gesê word dat die man „die beeld en heerlijkheid van God is” (*hyparchoon*) en die vrou die heerlijkheid van die man „is” (*estin*).

Wat beteken nou die toevoeging van 'n tweede uitdrukking *kidmoetēnoe* „na ons gelykenis”? Daar moet wel op gelet word dat die woordjie „en” wat sommige vertalers hier invoeg in die oorspronklike teks nie staan nie, nòg in Gen. 1: 26 nòg in 5: 3. Waar die Hebreeus anders so vrygewig is met die woordjie „en”, is die weglating hier opmerklik en blykbaar opsetlik. CALVYN reeds waarsku teen die gangbare opvatting asof die tweede woordjie „gelykenis” 'n tweede element by die „beeld” sou aangee, asof bv. die beeld die wese van die mens en die gelykenis die bykomende dinge, of die beeld die oorspronklike gewes van die menslike natuur en die gelykenis die genadegawes wou wees. Hy wys tereg daarop dat albei uitdrukkinge in die volgende vers in „beeld” saamgevat word en in 5: 1 in „gelykenis”. Albei bedoel dus eenselfde gedagte weer te gee. Waartoe dan die byvoeging van „gelykenis”? Minder juis lyk my die opvatting van 'n versterking van die eerste uitdrukking soos bv. deur G. CH. AALDERS voorgestaan¹¹⁾ egter sonder bewysplekke aan te haal. Eerder is 'n teenoorgestelde bedoeling aan te neem. Die woord „beeld” kan gemaklik misverstand meebring asof aan 'n liggaamlike gestalte gedink sou wees¹²⁾ veral omdat „beeld” allereers 'n konkrete begrip is, sowel na afleiding (vgl. die Arabiese stam *çalama* „sny, uitsny, afkap”) as na woordgebruik (meestal vir gesnede of gekapte plastiese beelde gebruik). Dit sou ook die misvatting van 'n wesensgelykheid, 'n met God wesenskontinue natuur van die mens kon meebring, veral in verband met die algemeen oud-oosterse opvatting van die verhouding van archetype en beeld.¹³⁾ Die tweede uitdrukking

¹⁰⁾ Andere lesing *tēs idias idiotētes* „van sy eie wese”.

¹¹⁾ T.a.p. bl. 303 „Het woord ‚gelykenis’ versterkt door er nadruk op te leggen, dat de overeenkomst tusschen afbeelding en origineel nauwkeurig is”; AALDERS verwys ook na BAVINCK, *Ger. Dogmatiek*, 2de dr., II, 568.

¹²⁾ Baie uitleggers vanaf ou tye tot vandag huldig hierdie misvatting, sien die kommentare. Reeds die onderskeiding in vs. 27 dat die mens, die beeld van God, as manlike en vroulike wese geskape is, verhinder die liggaamlike opvatting, veral by hierdie skrywer P. Tereg sê H. HOLZINGER by KAUTZSCH-BERTHOLET, *Die Heiligen Schriften des Alten Testaments*, 4te Aufl., 1922 dat hierdie opvatting vir die Godsbegrip van P „völlig ausgeschlossen” is.

¹³⁾ Soos uitnemend uiteengeset deur J. HEHN in sy bogenoemde artikel „Zum Terminus ‚Bild Gottes’”; sien ook WOLMARANS t.a.p. bl. 9-14 en wat die algemene godsdienstgeskiedenis betref G. VAN DER LEEUW, *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938, p. 286f en 447 f.

demoet dien duidelik om dergelike misvattinge te voorkom. Hierdie woord dui nie allereers 'n konkrete maar 'n abstrakte begrip aan: „Gelykheid, gelykenis, ooreenkoms”. Dit word veral deur die profeet Esegïël gebruik in sy beskrywing van die verskyning van die *kābôd* of heerlikheid van die Heer in sy roepingsvisioen en elders in sy geskrif en dien daar vernameelik om aan die een kant die ooreenkoms maar aan die ander die verskil en distansie tussen die goddelike en menselike te laat uitkom. Die Afrikaanse vertaling gee dit meestal baie goed weer deur omskrywinge soos: „iets wat gelyk het soos”, „iets in die vorm van” (vgl. Eseg. 1: 22, 26, 28; 8: 2; 10: 1, 22; baie tiperend ook in die aanduiding van 'n engelverskyning in Daniël 10: 16, 18: „een wat soos 'n mens gelyk het”).¹⁴⁾ Die duidelikste vertaling van die begin van vs. 26 sou dus wees: „Laat Ons mense maak as beeld van Ons, wat op (of: soos) Ons gelyk”.

Dadelik hierop gaan die skrywer daartoe oor om die doel, die taak en bestemming van die nuwe wese wie se skepping op so besonder plegtige wyse aangekondig is, aan te gee. Die woorde kan vertaal word: „en laat hulle heers oor die visse van die see en die voëls van die hemel en die vee en oor die hele aarde (die oorspronklike lesing was waarskynlik: en oor al die wilde diere van die aarde) en oor al die diere wat op die aarde kruip”; maar dan moet wel in gedagte gehou word, dat hierdie „laat” weer 'n bevel, 'n jussief is en nie soos die eerste „Laat” 'n selfopwekking of kohortatief nie. Dit lyk my egter juister om die uitdrukking *wejirdoe* op te vat as die begin van 'n doelaanwysende sin: „opdat hulle heers”,¹⁵⁾ in alle geval is daar 'n baie nou verband tussen die beeldskap van God en die heerskappy voer oor die diereryk. Kenmerkend is die Hebreeuse uitdrukking wat hier vir „heers” gebruik word; dit dui aan die gestrenge heers van 'n heer en meester oor sy slawe wat die beskikking het oor hulle arbeidsprestasie nie alleen nie maar selfs oor

¹⁴⁾ Sien vir hierdie opvatting die uitnemende uiteensetting by W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, 1935, Tl. II, S. 60f. EICHRODT spreek hier van die eksplikatiewe of glossatoriese karakter van die uitdrukking *demoet* sodat vertaal kan word „as ons beeld, n a m e l i k na ons gelykenis” die tweede uitdrukking „dient sichtlich der vorsichtigen Begrenzung der Aussage” netsoos by Esegïël „um jede Hereinziehung des jenseitigen Gottes in die Endlichkeit zu vermeiden”. — Waar dit nie onwaarskynlik is dat die priester-skrywer P en die priester-profeet Esegïël ongeveer in dieselfde tyd geskryf het, word 'n dergelike verwantskap in uitdrukkinge en bedoelinge des te meer waarskynlik. In die gebruik van *çelem* was P waarskynlik aan 'n ou term gebonde; die nadere verklaring deur *demoet* in 1: 26 en 5: 1 was moontlik sy eie eksegese (B.G.).

¹⁵⁾ Die Hebreeuse *we* met Fiens (Imperfectum) het gewoonlik finale betekenis, sien KÖNIG, *Syntax*, par. 364h en veral GESENIUS-KAUTZSCH, par. 107q, 109f en 165a; voorbeelde Gen. 24: 51, 30: 3, 31: 37, 38: 24 ens., I Kon. 13: 33; na kohortatief Gen. 19: 20.

hulle lewe¹⁶) en sou miskien die beste vertaal word met „heerskappy voer”. Die opsomming van al die soorte van die diereryk gee indrukwekkend die mag en uitgestrektheid van hierdie heerskappy van die mens op aarde weer.

En nou verhef die plegtige prosa van die skrywer hom tot duidelike poësie, tot 'n gemaklik herkenbare ritme, dieselfde viertaktiese ritme waarmee die Godswoorde oor die skepping van die mens begin het, as om dit uit te jubel oor die hoë waardigheid van hierdie skepping van God:

En Gód het die méns geskápe as sy béeld,
as béeld van Gód het Hy hóm geskápe,
mánlik en vróulik het Hy húlle geskápe!¹⁷)

Deur 'n goddelike seën en gebod word dan duidelik te verstaan gegee dat die beeldskap van God nie maar alleen tot die eerste mensepaar bedoel is om beperk te wees nie, maar dat die aarde vervul moet word met sulke beelddraers van God, sulke heersers en maghebbers oor al wat op aarde lewe en oor die onbesielde aarde self. Dit lyk of ook hier weer, soos trouens in 'n seënspreuk te verwagte is, die taal hom verhef tot poëtiese ritme:

Wees vrúgbaar en verméerder
en vúl die áarde
en onderwérp dit en héers
oor die vísse van die sée en die vóëls van die hémel
,en die vée' en al die diére wat krúip op die áarde.

En nogmaals word die heersersposisie van die mens tot uitdrukking gebring as in die volgende Godswoord die voedsel vir mens en dier bepaal word; aan die mens word die meer kosbare gewasse en plante-produkte, die sade en boomvrugte toegewys, aan die diere die mindere, die blare en grasse en mosse. So word op vierderlei wyse die adel van die mens deur die priester-skrywer beklemtoon: deur die Goddelike selfoorlegging voor sy skepping, deur die beeldskap van God hom verleen, deur die posisie van heer en meester oor die besielde en onbesielde skepping as Goddelike taak hom opgelê en ten slotte deur die meer koninklike spys wat op sy tafel geplaas word.

¹⁶) Hebr. *rādā* beteken allereers „trap, tree” (netso in Arabies; verwant is ook wel die Assiriese *redū* en Siriese *redā* „drywe”), soos van 'n parskuip Joël 4 (Afr. 3): 13, Causatief „laat vertrap” Jes. 41: 2; van die heers van die vyande oor hulle onderworpenes Lev. 26: 17, Jes. 14: 2, Neh. 9: 28, Ps. 110: 2; van opsigters oor dwangarbeiders I Kon. 9: 23, II Kron. 8: 10; dikwels met die woorde „met hardheid, gestrengheid” Lev. 25: 43, 46, 53, Eseg. 34: 4 of „in toorn” verbonde Jes. 14: 6. So staan in Gen. 1: 28 parallel hiermee *kabasj* wat ook allereers „vertrap, onder die voet tree” beteken (Sag. 9: 15); van slawe Jes. 34: 11, 16, Neh. 5: 5; selfs in die betekenis „geweld aandoen, verkrag” Est. 7: 8.

¹⁷) Eintlik staan daar: „(as) 'n manlike en vroulike wese”.

Die tweede Skrifgedeelte waar van die mens as beeld van God gespreek word, is Genesis 5: 1–3 waar weer die priester-skrywer aan die woord is. Hy gee hier een van die 10 *tóledót* of geslagsgeskiedenis waarin hy die mensheidsgeskiedenis vanaf die skepping tot in die aartsvaderstyd verdeel; hier dié van Adam. Maar in plaas van direk met die nageslag van Adam te begin soos in vs. 3, rekapituleer hy die menseskepping van Gen. 1 (alleen met die verskil dat hy die uitdrukkinge beeld en gelykenis hier saamvat in *bidmoet* „as sy gelykenis”, vs. 1) en vervolg dan met die merkwaardige „Toe Adam honderd en dertig jaar oud was, het hy (’n seun) verwek as sy gelykenis, na sy beeld (*bidmoetó keçalmó*) en hom Set genoem”.¹⁸) Waarom hierdie rekapitulering en vlak daarby aansluitend die gebruik van dieselfde uitdrukkinge vir die verhouding van die menselike vader en sy seun? Daar is geen ander bevredigende verklaring moontlik as dat die skrywer wil sê dat die beeldskap van God, die eerste maal by die skepping van die eerste mens verleen, nou verder in die lyn Adam–Set en sy nakomelinge deur verwekking oorgedra word.¹⁹) Verwaarloos die skrywer dan hier die sondeval en die navolgende bederf van die menselike natuur? Daar is inderdaad ondersoekers wat meen dat hierdie priester-skrywer nie van ’n sondeval soos in Gen. 3 (die verhaal van die verhaler-skrywer, die Jahwist) vermeld, melding gemaak het of selfs wou geweet het nie. Dit lyk my onwaarskynlik, waar dieselfde skrywer wel die sondvloed vertel en die droefgeestig-eentonige skema van Gen. 5, die skema van geboorte, verwekking en dood, wat dan op die twee onderbrekinge by Henog en Noag na, op die oordeel van die sondvloed uitloop, tog ’n verslegtering van die menseslag onderstel en geensins ’n te verwagte direkte gevolg is van die hooggestemde jubel oor die mens se skepping in Hoofstuk 1 nie. Die priester-skrywer of die redaktor wat sy verhaal met die van die Jahwist verbind het, veronderstel wel ’n sondeval, maar ag dat nietaanstaande daardie bederf van die menselike natuur die beeldskap van God nie van hom weggenem is nie. Oor die vraag hoe die bederf die beeld van God aangetas of verdonker het, kry ons hier geen uitsluitel nie.

’n Tweede interessante trek wat ons aan hierdie Skrifgedeelte kan ontleen, is verhelderend vir die verstaan van die gedagte van die beeld van God. Reeds CALVYN het dit gesien waar hy by die verklaring van vs. 1 sê: „Dat den mensch de voornaamste plaats werd gegeven onder de schepselen, was reeds iets groots, maar veel heerliker nog was deze waardigheid, dat hij zijnen Maker, gelijk een zoon zijnen vader, door gelijkenis weergaf.”²⁰) CALVYN ontleen dus aan vs. 3 ’n verklaring van vs. 1 en van Gen. 1: 26v.

¹⁸) Die variante lesing van ongeveer 45 MSS *kidmoetó beçalmó* lyk my ’n onwillekeurige of opsetlike harmonisasie met Gen. 1: 26.

¹⁹) Vgl. JACOB, *Das erste Buch der Tora*: „In die dokumentasie dat Adam nie alleen na die beeld van God geskape is nie maar ook daarna verwek het, het alle mense hulle gelyke adelsbrief”.

²⁰) Spasiëring deur my.

Die derde en laaste perikoop waar die beeld van God voorkom is Gen. 9. Nog duideliker as Gen. 1 dra hierdie gedeelte die karakter van *tórá* en wel priester-tora. Dit verplaas ons tot vlak na die sondvloed, aan die herbegin dus van die mensheidsgeskiedenis na die vernietigende oordeel. Vreesbevange staan die klein „res”, die agtal van Noag en die synes op die verwoeste aarde. Dan kom die Goddelike belofte van geen so vreeslike oordeel meer nie, uitdruklik word die seën en die aanmoedigende bevel van Gen. 1: 27 herhaal; ook die heer- en meesterskap van die mens oor die diere word opnuut bevestig, ja sy gesag grootliks uitgebrei, die vrees en skrik vir die mens word op die diere gelê as vir ’n wese van hoër orde en die mens kry die beskikking oor hulle lewe en dood. Tegelyk word egter uitdruklik daarnaas die onskendbaarheid van die menslike lewe deur die mens geproklameer van Godswê en veilig gestel deur „’n geweldige donderwoord van Goddelike vergelding” wat in sy woordskikking en alliterasie „die volmaakste illustrasie van die beginsel van wedervergelding is”.²¹⁾ Die hele teks-gedeelte vanaf vs. 1 is in ritmiese prosasinne opgebou, maar nou met vs. 6 en 7 verhef dit hom tot poëtiese ritme:

Hy wat die blóed van die méns vergiét,
 deur die méns sal sy blóed vergiét word;
 want as béeld van Gód
 het Hy die méns gemáak.
 Júlle dan, wees vrúgbaar en verméerder,
 wémel op die áarde en héers daaroor!²²⁾

So vind hierdie hele belangrike Skrifgedeelte sy klimaks en as ’t ware sy bevrydende woord in die uitdrukking: beeld van God! en word vir die nuwe, die nasondvloedse wêreldbedeling nog sterker as by die skepping die majesteit en onskendbaarheid van die mens as koninklike beeld-draer, vertegenwoordiger en gevolmagtigde van sy Skepper daargestel en veiliggestel. CALVYN op sy beheerste wyse sê by vs. 6: „Dat God deze meer verheven leer met kracht uitspreekt, leert ons dat God niet zoo maar of voor niets bekommerd is aangaande ’s menschen leven. Wel zijn de menschen, zoo alleen met hen rekening wordt gehouden, niet waardig, dat God voor hen zorgt, maar omdat zij het beeld Gods dragen, acht Hij zichzelf in hun persoon geschonden . . . Zoo iemand mocht tegenwerpen, dat dit Beeld verwoest is, de oplossing’ ligt voor de hand: er is nog iets overgebleven, zoodat de mensch door niet-geringe waardigheid uitmunt. Voorts dat de hemelsche Maker zelf, al is de mensch bedorven, toch het doel der eerste schepping voor oogen heeft.”

²¹⁾ Sien oor hierdie inhoudsvolle perikoop veral die kommentare van BÖHL, Procksch en ЯАСОВ, aan welke laaste die aangehaalde woorde ontleen is.

²²⁾ Dit is nouliks twyfelagtig dat in die oorspronklik nie oereboe bah nie maar oeredoe bah gestaan het, vgl. 1: 27v.

Duideliker nog as die priester-skrywer van Gen. 1 en 9 spreek die psalmis in Ps. 8 van die koninklike posisie van die mens op aarde, 'n afskynsel van die heerserposisie, heerlike naam en majesteit van God self (vs. 1), die HERE wat so goddelik groot is, dat Hy die swakste, die kindermond, tot sy verdediging en die nietige skepsel, die mensekind, tot sy verteenwoordiger op aarde durf te maak.

Wat is die mens, dat U aan hom dink,
 en die mensekind dat U hom besoek?
 Tog het U hom 'n weinig minder gemaak as 'n goddelike wese
 en met eer en heerlikheid hom gekroon.
 U laat hom heers oor die werke van u hande,
 alles het U onder sy voete gesit!

„Eer (*kābôd*), heerlikheid (*hādār*), kroon, heers (*māsjal*), onder die voete sit” dis almal terme aan die koningskap ontleen; en hierdie koningskap van die mens is die direkte ontvouing van sy besondere skepping, wat hier in eienaardige variasie op, maar seker in dieselfde sin as die maak as beeld van God in Genesis 1, genoem word „'n weinig minder gemaak as 'n goddelike wese”. Ek neem die vryheid hier enkele reëls oor te neem uit die Psalmeverklaring van Prof. BÖHL in Tekst en Uitleg wat in die pers is en waarvan ek die voorreg gehad het die drukproewe te sien. BÖHL vertaal en verklaar vs. 6 as volg:

Toch hebt Gij hem haast als een godheid geschapen,
 hem met glorie en luister gekroond.

„Bij onzen zanger komt naast het ontzag (voor de grootsheid van den sterrenhemel en zijn Schepper) een gevoelen op van vreugde en trots. Want de mensch is en blijft als Gods evenbeeld de kroon der schepping (vgl. Gen. 1: 26). God denkt aan hem en zorgt voor hem als voor geen van de andere schepselen. Vs. 6 behoort tot het hoogste van hetgeen in Israel van den mensch in zijn verhouding tot God kon worden gezegd. God heeft — dit is de letterlijke vertaling — den mensch slechts weinig doen ontbreken om goddelijk te zijn; Hij heeft hem dus (als Gods evenbeeld) bijna goddelijk gemaakt . . . Onze dichter kent dezen bijna goddelijken rang niet alleen aan den koning, maar iederen mensch toe, zonder verschil van volk, ras of stand.”²³) Netsoos Gen. 5 en 9 gee Ps. 8 die indruk dat die beeldskap van God in die mens nie geheel vernietig is nie. Die uitdrukkinge *çelem elohim* „beeld van God” in Genesis en *mé'at mé'elohim* „'n weinig minder as God (of 'n goddelike wese)” in Ps. 8 staan merkwaardig parallel.

²³) Op die kwessie of Psalm 8 'n digterlike verwerking van Gen. 1: 26v. is dan wel Gen. 1 'n teologiese verwerking van die ouer digterlike voorstelling van Ps. 8 (so bv. EICHRODT, *Theologie des A.T.*, Bd. 2, S. 59f.) in te gaan verbied hier die plaasruimte.

Naas die priester-skrywer en die psalmis verskaf ons ten slotte die profeet Esegïel merkwaardige gegewens aangaande die eerste mens in die spotklaaglied oor die koning van Tirus waarin sy val soos dié van die paradysmens word aangekondig (H. 28: 11–19). Uit die vermelding van „Eden, die tuin van God”, „die dag toe jy geskapē is” (vs. 13) die „gerub” (vs. 14, 16)²⁴ en die verdrywing uit die paradys (vs. 16) blyk die verwantskap van stof. Die profeet gebruik beslis mitologiese kleure vir sy skildering, waarskynlik in aansluiting aan ’n oud-Fenisiëse of -Kanaänitiese mite; tog word sy skildering deur ’n dubbele inleiding (vs. 11 en 12) uitdruklik as woord van die HERE en dus as profetiese *tôrâ* bestempel. Die trekke wat hier aan die paradysmens toegeken word is vier in aantal: skoonheid (vs. 12, 17), wysheid (selfde vss.), onberispelikeid (of sedelike volkomenheid, vs. 15) en oorspronklike heilighed (vs. 16, 18) waaruit hy deur ‘*āwel* „verkeerdheid, ongeregtigheid” (vs. 15), ‘*āwôn* „sonde” (vs. 18) en wel die sonde van die hoogmoed (vs. 17) uitgeval het. Dat juis die koning van Tirus met die paradysmens vergelyk word, wys reeds op die koninklike posisie van die eerste mens, wat verder m.i. deur die trek van skoonheid aangedui word, soos blyk uit Jes. 33: 17: „Jou oë sal die Koning in sy skoonheid aanskou” en uit die koninklike bruilofspesalm Ps. 45: „U is veel skoner as (of: die skoonste onder) die mensekinders”. Merkwaardig en moeilik is die aanspraak tot hierdie koningsmens in vs. 12 *chôtēm toknit* wat die Afrikaanse vertaling met geringe vokaalwysiging opvat as: „seërling van eweredigheid”, wat ek egter met behoud van die Masoretiese vokalisasie sou wil verstaan as „beseëlaar van die ontwerp (of konsepie)” (in 43: 10 van die bouplan van die nuwe tempel gebruik); die eerste mens was die verwerkeliking van die goddelike konsepie, ’n gedagte wat die Griekse vertalers blykbaar ook bedoel met hulle *aposphragisma homoiooseos* „seëlafdruk van gelykenis” (nl. met God), waarvan die inhoud dan in die bogenoemde trekke verduidelik word.

Vir die samevatting van die inhoud van die voorstelling „beeld van God” het ons dus in die Ou Testament baie gegewens. Die duidelikste is die gedagte van die meerwaardigheid bo die diere. Dit word ook in die paradysverhaal Gen. 2 en 3 baie uitdruklik kenbaar gemaak: die mens vind geen gelykwaardige lewensgesel onder die diere nie, en die te groot vertrouwdheid met die dier (die slang) bring die grootste ongeluk oor hom, waarvan die eerste begin van verlossing die stel van vyandskap deur

²⁴ Dis beter om „gerub” hier nie as aanspraak tot die koning op te vat nie, maar om te vertaal: „By die gerub het Ek jou gestel” en „die gerub het jou vernietig”; sien die uitnemende kommentaar van Dr. A. TROELSTRA in *Tekst en Uitleg*, 1931 en ook JOH. HERRMANN, *Ezechiël*, Leipzig, 1924 en A. BERTHOLET, *Hesekiel*, Tübingen, 1936. Moontlik is „gerub” hier kollektief bedoel; „die gerubs”. Reeds GUNKEL in sy *Genesis-kommentaar*, 1910 en 1917, S. 34 wys op die belang van hierdie perikoop vir die verklaring van Genesis 1. Sien ook H. GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen, 1929, S. 166ff.

God is. Die grootste straf vir die oormoedige is dat sy hart anders word as dié van 'n mens en 'n diere-hart aan hom gegee word soos met Nebukadnesar gebeur het (Dan.413, Afr. 16) en die grootste beskaming as dit blyk dat diere meer besef het vir die hoëre wêreld en meer regverdighedsin (die esel van Bileam, Nun. 22: 22vv.), meer dankbaarheid en besef van vanwaar vir hulle die goeie kom (Jes. 1: 3 „'n Os ken sy besitter ens.”), wanneer die instink van die trekvoëls hulle sekerder lei as die besef van die mens van wat God toekom en waarheen hy met sy sonde moet vlug (Jer. 8: 7). Wat is dan die groot onderskeid tussen mens en dier. Duidelik antwoord die Ou Testament: die verstand, die kennis, die rede, die *da'at* (sien reeds Dan. 4: 12vv. en Jes. 1: 3 bogenoemd); wie dit nie besit in 'n *ba'ar* of *isj ba'ar* letterlik 'n „bees-mens”, 'n redelose wese (Ps. 37: 22 naas *bezmôt* „'n groot dier, 'n monster”, Ps. 92: 7, Spr. 12: 1, 30: 2v., Jer. 10: 14 en 21). Maar hierdie *da'at* is nie maar 'n intellektuele kennis nie, dit is „ethisch denken”,²³⁾ hart en geweten is er in betrokke. Uit al die sopas genoemde tekste blyk ook dat die godsdienstige verhouding baie sterk daarin meetel, ja dit is juis groten-deels op God betrokke, dit is *da'at elohim* „kennises Gods”. Dit is dus die redelik-sedelik-godsdienstige persoonlikheid wat die mens onderskei van en verhef bo die diere.

Na die een verhouding, dié teenoor die diere, na benede toe is dus die beeldskap van God goed bepaalbaar. Hoe staan dit met die ander verhouding, die na boontoe, die tot God? Die mens vertoon 'n gelykenis met God; maar die Ou Testament is besonder op sy hoede om om die gedagte van gelykheid aan God af te wend. Vandaar die byvoeging *kidmoet* in Gen. 1 en by Esegïël, vandaar ook die beklemtoning van die nietigheid van die mens en die onvergelykelike mag en heerlikheid van die Skepper, die Opperkoning in Ps. 8. Die groot sonde van Tirus netsoos van die paradysmens was volgens Esegïël sy oormoed (28: 17, vgl. 28: 2: „omdat jy gesê het: Ek is 'n god”, „omdat jy jou hart gemaak het soos die hart van 'n god (of: God)”; sien ook oor die val van Tirus as die van 'n gevalle Lucifer 26: 15vv., 27: 32-36; vgl. ook veral Jes. 14: 14: „Ek wil my gelykstel met die Allerhoogste”). Tereg sê dan ook PROCKSCH dat die gelykenis nie in die geheel enige aanbiddingswaardigheid van die Skepper gesien mag word nie.²⁴⁾ Dogmaties gesê: die gelykenis betref nie die onmededeelbare eienskappe van God nie. PROCKSCH sien dit dan in die persoonlikheid van die mens, waarvoor die Hebreeus wel geen eie woord het nie, maar wat die skrywer van

²³⁾ Soos dat van KIERKEGAARD, vgl. Dr. T. DOKTER, *De stem van Sören Kierkegaard* in „Wending”, Maandblad vr. Evangelie en Cultuur, Boekencentrum, Den Haag, I, 1, 1946, bl. 42: „Het denken van Kierkegaard kan gekarakteriseerd worden als ethisch denken . . . Ethisch denken wil uitdrukken, dat de gedachte tegelijkertijd een innerlijke beslissing is. Dit denken heeft zich diep ingegraven in het innerlijke, ethische leven, en is daarmee èen geworden.”

²⁴⁾ *Genesiskommentaar*, bl. 448; minder juis voeg hy dan toe: maar in sy natuur, wat sig ook in die ander hemelse wesens bevind.

Gen. 1 wonderbaar duidelik tot uitdrukking bring deur die analogie met die Skepper. Ook EICHRÖDT spreek van „die bewuste persoonlikheid, die vermoë van selfbewussyn en selfbepaling” (*Theologie*, bl. 62). Hoe word die Skepper in Gen. 1 beskryf? As ’n planmatig werkende, ’n goeie doel stellende, die doel bereikende en van die resultaat van sy arbeid genietende, m.a.w. ’n redelik-sedelike persoonlikheid. Die enigste wese op aarde wat as beeld van hierdie Skepperpersoonlikheid kan geld, is die mens. Maar alleen in besef van sy kreatuurlikheid en afhankelikheid, alleen in ootmoed en gehoorsaamheid aan sy Skepperkoning kan die menselike persoonlikheid sy regte wese ontwikkel. „Redelik-sedelik-godsdienstig”; dit is in koele Westerse denkwysing dieselfde as wat die kleurryker Bybelse taal by Esegïël beskryf met „wysheid, onberispelikheid, heiligheid” en die Nuwe Testament met „kennis, geregtigheid, heiligheid” (Kol. 3: 10, Ef. 4: 24), Bybelse taal wat tereg oorgeneem is in die vernaamste Belydenisgeskrif van ons Kerk, die Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel XIV en in die vernaamste leerboek, die Heidelbergse Kategismus, in die antwoord op die sesde vraag: „God het die mens goed en na sy ewebeeld geskape, dit is, in ware geregtigheid en heiligheid, sodat hy God sy Skepper reg sou ken, Hom van harte sou kan liefhê, en met Hom in die ewige saligheid kan lewe om Hom te loof en te prys”.²⁷⁾

B. GEMSER

²⁷⁾ Na voltooiing van hierdie studie het my onder oë gekom die artikel van G. VON RAD, *Die Gottesebenbildlichkeit im Alten Testament*, in G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1935, Bd. II, S. 387-390 waaruit ek die volgende aanhaal aangaande Gen. 1: 26: „Der Verfasser ringt mit dem Ausdruck. Eine gewisse uralte Formel ist ihm zu Hilfe gekommen: so tastet er sich mit den beiden Begriffen *çèlem* und *demût* mit Mühe an das Geheimnis, dass der Mensch als ein irdisches Abbild Gottes, dass er elohimartig geschaffen sei, heran.” VON RAD beskou ook Gen. 1: 26b as ’n finale sin (S. 390, Z. 15). Aangaande Gen. 5: 1vv.: „Der Satz ist von grosser Wichtigkeit; er sichert die theologische Aktualität des Zeugnisses von der Gottesebenbildlichkeit für alle Generationen”. „Davon, dass die Gottesebenbildlichkeit für den Menschen nunmehr verloren sei, weiss das Alte Testament nichts.” Egter weet P. volgens sy voorstelling van die geleidelike afname van die lewensjare by die oervaders blykbaar wel van ’n verval van die Godegewe habitus van die mens.

Van die op bl. 378 genoemde artikels oor die beeldskap van God is alleen die eerste my beskikbaar (sien hierbo noot 9); die ander drie is: W. CASPARI, *Imago Dei*, Festschrift R. Seeberg, 1929, S. 197-208; PH. BACHMANN, *Der Mensch als Ebenbild Gottes*, in Festschrift L. Ihmels, 1928, S. 273-279; F. K. SCHUMANN, *Imago Dei*, in Festschrift G. Krüger, 1932, S. 167-180.

Van die studies van P. HUMBERT, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchatel, 1940 (waarin Chap. V oor „l’Imago Dei”) en van TH. C. VRIEZEN, *La création de l’homme après l’image de Dieu*, in Oudtestamentische Studiën uitgegev. dr. P. H. de Boer, Dl. II, Leiden, 1943, kon ek alleen deur die resensies in *Bibliotheca Orientalis* I, 4, 1944, bl. 51v. en III, 1, bl. 9vv. kennis neem.