GEREFORMEERDE DOGMATIEK

DOOR

Dr H. BAVINCK

DERDE DEEL

VIERDE ONVERANDERDE DRUK

Bibliotheek Theologische Hoogeschool
van de GEREF. KERKEN in Nederland
BROEDERWEG 15 KAMPEN
0758

J. H. KOK N.V. UITGEVERS MIJ KAMPEN - 1929

INHOUD.

HOOFDSTUK VI. OVER DE WERELD IN HAAR GEVALLEN STAAT.

PAR.		BLADZ.
40.	De Oorsprong der Zonde	1
41.	De Verbreiding der Zonde	53
42.	Wezen en Werking der Zonde	106
43.	De Straf der Zonde	139

HOOFDSTUK VII. OVER DEN PERSOON EN HET WERK VAN CHRISTUS.

44.	Het Verbond der Genade	174
45.	De Persoon van Christus	214
46.	Het werk van Christus in zijne vernedering	305
47.	Het werk van Christus in zijne verhooging	410

HOOFDSTUK VIII. OVER DE WELDADEN DES VERBONDS.

48.	De Heilsorde	482

HOOFDSTUK VI.

Over de wereld in haar gevallen staat.

§ 40. De Oorsprong der Zonde.

Delitzsch, Bibl. Psychologie[2] 1861 bl. 121 v. *Oehler*, Theol. d. A. T. 239 v. *Smend*, Altt. Religionsgesch. 119 v. *Davidson*, Theol. of the Old Test. 1904 bl. 203 v. *Clemen*, Die Christl. Lehre von der Sünde I Die bibl. Lehre, Gött. 1897. *Weber*, System der altsyn. pal. Theol. 210 v. *Augustinus*, de Genesi ad literam libri XII. de civ. Dei XIII. *Lombardus*, Sent. II dist. 22 v. *Thomas*, S. Theol. II qu. 79—81. II 2 qu. 163. 165. *Bonaventura*, Brevil. III c. 1 v. *Bellarminus*, de amiss. gratiae et de statu peccati l. 2, 3. *Scheeben*, Kath. Dogm. II 591 v. *Heinrich*, Dogm. Theol. VI 651 v. *Luther* bij *Köstlin*, II 362 v. *Gerhard*, Loc. Theol. l. IX c. 1—3. *Quenstedt*, Theol. II 48 v. *Hollaz*, Ex. theol. 506 v. *Calvijn*, Inst. II 1 v. *Polanus*, Synt. Theol. 335 v. *Mastricht*, Theol. IV c. 1. *Moor*, Comment. III 115 v. *M. Vitringa*, Doctr. II 249 v.

Schleiermacher, Der Christl. Glaube I 345 v. *J. Müller*, Die Christl. Lehre von der Sünde[5]. Breslau 1867. *Dorner*, Chr. Glaubenslehre II 114 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. III 151 v. *Frank*, Syst. der Chr. Wahrheit I 417 v. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. II 426 v. *Biedermann*, Chr. Dogm. II 49 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers.[2] III 304 v. *Kaftan*, Dogm. § 38. *Häring*, Chr. Gl. 291 v. *Hodge*, Syst. Theol. II 123 v. *Shedd*, Dogm. Theol. II 148 v. *Macdonald*, Creation and the fall. Edinburgh 1856. *Tennant*, The origin and propagation of sin[2] 1906. *Id.*, The sources of the doctrine of the fall and original sin. Cambridge 1903. *W. E. Orchard*, Modern Theories of sin. London Clarke 1909. *Gerretsen*, De val des menschen. Nijmegen 1909.

307. Toen God de schepping volbracht had, zag Hij met welgevallen op het werk zijner handen neer, want het was alles zeer goed, Gen. 1 : 31. Wel stond de wereld toen pas aan het begin van hare ontwikkeling, en was zij dus eene volmaaktheid, niet in graad en mate, maar in natuur en aard deelachtig. Doch wijl zij iets positief goeds was, kon zij iets worden, en zich ontwikkelen overeenkomstig de wetten, welke God ervoor gesteld had. Wanneer de Schrift aan onze gevallene wereld eene positief goede vooraf laat gaan, biedt zij aan het denken een rustpunt, dat de wijsbegeerte niet verschaffen kan. Want als deze het oorspronkelijke zijn opvat als eene inhoudlooze potentie, die niets is maar alles worden

kan, redeneert zij buiten de werkelijkheid om en tracht ons met eene abstractie tevreden te stellen. Uit niets kan niets worden; als er geen zijn voorafgaat, kan er van een worden geen sprake zijn; en het kwade wordt eerst mogelijk, als het goede niet slechts ideëel, doch ook reëel de prioriteit bezit. De gevallen wereld, waarin wij leven, rust op de grondslagen eener schepping, welke zeer goed was, wijl zij voortkwam uit de handen Gods.

Maar lang heeft die wereld in hare oorspronkelijke goedheid niet bestaan. Nauwelijks was zij geschapen, of de zonde drong in haar binnen. Het mysterie van het zijn wordt nog onbegrijpelijker door het mysterie van het kwaad. Bijna op hetzelfde oogenblik, als de schepselen rein en heerlijk voortkomen uit de hand van hun Maker, worden zij van al hun glans beroofd en staan zij bedorven en onrein voor zijn heilig aangezicht. De zonde heeft de gansche schepping verwoest, haar gerechtigheid in schuld, haar heiligheid in onreinheid, haar heerlijkheid in schande, haar zaligheid in ellende, haar harmonie in wanorde, haar leven in dood, haar licht in duisternis verkeerd. Vanwaar dan dat kwaad, en wat is de oorsprong der zonde? De Schrift rechtvaardigt God, en geeft eene doorloopende theodicee, als zij uitspreekt en handhaaft, dat in geen geval God de oorzaak der zonde is. Immers, Hij is rechtvaardig en heilig en verre van goddeloosheid, Deut. 32 : 4, Job 34 : 10, Ps. 92 : 16, Jes. 6 : 3, Hab. 1 : 13, een licht zonder duisternis, 1 Joh. 1 : 5, niemand verzoekende, Jak. 1 : 13, overvloedige fontein van alwat goed en rein en zuiver is, Ps. 36 : 10, Jak. 1 : 17; Hij verbiedt de zonde in zijn wet, Ex. 20, en in het geweten van iederen mensch, Rom. 2 : 14, 15, heeft geen lust aan goddeloosheid, Ps. 5 : 5, maar haat ze en toornt er tegen, Ps. 45 : 8, Rom. 1 : 18; Hij oordeelt en verzoent ze in Christus, Rom. 3 : 24—26, reinigt er zijn volk van door vergeving en heiligmaking, 1 Cor. 1 : 30, en wil ze, in geval van voortgezette ongehoorzaamheid, beide tijdelijk en eeuwiglijk straffen, Rom. 1 : 18, 2 : 8. Voor den oorsprong der zonde wijst de Schrift ons altijd naar het schepsel heen. Maar daarom is zij, ook in haar ontstaan, niet aan Gods bestuur onttrokken noch uitgesloten van zijn raad. Integendeel, het is God zelf, die volgens de bijzondere openbaring de *mogelijkheid* der zonde schiep. Niet alleen formeerde Hij den mensch zóó, dat hij vallen kon, maar Hij plantte ook den boom der kennis des goeds en des kwaads in den hof, stelde den mensch door het proefgebod voor eene zedelijke keuze, wier beslissing voor hem en voor zijn geslacht de grootste beteekenis had, en liet eindelijk zelfs de verleiding der vrouw door de slang toe. Het was zijn wil, om met den mensch den gevaarlijken weg der vrijheid te bewandelen, liever dan om hem in eens door eene machtsdaad boven de mogelijkheid van zonde en dood te verheffen.

Volgens Gen. 2 : 9 waren er twee boomen in den hof, met welke

God eene bijzondere bedoeling had, de boom der kennis des goeds en des kwaads en de boom des levens. Wijl echter de boom des levens later in het verhaal niet meer voorkomt, behalve alleen 3 : 22, 24, hebben sommigen gemeend, dat hij in het oorspronkelijke bericht niet thuis behoorde en eerst later werd ingevoegd. Er pleit hier echter tegen, dat het zeer natuurlijk is, dat de boom des levens tusschen 2 : 9 en 3 : 22 niet verder vermeld wordt, omdat de gansche geschiedenis zich dan om den anderen boom, den boom der kennis, beweegt; voorts, dat de levensboom niet alleen in 2 : 9 en 3 : 22, 24, maar ook in Spr. 3 : 18, 13 : 12, Openb. 2 : 7 en 22 : 2, en in de sagen van vele volken voorkomt[1]). Anderen hebben daarom het vermoeden geuit, dat de boom des levens in het verhaal van Genesis oorspronkelijk is, maar dat de boom der kennis des goeds en des kwaads later werd ingevoegd[2]). Inderdaad heeft men van dezen boom tot dusver elders geen parallel aangetroffen, maar hierin wordt geene verandering gebracht, doordat men hem later laat ontstaan en in het paradijsverhaal laat opnemen. De vraag blijft bestaan en wordt veel moeilijker te beantwoorden, waar hij dan vandaan kwam, en waarom hij in Gen. 2 en 3 werd opgenomen. Van meer beteekenis is, dat de boom der kennis des goeds en des kwaads uit dit verhaal niet kan worden weggenomen, zonder het geheel van karakter te doen veranderen en zelfs van zijn wezenlijken inhoud te berooven. Immers, over het eten van dien boom gaat het verbod, de verleiding, de straf; als in het oorspronkelijk verhaal alleen de boom des levens voorkwam, is er niets te begrijpen van de reden, waarom het eten van dien boom verboden, en met zulk eene zware straf bedreigd was. Men zegt, dat de bedoeling van Gen. 3 eenvoudig deze is, om ons te verhalen, hoe de mensch door het eten van den levensboom bewustzijn kreeg van zijne levenskracht, tot geslachtsdrift ontwaakte en uit den kinderlijken staat in dien der volwassenheid overging.

Doch indien dit de kern van het verhaal is, waarom ontving de mensch dan toch het verbod, om te eten van dien boom, die hem juist kracht en leven zou schenken? Mocht hij niet uit den kinderlijken staat uitgroeien en tot bewustzijn komen van zijn geslachtsleven? Maar hij had reeds het gebod ontvangen, dat hij zich vermenigvuldigen, de aarde vervullen en onderwerpen moest, 1 : 28; hem was reeds eene vrouw toegevoegd, die met hem tot één vleesch zou zijn, 2 : 24; en wat bewijs is er in dit verhaal, of in zijne gansche omgeving, dat het geslachtsleven en het ontwaken daartoe op zichzelf iets zondigs is? Veeleer klinkt uit heel het

---

[1]) *A. Wünsche,* Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Leipzig Pfeiffer 1905. *B. P. van der Voo,* De boom des levens, Tijdspiegel 1909.

[2]) *Eerdmans,* De beteekenis van het paradijsverhaal, Theol. Tijdschr. Nov. 1905 bl. 481—511. Verg. *Clemen,* Die Chr. Lehre v. d. Sünde I 155 v.

Oude Testament de gedachte ons tegen, dat vruchtbaarheid een groote zegen Gods is. Indien Genesis 3 ons de ontwaking der geslachtsdrift wilde verhalen, zou de straf, op de overtreding bedreigd en toegepast, ten eenenmale onbegrijpelijk zijn; waarom bestond die straf in den dood? waarom trof ze de vrouw vooral in haar moederschap? waarom werd ze toch nog weer de moeder des levens genoemd? waarom werd ten slotte aan man en vrouw beiden het eten van den levensboom en het verblijf in den hof ontzegd? Wie het verhaal onbevangen leest, krijgt een diepen indruk van zijne eenheid[1]) en van zijne kennelijke bedoeling, om ons niet in te lichten over een vooruitgang en ontwikkeling, maar over een val van den mensch. Het gansche milieu, waarin het voorkomt, bewijst, dat het ons een bericht wil geven van het ontstaan der zonde. Want vooraf gaat de schepping des menschen door Gods hand en naar zijn beeld, en er volgt in korte trekken eene geschiedenis op van de toenemende goddeloosheid in het menschelijk geslacht tot op den zondvloed toe.

De boom der kennis des goeds en des kwaads heet ongetwijfeld zoo, wijl de mensch, daarvan etende, eene kennis van goed en kwaad zou verkrijgen, die hij tot dusver niet bezat, die hem verboden was, en die hij niet krijgen mocht. De vraag is echter, wat onder die kennis van goed en kwaad te verstaan zij. De gewone verklaring is, dat de mensch door het eten van den boom eene proefondervindelijke kennis van het goede en het kwade zou krijgen; maar terecht is daartegen het bezwaar ingebracht, dat deze kennis van goed en kwaad den mensch Gode gelijk zou maken, gelijk niet alleen de slang in Gen. 3 : 5, maar ook God zelf in 3 : 22 zegt, en God toch geen empirische kennis van het kwade heeft of hebben kan; voorts, dat de mensch door het eten van den boom juist de proefondervindelijke kennis van het goede verloren heeft; en eindelijk, dat Gen. 3 : 22a dan als ironie moet worden opgevat, wat op zichzelf reeds onaannemelijk en met vs 22 bepaald in strijd is. Anderen zijn daarom op de gedachte gekomen, dat Gen. 3 de ontwikkeling des menschen verhaalde uit den dierlijken toestand tot zelfbewustzijn en rede, en hebben alzoo in den val het eerste waagstuk der rede, den aanvang van het zedelijke leven, den oorsprong der cultuur, de gelukkigste gebeurtenis in de geschiedenis der menschheid gezien; zoo reeds in vroeger tijd sommige Ophieten, die de slang hielden voor een incarnatie van den

[1]) *Eerdmans,* ofschoon interpolaties aannemende, meent toch, dat Gen. 2—3 één verhaal is. *Kristensen,* Eén of twee boomen in het Paradijsverhaal? Theol. Tijdschr. Mei 1908 bl. 215—233, is van oordeel, dat *twee* boomen tot eene zeer oude traditie behooren. Verg. ook *J. C. Eykman,* De eenheid en beteekenis van het paradijsverhaal, onderzocht met het oog op de meeningen der jongste critiek, Theol. Stud. 1907 bl. 197—237.

Logos[1]), en later Kant, Schiller, Hegel, Strausz en anderen[2]). Deze opvatting is echter met de bedoeling van het verhaal zoozeer in strijd, dat ze tegenwoordig schier algemeen wordt prijsgegeven. Immers zou ze onderstellen, dat God den mensch in een toestand van kinderlijke, zelfs dierlijke onnoozelheid schiep, en hem daarin steeds wilde laten blijven; maar de kennis, ook de zedelijke, was den mensch reeds bij zijne schepping geschonken, gelijk de schepping naar Gods beeld, de naamgeving aan de dieren, het ontvangen en verstaan van het proefgebod bewijst; en die kennis, welke de mensch door zijn val verwierf, was eene gansch andere, die door God verboden was en hem allerlei straf waardig maakte. Gen. 3 verhaalt geen „Riesenfortschritt", maar een val van den mensch.

Tegenwoordig wordt dit weder door velen erkend, maar zij verbinden er dan de gedachte mede, dat onder de kennis van goed en kwaad, die de mensch niet verwerven mocht, eene eigenaardige kennis is te verstaan[3]). Daarmede kan niet bedoeld zijn de allereerste verstandelijke of zedelijke kennis, want het is in strijd met de traditie van alle volken, om zich den eersten mensch voor te stellen als een soort dier, dat van al die kennis nog verstoken was, en ook de auteur van het paradijsverhaal neemt dit standpunt niet in. Want volgens hem zijn de beide eerste menschen volwassen geschapen. Zij zijn geschapen als man en vrouw en in het huwelijk met elkander vereenigd, zij denken en spreken en kennen de dingen, die zich om hen heen bevinden, zij hebben ook een zedelijk bewustzijn en weten, door het ontvangen van het proefgebod, dat gehoorzaamheid aan God het goede is en loon medebrengt, en dat het kwade bestaat in overtreding van zijne wet en door straf wordt gevolgd. Het paradijsverhaal beschrijft den mensch dus volstrekt niet als verstandelijk of zedelijk eene tabula rasa, waarop alles nog van buitenaf moest worden aangebracht, en het kan daarom met de kennis van goed en kwaad ook niet bedoeld hebben het ontwaken tot zelfbewustzijn en rede noch ook het ontstaan van het geweten. Maar onder de kennis van goed en kwaad, welke den mensch verboden wordt, — zegt men — is te verstaan het verstandig worden, 3 : 6, het onderscheiden tusschen het nuttige en het schadelijke, Deut. 1 : 39, 2 Sam. 19 : 35, 36, Jes. 7 : 16, Jon. 4 : 11, het zelfstandig inzicht, om zich zelf te helpen en niet altijd

[1]) Verg. art. PRE³ XIV 400—404.

[2]) *Kant,* Mutmassl. Anfang der Menschengeschichte 1786. *Schiller,* Ueber die erste Menschengesellschaft 1790. *Hegel,* Werke VIII bl. 14 v. IX 390 v. XI 194. *Strausz,* Gl. II 29. Verg. *Bretschneider,* Syst. Entw. 589.

[3]) *Wellhausen,* Gesch. Israels 1878 bl. 344 v. *Rütschi,* Gesch. u. Kritik der k. Lehre von der urspr. Vollkommenheit. Leiden 1881 bl. 8. *Smend,* Altt. Religionsgesch. 1893 bl. 120. *Marti,* Gesch. der israel. Religion³ 1897 bl. 197. *Clemen,* Die Chr. Lehre v. d. Sünde I 151 v.

van anderen afhankelijk te zijn, die intellektuelle Welterkenntniss, die metaphysische Erkenntniss der Dinge in ihrem Zusammenhange, ihrem Werth oder Unwerth, ihrem Nutzen oder Schaden für den Menschen, m. a. w. de wijsheid, de kunst der wereldbeheersching, de cultuur, die den mensch van God onafhankelijk en Gode gelijk zou maken.

Dit gevoelen wordt echter door dezelfde bezwaren gedrukt als dat aangaande den vooruitgang, dien de mensch in zijn val zou hebben gemaakt, en brengt er eigenlijk ook slechts eene kleine wijziging in aan; naar beide voorstellingen beschrijft het paradijsverhaal den overgang des menschen uit een staat van landelijken eenvoud tot dien van eene wereldbeheerschende cultuur. Terwijl de voorstanders van het eerste gevoelen daarin echter, van hun standpunt uit, een vooruitgang zien, leggen de anderen er meer nadruk op, dat deze overgang, naar het standpunt van den auteur, een achteruitgang en een val was. Doch zij geven daarmede de gedachte van het paradijsverhaal onjuist weer. Cultuur op zichzelve is volstrekt niet iets zondigs of verkeerds. In Gen. 1 : 28 wordt de heerschappij over de aarde aan den naar Gods beeld geschapen mensch tot taak gesteld, verg. 9 : 1, 2; in Gen. 2 : 15 en 19 moet hij den hof bebouwen en bewaren en den dieren namen geven, verg. 3 : 23; in Gen. 3 : 21 wordt de bereiding van kleederen voor Adam en Eva aan God zelven toegekend; in Gen. 4 : 17, 21—22 wordt het bouwen van eene stad, het bewonen van tenten, het houden van vee, het maken van allerlei muziekinstrumenten en het bewerken van metalen wel in zijn oorsprong aan Kaïns geslacht toegeschreven, maar met geen enkel woord afgekeurd; en in het algemeen kent het Oude Testament aan de wijsheid zulk eene hooge plaats toe, dat er van geene veroordeeling sprake kan wezen. Te minder, omdat, ook naar de voorstanders van bovengenoemd gevoelen, het eerste menschenpaar vóór den val eene verstandelijke en zedelijke kennis bezat, die van de wijsheid, hoogstens in graad, maar niet in wezen verschillen kan.

De kennis van goed en kwaad, welke den mensch verboden wordt, moet dus nog iets anders beteekenen, en Marti wijst ons tot de juiste opvatting den weg, als hij haar omschrijft als de kunst, om op eigen voeten te staan en zelf den weg te vinden, en spreekt van de begeerte van den mensch, om zich door haar van God te emancipeeren. Het komt n.l. in Gen. 3 niet allereerst op den inhoud der kennis aan, welke de mensch door ongehoorzaamheid zich toeëigenen zou, maar op de wijze, waarop hij haar verkrijgen zou. Duidelijk wordt de aard van de kennis van goed en kwaad, hier bedoeld, daardoor omschreven, dat de mensch er door aan God gelijk zou worden, Gen. 3 : 5, 22. Door het gebod Gods te overtreden en van den boom te eten, zou hij in dien zin zich Gode gelijk maken, dat hij zich buiten en boven de wet stelde en, evenals God, zelf beoordeelen en uitmaken zou, wat goed en wat kwaad was.

De kennis van goed en kwaad beteekent niet de kennis van het nuttige en schadelijke, van wereld en wereldbeheersching, maar evenals ook in 2 Sam. 19 : 36, Jes. 7 : 16 de bevoegdheid en geschiktheid, om zelfstandig goed en kwaad te onderscheiden. Het gaat in Gen. inderdaad om de vraag, of de mensch in onafhankelijkheid van God zich zal willen ontwikkelen, of hij in onderwerping aan zijn gebod de wereld zal willen beheerschen en de zaligheid zoeken; dan wel of hij, Gods gebod overtredende, en aan zijn gezag en wet zich onttrekkende, op eigen beenen wil gaan staan, zijn eigen weg wil kiezen en zijn eigen geluk beproeven wil[1]). Toen de mensch viel, kreeg hij dan ook wat hij wenschte, hij maakte zich Gode gelijk, zelfstandig door eigen inzicht en oordeel kennende het goed en het kwaad; Gen. 3 : 22 is ontzettende ernst. Doch deze emancipatie van God leidde niet en kan niet leiden tot het ware geluk. Daarom verbiedt God in het proefgebod dezen vrijheidsdrang, deze zucht naar onafhankelijkheid. Maar de mensch bezweek voor de proef en sloeg vrijwillig en moedwillig zijn eigen weg in.

308. Nog maar korten tijd had hij waarschijnlijk in den staat der onschuld verkeerd, toen hij van buitenaf door eene slang, die schranderder (עָרוּם, LXX φρονιμος, prudens, cf. Matth. 10 : 16, 2 Cor. 11 : 3) was dan al het gedierte des velds, verzocht en ten val gebracht werd. De slang richt zich niet tot den man, maar tot de vrouw, die het verbod van het eten van den boom niet zelve rechtstreeks van God, doch door middel van haar man had ontvangen en daarom ontvankelijker was voor redeneering en twijfel. Allereerst beproeft de slang dan ook in het hart der vrouw twijfel te wekken aan het gebod Gods, en stelt dit daartoe ook voor, als door God uit hardheid en zelfzucht gegeven. De vrouw toont in de wijze, waarop zij het gebod teruggeeft en uitbreidt, duidelijk, dat haar dat gebod Gods als eene scherpe grens en als eene beperkende bepaling tot het bewustzijn gekomen is. Nadat de twijfel gewekt en de lastigheid van het gebod tot het bewustzijn gebracht is, gaat de slang voort, om beide ongeloof en hoogmoed te zaaien in het toebereide gemoed van de vrouw; zij ontkent nu beslist, dat de overtreding van dat gebod den dood ten gevolge zal hebben, en ze geeft te verstaan, dat God dat gebod slechts uit zelfzucht heeft gegeven; als de mensch eet van den boom zal hij, in plaats van te sterven, Gode gelijk worden en eene volmaakte, Goddelijke kennis ontvangen. De verzekering van de slang en de hooge verwachting, die zij opwekte, deden de vrouw zien naar den boom: en naarmate zij langer zag, werd ze bekoord door zijne vrucht. Begeerlijkheid der oogen, begeerlijkheid des vleesches, grootschheid des

[1]) *Köberle,* Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München Beck 1905 bl. 64 v.

levens maakten de verzoeking onweerstaanbaar; ten slotte nam zij van de vrucht en zij at, en zij gaf ook haren man met haar en hij at.

Het spreken der slang heeft velen op de gedachte gebracht, dat dit verhaal eene allegorie was, of dat althans de slang geen werkelijk dier was, maar een naam en beeld voor de begeerlijkheid [1]), of voor den geslachtslust [2]), of voor de dwalende rede [3]), of ook voor Satan [4]). Maar deze verklaring is niet aannemelijk; de slang wordt in Gen. 3 : 1 onder de dieren gerekend; de straf vers 14, 15 onderstelt eene werkelijke slang, en in 2 Cor. 11 : 3 is Paulus van dezelfde meening. Ook de mythische opvatting, die later opkwam en bij velen ingang vond, is met de bedoeling van het verhaal, met heel de omgeving, waarin het voorkomt, en met de doorloopende leer der Schrift in strijd; bovendien loopen de mythische verklaringen onderling ook zeer ver uiteen [5]). Het spreken der slang is daarom op eene andere wijze te verklaren; echter niet met Josephus [6]), uit de meening van den verhaler, dat de dieren vóór den val de gave der taal hadden, want hij heeft pas verhaald dat de mensch wezenlijk van de dieren onderscheiden is, hun namen gaf en onder hen geene hulpe vond; maar ongetwijfeld uit de inwerking eener geestelijke, bovenaardsche macht. Van welken aard die macht is geweest, wordt in het verhaal zelf met geen woord gezegd; Gen. 3 houdt zich aan de zichtbare feiten, beschrijft maar verklaart niet. Velen zijn nu wel van meening geweest, dat Gen. 3 niets anders verhaalt dan het ontstaan der vijandschap tusschen mensch en dier. Maar behalve dat deze verklaring om hare platheid niet bevredigt, is ze in strijd met wat in Gen. 2 over de verhouding van mensch en dier is verhaald, en zegt zij ons niet, hoe en waarom de slang als eene verleidende macht tegenover den mensch optrad. Vandaar dat velen thans weer tot de oude exegese teruggaan, al is het alleen, omdat deze in de apocriefe litteratuur des Ouden Testaments gehuldigd wordt [7]).

Voorts is het begrijpelijk, dat Gen. 3 van den geestelijken achtergrond der gebeurtenissen geen gewag maakt. Eerst langzamerhand wordt bij het voortschrijdend licht der openbaring de diepte der duisternis onthuld.

---

1) *Philo*, de mundi opif. § 56. *Clemens Alex.*, Strom. III 14, 17. *Origenes*, de princ. IV 16. Verg. ook *Augustinus*, de civ. Dei XIII 21.

2) *Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung[6] II 654, 666.

3) *Bunsen*, in zijn Bibelwerk.

4) Zoo Cajetanus, Eugubinus, Junius, Rivetus, Amyraldus, Vitringa, vader en zoon, Venema en anderen. Verg. *Marck*, Hist. Paradisi III 5, 5. *M. Vitringa*, Doctr. II 256, ook *J. P. Val d'Eremas*, The serpent of Eden, a philol. and crit. essay on the text of Gen. 3 and its various interpretations. London 1888.

5) *Hengstenberg*, Christologie des A. T. I[2] 5. *Köhler*, Bibl. Gesch. I 6. *Delitzsch*, op Gen. 3 : 1.

6) *Josephus*, Antiq. I 1, 4.

7) *Clemen*, t. a. p. bl. 158 v.

Schijnbaar onschuldig begonnen, wordt de zonde in haar wezen en macht eerst in den loop der geschiedenis bekend. De afwijking van den rechten weg is bij den aanvang gering en nauwelijks merkbaar, maar voert, voortgezet, in eene geheel verkeerde richting en leidt tot eene gansch tegengestelde uitkomst. Daaruit is ook te verklaren, dat de Schrift, beide in Oud en Nieuw Testament, betrekkelijk zoo zelden naar het verhaal van den val terugziet; de voornaamste plaatsen, die hiervoor in aanmerking komen, zijn Job 31 : 33, Ps. 90 : 3, Spr. 3 : 18, 13 : 12, Pred. 12 : 7, Jes. 43 : 27, 51 : 3, 65 : 25, Joël 2 : 3, Hos. 6 : 7, Ezech. 28 : 13—15, Joh. 8 : 44, Rom. 5 : 12 v., 8 : 20, 1 Cor. 15 : 21 v., 42, 2 Cor. 11 : 3, 1 Tim. 2 : 14, Openb. 2 : 7, 22 : 2, en deze zijn voor een deel twijfelachtig van uitlegging of bevatten niet meer dan eene zinspeling [1]). Toch kan dit betrekkelijke stilzwijgen niet daaruit worden verklaard, dat het verhaal in Genesis 3 eerst zeer laat is ontstaan, want ook volgens de nieuwere critiek behoort het tot den Jahvist en bestond het, voordat in de achtste eeuw de schriftprofeten optraden, en schier alle volken zijn in het bezit van oude traditiën over een gouden eeuw, waarin de menschheid eerst heeft geleefd. Men bedenke echter, dat de val, al wordt hij weinig vermeld, toch aan de gansche leer der Schrift over de zedelijke volmaaktheid, als behoorende tot het wezen van den mensch, over de zonde en over de verlossing ten grondslag ligt; dat de openbaring in het Oude Testament een profetisch karakter droeg en niet terug- maar vooruitzag, en dat de tweede Adam eerst de volle beteekenis van den eersten Adam in het licht stellen kon [2]). Paulus ziet van den tweeden mensch op den eersten mensch terug. Allengs wordt in de geschiedenis der openbaring de geestelijke macht bekend, die achter de verschijning en verleiding der slang zich verbergt. Dan wordt onthuld, dat in de worsteling van het kwaad hier op aarde ook een strijd der geesten gemengd is, en dat de menschheid en de wereld de buit is, om welken tusschen God en Satan, tusschen hemel en hel wordt gekampt.

Heel de macht der zonde hier op aarde staat in verband met een rijk der duisternis in de wereld der geesten. Ook daar heeft een val plaats gehad. Jezus zegt zelf in Joh. 8 : 44, dat de duivel een menschenmoorder is ἀπ' ἀρχῆς, d. i. van den aanvang van het bestaan der menschheid af, dat hij in de waarheid οὐχ ἑστηκεν, zich niet gesteld heeft en dus niet staat, omdat er geen waarheid in hem is, en hij, leugen sprekende, ἐκ τῶν ἰδίων spreekt. Evenzoo leert 1 Joh. 3 : 8, dat hij zondigt van den

---

1) Voor aanhalingen in de apocriefe litteratuur zie men *Clemen* t. a. p. bl. 169 v. 173.

2) Verg. *Krabbe*, Die Lehre v. d. Sünde u. v. Tode. *Hamburg* 1836 bl. 83—100. *Hofmann*, Schriftbeweis I 364 v. *Kurtz*, Gesch. d. A. Bundes I[2] 1853 bl. 69. *Tennant*, The origin and propagation of sin[2] 1906 bl. 142 v. 227 v. *Orr*, Gods Image in man 199. *Gerretsen*, De val des menschen bl. 11, 14 v.

beginne; in 1 Tim. 3 : 6 waarschuwt Paulus den neophyt tegen opgeblazenheid, opdat hij niet valle εἰς κριμα του διαβολου, in eenzelfde oordeel, als den duivel getroffen heeft; en Judas spreekt in vers 6 van ἀγγελους τους μη τηρησαντας την ἑαυτων ἀρχην ἀλλα ἀπολιποντας το ἰδιον οἰκητηριον, d. i. van engelen, die hun beginsel, oorsprong, of ook heerschappij niet bewaard en de hun toegewezen woonplaats verlaten hebben. Er ligt hier duidelijk in opgesloten, dat vele engelen niet tevreden waren met den staat, waarin zij door God werden geplaatst. Hoogmoed heeft zich van hen meester gemaakt, om te streven naar een anderen, hoogeren stand. De zonde is het eerst uitgebroken in de wereld der geesten; zij is opgekomen in het hart van wezens, van wie wij slechts geringe kennis bezitten; onder verhoudingen, die ons zoo goed als geheel onbekend zijn. Dit is echter op grond der Heilige Schrift zeker, dat de zonde niet eerst op aarde maar in den hemel is aangevangen, aan den voet van Gods troon, in zijne onmiddellijke tegenwoordigheid, en dat de val der engelen heeft plaats gehad vóór dien van den mensch. De Schrift zwijgt er over, of er verband bestaat tusschen dien val der engelen en de schepping van den mensch; zij zegt ook niet, wat de gevallen engelen dreef, om den mensch te verleiden. Maar om wat reden dan ook, Satan is ὁ σατανας, ὁ πειραζων, ὁ διαβολος van het menschelijk geslacht, ἀνθρωποκτονος, Matth. 4 : 3, Joh. 8 : 44, Ef. 6 : 11, 1 Thess. 3 : 5, 2 Tim. 2 : 26, ὁ δρακων ὁ μεγας, ὁ ὀφις ὁ ἀρχαιος, Openb. 12 : 9, 14, 15, 20 : 2. Zoo kwam hij tot Christus, den tweeden Adam; en zoo kwam hij ook tot den eersten mensch. Dat hij niet zelf rechtstreeks en persoonlijk tot hem kwam, maar zich bediende van eene slang, is wel daaruit te verklaren, dat hij beter hoopte te slagen, wanneer de verleiding geschiedde door een wezen, dat aan den mensch als goed bekend was. Zonder twijfel moet het spreken der slang aan de vrouw vreemd zijn voorgekomen, maar juist dit vreemde sterkte de verleiding; zelfs een dier, Gods bevel verwerpende, kwam tot hoogere volmaaktheid. Overigens leert ons de Schrift, dat ook de onreine geesten bovenmenschelijke dingen kunnen doen en van lichamen en spraakorganen zich tijdelijk kunnen meester maken, Matth. 8 : 28 v., Mark. 5 : 7 v., Luk. 8 : 28 v., Hand. 19 : 15. De verleiding door Satan had bij den mensch den val ten gevolge. De Schrift zoekt den oorsprong der zonde alleen in den wil van het redelijk schepsel.

309. Het historisch karakter van het paradijsverhaal werd in de Christelijke kerk, ten allen tijde, vastgehouden. Wel bestond er over de ligging van het paradijs, over het karakter der beide boomen, over de slang enz. allerlei verschil van gevoelen, maar de geschiedkundige waarheid van den boom der kennis des goeds en des kwaads, van het proefgebod, van de verleiding door de slang en van de moedwillige ongehoorzaamheid van Adam en Eva stond voor allen vast en werd tegenover de allegorische verklaring van Philo en Origenes ten strengste gehandhaafd [1]). Maar in den nieuweren tijd is de historiciteit van het paradijsverhaal van de zijde der historische critiek en nog meer van den kant der evolutieleer ernstig in het gedrang gekomen. Geologie, palaeontologie en alle praehistorische onderzoekingen schijnen voor eene oorspronkelijke zedelijke volkomenheid en voor een daarna ingetreden val van den eersten mensch geen ruimte over te laten; naarmate wij verder, zoo zegt men ons, in het verleden teruggaan, ontdekken wij menschen, die in een zeer primitieven toestand hebben geleefd en schier van alle cultuur verstoken waren; de mensch schijnt zich langzamerhand uit het dier ontwikkeld te hebben, zoodat er in het verleden en in het heden van geen val, maar alleen van een vooruitgang gesproken kan worden; het paradijs ligt niet achter, maar vóór ons; wij zijn uit de duisternis voortgekomen en gaan hoe langer hoe meer het licht en het leven, den vrede en het geluk tegemoet [2]).

Tegenover deze critiek hebben velen gemeend vaster te staan, wanneer zij niet in het paradijsverhaal, maar in de zondige werkelijkheid hun standpunt namen. Zoo zegt bijv. bisschop Charles Gore, dat de leer van val en erfzonde volstrekt niet gebouwd is op de onderstelling, dat de eerste hoofdstukken van Genesis zuiver historisch zijn. Want deze leer is geen dogma, louter afgekondigd op grond van uitwendige autoriteit, maar het vindt zijne bevestiging in de ervaring. Daar is wel eene inspireerende werkzaamheid des Heiligen Geestes in die verhalen van Genesis, maar als Irenaeus, Clemens, Athanasius, Anselmus ze geheel of gedeeltelijk als allegorisch opvatten, dan hebben wij dezelfde vrijheid. In elk geval, the Christian doctrine of sin rests on a far broader and far surer foundation than the belief, that the early chapters of Genesis belong to one form or stage of inspired literature rather than to another. It rests on the strong foundation of our Lord, accepted and verified by man's moral consciousness [3]). Anderen gaan nog verder, en meenen desnoods Genesis 3 en Romeinen 5 geheel te kunnen missen; het is onjuist, volgens De Hartog, den val des menschen voor te dragen als een *geloofs*waarheid, die we aanvaarden, omdat de Schrift ervan spreekt. Veeleer omgekeerd: omdat de val uit de ervaring blijkt, getuigt Genesis 3 van deze realiteit. De val des menschen, zonde en dood zijn niet geloofspunten maar ervaringsdata [4]).

---

[1]) Verg. bijv. *Marck*, Historia Paradisi illustrata 1705 bl. 1 v.
[2]) Verg. deel II 472.
[3]) *Ch. Gore*, Lux Mundi 13th ed. London 1892 bl. 395. *Id.*, The new Theology and the old religion 1907 bl. 233. Verg. ook *Orr*, Gods Image in man bl. 298 v.
[4]) *Dr. A. H. de Hartog*, De Heilsfeiten. Amersfoort 1907 bl. 34—39. Verg. *Dr. Gerretsen*, die zich aldus uitlaat: De val des menschen is de noodzakelijke

Er is hierbij wel eenig misverstand in het spel. Indien Genesis 3 historie verhaalt, dan is de val een feit, dat eenmaal, in den aanvang van het menschelijk geslacht, heeft plaats gehad en een onvernietigbaar bestanddeel van wereld en geschiedenis uitmaakt. Als *feit* rust de val niet op het verhaal van Gen. 3, maar omgekeerd, het is in Gen. 3 verhaald, omdat het lang vooraf in de geschiedenis had plaats gehad. Voorts, de val van den mensch is volgens de Schrift zulk een ernstig en ontzettend feit geweest, dat de gevolgen ervan tot op den huidigen dag doorwerken in de geschiedenis van het menschelijk geslacht; de ervaring is inderdaad vol van data, die op het feit van den val terugwijzen. Maar uit dit alles leidt men toch ten onrechte af, dat het verhaal in Genesis onnoodig en overbodig is en desnoods geheel gemist of door de critiek zonder schade, van zijn historisch karakter ten eenenmale beroofd zou kunnen worden. Want er is onderscheid tusschen een feit en de kennis van een feit; een feit is een stuk werkelijkheid, dat nooit ongedaan is te maken, en naarmate het gewichtiger was, ook te rijker in gevolgen is; maar voor de kennis van een feit, vooral wanneer het niet tot het heden, maar tot het verleden behoort, zijn wij afhankelijk van een getuigenis, in welken vorm dit ook gegeven zij. Hierop berust voor een deel het onderscheid tusschen natuur- en geschiedwetenschap; de natuur blijft dezelfde en hare verschijnselen kunnen door elken geleerde weer zelfstandig en nieuw worden onderzocht, maar de beoefenaar der geschiedwetenschap woont de gebeurtenissen zelve niet bij, maar is voor hare kennis van getuigenissen afhankelijk. Zeer dwaas zou hij handelen, wanneer hij aldus redeneerde: al de gebeurtenissen, die hebben plaats gehad, zijn bestanddeelen der werkelijkheid, en werken, naarmate zij gewichtiger zijn geweest, in het heden door; desnoods kan ik de getuigenissen missen, want uit de gegevens in het heden kan ik terugbesluiten tot deze of die gebeurtenis in het verleden. Toch zou hij in het wezen der zaak niet anders handelen dan zij, die het feit van den val, buiten het historisch getuigenis der Schrift om, willen bouwen op gegevens der ervaring. Er moge verschil zijn in graad, omdat de val des menschen alle andere wereldgebeurtenissen in beteekenis en gevolgen zeer verre overtreft, maar de redeneering blijft er zakelijk dezelfde om en is in beide gevallen ongerijmd.

Bij deze redeneering wordt echter ook nog vergeten, dat men vooraf het getuigenis der Schrift heeft gekend en bij het licht van dat getuigenis de werkelijkheid heeft leeren bezien. Men zegt wel, den val te kunnen opbouwen uit de gegevens der ervaring zonder de hulp van Gen. 3 en

veronderstelling van de geheele soteriologie. Ook indien hij in Gen. III en Rom. V niet ware genoemd, zou een scherp dogmatisch denken tot de gevolgtrekking moeten komen, dat er een eerste overtreding van den eersten mensch is geweest, waardoor geheel de ontwikkeling van het menschelijk geslacht wordt beheerscht.

Rom. 5; maar feitelijk heeft men in die gegevens der ervaring het getuigenis der Schrift reeds opgenomen. Duizenden en millioenen hebben dezelfde werkelijkheid waargenomen, gelijk zij zich nog aan ons laat zien, maar zij zijn er nooit door op de gedachte gekomen van een val van het eerste menschenpaar, maar hebben haar trachten te verklaren door een voorwereldlijken val of door een boozen god of door een blind noodlot. Dat wij de werkelijkheid zóó zien, dat zij overal de gevolgen van een val in het paradijs vertoont, dat danken wij uitsluitend aan het licht, dat de Heilige Schrift over haar heeft laten opgaan; en het is niet edel gehandeld, nadat men eerst van haar dienst gebruik heeft gemaakt, haar vervolgens het afscheid te geven en een schijn aan te nemen, alsof men het zelf door eigen redeneering zoover heeft gebracht.

Eindelijk, wanneer men werkelijk in vollen ernst aan een val van den eersten mensch gelooft (zij het ook, naar men meent, op grond van ervaringsdata), dan vervalt eigenlijk alle reden, om het historisch karakter van Gen. 3 in twijfel te trekken. Want het hoofdbezwaar der critiek (zoowel van de Oudtestamentici als van de evolutionisten) is niet tegen het litterair bericht in Genesis, maar tegen de daarin vermelde gebeurtenis gericht. Deze gebeurtenis is van zoo groot gewicht, dat het gansche Christendom er mede staat en valt. Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam, et toute la morale en la concupiscence et en la grâce (Pascal). De twee waarheden, resp. de twee feiten, waardoor de geheele Christelijke dogmatiek wordt beheerscht, zijn eenerzijds de val van Adam, anderzijds de opstanding van Christus (Gerretsen). Wanneer men dit erkent en Adams val voor eene ontzettende werkelijkheid houdt, komt men met de hedendaagsche critiek in haar beide aanvallen toch op gespannen voet te staan en vordert men met eenige litteraire concessiën niets. De evolutieleer, gelijk zij tegenwoordig meestal voorgedragen en op de geschiedenis der menschheid en van Israel toegepast wordt, laat voor een status integritatis en voor een val van den eersten mensch geene ruimte over; er heeft volgens haar zelfs geen eerste mensch bestaan, want de overgangen zijn zoo klein geweest en hebben zich over zulk een reeks van eeuwen uitgebreid, dat niemand zeggen kan, waar het dier ophoudt en de mensch begint. Zijne aanvangen liggen in het duister, en zijn toestand was oorspronkelijk aan dien van het dier gelijk.

Hoezeer deze evolutieleer nu op feiten beweert te rusten, men houde toch het volgende in het oog: 1° de onderzoekingen naar den praehistorischen mensch hebben wel aan het licht gebracht, dat hij in zeer primitieve toestanden heeft geleefd, maar hoegenaamd niet, dat hij langzamerhand uit het dier is voortgekomen en nog altijd in eene periode van overgang verkeert. Veeleer is de gedachte bevestigd, dat hij een mensch was van gelijke bewegingen als wij, en dat hij in Europa uit Azië afkomstig is. 2° De ontdekkingen, die in de laatste eeuw in het

land van Babel en Assur hebben plaats gehad, stellen ons in kennis van het feit, dat de oudste bewoners, die wij daar leeren kennen, niet een onbeschaafd, ruw, half dierlijk ras zijn geweest, maar op een hoogen trap van beschaving hebben gestaan, en in hunne verdere geschiedenis eer achter-, dan vooruit zijn gegaan. 3° De „Urgeschichte", welke in Genesis 1—10 is vervat, heeft daardoor een sterken steun gekregen. Zij is eenerzijds in hare eigenaardigheid, in hare wonderbare zuiverheid van historische, religieuze en ethische voorstellingen te voorschijn getreden, en anderzijds uit haar isolement losgemaakt en met al de volken, traditiën, gewoonten, zeden enz. in samenhang gebracht. Daarbij is met name een sterk licht gevallen op het onderscheid tusschen de oudheid van een verhaal en den tijd, waarin het opgeteekend is. Ook wanneer de „Urgeschichte" van Genesis uit den tijd van Mozes dagteekent, is zij door een reeks van eeuwen gescheiden van de gebeurtenissen, die zij verhaalt. 4° De moderne wetenschap, ofschoon de evolutie huldigend, neemt toch gewoonlijk nog aan de eenheid van het menschelijk geslacht. Indien zij dit doet, aanvaardt zij daarbij eene reeks van gevolgtrekkingen, die van de grootste beteekenis zijn. Want indien de menschheid ééne is, dan is zij afgestamd van één ouderpaar, dan heeft zij zich van eene bepaalde plaats uit over heel de wereld verspreid, dan heeft zij van huis uit eene groep van verstandelijke, godsdienstige, zedelijke voorstellingen en traditiën gemeen, dan moet er reeds in het begin, bij het eerste menschenpaar, eene zedelijke afwijking hebben plaats gehad, want de zonde is algemeen [1]). Alles saamgenomen, mist de wetenschap van natuur en geschiedenis tot op den huidigen dag het recht, om over de waarheid van den status integritatis en den zondeval des eersten menschen eene uitspraak te doen. Het getuigenis, dienaangaande in Genesis vervat, door het later beroep van profeten en apostelen en van Christus zelven bevestigd, en als een noodzakelijk bestanddeel ingevlochten in het geheel der heilsopenbaring, blijft zich handhaven in de conscientie der menschen en past volkomen op de werkelijkheid, welke de dagelijksche ervaring ons kennen doet.

Indirect vindt dit getuigenis der Schrift ook bevestiging in de traditiën, sagen of mythen, die bij allerlei volken over een zondeval voorkomen. Een eigenlijke parallel is van het Bijbelsch verhaal tot dusver nergens gevonden. Delitzsch meende er een ontdekt te hebben in de afbeelding op een zegelcylinder, welke twee personen voorstelt, die de handen uitstrekken naar de vruchten van een boom, aan welks linkerzijde iets opgericht is, dat eene slang kan zijn; maar daar de beide personen gekleed en neergezeten zijn, de handen beiden naar den boom uitstrekken, en

[1]) Verg. over dit alles breeder: *Bavinck,* Wijsbegeerte der Openbaring 1908 bl. 124 v. 146 v. 160 v.

waarschijnlijk beiden manspersonen zijn, valt er aan verwantschap met het verhaal in Gen. 3 niet te denken. Ook andere verhalen, die men ter vergelijking heeft bijgebracht, kunnen bij nader onderzoek daarvoor niet in aanmerking komen, of zijn nog te onzeker van uitlegging, dan dat er iets op gebouwd kan worden [1]). Toch is het opmerkelijk, dat in eene Babylonische mythe Adapa het eeuwige leven verliest, door eene voorgezette spijze en drank niet te gebruiken; dat de slang in vele godsdiensten als eene incorporatie van vijandige of weldadige krachten wordt vereerd; dat een wijdverbreid volksgeloof verband legt tusschen verschillende boomen, vooral den levensboom, en het lot van den mensch; dat in vele sagen de herinnering aan eene gouden eeuw van het menschelijk geslacht is bewaard; en dat volgens het Avesta, het heilig boek van den Perzischen godsdienst, de eerste mensch Yima, de edele heerscher in het gouden tijdperk, een tijd lang in het paradijs heeft gewoond, maar door hoogmoed gevallen, daaruit verdreven en ten slotte door een boozen geest ter dood is gebracht [2]). Al deze en dergelijke verhalen hebben geene hoogere beteekenis, dan dat zij toonen, dat de menschheid zich van ouds en overal rekenschap heeft willen geven van de groote verwoesting, die de wereld te aanschouwen gaf, door er het gevolg in te zien van een val, die met den mensch heeft plaats gehad. Maar zoo zijn ze toch van waarde; het geloof aan eene goddelijke afkomst en bestemming van den mensch, aan een gouden eeuw en een later ingetreden verval, aan den strijd van goed en kwaad, aan den toorn en de verzoening der Godheid ligt, min of meer duidelijk uitgesproken of zelfs onbewust, aan de godsdienstige en zedelijke overtuigingen der menschheid ten grondslag [3]).

Maar tegelijk stellen zij in het licht, hoe de Heidenen wel tastende gezocht, doch niet gevonden hebben. Oorsprong en wezen der zonde zijn hun beide onbekend gebleven. Zelfs de Joden, die den val en de verleiding door Satan, Wijsh. 2 : 24, erkenden en hem daarom dikwerf de oude slang noemden, leerden soms, dat Satan op den zesden dag tegelijk met Eva was geschapen, dat hij door zinnelijken lust geprikkeld, den mensch trachtte te verleiden, en dat de mensch ook reeds vóór den val naast den יצר הטוב een יצר הרע, eene neiging ten kwade ontving, om deze te overwinnen en alzoo zijne werken recht verdienstelijk te maken [4]). En zoo werd elders in de Heidenwereld de oorsprong der zonde niet in den wil van de redelijke schepselen, maar in het wezen der dingen gezocht. De

[1]) *H. H. Kuyper,* Evolutie of Revelatie 1903 bl. 37. 112—114.
[2]) Verg. art. Fall in *Hastings,* Dictionary of the Bible I 839.
[3]) Zie verder mijne Wijsbeg. van de Openbaring bl. 159 en de litteratuur, deel II 491 genoemd, waarbij nog gevoegd kan worden: *Lamennais,* Essai sur l'indifférence en matière de religion, 9e ed. 1835, die in deel II den val nagaat in de traditie der volken, en *A. M. Weisz,* Apol. des Christ. II 73—99, 152—158.
[4]) *Weber,* Syst. der altsyn. pal. Theol. 210 v. 242 v.

val is onbekend. Het Confucianisme is een ondiep rationalisme en moralisme, dat den mensch voor van nature goed hield en in een deugdzaam leven, in overeenstemming met de wereldorde, den weg der zaligheid zocht [1]). Volgens het Buddhisme is het Atman of Brahman, de goddelijke substantie, het eenig reëele; de wereld der verschijnselen is maar een droom, heeft de illusie, Maya, tot principe, en is in voortdurende wording en verandering. Daarom is het lijden en de smart algemeen, want alles is aan de vergankelijkheid, aan geboorte, ouderdom, dood onderworpen; en de oorzaak van dat lijden is te zoeken in de begeerten, in de begeerte naar het zijn, in het willen zijn; verlossing bestaat dus in uitdooving van het bewustzijn of ook in vernietiging van het zijn, nirvana [2]). Het Parzisme leidde het kwaad terug tot een oorspronkelijk boozen geest, Ahriman, die tegenover den hoogsten God, Ahuramazda, staat, een eigen rijk der duisternis heeft, de schepping Gods verderft, maar aan Ahuramazda ondergeschikt is en eens voor hem zal onderdoen [3]). De Grieken en Romeinen hebben wel in de sagen van eene aurea aetas, van Prometheus en Pandora iets, dat aan de Bijbelsche verhalen herinneren kan; maar zij kenden oorspronkelijk geen booze geesten, die tegenover de goede stonden, en schreven aan de goden allerlei booze begeerten en euveldaden toe. Het menschelijk geslacht was ook niet in eens gevallen, maar langzamerhand ontaard; en nog bezat des menschen wil de kracht, om deugdzaam te leven, binnen de perken zich te houden, en alzoo de zonde, die wezenlijk ὕβρις was, te overwinnen [4]).

De philosophie nam gewoonlijk hetzelfde standpunt in. Volgens Socrates ligt de oorzaak en het wezen der zonde alleen in onkunde; niemand is vrijwillig boos, d. i. ongelukkig; wie dus goed weet, is goed en handelt goed; er is niets anders dan ontwikkeling van noode, om den mensch, die van nature goed is, te brengen tot beoefening der deugd [5]). Plato en Aristoteles zagen het ongenoegzame dezer beschouwing wel in; de rede was toch lang niet altijd bij machte, om de hartstochten te beheerschen; de zonde wortelde dieper in de menschelijke natuur, dan dat ze alleen door kennis kon worden overwonnen; Plato kwam zelfs tot eene geheel andere leer over den oorsprong van de zonde en zocht dezen in een val der praeëxistente zielen. Maar beiden handhaafden toch den vrijen wil en bleven van oordeel, dat de deugd in onze macht staat; het uitwendig lot moge bepaald zijn, de deugd is ἀδεσποτος en hangt alleen aan den wil des menschen, ἐφ' ἡμιν δε και ἡ ἀρετη, ὁμοιως δε και ἡ

[1]) *Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgesch. I 249, 3e A. I 100 v.
[2]) *Ib.,* I 411 v. 3e A. II 89 v.
[3]) *Ib.,* II 34 v. 3e A. II 199 v.
[4]) *Ib.,* II 191, 3e A. II 397.
[5]) *Zeller,* Philos. der Griechen. 4e Aufl. II 141 v.

κακια [1]). De Stoa kon op haar pantheïstisch en deterministisch standpunt de oorzaak der zonde niet zoeken in den wil van den mensch, en trachtte daarom het physische en moreele kwaad in te voegen in de orde en schoonheid van het geheel. Het was zelfs der Godheid niet mogelijk, om de menschelijke natuur vrij van alle gebrek te houden; de zonde is even noodzakelijk als ziekten en rampen, en is in zooverre iets goeds, als zij het goede dient en dit tot openbaring brengt [2]). Toch wist ook de Stoa geen anderen weg, om de zonde te overwinnen en de deugd te oefenen, dan des menschen wil [3]). En ten slotte keerde bij Cicero, Seneca, Plotinus enz. altijd weer de gedachte terug, dat de zonde eene daad was van den wil en ook door den wil weer kon te niet gedaan worden [4]). Buiten het gebied der bijzondere openbaring werd de zonde daarom altijd of deïstisch uit 's menschen wil verklaard en als louter eene wilsdaad opgevat, of op pantheïstische wijze uit het wezen der dingen afgeleid en als een noodzakelijk bestanddeel opgenomen in de orde van het wereldgeheel.

310. Beide opvattingen drongen ook in de Christenheid door en vonden telkens in kleinere of grootere kringen instemming en verdediging. Het practische Christendom reeds, dat na den dood der apostelen in de gemeenten heerschte en uit de zoogenaamde apostolische vaders en andere geschriften ons kenbaar wordt, bevatte allerlei religieuze en ethische voorstellingen, welke van het Nieuwe Testament, vooral van Paulus, afwijken en onder den invloed van Joodsche vroomheid en populaire Heidensche philosophie, inzonderheid van Cicero, gevormd waren. De geloovigen waren wel overtuigd, dat zij in Christus groote weldaden ontvangen hadden, vooral de vergeving voor alle verledene zonden in den doop; maar als zij daarna zich geroepen achtten tot een heilig leven, ruimden zij aan vrijen wil, eigen kracht en verdienstelijkheid der goede werken reeds een breede plaats in [5]). Toen Pelagius in het begin der vijfde eeuw zijne leer voordroeg, kon hij zich op tal van uitspraken beroepen, die vóór hem uit anderer pen waren gevloeid. Maar hij isoleerde ze toch uit het milieu, waarin zij voorkwamen, en bond ze op zulk eene wijze tot een geheel samen, dat zij met de Christelijke leer van zonde en genade in principiëelen strijd geraakten.

Voor dezen uit Brittannië afkomstigen monnik was alles gelegen aan den vrijen wil van den mensch. Daarin zag hij het kenmerkende van 's menschen natuur, het beeld Gods, het beginsel en den grondslag der hem ge-

[1]) *Zeller,* 3e A. II 852. III 588.
[2]) *Ib.,* IV 175 v.
[3]) *Ib.,* bl. 167 v.
[4]) *Ib.,* bl. 667—717, 722. V 585.
[5]) *Loofs,* Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.[4] 1906 bl. 85 v.

schonken heerschappij. De menschelijke natuur is zoo door God geschapen, dat zij, al naar zij wil, kan en niet kan zondigen; en deze possibilitas utriusque partis is, als bonum naturae, als bestanddeel van de menschelijke natuur, onverliesbaar. Dientengevolge moest Pelagius alle erfzonde loochenen; Adam bracht alleen exemplo vel forma de zonde in de wereld; er is eene macht der mala consuetudo, maar deze beheerscht den mensch toch niet zoo, of hij kan, indien hij ernstig wil, de zonde vermijden en een heilig leven leiden. In elk geval, de zonde is niet aangeboren, zij is altijd en kan niets anders zijn dan eene vrije wilsdaad. De val heeft daarom niet eenmaal, bij Adam, plaats gehad en het gansche menschelijk geslacht meegesleept; maar ieder mensch wordt nog geboren in dienzelfden toestand, waarin Adam zich bevond, al zijn de omstandigheden door de macht der gewoonte ook ongunstiger; en ieder mensch staat en valt dus voor zichzelven. De zonde ontstaat in elk mensch opnieuw; er heeft een val in ieder menschelijk leven plaats, wanneer de kracht van den vrijen wil ongebruikt wordt gelaten of in eene verkeerde richting aangewend wordt[1]).

Deze gedachten van Pelagius waren zoo kennelijk met de leer der Schrift en het geloof der gemeente in strijd, dat zij onmogelijk door de kerk aanvaard konden worden. Zij zijn dan ook op allerlei wijze gewijzigd en verzacht; bepaaldelijk werd aan de overtreding van Adam een sterkere invloed op den toestand der menschelijke natuur, en dienovereenkomstig bij den aanvang en bij den voortgang van het nieuwe, Christelijke leven eene krachtiger medewerking aan de genade toegekend. Maar principiëel wordt de eindbeslissing op al deze punten toch weer in den vrijen wil gelegd. Bij Rome heeft Adams overtreding wel het verlies van het donum superadditum voor zich en voor zijne nakomelingen ten gevolge gehad; en inzoover God deze gave aan den mensch geschonken had en hij ze dus behoorde te hebben, is het verlies ervan ook schuld te noemen. Maar de erfzonde gaat toch in deze privatio op; ze bestaat niet in de concupiscentia, welke op zichzelve geene zonde is, noch ook in eene aangeborene boosheid van den wil, want de wil moge verzwakt zijn, hij is niet verloren noch verdorven. De natura lapsa is dus eigenlijk geheel gelijk aan de natura pura; supernaturalia amissa, naturalia adhuc integra; in het afgetrokkene zou het dus niet onmogelijk zijn, dat een mensch zich van alle actueele zonden onthield en, evenals vroegstervende ongedoopte kinderen, eene natuurlijke zaligheid verwierf[2]). Rome kon daarbij echter de absolute noodzakelijkheid van het Christendom nog altijd vasthouden, wijl de mensch, al zou hij in een hoogst gunstig geval ook de

[1]) *Loofs*, t. a. p. 418 v. *B. B. Warfield*, Two Studies in the History of doctrine. New York 1897. De eerste handelt over: Augustine and the Pelagian Controversy.
[2]) Conc. Trid. V 2—5 VI 1.

natuurlijke zaligheid kunnen verwerven, toch nooit door zijn vrijen wil de bovennatuurlijke gerechtigheid en zaligheid deelachtig worden kan; hiertoe is de kerk met hare sacramenten de eenig aangewezen weg. Maar toen dit Roomsche dualisme door de Reformatie verworpen was, moesten richtingen, die binnen den kring van het Protestantisme de Roomsche onderstellingen over erfzonde en vrijen wil overnamen[1]), wel van zelf terugvallen in de oude dwalingen van Pelagius en Coelestius, of in elk geval in die van Hilarius van Arles en Johannes Cassianus[2]); want als Adams val aan den wil niet of ten minste slechts voor een deel de vrijheid en de macht ten goede ontnomen had en de erfzonde ook niet bestond in een schuldig verlies van eene oorspronkelijke bovennatuurlijke gave, dan werd in verband daarmede ook in diezelfde mate de genade ontbeerlijk en het Christendom van zijn absoluut karakter beroofd[3]).

Dit geschiedde feitelijk in het Socinianisme, Remonstrantisme en Rationalisme, bij wie, ondanks kleinere wijzigingen, de grondgedachte altijd deze is, dat de zonde niet wortelt in eene natuur, geene hebbelijkheid en geen toestand is, maar altijd eene daad van den wil. Het beeld Gods heeft bij den mensch dan voornamelijk of uitsluitend bestaan in de heerschappij; voorzoover een status integritatis wordt aangenomen, bestond deze vooral in kinderlijke onschuld, in de vrijheid der indifferentie, in de mogelijkheid, om het goede of het kwade te kiezen. De val zelf, indien nog als een historisch feit erkend, verliest zijne ontzettende beteekenis en wordt eene gebeurtenis, vrij gelijk aan die, welke ieder oogenblik in het menschelijk leven plaats grijpt, als het kwade in plaats van het goede gekozen wordt. En de gevolgen van den val zijn daarom ook gering. De kinderen worden geboren in denzelfden toestand als die, waarin Adam leefde vóór zijne ongehoorzaamheid; de vrijheid van wil, d. i. het beeld Gods is gebleven; hoogstens wordt er van mensch op mensch eene zekere neiging tot de zonde overgeplant, doch zulk eene neiging is eigenlijk niet het gevolg van de eerste zonde van Adam, maar van al de zonden van al onze voorouders; zij is ook geene zonde op zichzelve, maar wordt dit eerst, als de vrije wil aan die neiging gehoor geeft; er is dus onderscheid tusschen zonde (smet, zondige neiging) en schuld (booze daad, opzettelijke, vrijwillige overtreding); alleen de laatste heeft verzoening en vergeving van noode, de eerste, de neiging tot zonde, en de onbewuste, onvrijwillige inwilliging is eigenlijk geen zonde, ze is meer onwetendheid, die geen schuld meebrengt. En evenzoo als zonde en schuld, moeten ook zonde en lijden onderscheiden worden; er is velerlei lijden, dat onafhankelijk van de zonde bestaat en ook bestaan zou, al ware er geen

[1]) *Fock*, Der Socin. 484 v. 653 v.
[2]) *Episcopius*, Inst. Theol. IV 3 c. 6. IV 5 c. 1, 2. *Limborch*, Theol. Christ. II 24. III 2 v. Verg. ook Can. Dordr. III IV: Verwerping der dwalingen.
[3]) *Wegscheider*, Inst. § 99—112. *Bretschneider*, Dogm. II 17 v.

zonde; de dood is wezenlijk geen gevolg van de zonde maar van nature aan den mensch eigen; de geestelijke en eeuwige dood is in 't geheel geen straf op de eerste zonde geweest; hoogstens bestaat die straf in de moriendi necessitas, welke bij Adam, indien hij ware staande gebleven, door een wonder zou voorkomen zijn, of in de wijze van sterven, die zonder zonde minder smartelijk en minder vroegtijdig zou geweest zijn. In weerwil van het onbevredigende, dat deze beschouwing aankleeft, is zij ook in onzen tijd wederom door velen vernieuwd. In de eerste plaats komt hier Ritschl met zijne school in aanmerking. Gelijk bij alle leerstukken der dogmatiek, zoo neemt Ritschl ook bij de zonde zijn standpunt in het Christelijk geloof. Natuurlijk is dit op zich zelf te prijzen, want oorsprong en wezen der zonde zijn ons eerst uit de openbaring bekend en daarom ook voorwerp van het Christelijk geloof. Maar Ritschl leidt er de valsche gevolgtrekking uit af, dat de zonde ons daarom niet uit Adam en zijn val, niet uit de wet en het Oude Testament, maar alleen uit het Evangelie, dat wil dan bij hem zeggen, door den persoon en het onderwijs van Jezus bekend is geworden. De zonde, zoo zegt hij, moet opgevat worden van het standpunt der verzoende gemeente, het Evangelie der zondenvergeving is Erkenntnissgrund van onze zondigheid; ofschoon de zonde ook buiten het Christendom bestaat en bekend is, is haar aard en natuur toch eerst door het Evangelie ons geopenbaard; om ze te kennen, gelijk zij is, moeten wij ze meten aan het goede, dat tegen haar over staat, n.l. het rijk Gods. Christus, die ons de bestemming van den mensch leerde kennen, licht ons ook over de natuur der zonde in. Dit standpunt brengt nu mede, dat Ritschl aan de leer van den status integritatis geene waarde hecht. Genesis leert daar niets van; zulk een hoog zedelijke toestand is in den aanvang der geschiedenis ondenkbaar; indien hij bestaan had, zou Christus eene onregelmatige verschijning in de geschiedenis zijn geweest, een dubbelganger, niets anders dan een drager van de Goddelijke tegenwerking van de zonde; maar Christus was veel meer, Hij bracht ons het hoogste levensideaal, dat daarom door de orthodoxe dogmatiek veel te vroeg, n.l. reeds bij Adam, wordt geplaatst.

De overtreding van Adam kan dus niet de oorsprong der zonde in het menschelijk geslacht zijn geweest; misschien was zij de eerste van eene reeks van overtredingen, die haar gevolgd zijn, maar beginsel en oorsprong is zij niet. Is de zonde dan in de natuur des menschen gegrond? Ritschl ontkent dit ten sterkste; zonde is zonde, ze heeft haar oorzaak niet in God, ze is geen doelmatig element in zijne wereldorde, zij is immers het tegendeel van het goede en wordt door ons als schuld gevoeld. Maar bij de verklaring van den oorsprong der zonde kan Ritschl noch met Augustinus noch met Pelagius medegaan. De eerste maakte de menschheid, de menschelijke natuur, tot subject der zonde; maar dan is ieder mensch in de erfzonde reeds den hoogsten graad der zonde

deelachtig en komen de dadelijke zonden haast niet meer in aanmerking; immers door de erfzonde alleen is de menschheid reeds eene massa perdita, die de eeuwige straf waardig is. Dit kan echter niet waar zijn, want zulk eene leer leidt niet alleen tot onwaarheid en maakt alle opvoeding onmogelijk, maar de actueele zonden zijn volgens ieders bewustzijn ook iets anders en meer dan phaenomena en accidentia van de erfzonde. Toch is ook de beschouwing van Pelagius, volgens wien niet de menschelijke natuur, maar de wil van den enkele subject der zonde is, onhoudbaar, want de zonde is inderdaad iets gemeenschappelijks. Ritschl tracht beiden daarom te vereenigen, en hij meent dit te bereiken, door te zeggen, dat subject van de zonde inderdaad de menschheid is, maar deze, beschouwd als de som van alle individuën.

Hij stemt dus met Pelagius in, in zoover hij met hem, niet den zondigen toestand aan de daad, maar de daad aan den toestand laat voorafgaan; alle zonde vindt haar grond in de zelfbepaling van ieders persoonlijken wil. En nu is de zonde, onder de gegeven omstandigheden en vooral ook tengevolge van 's menschen onwetendheid, wel een „scheinbar unvermeidliches Zeugnis" van zijn wil, maar toch kan de mogelijkheid eener zondelooze levensontwikkeling apriori niet worden ontkend. Zoover gaat Ritschl met Pelagius mede, maar hij tracht daarna Augustinus te naderen, door in de zonden eene eenheid te zien, die niet krachtens haar oorsprong uit één principe, maar door onderlinge inwerking en verbinding tot stand komt. De zonde begint met eene wilsdaad, maar elke daad werkt op den wil terug, geeft er een natuur en karakter aan, doet er eene zelfzuchtige neiging in ontstaan en werkt zoo mede aan de heerschappij van de wet der zonde. En dat niet alleen, maar de zondige daden en neigingen der menschen hebben onderling op elkander weer invloed; gelijk eene zondige omgeving ons aan de zonde gewend maakt en ons zedelijk oordeel verstompt, zoo roepen onze eigene zondige daden die van anderen te voorschijn. In één woord, er is geene erfzonde, maar er ontstaat uit de zondige daden van alle menschen saam wel eene collectieve eenheid, een rijk der zonde [1]).

Maar ook na Ritschl is de leer van Pelagius over den oorsprong der zonde in bescherming genomen en op eene eigenaardige wijze met de theorie der evolutie in verband gebracht. Als deze evolutie zuiver en consequent in materialistisch-mechanischen zin wordt verstaan, blijft er voor een eigenaardig zedelijk leven, voor zonde en deugd geen plaats over; zoogenaamde goede en kwade handelingen zijn dan chemische producten in denzelfden zin als vitriool en suiker, alleen wat verder en

---

[1]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers.[2] II 241—246. III 304—357. *Kaftan*, Wesen der Christl. Rel. 1881 bl. 246 v. Dogmatik § 34. 38—40. *Nitzsch*, Ev. Dogm. 319 v. *Siebeck*, Religionsphilos. 436 v. *Häring*, Chr. Glaube bl. 306—307.

fijner gedistilleerd. Maar de natuur is gewoonlijk sterker dan de leer, en ook de voorstanders eener mechanische evolutie blijven spreken van goed en kwaad, van zedewet en plicht, van de cultuur van het ware, goede en schoone. Het materialistisch atheïsme heeft de laatste jaren bovendien aan crediet verloren; sedert de wedergeboorte der philosophie en de herleving der metaphysica spannen velen zich in, om de mechanische evolutie tot de materiëele wereld te beperken en aan een teleologisch, ethisch idealisme dienstbaar te maken; de wereld is naar het woord van Carlyle toch iets meer dan een keuken en een koestal, zij is ook een orakel en een tempel. Zoo aanvaardt men ten volle de dierlijke afstamming van den mensch en heeft er geen bezwaar in, om zijn primitieven toestand zoo laag mogelijk te denken; men kan zich den oermensch „gar nicht dumm, schlecht, roh, egoïstisch, gemein oder sonst tadelhaft genug im Sinne der gegenwärtigen Ethik vorstellen" [1]). In dezen toestand is er natuurlijk nog geen sprake van goed en kwaad, recht en onrecht, godsdienst en zedelijkheid; de mensch is nog aan het dier gelijk, een slaaf van zijne lusten en hartstochten. Maar met het oog op wat hij later geworden is, moet de primitieve mensch toch in aanleg van het dier onderscheiden zijn geweest. Het is moeilijk te zeggen, waarin die aanleg bestond, of hij van huis uit in den mensch aanwezig was dan wel langzamerhand van buiten af in hem is aangebracht; of de mensch door eene sprong-variatie of door langzame, kleine mutatiën uit het dier is ontstaan. Genoeg zij het, dat de primitieve mensch iets anders en hoogers kón worden dan hij toen nog was, want hij *is* feitelijk iets anders en iets hoogers geworden.

Toen de primitieve mensch eenmaal op de baan der menschwording was geplaatst, ging hij met groote schreden vooruit; en bij die verdere ontwikkeling had hij ontzaglijk veel te danken aan den invloed der maatschappij. Reeds het dier leeft in gezelschap van andere en heeft zich daardoor allerlei verstandelijke en zedelijke eigenschappen verworven. Maar bij de vorming van den mensch krijgt de maatschappij nog veel rijker beteekenis; het kind leeft van de geboorte af in gezelschap met zijne moeder en staat onder haar gezag; de vrouw is onderworpen aan den man, de man is op zijne beurt lid van den stam, gehoorzaamheid verschuldigd aan het opperhoofd, onderworpen aan de regelen, die de samenleving, de arbeid, de strijd, de jacht, de visscherij aan den enkele stelt. In één woord, terwijl de primitieve mensch van huis uit niets dan dierlijke, zelfzuchtige lusten medebrengt, wordt hij van allen kant door de omgeving, waarin hij leeft, aan banden gelegd. Tegenover de egoïstische neigingen komen altruïstische plichten te staan. Plichten zijn dit

[1]) *W. Ostwald,* Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft. Leipzig 1909 bl. 120.

eerst nog niet, want alle recht is uit macht, uit geweld ontstaan [1]). Maar langzamerhand wordt die macht, die van buiten tegenover den individueelen mensch komt te staan, geëthiseerd, en de mensch, die eerst tegen die macht in verzet kwam, gewent er zich aan, om onder haar te leven en zich naar haar te schikken; hij gaat vanzelf en gewillig doen, wat hij eerst onwillig deed; zelfs krijgt hij langzamerhand het bewustzijn, dat hij *behoort* te doen, wat de maatschappij van hem vraagt; er wordt in hem een zedelijk bewustzijn gevormd, de altruïstische eischen krijgen voor hem het karakter van zedelijke plichten, later zelfs van goddelijke geboden; en dan nadert de tijd, waarin het zedelijk leven geboren wordt, de tegenstelling en strijd tusschen goed en kwaad een aanvang neemt, de zonde en de zondeval mogelijk wordt.

De zelfzuchtige neigingen en lusten, welke de mensch krachtens zijn dierlijken oorsprong medebrengt, zijn natuurlijk op zichzelve nog geene zonde; want als er geene wet is, is er geene overtreding, en zonder de wet leefde de mensch in zijne eerste periode. Maar toen uit de maatschappij de wet tot zijn bewustzijn kwam, toen ontstond ook de mogelijkheid, dat hij al dan niet aan die wet zich onderwierp. Naar de idee genomen, was het nu de wil Gods geweest, dat de mensch zich normaal, overeenkomstig de toenmaals geldende normen van het zedelijke leven, ontwikkeld zou hebben; en zelfs wordt door sommigen gezegd, dat met het zedelijk bewustzijn in den mensch ook een vrije wil ontstond, waardoor hij zijne zelfzucht overwinnen en de altruïstische neigingen opvolgen kon. Maar indien dit in het afgetrokkene al mogelijk ware, in de werkelijkheid was het toch hoogst moeilijk. In ieder geval, de mensch heeft van den beginne af aan en telkens weer zijne zelfzucht doen triumfeeren over de hem gegeven zedelijke wet; zijne ontwikkeling is niet normaal, maar abnormaal geweest; hij is gevallen, niet eens maar altijd door. Zijn val bestond niet in a fall from an actual state of original righteousness, maar zijn geheele toestand, na de intrede van het zedelijk leven, duidt aan a fall from the divine intention, a parody of Gods purpose in human history. Ook ontstond de zonde niet in eens en plotseling, maar haar oorsprong was, als alle andere oorsprongen, a gradual process, not an abrupt and inexplicable plunge. De eerste zonden der menschen waren aan die van het kind gelijk, niet de schrikkelijkste, maar de minst schuldige van alle. Als wij bedenken, dat de nawerking van het dierlijk, zelfzuchtig verleden nog zoo sterk was, dat de instincten, lusten en neigingen hem van nature eigen en ongemeen machtig waren, en dat het zedelijk bewustzijn in den eersten tijd nog zwak en onpersoonlijk was, dan is het zeer goed te verstaan, dat de menschen telkens in den strijd tusschen egoïstische en altruïstische neigingen bezweken.

[1]) *Ostwald,* t. a. p. bl. 137.

De naam van zonde is voor deze zwakheden ook eigenlijk te sterk, en komt eerst dan te pas, wanneer het zedelijk kwaad zich ontwikkelt en ten slotte zelfs stijgt tot vijandschap tegen God. Maar dat waren de eerste overtredingen der menschen niet; deze waren veeleer van vrij onschuldigen aard, en kunnen hoogstens met den naam van zedelijk kwaad worden aangeduid. Ze zijn „the continuance of a primitive society or group of individuals in certain practices or in the satisfying of certain natural impulses, after that there things had come to be regarded as conflicting with a recognized „sanction" of ethical rank as low as that of tribal custom." Met andere woorden, op het standpunt der evolutie „sin is not an innovation, but is the survival or misuse of habits and tendencies, that were incidental to an earlier stage of development and whose sinfulness lies in their anachronism."

Op deze wijze zijn ook Augustinus en Pelagius te vereenigen. Aan Ritschl is dit niet gelukt, want hij nam wel eene eenheid in de zonden aan, maar slechts zulk eene, die als resultaat uit hare onderlinge verbinding en samenwerking tot stand kwam. Er is echter nog eene andere, diepere eenheid, die aan de zonden ten grondslag ligt. En deze bestaat in de dierlijke, zelfzuchtige natuur, welke der menschheid krachtens haar oorsprong en die ook elken mensch eigen is. Deze is op zichzelve geen zonde, maar zij is toch „the raw material for the production of sins, as soon as these native propensities are brought into relation with any restraining or condemning influence." Zij verklaart de algemeenheid der zonde, de „fouten" van den kinderlijken leeftijd, den eigenaardigen zedelijken toestand der onbeschaafde volken, het verschijnsel der misdaad in de beschaafde maatschappij. Maar die aangeboren natuur is toch zelve geene zonde, want zonde is, gelijk Pelagius goed inzag, altijd eene daad van den wil. Eerst dan worden de zelfzuchtige lusten en neigingen tot zonden, wanneer de wil ze tegen beter weten in handhaaft en opvolgt, en het schuldig karakter der zonden neemt toe, naarmate het verstand beter ingelicht en de wil zedelijk sterker geworden is; ieder mensch is „the Adam of his own soul". Terwijl Augustinus dus terecht nadruk legde op de algemeenheid der zonde, op de zedelijke eenheid en solidariteit van het menschelijk geslacht, handhaafde Pelagius met niet minder recht de persoonlijke verantwoordelijkheid en schuld [1]).

[1]) *F. R. Tennant,* The origin and propagation of sin, 2 ed. Cambridge 1906, verg. de aankondiging van Clemen, Theol. Lit. Z. 23 Jan. 1904, die met Tennant instemt, maar zijne leer van 's menschen vrijen wil verwerpt. Ook anderen hebben eene poging beproefd, om eene meer of minder Christelijk getinte leer der zonde met de evolutietheorie te vereenigen; zoo bijv. *Illingworth,* Personality human and divine. Macmillan 1908 ch. 6. *R. J. Campbell,* The new theology, popular edition, bl. 38 v. *Sir Oliver Lodge,* The substance of faith, allied with science, 3e ed. bl. 6 v. *Orchard,* Modern theories of sin. London 1909 bl. 114 v. De zonde wordt dan een noodzakelijk moment in het ontwikkelingsproces van

311. Ofschoon deze theorie als eene verzoening van Augustinus en Pelagius en als de oplossing van een eeuwenoud probleem wordt voorgedragen, kan zij daarvoor bij eenig nadenken toch volstrekt niet in aanmerking komen. Ten eerste is zij blijkbaar gevormd onder den invloed der evolutie-, bepaaldelijk van de descendentieleer en neemt deze reeds als vaststaande en bewezen aan [1]), terwijl haar toch feitelijk alle hechte grond ontbreekt. Ten tweede geeft zij zich geene rekenschap van de tegenstelling, die er in de opvatting van den mensch tusschen de evolutiehypothese en de leer der Heilige Schrift bestaat, en slingert daarom tusschen beide heen en weer. Als zij de eerste aanvaardt en daaraan ten einde toe getrouw wil blijven, kan zij het wezenlijk onderscheid van dier en mensch, het absoluut karakter der zedewet, het ontstaan en het abnormale wezen der zonde niet handhaven. Indien zij dit alles echter niet prijsgeven wil, moet zij in dezelfde mate de eerst aangenomen evolutieleer weer laten varen. Bij Tennant komt dit zeer sterk daarin uit, dat hij aan den door langzame ontwikkeling uit het dier ontstanen mensch toch weer, in zeer indeterministischen zin, een vrijen wil toeschrijft [2]), die de macht heeft, om tusschen de egoïstische en altruïstische neigingen eene keuze te doen. Maar hij zegt met geen enkel woord, hoe er voor zulk een vrijen wil in het proces der evolutie plaats is. In nog grooter moeilijkheid, ten derde, wikkelt hij zich bij de vraag, hoe die wil staat tegenover de aangeboren dierlijke neigingen. Volgens Tennant heeft de vrije wil zich bij den primitieven mensch reeds ontwikkeld vóór de ontwaking van het zedelijk bewustzijn; de mensch was dus geruimen tijd reeds een verstandelijk en willend wezen, voordat hij een zedelijk wezen werd en leefde in dien tijd zonder wet, zonder zonde, zonder deugd [3]); eene conceptie van den mensch, die volkomen onmogelijk is en in raadselachtigheid voor die van den homo naturalis niet onderdoet. Langzamerhand ontstaat in den mensch echter ook een zedelijk bewustzijn, een gevoel van verantwoordelijkheid, een besef van plicht, eene beschuldigende of ontschuldigende conscientie, en in verband met dit alles ook een zedelijke wil. Daargelaten nu de tot dusver altijd onvoldoende beantwoorde vraag, hoe dit hoogere, redelijke en zedelijke leven vanzelf, door evolutie, van buiten af in den mensch kon ontstaan; welke natuur en welke kracht komt aan den wil toe, die alzoo in den mensch gevormd

den mensch, dat langzamerhand door de ontwaking en versterking van het zedelijk bewustzijn overwonnen wordt. *Orchard* ontneemt aan de zonde zelfs alle objectieve schuld, en ziet in het schuldbewustzijn (berouw, wroeging enz.) een middel Gods, om den mensch zedelijk op te voeden en tot de volmaaktheid te leiden.

[1]) *Tennant,* t. a. p. bl. 10. 27. 142.

[2]) *Tennant,* t. a. p. bl. 121 v.

[3]) *Ib.,* XXII.

is? De aangeboren, dierlijke neigingen en lusten zijn volgens Tennant niet zondig, ze zijn alleen een „raw material for the production of sin", doch evengoed een „raw material" voor het doen van het goede; ze zijn eenvoudig „non-moral, natural, necessary, neutral, indifferent material waiting to be moralised; they may be turned to bad or they may be turned to good; our virtues and vices, in fact, have common roots." De wil schijnt er dus buiten en tegenover te staan, zonder eenige „bias to evil" [1]).

Zulk een wil, die hoegenaamd niet wortelt in de menschelijke natuur, maar er buiten staat en er hoog boven in de lucht hangt, is echter psychologisch ondenkbaar en aan heel wat meer bezwaren onderhevig dan de schepping van den mensch in een volwassen toestand en in eene oorspronkelijke gerechtigheid. Zulk eene conceptie van den wil is dan ook practisch niet te handhaven; ze slaat al spoedig, ten vierde, vlak in haar tegendeel om. Want wie de macht van de aangeboren, dierlijke neigingen indenkt en daartegenover rekent met de duisterheid van het oorspronkelijk zedelijk besef, met de zwakheid van den zedelijken wil, die voelt, dat de vrijheidstheorie weldra in de redeneering voor de noodzakelijkheidstheorie plaats moet maken. Bij Tennant treedt dit duidelijk aan het licht. Niet alleen neemt hij de volstrekte algemeenheid der zonde aan, maar hij erkent, dat onze natuur en onze omgeving van dien aard zijn, dat zij „the realisation of our better self" tot „a stupendously difficult task" maken; ja, het inwendige conflict tusschen nature and nurture, natural desire and moral end is de onvermijdelijke conditie van het menschelijk leven en de uitdrukking van Gods bedoeling [2]). Dienvolgens wordt de zonde in haar ontstaan en verdere ontwikkeling, bij het kind en bij de natuurvolken bedenkelijk verzwakt [3]), en haar begrip eigenlijk beperkt tot die overtredingen van de zedewet, welke met vol bewustzijn en opzet geschieden [4]). Ten slotte zij nog met een enkel woord opgemerkt, dat deze leer over den oorsprong der zonde met het getuigenis der Heilige Schrift in lijnrechten strijd is en eene moderniseering van heel de Christelijke belijdenis over openbaring, verzoening, kinderdoop, enz. medebrengt [5]).

Het baart daarom geene verwondering, dat deze nieuwe theorie over den oorsprong der zonde velerlei tegenspraak heeft uitgelokt [6]); feitelijk komt zij toch weer neer op de oude voorstelling van Pelagius, die door de gansche Christelijke kerk verworpen werd. Maar terwijl Pelagius

[1]) *Tennant*, XVII. XXII 84. 95. 101. 102.
[2]) *Ib.* 86. 92. 113. 118. 119.
[3]) *Ib.*, 82 v., 89 v., 93 v. 100. 105. Verg. *Brown*, The over-emphasis of sin, Hibbert Journal April 1909 bl. 614—622.
[4]) *Ib.*, XXIII. 163 v.
[5]) Verg. *Tennant* zelf bl. XII. XXVIII. 113. 119. 123 v. 144. 446.
[6]) Verg. de voorrede van *Tennant*, bl. XI—XXX.

getrouw bleef aan zijn uitgangspunt en de vrijheid van den wil trachtte te handhaven ten einde toe, begint de nieuwe theorie wel met den vrijen wil op den voorgrond te plaatsen, maar laat hem feitelijk toch weer onderliggen in den strijd tegen de macht der aangeboren, dierlijke natuur. Hoe dieper de zonde wordt ingedacht, des te minder wordt zij ook iets toevalligs en willekeurigs, des te meer neemt ze in macht en beteekenis toe, niet alleen voor het religieuze en ethische, maar ook voor het intellectueele en aesthetische, voor het physische en heel het kosmische leven. Indien echter bij dit inzicht naar den oorsprong der zonde wordt gevraagd, doen zich wederom verschillende antwoorden voor. Niet allen gaan even ver. Sommigen verklaren haar uit de menschelijke natuur, anderen uit den kosmos, nog anderen uit God.

Tot de eersten behooren zij, die den oorsprong der zonde zoeken in de overheersching des menschen door de materie. De Grieksche philosophie was over het algemeen de meening toegedaan, dat de rede tot taak had, om de zinnelijke driften en hartstochten te beteugelen. De Joden namen in den mensch van nature een יצר הרע aan, die bij de lichamelijke ontwikkeling steeds in kracht won, in den geslachtslust zijn hoogtepunt bereikte, en, schoon zelf niet zondig, toch den mensch tot allerlei zonden verleidde [1]). In de ascetische richtingen keert deze gedachte telkens weer; de Roomsche theologie erkende zelfs haar betrekkelijk recht, als zij bij den mensch zonder den teugel van het donum superadditum van een natuurlijken strijd tusschen vleesch en geest, van een morbus en languor naturae humanae sprak [2]). In de nieuwere philosophie en theologie wordt de zonde telkens op dezelfde wijze afgeleid uit eene oorspronkelijke tegenstelling tusschen natuur en rede, zinnelijkheid en verstand, lager en hooger ik, vleesch en geest, egoïstische en sociale neigingen. De zinlijkheid wordt op dit standpunt nog wel niet zelve voor zonde gehouden, maar toch aangezien als de aanleiding en de prikkel tot het zondigen. Alle zonde bestaat dus wezenlijk daarin, dat de geest de zinnelijkheid dient en over zich heerschen laat; en alle deugd is daarin gelegen, dat de mensch door zijne rede heersche over de natuur en alzoo tot vrije, zelfstandige persoonlijkheid zich ontwikkele [3]). Zelfs beroept deze opvatting zich gaarne op de Paulinische leer van de σαρξ, en verblijdt zich over dezen Schriftuurlijken steun.

[1]) *Weber*, Syst. der altsyn. pal. Theol. § 49. 50.
[2]) *Bellarminus*, de gratia primi hominis c. 5.
[3]) Verg. Cartesius, Wolff, Fichte, Hegel, bij *Jodl*, Gesch. der Ethik in der neuern Philos. I 1882 II 1889 en *Von Hartmann*, Das sittliche Bewustsein² 1886 bl. 265 v., en voorts *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 66. *Rothe*, Theol. Ethik § 459 v. *Biedermann*, Chr. Dogm. § 763 v. *Pfleiderer*, Grundriss § 100 v. *Lipsius*, Dogm. § 468 v. 477 v. *Schultz*, Grundriss d. ev. Dogm.² 1892 bl. 61. *Scholten*, De vrije wil 177. Leer der Herv. kerk II 422 v. 574 v. enz.

Maar deze verklaring der zonde lijdt aan halfslachtigheid. Eén van beide toch: de zinnelijke natuur van den mensch is op zichzelve geen zonde, maar zonde ontstaat eerst, als de rede en de wil des menschen haar eischen inwilligt, dan valt deze theorie in die van het Pelagianisme terug; of de zinnelijke natuur is op zichzelve zondig, en dan is zonde eigen aan de materie als zoodanig en moet de anthropologische verklaring voortschrijden tot de kosmische. Dit is dan ook door velen geschied. Plato nam een eeuwige ὑλη aan naast en tegenover God. De wereld was wel een werk der rede, maar van den beginne af werkte in haar ook eene andere, blinde macht, die door den δημιουργος niet geheel kon beheerscht worden. God kon de wereld daarom niet zoo goed maken, als Hij wilde; Hij was aan de eindigheid, aan de ὑλη, gebonden. De oorzaak van zonde, lijden en dood ligt dus in het σωματοειδες; de ὑλη houdt de in- en doorwerking der idee tegen; het lichaam is een kerker voor de ziel, bron van vreeze en onrust, van begeerte en hartstocht [1]). Gelijke beteekenis heeft de ὑλη in het Neoplatonisme en Gnosticisme en in velerlei ascetische en theosophische richtingen [2]). En aan deze leer van Plato zijn verwant alle theorieën, die de zonde afleiden uit eene wel door God geschapene, maar toch tegenover Hem staande materie [3]), of uit de eindigheid en beperktheid der schepselen, l'imperfection originale des créatures [4]), of in het algemeen uit de realiseering der wereldidee.

Deze verklaring van de zonde uit den aard van het creatuurlijke zijn kan echter niet aan de consequentie ontkomen, om op de eene of andere wijze tot God terug te gaan en in zijne natuur of werk den oorsprong der zonde te zoeken. Bij Plato had de ὑλη zelve een eeuwig en zelfstandig bestaan naast God. In het Parzisme en Manicheïsme stonden twee persoonlijke Goddelijke wezens als scheppers van het licht en de duisternis eeuwig tegenover elkander en gaven aan de bestaande wereld haar tweezijdig karakter. Neoplatonisme en Gnosticisme maakten schepping, val, verlossing enz. tot momenten in eene emanatie, die van God als de βυθος ἀγνωστος, het absolute pleroma, in steeds dalende formatiën uitging, ten slotte aan de materiëele wereld met haar onwetendheid, duisternis, zonde, lijden, dood het aanzijn gaf, maar dan die uitgestroomde en van God afgevallen wereld weer in het verlossingsproces tot God terugvoerde [5]). Met deze ideeën heeft zich de theosophie bij Böhme en Schelling gevoed, als zij persoonlijkheid Gods, drieëenheid, schepping, val, verlossing uit het wezen Gods trachtte te verklaren [6]). De drie Potenzen, die in God

[1]) *Zeller,* Philos. d. Gr. II 765 v. 855 v.
[2]) *Zeller,* t. a. p. V. 125. 171. 236. 297. 386. 547.
[3]) *Weisse,* Philos. Dogm. § 541 v. 561 v. *Rothe,* Theol. Ethik § 55.
[4]) *Leibniz,* Theodicee § 156.
[5]) *Stöckl,* Die spekulative Lehre vom Menschen. Würzburg 1858 II 52 v.
[6]) Verg. deel II 294 v. 376 v.

worden aangenomen, opdat Hij persoon, geest worde, zijn ook tegelijk de principia van een ander zijn, n.l. de wereld. Als persoon heeft God de vrijheid en de macht, om de Potenzen, die in Hem zijn, maar die Hij eeuwiglijk beheerscht, ook buiten zich in spanning te zetten [1]). In die spanning ligt de mogelijkheid der zonde. In de oorspronkelijke schepping, hetzij alleen ideëel of ook reëel de eerste, waren deze Potenzen in rust. Zonde, ellende, duisternis, dood enz. waren er wel maar alleen potentiëel; ze sluimerden in den Urgrund der schepping. Maar de mensch, die deze Potenzen ook in zich droeg, verbrak die eenheid en ontketende de booze machten, die in de schepping potentiëel aanwezig waren. Eene wereld als de tegenwoordige met zooveel woestheid en ellende, is alleen uit een val te verklaren; deze is de Urthatsache der Geschichte [2]). Nog sterker beschouwde Hegel het als een afval, dat de idee van het absolute zich in de wereld als haar anders-zijn verwerkelijkte. Hoezeer hij in de natuur een product der rede zag, hij kon toch niet loochenen, dat ze onmachtig was, om de idee ten volle te realiseeren; en dies verklaarde hij, dat de idee, aan zulk eene wereld het bestaan gevende, aan zichzelve ontrouw geworden en van zichzelve afgevallen was [3]). Zoo werd de weg voor het pessimisme gebaand, dat op de wijze van het Buddhisme het zijn zelf voor de grootste zonde houdt, bedreven door den blinden, alogischen wil, die de Urschuldige is [4]).

312. De oorsprong van het kwaad is na dien van het zijn het grootste raadsel des levens en het zwaarste kruis des verstands. De vraag: ποθεν το κακον, heeft alle eeuwen de gedachten der menschen bezig gehouden en wacht nog steeds vergeefs op een antwoord, dat beter bevredigt dan dat der Heilige Schrift. Voorzoover de philosophie in deze iets van beteekenis leerde, is zij in haar geheel genomen een krachtig bewijs voor de waarheid der Heilige Schrift, ***dat deze wereld zonder een val niet is te verklaren.*** Alle groote denkers hebben, al kenden zij Gen. 3 niet of al verwierpen zij het als een mythe, huns ondanks aan dit eenvoudig verhaal stilzwijgend of uitdrukkelijk hulde gebracht. En voorzoover de wijsbegeerte op eene andere wijze naar oplossing zocht van het probleem, is zij het spoor bijster en jammerlijk aan het dwalen geraakt. Dat geldt allereerst van de pelagiaansche verklaring der zonde, tegen welke de vele bezwaren boven reeds met een enkel woord werden ge-

[1]) *Schelling,* Werke II 3 bl. 272 v. 310. 338 v. Verg. *Ed. von Hartmann,* Schelling's philos. System. Leipzig 1897 bl. 118 v.
[2]) Verg. *Böhme,* bij *Joh. Claassen,* Jakob Böhme II 185 v. *Schelling,* Werke I 7 bl. 336—416. I 8 bl. 331 v. II 3 bl. 344 v. 358 v.
[3]) *Hegel,* Werke VI 413. VII 1 bl. 23 v. bl. 15 v.
[4]) *Schopenhauer,* Die Welt als Wille u. Vorst[6] I 193 v. II 398 v. *Von Hartmann,* Die Philos. des Unbew. II[9] 198 v. 273 v. 295 v.

noemd en later bij het wezen en de verbreiding der zonde nog breeder ter sprake komen. Maar het geldt voorts ook van al die stelsels, die het kwade herleiden, niet tot eene wilsdaad van het schepsel maar tot het zijn of de natuur van mensch, wereld of God.

In de eerste plaats is de zonde niet af te leiden uit de zinnelijke natuur van den mensch. Dan toch zou de zonde altijd en overal een zinnelijk, vleeschelijk karakter dragen. Dit is echter lang niet altijd het geval; er zijn ook geestelijke zonden, zonden met een daemonisch karakter, zooals hoogmoed, nijd, haat, vijandschap tegen God, die meer verborgen, maar volstrekt niet minder in graad zijn dan de vleeschelijke zonden; en deze worden door de zinnelijkheid niet verklaard, evenmin als op dit standpunt het bestaan van gevallen engelen mogelijk is. Indien de zonden voortkwamen uit 's menschen zinnelijke natuur, zou men ook verwachten, dat zij in de eerste levensjaren het sterkst en het veelvuldigst zouden zijn; dat de geest, naarmate hij zich meer ontwikkelde, ook te krachtiger over haar heerschen en eindelijk haar geheel overwinnen zou. Maar de ervaring leert gansch anders. Naarmate de mensch opwast, wordt de zonde, ook de zinnelijke, machtiger over hem; niet het kind nog, maar de jongeling en de man is dikwerf slaaf van zijne lusten en hartstochten; en de ontwikkeling van den geest is menigmaal zoo weinig in staat, om de zonde te beteugelen, dat ze veeleer de middelen aan de hand doet, om in nog sterker mate en op meer verfijnde wijze bevrediging der begeerten te zoeken. En zelfs, wanneer de zinnelijke zonden in later leeftijd haar heerschappij hebben verloren, blijven ze nog heimelijk in het hart als begeerten bestaan of maken voor andere plaats, die, ofschoon meer geestelijk van aard, toch niet minder schrikkelijk zijn. Indien deze verklaring der zonde uit de zinnelijkheid dan ook in ernst is bedoeld, moet zij ertoe leiden, om in onderdrukking van het vleesch de verlossing te zoeken; maar juist de geschiedenis der ascese is het best in staat, om voorgoed van de dwaling te genezen, dat de zonde op die wijze overwonnen kan worden. Ook in het klooster gaat het hart der menschen mede, en uit dat hart komen allerlei zonden en ongerechtigheden voort.

Ten onrechte tracht deze theorie zich staande te houden met een beroep op de notie בָּשָׂר en σαρξ in de Heilige Schrift, bepaaldelijk bij Paulus. Dit woord duidt allereerst de stof, de substantie van het menschelijk lichaam aan, 1 Cor. 15 : 39, dan het uit die stof georganiseerde lichaam zelf in tegenstelling met πνευμα, νους, καρδια, Rom. 2 : 25, 2 Cor. 7 : 5, Col. 2 : 5, voorts meer in Oudtestamentischen zin den mensch als aardsch, zwak, broos, vergankelijk wezen, Gen. 6 : 3, 18 : 27, Job 4 : 17—19, 15 : 14, 15, 25 : 4—6, Ps. 78 : 39, 103 : 14, Jes. 40 : 6, Jer. 17 : 5, Rom. 3 : 20, 1 Cor. 1 : 29, Gal. 2 : 16, en eindelijk dan bij Paulus de zondige levensrichting van den mensch. Zoo spreekt hij van σαρκικος, ἐν σαρκι, κατα σαρκα εἶναι, ζην, περιπατειν, van σαρξ ἁμαρτιας, φρονημα της σαρκος, Rom. 3 : 7, 7 : 14, 8 : 3 v., 1 Cor. 3 : 3, 2 Cor. 10 : 2, 3 enz. In dezen zin vormt σαρξ eene tegenstelling met πνευμα, doch niet met het menschelijk πνευμα, dat immers ook zondig is en heiliging behoeft, Rom. 12 : 1, 2, 1 Cor. 7 : 34, 2 Cor. 7 : 1, Ef. 4 : 23, 1 Thess. 5 : 23, maar met het πνευμα ἁγιον of θεου, Rom. 8 : 2, 9, 11, hetwelk het menschelijk πνευμα vernieuwt, Rom. 7 : 6, 8 : 14, Gal. 5 : 18, ook het lichaam heiligt en in dienst der gerechtigheid stelt, Rom. 6 : 13, 19, 12 : 1, 1 Cor. 6 : 13, 15, 19, 20, en alzoo in den mensch een καινος ἀνθρωπος plaatst tegenover de oude, zondige levensrichting, de σαρξ, van den παλαιος ἀνθρωπος, Rom. 7 : 5 v., 8 : 1 v., Gal. 5 : 13—25, Ef. 2 : 3, 11, Col. 2 : 4. Sommigen hebben nu gemeend, dat het vleesch naar deze beschouwing niet alleen zetel en orgaan, maar ook bron en oorsprong der zonde is [1]).

Maar dit is niet te handhaven tegenover, noch te rijmen met deze onloochenbare gegevens, dat Paulus duidelijk de zonde afleidt uit de verleiding der slang en de overtreding van Adam, Rom. 5 : 12, 2 Cor. 11 : 3; dat hij spreekt van eene besmetting des vleesches en des geestes en ten opzichte van beide reiniging verlangt, 2 Cor. 7 : 1; dat hij onder de vruchten des vleesches ook allerlei geestelijke zonden noemt, zooals afgoderij, twist, toorn en zelfs ketterij, Gal. 5 : 19 v.; dat hij de vijandschap tegen God aanduidt als φρονημα της σαρκος, Rom. 8 : 7; dat hij het bestaan van booze geesten aanneemt, die toch in het geheel geen σαρξ hebben, Ef. 6 : 12; dat hij Christus, schoon γενομενος ἐκ γυναικος, Gal. 4 : 4 en uit Israël το κατα σαρκα, Rom. 9 : 5, toch als zonder eenige zonde erkent, 2 Cor. 5 : 21; dat hij het lichaam een tempel Gods noemt en alle leden opeischt voor den dienst der gerechtigheid, Rom. 6 : 13, 19, 12 : 1, 1 Cor. 6 : 13—20; dat hij eene opstanding der gestorvene lichamen leert, 1 Cor. 15, en de ascese in beginsel bestrijdt, Col. 2 : 16, 1 Thess. 4 : 4. De voorstanders van het gevoelen, dat Paulus het vleesch voor het principe der zonde houdt, keeren dan ook dikwerf halverwege terug en zeggen, dat het vleesch niet zelf zonde is en niet vanzelf zonde meebrengt, maar wel tot zonde prikkelt en verzoekt [2]).

Anderen hebben daarom geoordeeld, dat Paulus, als hij het woord σαρξ in ethischen zin bezigt, de oorspronkelijke beteekenis geheel uit het oog verliest [3]). Dit is op zichzelf echter al niet waarschijnlijk en doet het verband, dat de Schrift telkens legt tusschen de aardsche, zwakke,

[1]) *Baur, Holsten, Lüdemann, Zeller, Pfleiderer,* Der Paulinismus² 1890 bl. 60 v. *Holtzmann,* Neut. Theol. 1897 II 13 v. *Clemen,* Die chr. Lehre v. d. Sünde I 188 v. *Matthes,* Theol. Tijdschr. 1890 bl. 225—239. *Wrede,* Paulus. Halle 1905 bl. 59 v.

[2]) *Clemen,* t. a. p. 204. *Holtzmann,* t. a. p. II 38.

[3]) *Neander,* Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche⁵ 1862 bl. 508 v. *Tholuck,* Stud. u. Krit. 1855 bl. 477 v. *Weiss,* Bibl. Theol.³ 1880 § 68. *Wendt,* Die Begriffe Fleisch u. Geist 1878 cf. Theol. Stud. van De la Saussaye c.s. 1878 bl. 361 v. *Nitzsch,* Ev. Dogm. 315 v.

vergankelijke natuur van den mensch en zijne zonde, niet tot zijn recht komen. Er is ongetwijfeld een innige samenhang tusschen beide; de zinnelijke natuur des menschen is niet de zonde zelve, noch ook bron of beginsel der zonde, maar is toch haar woning, Rom. 7 : 17, 18, en orgaan harer heerschappij over ons, Rom. 6 : 12. De mensch is niet louter geest, maar hij is aardsch uit de aarde, is geworden tot eene levende ziel, 1 Cor. 15 : 45 v., staat daardoor met den kosmos in verband en heeft het lichaam altijd tot zijn werktuig en tot het orgaan van zijn handelen, Rom. 6 : 13, 8 : 13. Deze zinnelijke natuur geeft aan de zonde, gelijk die den menschen eigen is, een van die bij de engelen onderscheiden karakter, zoowel in haar oorsprong als in haar wezen. De verzoekingen komen van buiten door de begeerlijkheid der oogen, de begeerlijkheid des vleesches en de grootschheid des levens tot hem. En het is de zinnelijke natuur van den mensch, die aan zijne zonde dit karakter geeft, dat hij den buik maakt tot zijn God, dat hij de dingen die beneden zijn bedenkt, dat hij zichzelven zoekt en voor zichzelven leeft, en dat hij het schepsel eert boven den Schepper, Rom. 1 : 21 v., Phil. 2 : 4, 21, 3 : 19, Col. 3 : 2 enz. Σαρξ duidt de zondige levensrichting aan van den mensch, die naar ziel en lichaam zich van God af- en naar het schepsel heenwendt. Het Paulinisch gebruik van het woord vleesch wordt ons duidelijk, als wij de ons gewone, Grieksche tegenstelling van het stoffelijke en het onstoffelijke laten varen en door de Bijbelsche tegenstelling van het aardsche en hemelsche, van het Goddelijke en het creatuurlijke, van hetgeen beneden en boven is, vervangen. Zoo sprak Jezus van het vleesch in Joh. 3 : 6. Vleesch werd „the proper designation of the race as self-evolved and self-continued. Human nature as now constituted can produce nothing but its like and that like is now sinful. Flesh therefore may be appropriately used for the principle of corrupt nature in the individual, for the obvious reason, that it is in the course of the flesh, or of the ordinary production of human nature, that the evil principle invariably originates" [1]).

De verklaring der zonde uit de zinnelijke natuur des menschen kan echter, gelijk boven opgemerkt is, hierbij niet blijven staan, maar moet er toe komen, om hare oorzaak te zoeken in de materie of in de eindigheid en beperktheid van het schepsel, en zoo verder in eene eeuwige, onafhankelijke macht naast God of in eene donkere natuur of blinden wil in het Goddelijk wezen zelf. Deze meening over den oorsprong der zonde beveelt zich boven de vorige aan door haar dieper inzicht in de

[1]) *Laidlaw*, in *Hastings* D. B. IV 166. Verg. verder *Hofmann*, Schriftbew. I² 559. *Müller*, Sünde I⁵ 447 v. *Lechler*, Das apost. und das nachapost. Zeitalter³ 1885 bl. 289 v. *Ernesti*, Die Ethik des Ap. Paulus³ 1880 bl. 32 v. *Cremer*, in PRE³ VI 98 v. *Gloël*, Der H. Geist 1888 bl. 14—61. 246. *Feine*, Der Ursprung der Sünde nach Paulus, Neue Kirchl. Zeits. Okt. 1899 bl. 771—795.

macht en heerschappij der zonde; zij heeft een open oog niet alleen voor hare ethische en anthropologische, maar ook voor haar kosmische en theologische beteekenis; zij maakt ernst met de onmiskenbare waarheid, dat eene macht, zoo ontzettend als de zonde, niet toevallig, buiten Gods wil en raad ontstaan kan zijn. Zij vindt steun in heel den tegenwoordigen toestand der wereld, zoowel van de physische als van de ethische. Overal in natuur en geschiedenis, zijn er scherpe, diepe tegenstellingen, die voor leven en ontwikkeling noodzakelijk schijnen te zijn. Hemel en aarde, licht en duisternis, dag en nacht, zomer en winter, storm en stilte, oorlog en vrede, arbeid en rust, voorspoed en tegenspoed, liefde en haat, vreugde en smart, gezondheid en krankheid, leven en dood, waarheid en leugen, zonde en deugd, ze zijn de tegenstrijdige factoren, waaruit al het bestaande is samengesteld en zonder welke er schijnbaar van geen voortgang en vooruitgang sprake kan zijn. Wat de stormen zijn in de natuur, de oorlogen en revolutiën in de maatschappij, de boeren en slaven in een drama, de soloecismen en barbarismen in de taal, de antithesen in eene redevoering, de wanklanken in de muziek, de schaduw op eene schilderij, dat is de zonde in de wereld [1]). Alle werkzaamheid schijnt ook hindernis te onderstellen; eene duif zou wel kunnen meenen, dat zij in het luchtledige beter vliegen kon, maar de tegenstand der lucht is juist voor hare vlucht noodzakelijk (Kant); en zoo kan een mensch ook wel denken, dat hij zonder zonde beter leven kon, maar de zonde is juist noodzakelijk voor zijne zedelijke volmaking. De wet van de tegenspraak is de grondwet van al wat is, der Quellbrunn des ewigen Lebens. Was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte [2]). Wat zou een leven zonder zonde zijn? Het zou een bestaan zijn zonder inhoud, eene ijdele abstractie, zonder gelegenheid voor strijd en zegepraal, voor conflict en verzoening; zonder stof voor drama en lied, voor wetenschap en kunst. Daarom kon Dante zijne hel schilderen met verven, aan deze wereld ontleend; maar voor de schildering van een hemel biedt deze aarde geen gegevens (Schopenhauer). Zelfs beroepen de voorstanders van deze meening over den oorsprong der zonde zich gaarne op vele plaatsen der Heilige Schrift, die van eene noodzakelijkheid van zonden en onheilen spreken, Matth. 18 : 7, Luk. 24 : 26, Joh. 9 : 3, 1 Cor. 11 : 19, 2 Tim. 2 : 20; op de leer van Augustinus en Calvijn, die Gods raad en voorzienigheid ook over de zonde laten gaan; op de bekende woorden in de

[1]) Zie deze en dergelijke beelden, door Plato, de Stoa, Plotinus al gebruikt, bij *Zeller*, Philos. der Gr. II 765. 929 IV 173 V 548—562; later worden zij overgenomen door Augustinus, Erigena, Leibniz enz.

[2]) *Schelling*, Werke I 8 bl. 219, 321. Verg. ook *John Fiske*, Through nature to God. Boston and New-York 1899: eerste essay over the mystery of evil.

paaschvigilie van het missale romanum: o certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!

Er is in deze voorstelling zooveel waars, dat het niet behoeft te verwonderen, dat zij ten allen tijde de geesten geboeid heeft. De zonde is niet toevallig of willekeurig, zij is opgenomen in den raad Gods. Zij is zoo samengeweven met heel ons bestaan, dat wij van een heilig leven, van eene zondelooze geschiedenis ons geene voorstelling kunnen maken. Zij wordt tegen haar wil door God Almachtig dienstbaar gemaakt aan de openbaring zijner deugden en aan de eere zijns naams. En toch ondanks al het ware, dat in deze voorstelling verscholen is en later nog duidelijker in het licht zal treden, toch kan en mag ze niet worden aanvaard. In de eerste plaats berooft ze de zonde van haar ethisch karakter. De zonde is zeker niet alleen en niet altijd eene wilsdaad, gelijk het Pelagianisme zegt, maar wel ter dege ook een toestand, eene natuur van den wil; doch ze gaat nooit geheel buiten den wil om. Omne peccatum est voluntarium, het is, in den zin van Augustinus verstaan, ongetwijfeld juist. Hier echter wordt de zonde op gnostische en theosophische wijze met de physische verschijnselen van duisternis, ziekte, dood enz. geparallelliseerd en geïdentifiëerd; uit het vleesch, de materie, het wezen der schepselen, de natuur Gods afgeleid, en alzoo tot eene substantie of tot eene noodzakelijke qualiteit van het bestaan der dingen gemaakt. Daarmede wordt de zonde van haar ethisch karakter beroofd en tot een physisch verschijnsel verlaagd. Ten tweede wordt de zonde naar deze voorstelling eeuwig en onoverwinbaar. Wijl zij immers niet ethisch, maar physisch is van aard, is zij noodzakelijk eigen aan al het bestaande, zoowel God als de wereld, en is ze voor de existentie van alles onmisbaar. Het goede is niet alleen noodzakelijk voor het kwade, maar ook omgekeerd het kwade voor het goede. Het kwade is hier niet aan het goede en aan het zijn, maar het is zelf een zijn en zelf een goed, zonder hetwelk ook het goede niet kan bestaan. De mensch, die naar verlossing van de zonde streeft, zou een goddeloozen wensch koesteren en werken aan zijn eigen ondergang. Eene wereld zonder zonde zou onbestaanbaar wezen; een status gloriae niets dan een droom.

Ten derde houdt de zonde hiermede op te zijn eene tegenstelling, ze wordt een lagere, mindere graad van het goede, op haar plaats even goed als het goede zelf. Zij wordt een altijd voor de verdwijning bestemd en toch nooit verdwijnend moment in het leven en de geschiedenis; een nog-niet-zijn van wat het schepsel behoort te wezen en toch nimmer wordt of worden kan; eene zuivere negatie, die eigenlijk geene realiteit heeft, maar alleen in onze gedachte bestaat. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo,

quod res ad invicem comparamus [1]). Ten vierde moet op dit standpunt God de auteur der zonde worden. Het Parzisme en Manicheïsme deinsde hiervoor nog terug, stelde het rijk des lichts en het rijk der duisternis lijnrecht tegenover elkaar en plaatste aan het hoofd van beide een eeuwig, Goddelijk wezen. De God der natuur is een gansch andere dan de God van het goede, de zedelijke macht, die in het geweten zich gelden laat [2]). Maar de gnostische philosophie en theosophie nam de tegenstellingen in het ééne Absolute op. God zelf moet, om persoon, geest te worden, een donkere natuur in zich dragen en eeuwig overwinnen. Zelf komt Hij door een strijd, een proces, hetzij dan vóór en buiten of in en door de wereld heen, tot zijn Goddelijk bestaan. An sich is Hij βυθος ἀγνωστος, donkere natuur, blinde wil en als zoodanig de Schepper der materie. Damit das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht seyn [3]).

Hiertegen nu getuigt niet alleen de Heilige Schrift, maar komt ook het zedelijk besef bij alle menschen in verzet. De zonde moge zijn wat ze wil, maar dit ééne staat vast, dat God de Rechtvaardige en de Heilige is, die in zijne wet haar verbiedt, in het geweten tegen haar getuigt, in straffen en oordeelen haar bezoekt. De zonde is niet redelijk en niet wettelijk, zij is ἀνομια; zij is niet voor het bestaan der schepselen, zij is veel minder voor het bestaan Gods noodzakelijk. Het goede is noodzakelijk, opdat zelfs het kwade er zou kunnen wezen, maar het goede heeft niet het kwade, de heiligheid heeft niet de zonde, de waarheid niet de leugen, God heeft Satan niet van noode. Als desniettemin de zonde toch menigmaal dient om het goede tot meerdere openbaring te brengen en Gods deugden te verheerlijken, dan geschiedt dit niet met en door maar tegen haar wil, door de wijsheid en de almacht Gods. Tegen haar natuur in wordt dan de zonde gedwongen, om aan de eere Gods en aan de komst van zijn koninkrijk dienstbaar te zijn. Zoo bewijst menigmaal het kwade hulde aan het goede, zoo wordt de leugen door de waarheid achterhaald, zoo moet Satan, om te verleiden, menigmaal verschijnen als een engel des lichts. Maar dat alles is niet aan de zonde doch aan de almacht Gods te danken, die uit het kwade het goede kan doen voortkomen, uit de duisternis het licht en uit den dood het leven. Ten laatste wreekt heel deze valsche voorstelling zich op schrikkelijke wijze in de practijk van het leven. Indien de philosophie het met zooveel woorden verkondigt: God draagt van alles de schuld, de mensch gaat vrij uit, dan laat in de

[1]) *Spinoza*, Eth. praef. cf. Ep. 32 en 34. Cog. metaph. I 6, 7, en voorts *Hegel*, Werke VIII 180 v. *Strausz*, Gl. II 365—384. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 81. *Paulsen*, Syst. d. Ethik I 551 v. *Scholten*, L. H. K. II 34 v. 422. 580.

[2]) Deze gedachte keert menigmaal in de nieuwere theologie en philosophie terug, verg. deel I 527. II 144 en ook mijne Wijsbeg. van de Openbaring bl. 178 v.

[3]) *Schelling*, Werke I 7 bl. 403.

practijk het libertinisme en het pessimisme niet lang op zich wachten. Het libertinisme, dat de zonde voor een waan en dezen waan voor de eenige zonde houdt, dat alle grenzen tusschen goed en kwaad uitwischt, alle zedelijke begrippen vervalscht of met Nietzsche omsmelt en nieuw munt, dat onder de leuze van de emancipatie des vleesches de bestialiteit als genialiteit verheerlijkt. Het pessimisme, dat, blind voor de zonde, alleen aan het lijden denkt, de schuld van al dat lijden werpt op de alogische daad van een absoluten wil, en in vernietiging van het bestaande de verlossing van het lijden zoekt. Naar de uitkomst geoordeeld, wordt ook de zoogenaamde onafhankelijke philosophie geleid door het aan ieder mensch eigene streven, om zichzelf te rechtvaardigen en God van onrecht aan te klagen [1]).

313. Toch is daarmede, dat God geen oorzaak der zonde is, niet alles gezegd. De Schrift, die God verre houdt van alle goddeloosheid, spreekt ter anderer zijde zoo beslist mogelijk uit, dat zijn raad en bestuur ook over de zonde gaat [2]). God is de auteur der zonde niet, maar ze gaat toch niet om buiten zijne kennis, zijn wil en zijne macht; hoe is dan die verhouding Gods tot de zonde te denken? Sommigen ontnamen God, om Hem van alle zonde vrij te houden, zelfs de alwetendheid en de almacht [3]). Anderen oordeelden, dat de zonde wel niet omging buiten Gods kennis, maar wel buiten zijn wil en stelden zich met het begrip der permissio tevreden. God kende de zonde wel vooruit, maar wilde ze niet; Hij liet ze alleen toe en heeft ze niet verhinderd. Zoo spraken de kerkvaders [4]), en zij werden in dit spraakgebruik gevolgd door de Pelagianen [5]), de

[1]) *John H. Edwards,* wijst in een artikel: The vanishing sense of sin, in The Presb. and Ref. Review, Oct. 1899 bl. 606—616 aan, hoe positivisme, pantheïsme buddhisme enz. de verzwakking van het zondebesef in de hand werken. Men kan er de nieuwe religie van Christian Science bijvoegen, volgens welke stof, zonde, ziekte en dood alleen in de gedachte bestaan; they can be nothing except the results of material consciousness, but material consciousness, can have no real existence, because it is not a living reality, *Mary Baker G. Eddy,* Unity of Good, Boston 1898 bl. 53. Verg. verder *Müller,* Sünde I[5] 374 v. *Weiszäcker,* Zu der Lehre v. Wesen der Sünde, Jahrb. f. d. Theol. 1856 bl. 131—195. *Kahnis,* Dogm. I 478 v. *Vilmar,* Theol. Moral I 143 v. *Dorner,* Chr. Gl. II 114 v. *Orr,* Chr. view of God and the world bl. 193. *Fairbairn,* The philos. of the Chr. religion[4] 1905 bl. 94 v.

[2]) Verg. deel II 306. 355. 577.

[3]) Verg. deel II 164. In den nieuweren tijd wordt almacht of alwetendheid aan God ontzegd of eene zelfbeperking Hem toegeschreven door vele voorstanders van het Personal Idealism; zie bijv. *Mc Taggart,* Some dogmas of religion 1906 bl. 186 v. 221 v. *Tennant,* The origin and propagation of sin bl. 141 v.

[4]) *Clemens Alex.,* Strom. IV c. 12. *Origenes,* de princ. III 2, 7. *Damascenus,* de fide orthod. II 29 enz. Verg. *Suicerus,* s. v. *προνοια* en *συγχωρησις.*

[5]) *Augustinus,* c. Julianum Pelag V. c. 3.

Roomschen [1]), de Remonstranten [2]), de Lutherschen [3]) en vele nieuwere theologen [4]). Nu werd van deze zijde dikwerf wel erkend, dat de permissio geen gebrek aan kennis en macht in God was, dat ze Hem ook niet maakte tot een ledig toeschouwer der zonde; maar altijd werd toch de permissio omschreven als een actus negativus, als eene suspensio impedimenti, als noch een positief willen noch een positief niet-willen van de zonde, maar als een non velle impedire.

Het is duidelijk, dat deze voorstelling niet alleen geene oplossing geeft, maar ook dubbelzinnig is en de eigenlijke quaestie ontwijkt. De vraag, waarop het aankomt, is deze: stel, dat zulk eene min of meer negatieve daad van Goddelijke permissio in een bepaald geval voorafgaat, volgt dan de zonde al of niet, staat ze dan nog in de keuze van den vrijen wil des menschen of niet, kan hij ze dan nog even goed nalaten als doen? Indien de beslissing dan nog staat bij den vrijen wil des menschen, dan heeft Pelagius gelijk en is het bestuur der zonde feitelijk geheel aan God ontnomen en is Hij hoogstens een otiosus peccatorum spectator. Indien daarentegen de permissio Gods van dien aard is, dat de mensch, in die omstandigheden geplaatst, niet door dwang maar krachtens de ordinantiën, die speciaal voor het zedelijk leven gelden, de zonde doen moet, dan is het recht aan de zijde van Augustinus, men moge over het woord permissio oordeelen gelijk men wil. Alzoo dit vraagstuk stellende, had Augustinus al ingezien, dat de toelating niet zuiver negatief kon zijn, maar eene daad moest zijn van Gods wil. Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat vel ipse faciendo. God doet al wat Hem behaagt; Hij wil niet iets, zonder het te doen, maar wat Hij wil, dat doet Hij, en wat er geschiedt, geschiedt nooit buiten zijn wil. Miro et ineffabili modo non fit praeter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem, quia non fieret, si non sineret (nec utique nolens sinit sed volens) nec sinere bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene [5]). Vele scholastieke en augustiniaansche theologen spraken nog in gelijken geest; al bedienden zij zich ook van het woord toelaten, het werd toch opgevat als velle sinere of velle permittere mala fieri [6]).

[1]) *Conc.* Trid. VI c. 6. *Bellarminus,* de amiss. gr. et stat. pecc. II 16. *Petavius,* de Deo VI c. 6, 5.

[2]) *Arminius,* Op. 644 v. 694 v. *Episcopius,* Inst. Theol. IV sect. 4 c. 10. *Limborch,* Theol. Christ. II 29.

[3]) *Gerhard,* Loci Theol. VI c. 9. *Quenstedt,* Theol. I 533. *Hollaz,* Ex. theol. 449. *Buddeus,* Inst. Theol. 560. *Bretschneider,* Dogm. I 506.

[4]) *Ebrard,* Dogm. § 265. *Von Oettingen,* Luth. Dogm. II 339 v. *Shedd,* Dogm. Theol. I 419. 444 enz.

[5]) *Augustinus,* Enchir. 95—100. de trin. III 4 v. de civ. XIV 11. de gr. et lib. arb. 20, 21.

[6]) *Lombardus,* Sent. I 46. *Thomas,* S. Theol. I 19 art. 9. c. Gent. I 95 II 25.

In het wezen der zaak hadden de Gereformeerden geene andere overtuiging; vandaar dat een zekere Livinus de Meyer terecht zeide: ovum ovo non esse similius quam doctrinam Calvinianam Thomisticae [1]). Alleen maar, zij hadden de ervaring opgedaan, dat het woord permissio in zeer dubbelzinnige beteekenis gebezigd en tot verberging van het Pelagianisme misbruikt werd. Daarom waren zij het woord niet genegen. Zij hadden er op zichzelf zoo weinig tegen, dat zij het toch feitelijk allen weer gebruikten [2]). Maar de permissio was dan naar hunne overtuiging geene zuivere negatie, geene mera cessatio voluntatis, voortvloeiende uit ignorantia of impotentia of negligentia, maar een positieve daad Gods, eene volitio efficax, echter niet efficiens of producens maar deficiens, waarop naar den aard van het zedelijk leven de zonde volgen moet [3]). Het is waar, dat er in de hitte van den strijd door de Gereformeerden soms dicta duriora zijn gebruikt [4]), en Roomschen [5]), Socinianen [6]), Remonstranten [7]), en Lutherschen [8]) lieten niet na er gebruik van te maken, en altijd opnieuw de Gereformeerden te beschuldigen, dat zij God tot auteur der zonde maakten. Maar vooreerst zijn die dicta duriora alle nog zachter, dan die, welke soms in de Heilige Schrift voorkomen, b.v. Ex. 7 : 3, 2 Sam. 16 : 10, 24 : 1, Mal. 1 : 3, Luk. 2 : 34, Rom. 9 : 17, 18, 2 Thess. 2 : 11 enz.; voorts zijn al dergelijke harde uitdrukkingen ten allen tijde door de Judaïsten aan Paulus, door de Pelagianen aan Augustinus, door Hincmar aan Gottschalk, door de Jezuiten aan de Jansenisten ten laste gelegd; vervolgens zijn ze door de Gereformeerden in hunne confessies steeds vermeden; Maccovius werd er op de Dordtsche Synode over onderhouden [9]); alverder zijn ze door de meeste Gereformeerde theologen vermeden of ook toegelicht en verklaard [10]); en eindelijk wordt hun beteekenis en bedoeling voor ieder,

[1]) Bij *Daelman*, Summa S. Thomae II 308.
[2]) Bij *Ebrard*, Dogm. § 265.
[3]) *Zwingli*, Op. III 170 IV de provid. c. 5. *Calvijn*, Inst. I 17, 11. 18 1, 2. II 4, 2—4. II 23, 4. 8. 9. *Beza*, Tract. Theol. I 315. 387. 399. II 347. III 426. *Zanchius*, Op. II 279. *Martyr*, Loci Comm. 58. *Gomarus*, de provid. Dei c. 11. *Twissus*, de permissione, Op. I 544—688. *Maccovius*, Loci Comm. 206. *Alting*, Theol. El. nova 316. Examen v. h. Ontw. v. Tol. VI 277. *M. Vitringa*, Doctr. Chr. II 96 enz.
[4]) Bijv. *Calvijn*, Inst. III 23. 7. *Beza*, Tract. theol. I 319. 360. 401. *Zanchius*, Op. V 2. Verg. ook deel II 328.
[5]) *Bellarminus*, de amiss. gr. et statu pecc. II c. 3 v. *Petavius*, de Deo VI c. 5. X c. 8. *Möhler*, Symb. § 2—4.
[6]) Catech. Racov. X 16.
[7]) Apol. Conf. c. 2 en 6. *Episcopius*, Op. I 375 v.
[8]) *Gerhard*, Loci Theol. VI c. 10. *Quenstedt*, Theol. II 97.
[9]) Verg. deel II 328.
[10]) *Voetius*, Disp. I 1119—1137. *Maresius*, Syst. Theol. IV 18. *Turretinus*, Theol. El. VI qu. 7. 8. *Trigland*, Kerk. Gesch. IV 673 v. V 694. *Id.*, Antapologia c. 8—10. *Chamier*, Panstr. Cath. II lib. 3. *Moor*, Comm. II 487 enz.

die ze verstaan wil, uit het verband met heel de Gereformeerde leer volkomen doorzichtig. De zaak is eenvoudig deze, dat de permissio, in negatieven zin opgevat, bij het vraagstuk van Gods verhouding tot de zonde niet de minste oplossing biedt; het bezwaar, dat God haar auteur is, volstrekt niet uit den weg ruimt; en feitelijk heel de zonde aan Gods voorzienig bestuur onttrekt. Immers wie een kwaad verhinderen kan en het toch stil toeziende laat gebeuren, staat even schuldig als wie het kwaad zelf bedrijft [1]). Bovendien, ook al heeft God de zonde enkel en alleen toegelaten, er moet toch eene reden zijn, waarom Hij ze niet heeft willen verhinderen. Die reden kan bij God niet liggen in een gebrek aan kennis of macht; zoo moet ze dan liggen in zijn wil. Dus is de permissio dan toch weer eene daad van zijn wil; Hij heeft ze *willen* toelaten; en dit willen toelaten kan niet anders worden opgevat, dan dat de zonde nu feitelijk ook, niet door God, maar door het schepsel, geschiedt.

Trouwens, de Christelijke theologie, als ze Gods bestuur over de zonde besprak, is toch bij deze permissio nooit blijven staan. Indien n.l. beide de Schrift en het Christelijk denken het verboden, om de zonde geheel of ten deele buiten den wil en de voorzienigheid te plaatsen, dan kon alleen nog zoo eene oplossing worden beproefd, dat in de *wijze* van Gods bestuur over het goede en over het kwade onderscheid werd gemaakt. En inderdaad, al kan in zekeren zin ook gezegd worden, dat God de zonde gewild heeft, d. i. dat Hij gewild heeft, dat de zonde er zijn zou, Hij heeft het kwade dan toch op eene geheel andere wijze dan het goede gewild; in het goede heeft Hij welgevallen, maar het kwade haat Hij met Goddelijken haat. Opdat dit verschil in het bestuur Gods over het kwade in het licht trede, dient er ten eerste op gewezen, dat God en mensch nooit gescheiden, maar toch wel altijd onderscheiden zijn. Het geloof is eene gave. God doet gelooven, maar toch is het formaliter niet God, maar de mensch, die gelooft. Veel meer geldt dit van de zondige daad. Materialiter is deze zeer zeker aan God toe te schrijven, maar formaliter blijft deze voor rekening van den mensch. Als een moordenaar iemand doodslaat, is al het overleg en de kracht, die hij daartoe noodig heeft, van God afkomstig, maar de daad is, formeel beschouwd, de zijne en niet die van God. Ja het feit van het doodslaan is, zuiver op zichzelf genomen, nog geen zonde, want hetzelfde heeft menigmaal in den oorlog en op het schavot plaats. Wat den doodslag tot zonde maakt, is niet de materia, het substraat, maar de forma, d. i. de vitiositas, de ἀνομία; niet de substantia, maar het accidens in de daad [2]).

[1]) *Beza*, Tract. theol. I 315.
[2]) Take the vilest crime, and Christianity assures you, that throughout the transaction, as you observe it, there is nothing evil in the natural material

Er is hiertegen ingebracht, dat deze onderscheiding, ook al is ze juist, toch feitelijk niets geeft, wijl zij het formeele der daad, d. i. juist het zondige in de zonde, buiten Gods regeering plaatst[1]). Deze opmerking is slechts ten deele juist, zij bevat waarheid, niet in het algemeen maar in dit speciale geval, rakende de zonde. Bij het geloof toch zal niemand daaruit, dat de mensch er formaliter het subject van is, concludeeren, dat het buiten Gods voorzienigheid gaat. Maar het is waar, dat het bij het geloof gansch anders geschapen staat dan bij de zonde. Het geloof toch is een volstrekte gave en sluit alle verdienste uit; de zonde daarentegen is 's menschen daad en brengt schuld mede. Daarom moet de zonde hier niet gesteld worden tegenover het geloof, dat nu uit genade door God geschonken wordt, maar tegenover het goede, dat de mensch gedaan zou hebben, indien hij ware staande gebleven. Dat goede zou materialiter geheel Gods werk zijn geweest; formaliter had het echter den mensch tot subject en bracht voor hem, wel niet uit zichzelf maar naar het foedus operum, aanspraak op loon mede. Evenmin als nu daardoor het goede aan Gods regeering onttrokken zou zijn, wordt de zonde buiten zijne voorzienigheid geplaatst, wijl ze in formeelen zin niet God, maar den mensch tot subject heeft.

Doch er is meer. Bij het goede is de voorzienigheid Gods zoo te denken, dat Hij zelf met zijn Geest inwerkt in het subject en dit positief tot het goede bekwaamt. Bij de zonde kan en mag ze alzoo niet worden voorgesteld. De zonde is ἀνομία, deformitas, en heeft dus God niet tot causa efficiens, maar hoogstens tot causa deficiens. Het licht kan uit zichzelf de duisternis niet voortbrengen; de duisternis ontstaat alleen, als het licht wordt weggenomen. God is dus hoogstens de negatieve oorzaak, de causa per accidens van de zonde; in den mensch is haar werkelijke, positieve oorzaak te zoeken. Omdat echter de zonde slechts forma en geen substantia is, wordt ze daardoor, dat ze formaliter daad van den mensch is, in geen enkel opzicht buiten Gods voorzienigheid geplaatst. Hij werkt in haar in, doch op eene aan de natuur der zonde geheel beantwoordende wijze. Gelijk Hij in zijne regeering alle dingen bestuurt overeenkomstig hun eigen aard, zoo handhaaft Hij ook op zedelijk gebied de ordinantiën, die Hij daarvoor in het bijzonder vastgesteld heeft. Ook de zonde ontstaat en ontwikkelt zich naar vaste wet, niet naar de wetten der natuur of der logica, maar naar die, welke in het ethische leven zijn ingeschapen en ook in de verwoesting nog doorwerken. Ziekte, ontbinding, dood zijn de antipoden

which is employed, there is only the lawless misuse of material which is in itself good. The worst passions are but the disorderly exercise of feelings and faculties in themselves good and capable of redemption. Lust is only love uncontrolled by the will, and therefore lawless. *Ch. Gore,* Lux mundi bl. 388.

[1]) *Episcopius,* Op. I 180. *Quenstedt,* Theol. II 101.

van gezondheid, ontwikkeling, leven, maar zijn niet minder dan deze van het begin tot het einde door vaste wetten beheerscht. En zoo is er ook eene wet der zonde, die heel haar geschiedenis in mensch en menschheid bepaalt. En juist dat wetmatige in de zonde bewijst, dat God koninklijk ook in en over haar regeert. Een mensch, die zondigt, maakt zich niet los en onafhankelijk van God; integendeel, terwijl hij een zoon was, wordt hij een slaaf. Die de zonde doet, is een dienstknecht der zonde[1]).

314. Met de onderscheiding van het materiëele en het formeele in de zonde is echter de vraag nog niet beantwoord, waarom God de zonde in zijn besluit en in de uitvoering daarvan heeft opgenomen. Het antwoord ligt in de voorzienigheid Gods, zooals ze ook over de zonde gaat, opgesloten. De Schrift spreekt het herhaaldelijk uit, dat God de zonde als middel gebruikt, tot straf van de goddeloozen, Deut. 2 : 30, Jos. 11 : 20, Richt. 9 : 23, 24, Joh. 12 : 40, Rom. 1 : 21—28, 2 Thess. 2 : 11, 12, tot redding van zijn volk, Gen. 45 : 5, 50 : 20, tot beproeving en kastijding van de geloovigen, Job 1 : 11, 12, 2 Sam. 24 : 1, 1 Cor. 10 : 13, 11 : 19, 2 Cor. 12 : 7, tot verheerlijking van zijn naam, Ex. 7 : 3, Spr. 16 : 4, Rom. 9 : 17, 11 : 33, enz. Juist omdat God de volstrekt Heilige en Almachtige is, kan Hij de zonde gebruiken als een middel in zijne hand. Schepselen kunnen dat niet en worden bij de minste aanraking zelve bezoedeld en onrein. Maar God is zoo oneindig verre van goddeloosheid, dat Hij de zonde als niets dan een willoos instrument dienstbaar maken kan aan zijne verheerlijking. Er zijn voorbeelden te over, om te bewijzen dat ook in dezen het spreekwoord geldt: duo cum faciunt idem, non est idem. God wil, dat Simeï David vloekt, dat de Satan Job verzoekt, dat Joden en Heidenen zijn heilig kind Jezus overgeven aan den dood — en toch staan in al deze ongerechtigheden de schepselen schuldig en God gaat vrij uit. Want ook als Hij wil, dat het kwade er zij, wil Hij dit nooit anders dan op heilige wijze; Hij gebruikt het, maar pleegt het niet. En daarom heeft Hij in zijne schepping ook de zonde toegelaten. Hij zou ze niet hebben gedoogd, indien Hij ze niet op absoluut heilige en souvereine wijze had kunnen

[1]) Verg. over Gods verhouding tot de zonde: de kerkvaders *Origenes, Athanasius, Basilius* e. a. bij *Münscher–v. Coelln,* D. G. I 157, en voorts *Thomas,* S. Theol. I qu. 49 art. 2. II 1 qu. 79 art. 2. S. c. Gent. III 3. 71. Comm. op Sent. I dist. 46—48 II dist. 37. *Bellarminus,* de amiss. gr. et statu pecc. II 18. *Petavius,* de Deo VI c. 6. *Quenstedt,* Theol. I 535. *Hollaz,* 448. *Calvijn,* Inst. I 18. II 4. de provid. C. R. 36, 347—366 en 37, 262—318. *Beza,* Tract. Theol. I 312 v. 337 v. *Zanchius,* Op. II 259. *Chamier,* Panstr. Cath. II lib. 3. *Twissus,* Vindic. gratiae I 317 v. 544 v. *Trigland,* Antapol. c. 9. 10. *Gomarus,* de provid. Op. p. 136. *Mastricht,* Theol. III 10, 19 v. *Turretinus,* Theol. El. VI qu. 8. *Moor,* II 492. *Vitringa* II 196.

regeeren. Hij zou ze niet hebben geduld, indien Hij niet God ware, de Heilige en Almachtige. Maar omdat Hij God is, heeft Hij haar bestaan en hare macht niet gevreesd; Hij heeft ze gewild, opdat Hij in en tegenover haar zijne Goddelijke deugden aan het licht brengen zou. Indien Hij haar het bestaan niet hadde gegund, zou er altijd plaats zijn geweest voor de gedachte, dat Hij niet in al zijne deugden verheven was boven eene macht, wier mogelijkheid met de schepping zelve gegeven was. Want alle redelijk schepsel sluit als creatuur, als eindig, beperkt, veranderlijk wezen, de mogelijkheid van afval in. Maar God heeft, wijl Hij God is, den weg der vrijheid, de werkelijkheid der zonde, de uitbarsting der ongerechtigheid, de macht van Satan niet gevreesd. En zoo regeert Hij altijd over de zonde, bij haar ontstaan en bij hare ontwikkeling. Hij dwingt ze niet; Hij stuit ze niet met geweld; Hij verplettert ze niet door zijne mogendheid; maar Hij laat ze tot haar volle krachtsontwikkeling komen. Hij blijft koning en laat haar toch vrij spel in zijn rijk; Hij gunt haar alles, zijne wereld, zijne schepselen, zijn Christus zelfs, want mala sine bonis esse non possunt; Hij staat haar toe, om gebruik te maken van alwat het zijne is; Hij schenkt haar gelegenheid, om te toonen wat ze vermag, om dan toch aan het einde als Koning der koningen uit het strijdperk te treden. Want de zonde is van dien aard, dat ze omkomt door de haar geschonkene vrijheid, dat ze sterft aan eigen krankheid, dat zij aan zichzelve den dood eet. Op het toppunt van haar macht wordt ze, alleen door het kruis, in haar machteloosheid in het openbaar tentoongesteld, Col. 2 : 15 [1]).

Daarom heeft God gewild, dat de zonde er zijn zou. Quamvis ergo ea, quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona, tamen ut non solum bona sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi hoc esset bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono, cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est, quod non vult esse, non sinere. Hoc nisi credamus, periclitatur ipsum nostrae confessionis initium, qua nos in Deum omnipotentem credere confitemur [2]). Omdat Hij wist, de zonde absoluut te kunnen beheerschen, melius judicavit de malis bene facere quam mala nulla esse permittere [3]). Hij denkt en leidt het kwade ten goede en stelt het in dienst van zijn glorie. Augustinus bedient zich zelfs van allerlei beelden, om de zonde een plaats aan te wijzen in de orde van het geheel. Zij heeft daar dezelfde beteekenis als de schaduw op eene schilderij, de soloecismen en barbarismen in de taal, de tegenstellingen in een lied [4]). God heeft de ordo

[1]) *Von Oettingen,* Luth. Dogm. II 469 v.
[2]) *Augustinus,* Enchir. 96.
[3]) *Id.,* Enchir. 11. 27. de civ. XXII 1. de Gen. ad litt. II 9. de Gen. ad Manich. II 28.
[4]) *Augustinus,* de civ. XI 18. 23. de ord. II 11.

seculorum als een pulcherrimum carmen uit eenige antithesen samengesteld, om de schoonheid en de harmonie van het geheel te verhoogen [1]). Deze beelden bevatten wel eenige waarheid, maar ze geven licht aanleiding tot misverstand, ze doen de zonde al te zeer voorkomen als noodzakelijk en in het geheel der dingen juist op hare plaats, ze offeren het bijzondere aan het algemeene op en bieden daardoor ook aan wie met de zonde worstelt of onder lijden gebukt gaat, geen verzoening noch troost. Maar dit is waar, dat ook en juist in de regeering der zonde Gods deugden luisterrijk tot openbaring komen. De rijkdom van Gods genade, de diepte zijner ontferming, de onveranderlijkheid zijner trouw, de onkreukbaarheid zijner rechtvaardigheid, de heerlijkheid zijner wijsheid en macht zijn door de zonde heen te helderder in het licht getreden. Als de mensch het werkverbond verbroken had, heeft Hij het zooveel betere verbond der genade in de plaats gesteld. Toen Adam gevallen was, heeft Hij Christus gegeven als den Heer uit den hemel. Dat nu is Goddelijke grootheid, zoo de zonde te regeeren, dat ze nog tegen haar natuur en streven dienstbaar wordt aan de eere van zijn naam. En daarom kan de zonde, die in de wereld is, ons zoo weinig het geloof in God, in zijne liefde en macht ontnemen, dat ze, wel beschouwd, veeleer in dat geloof ons bevestigt en versterkt. Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio sit malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset [2]).

315. Al staat de zonde zoo van haar begin af onder het bestuur Gods, zij heeft haar oorsprong toch niet in God, maar in den wil van het redelijk schepsel. Doch hier rijst terstond een nieuw probleem. Hoe is de zonde ooit te verklaren uit den wil van een wezen, dat naar Gods beeld geschapen werd in ware kennis, gerechtigheid en heiligheid? De Pelagiaansche voorstelling, dat de eerste mensch in een staat van kinderlijke onnoozelheid, van zedelijke indifferentie verkeerde, bleek ons reeds vroeger onaannemelijk [3]); zij verklaart den val des menschen niet, maar verandert hem in een niets beteekenend ongeluk, en maakt het onbegrijpelijk, dat daaruit zoo ontzettende gevolgen en zoo schrikkelijke ellenden voortgekomen zijn voor heel het menschelijk geslacht. Als eene bron zulk een stroom van onrein water voortbrengen kan, moet zij zelve innerlijk bedorven zijn. Het is daarom ongeoorloofd, om den afstand tusschen den status integritatis en den status corruptionis zóó te verkleinen, dat de overgang gemakkelijk en geleidelijk wordt. De mensch

[1]) *Augustinus,* de civ. XI 18. de Gen. ad Manich. I 16. *Erigena,* de div. nat. V 35. *Thomas,* S. Theol. I qu. 48 art. 2. c. Gent. III 61. *Leibniz,* bij Pichler, Theol. des Leibniz I 264 v. enz.
[2]) *Thomas,* c. Gent. III 71.
[3]) Deel II 499.

werd niet zedelijk indifferent, maar positief heilig door God geschapen. Toch moet daarbij het volgende worden bedacht. Ten eerste heeft God de *mogelijkheid* der zonde zeer zeker gewild. De possibilitas peccandi is van God. De gedachte der zonde is allereerst geconcipiëerd in zijn bewustzijn [1]). God heeft eeuwig de zonde gedacht als zijn absoluut tegendeel, en zóó, met die natuur, in zijn besluit opgenomen; anders hadde ze nooit in de werkelijkheid kunnen ontstaan en bestaan. Niet Satan en niet Adam en Eva zijn het eerst op de gedachte der zonde gekomen; deze heeft God zelf hun als het ware zichtbaar voor oogen gesteld. Door den boom der kennis des goeds en des kwaads en door het proefgebod heeft Hij den mensch duidelijk twee wegen aangewezen, welke hij inslaan kon. En vóór zijn val heeft Hij het zelfs gedoogd, dat eene booze macht van buiten af doordrong in het paradijs, de slang gebruikte als haar instrument en met Eva begon te onderhandelen over de beteekenis van het proefgebod. De mogelijkheid der zonde is dus zonder twijfel door God gewild.

In de tweede plaats: in overeenstemming met de objectieve mogelijkheid heeft God engelen en menschen zóó geschapen, dat zij zondigen en vallen konden. Zij hadden het hoogste nog niet [2]); zij werden niet aan het einde, maar aan het begin van den weg geplaatst; de gave der perseverantia, die eene gave is en het altijd blijft, die nooit in eigenlijken zin verdiend kan worden en nooit tot de *natuur* van een schepsel kan behooren, werd hun nog onthouden. Het zou anders ook den schijn hebben gehad, alsof God de zonde met geweld wilde keeren en vreesde voor hare macht. Engelen en menschen hadden dus de gratia, qua potuerunt stare, niet die, qua vellent perpetuo stare [3]). Zij hadden de hoogste, onverliesbare vrijheid nog niet, d. i. de vrijheid van niet meer te kunnen willen zondigen. Het beeld Gods was dus bij den mensch nog beperkt; het was niet in al zijne volheid ontplooid; het had nog eene

[1]) Verg. echter deel II 174.

[2]) Verg. deel II 534. De Gereformeerden hebben bij de beschrijving van Adams toestand steeds soberheid betracht; zij hielden de justitia originalis wel vast, maar wachtten zich voor overdreven voorstellingen, zooals ze bij kerkvaders enz. voorkwamen, deel II 527. Toch is niet met zekerheid te zeggen, waarom de woorden in art. 14 der Ned. Geloofsbel.: geheel volmaakt in alle dingen, deel II 529, op de Synode van 1566 te Antwerpen zijn weggelaten. *Van Toorenenbergen*, De Symbol. geschriften bl. 24. 25 vermoedt, dat men die uitdrukking overdreven vond, maar dit vermoeden mist genoegzamen grond. Doch hoe dit zij, de leer van het werkverbond verschafte aan de Geref. theologie de gelegenheid, om uit te spreken, dat Adam het hoogste nog niet had. Eene uitdrukking als van bisschop South: An Aristotle was but the rubbish of an Adam, and Athens but the rudiments of Paradise (bij *Tennant*, t. a. p. 25) wordt daarom terecht afgekeurd. De cultuur nam in zekeren zin eerst na den val haar aanvang, Gen. 4 : 17 v.

[3]) *Heppe*, Dogm. der ev. ref. Kirche bl. 178. 179.

grens in de mogelijkheid der zonde. De mensch stond wel in het goede, maar de mogelijkheid van het kwade lag er nog naast; hij wandelde wel op den goeden weg, maar kon zijwaarts afdwalen; hij was goed, maar veranderlijk goed, mutabiliter bonus. God alleen is de zijnde in al zijne deugden en daarom onveranderlijk. Alle schepsel echter *wordt*, en kan daarom ook verworden; παν κτιστον τρεπτον. Indien materia en forma onderscheiden zijn, gelijk bij schepselen steeds het geval is, dan blijft de mogelijkheid altijd open, dat de materia van forma verandert. Wat geformeerd is, kan ge*de*formeerd en dus ook weder ge*re*formeerd worden; wat geschapen is, kan *wan*schapen en dus ook weder *her*schapen worden. Zedelijke vrijheid, hoe sterk ook, is in zichzelve wezenlijk van logische noodwendigheid en physischen dwang onderscheiden. Eene creatura *naturaliter* impeccabilis is daarom eene tegenstrijdigheid [1]).

In de derde plaats komt bij de vraag naar den oorsprong der zonde het vermogen en de werkzaamheid der verbeelding in aanmerking. Vroeger werd hiermede in de dogmatiek weinig rekening gehouden, al was men zich ook bewust, dat de verzoeking bij den mensch zich eerst en meest richt tot de verbeelding en daardoor inwerkt op begeerte en wil [2]). In de mystiek nam echter de verbeelding eene groote plaats in; volgens Böhme heeft Lucifer zich door de Phantasey in den afgrond der zonde hinein imaginiret; er neigte sich in die Phantasey, also ergriff sie ihn auch und ergab sich ihm in sein Leben [3]). En werkelijk gaat het bij het ontstaan der zondige daad altijd zoo toe, als Thomas a Kempis het beschrijft: primo occurrit menti simplex cogitatio, deinde fortis imaginatio, postea delectatio et motus pravus et assensio [4]). Het bewustzijn neemt de gedachte der zonde in zich op, de verbeelding siert ze en schept ze om tot een bekoorlijk ideaal, de begeerte strekt er zich naar uit en de wil volbrengt ze. Zoo is ook bij engel en mensch de verbeelding het vermogen geweest, dat de overtreding van het gebod deed voorkomen als weg tot Gode-gelijkheid [5]).

En eindelijk dient er op gelet, dat Paulus in 1 Cor. 15 : 45 v. van den eersten mensch spreekt als aardsch uit de aarde, als door de schepping geworden tot eene levende ziel, en zoo hem stelt tegenover Christus, den Heer uit den hemel, die geworden is tot een levendmakenden Geest. Deze vergelijking en tegenstelling tusschen Adam en Christus heeft ook

[1]) *Thomas*, S. Theol. I qu. 63 art. 1. c. Gent. III 109.

[2]) *Voetius*, Disp. I 943. *Burmannus*, Synopsis I 46. 54. *Jon. Edwards*, Works III 122.

[3]) Bij *Joh. Claassen*, Jakob Böhme II 95.

[4]) *Thomas a Kempis*, de imit. Christi I 13, 5. *Augustinus*, de Gen. c. Manich. II 21 wees er daarom reeds op dat bij ieder, die in de zonde valt, datzelfde proces plaats grijpt, dat ons in Gen. 3 beschreven wordt. Verg. ook Jak. 1 : 13—15.

[5]) *Weisse*, Philos. Dogm. II 422 v. *Frank*, Syst. d. Chr. Wahrheid 433 v. *Kuyper*, Heraut 906.

voor den val van den eersten mensch een diepe beteekenis. Adam was aardsch uit de aarde, ook vóór de overtreding van Gods gebod; door zijne schepping werd hij tot eene levende ziel; het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke. Hierin nu ligt uitgedrukt, dat de oorsprong en de natuur der zonde bij engelen en menschen zeer verschillen. Wel is waar weten wij van den val der engelen weinig af; maar met het oog op 1 Tim. 3 : 6 en 2 Petr. 2 : 4 mag het toch hoogstwaarschijnlijk heeten, dat hoogmoed, het Gode gelijk willen zijn in macht en heerschappij, het begin en het beginsel van hun val is geweest. De engelen zijn niet als de menschen verleid; de verzoeking is niet van buiten tot hen gekomen; zij zijn gevallen door zichzelven. Jezus zegt, dat de duivel ἐκ τῶν ἰδίων spreekt, als hij leugen spreekt. Hij is uitzichzelf, door zijn eigen denken, ontevreden geworden met zijn stand en zijne macht; hij heeft de leugen uit zichzelven voortgebracht en als een rijk, als een systeem tegenover de waarheid Gods gesteld. Maar bij den mensch is dat niet zoo. Hij was geen zuivere geest; hij was zoo hoog niet geplaatst, al stond hij als naar Gods beeld geschapen Gode nog nader dan de engelen; hij kon zoo hoog niet denken en zoo stout zich niet verheffen; hij was aardsch uit de aarde, eene levende ziel, wel fijner en teerder maar daarom ook tegelijk zwakker en brozer georganiseerd. Als zulk een wel naar Gods beeld geschapen, maar toch aardsch, zinnelijk wezen bood hij Satan eene geschikte gelegenheid voor de verzoeking aan. Deze kwam van buiten tot hem, schikte zich als het ware naar zijne natuur, wekte in hem de begeerlijkheid der oogen, de begeerlijkheid des vleesches en de grootschheid des levens, en bracht hem alzoo ten val. Oorsprong en wezen der zonde dragen bij den mensch een geheel ander karakter dan bij de engelen; in beide komt het uit, dat de mensch, niet als een duivel, maar als een mensch zondigt, als een wezen, dat aardsch is uit de aarde en dat door de schepping geworden is tot eene levende ziel. Om deze reden legt de Schrift en inzonderheid Paulus zulk een nauw verband tusschen de zinnelijke natuur van den mensch en de zonde. Er ligt daaraan volstrekt niet ten grondslag de tegenstelling van zinnelijkheid en rede, of de gedachte, dat de materia van lagere orde is en het principe der zonde. Deze tegenstelling en deze gedachte zijn niet Israëlietisch, maar Grieksch van oorsprong. De Schrift weet van zulk een dualisme niets, maar zij weet wel van iets anders, n.l. hiervan, dat de mensch van huis uit een zinnelijk, een psychisch wezen is. Hij is terstond als een levende ziel geschapen, aardsch uit de aarde. Dat was hij dus ook reeds in den status integritatis; en daarom was hij, in weerwil van de kennis en de gerechtigheid, die hij bezat, voor verleiding en verzoeking vatbaar. Reeds bij de eerste zonde kwam het uit, dat de mensch σαρξ was; en alle volgende zonden hebben zijne verzoekbaarheid, zwakheid, onbetrouwbaarheid slechts altijd klaarder aan het licht gebracht. Alle zonde des

menschen, ook de geestelijke, draagt een karakter, dat met zijne psychische natuur overeenkomt en van dat der zonde bij de engelen verschilt. Beeld Gods was de mensch vóór den val niet ondanks, maar in zijne eigenaardige, psychische natuur; en daarvan ontvangt ook zijne zonde haar stempel.

Met dit alles is niets anders en niets meer dan de mogelijkheid der zonde aangetoond. Hoe die mogelijkheid tot werkelijkheid is geworden, is een geheimenis en zal dit wel blijven. Wij kunnen aanwijzen, dat de gedachte der zonde in Gods verstand eeuwig heeft bestaan, dat zij in het proefgebod den mensch voor oogen is gesteld, dat deze dus behalve van het goede, ook kennis droeg van een verboden kwaad, dat de verbeelding het vermogen is, hetwelk gedachten tot idealen omschept. Maar daarmede is de overgang van de mogelijkheid tot de werkelijkheid, van de bloote voorstelling tot de zondige daad nog niet verklaard. Deze verklaring ontgaat ons, niet alleen bij het ontstaan van de eerste zonde, maar telkens bij allerlei daden en handelingen van den mensch. In psychologie en biografie stellen wij ons wel met enkele gegevens tevreden; als wij iets weten van iemands voorgeslacht, ouders, opvoeding enz., meenen wij zijne persoonlijkheid, zijn leven en daden verklaard te hebben. Maar dit is toch eigenlijk vrij oppervlakkig; ieder mensch is een mysterie, en elke handeling heeft nog een anderen en dieperen wortel dan dien van het milieu. In veel sterker mate geldt dit bij de zonde. Hier betreden wij het geheimzinnig gebied der zedelijke vrijheid en komen we voor een verschijnsel te staan, dat uit den aard der zaak in zijn oorsprong aan eene verklaring ontsnapt. Immers, eene zedelijke handeling is nooit aan eene conclusie uit praemissen, noch ook aan een physisch of chemisch resultaat gelijk. Zij is van beide wezenlijk onderscheiden en heeft eene eigene natuur; het zedelijk leven is geheel eigensoortig, het is altijd een leven der vrijheid, en deze is uit den aard der zaak een raadsel. Maar nog veel meer is dit het geval bij eene zondige, en dan nog bepaaldelijk bij de eerste zondige daad. De zonde kan niet uit voorafgaande omstandigheden, redeneeringen, overleggingen, physisch of logisch worden gededuceerd; zij kan vooral niet afgeleid worden uit eene heilige, naar Gods beeld geschapen natuur. Wie de zonde begreep en verklaarde, d. i. aantoonen kon, dat zij uit het voorafgaande noodzakelijk volgen moest, zou aan haar natuur te kort doen, de grenzen tusschen goed en kwaad uitwisschen, en het kwade tot iets goeds herleiden. De zondige daad heeft tot oorzaak den zondigen wil, maar wie wijst de oorzaak aan van dezen zondigen wil? Causas defectionum istarum, cum efficientes non sint sed deficientes, velle invenire, tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium[1]). De zonde is met leugen begonnen,

[1]) *Augustinus*, de civ. XII 7.

Joh. 8 : 44, zij berust op eene valsche inbeelding, op eene onware voorstelling, op eene imaginatie van een goed, dat geen goed was; zij is dus in haar ontstaan eene dwaasheid en eene ongerijmdheid; zij heeft geen oorsprong in eigenlijken zin, maar alleen een aanvang. Niet ten onrechte is Satan daarom genoemd eene Ironie aller Logik [1]). Deze onmogelijkheid, om den oorsprong der zonde te verklaren, is daarom niet op te vatten als eene uitvlucht, als een asylum ignorantiae. Veeleer is ze open en duidelijk uit te spreken; wij staan hier aan de grenzen onzer kennis. De zonde *is* er, maar nooit zal zij haar bestaan kunnen rechtvaardigen; zij is onwettig en onredelijk.

316. Aangaande den tijd van den val is geen nauwkeurige bepaling mogelijk. Voor het manicheïsme en het pantheïsme heeft de vraag daarnaar ook geen beteekenis. De zonde is dan eeuwig; ze wortelt in een boos wezen of in God zelf en valt met het bestaan van het eindige saam. Tusschen schepping en val is geen onderscheid, de schepping is zelve een afval Gods van zichzelf als het zuivere zijn. Volgens de theosophen heeft de val der engelen plaats gehad in dien tijd, die er ligt tusschen Gen. 1 : 1 en 2. De woestheid, ledigheid en duisternis der aarde kunnen naar hunne meening niet door God, die de God des levens en des lichts is, geschapen zijn; ze onderstellen reeds een val en daarop gevolgden vloek. De engelen woonden eerst op deze aarde, die hun οἰκητηριον was, Jud. 6; dit blijkt ook daaruit, dat Satan nu nog de overste der wereld heet, dat hij haar aan den mensch, die ze later van God ter erve ontving, wil ontrooven, dat hij ze aan Christus in de verzoeking voor eene aanbidding wilde afstaan, dat hij nu nog woont in de lucht en dat de wereld ligt in den Booze. De hemel en aarde echter, die in Gen. 1 : 1 geschapen en den engelen toegewezen werden, waren van eene gansch andere natuur, dan die later in de zes dagen, Gen. 1 : 3 v. werden toebereid. Zij waren een geestelijk, onstoffelijk lichtrijk. De stoffelijke, materiëele aarde, die in de zes dagen ontstond, onderstelt reeds den val der engelen, evenals de woestheid, ledigheid en duisternis van Gen. 1 : 2. De materie is in zichzelve onrein, zelfzuchtig, en kan daarom niet rechtstreeks door God zijn voortgebracht. Nur ein ungeheures Verbrechen, weniger ein Abfall als eine Empörung, konnte diese materielle Offenbarung als Krisis, Hemmungs- und Wiederherstellungs-

[1]) *Tholuck,* Die Lehre v. d. Sünde[8] 1862 bl. 15. *Müller,* Sünde II 219 v. *Philippi,* Kirchl. Gl. III 256. *Vilmar,* Theol. Moral I 37. *Von Oettingen,* Luth. Dogm. II 426 v. *Shedd,* Dogm. Theol. II 156. *Laidlaw,* The Bible doctrine of man 209. Als *Kant* den oorsprong der zonde verlegde in eene intelligibele daad van den wil, was dat maar eene andere uitdrukking voor de belijdenis, dat het probleem onoplosbaar is. Daarentegen zegt *Tennant* t. a. p. 187, dat de oorsprong der zonde wel foolish is, maar niet inexplicable.

anstalt veranlassen, und nur die Fortdauer dieses Verbrechens macht den Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich (Baader) [1]).

Maar deze theorie, hoe bekoorlijk ook, heeft toch geen genoegzamen grond in de Heilige Schrift. In Gen. 1 : 2 staat niet, dat de aarde woest en ledig *werd,* maar dat ze dat *was;* met geen enkel woord wordt gezegd, dat deze woestheid en ledigheid in eene verwoesting bestond, die op een geordenden toestand volgde; en veel minder is er nog sprake van, dat de val der engelen vóór dien tijd heeft plaats gehad en van die woestheid de oorzaak was. Voorts is niet in te zien, wat verband er bestaan kan tusschen den val der engelen — onderstel, dat deze al vóór Gen. 1 : 2 plaats had — en de woestheid der aarde. Om zulk een verband te leggen, moet men tot allerlei gnostische ideeën de toevlucht nemen; men moet dan leeren, dat de engelen in zekeren zin lichamelijke wezens zijn en de oorspronkelijke aarde tot woonplaats ontvingen, gelijk zij nu dan ook volgens sommigen nog op de vaste sterren wonen; dat de eerste aarde, die in Gen. 1 : 1 geschapen werd, eene wezenlijk andere was, dan die in de zes dagen werd toebereid en uit eene fijnere substantie bestond; dat de grove materie, waaruit ze nu bestaat, schoon door God geschapen, toch den val onderstelt, iets ongoddelijks en van nature onrein en zelfzuchtig is — al te zamen meeningen, die niet aan de Schrift, maar aan het Gnosticisme zijn ontleend.

Even weinig grond is er voor de meening, dat de val des menschen reeds vóór Gen. 3, hetzij dan in den praeëxistenten toestand der zielen, hetzij in Gen. 2 bij en vóór de schepping der vrouw plaats had. Eerstgenoemde meening was in de oudheid wijd verbreid; wij treffen ze aan in Indië, Perzië, Egypte, bij verschillende wijsgeeren in Griekenland als Empedocles, Pythagoras en Plato, in Rome en in de Joodsche kabbala. Dat zulk eene gedachte opkwam, is niet moeielijk te verklaren. De ellende des levens drong buiten het licht der openbaring tot zulk eene onderstelling. Volgens het getuigenis van 's menschen zedelijk bewustzijn hangen deugd en geluk, en evenzoo schuld en ellende ten nauwste met elkander saam; als dit leven dikwerf niets dan ellende schijnt te zijn, als die ellende niet eerst op lateren leeftijd, maar reeds met de ontvangenis en geboorte begint, dan wijst zij op eene schuld, die de mensch reeds vóór zijn aardsch bestaan zich op den hals heeft gehaald. Het tegenwoordige leven met zijn jammer en smart is eene boete voor het kwaad, dat hij in een vroeger bestaan heeft gepleegd, en als hij die boete in dit leven niet afbetaalt of zelfs zijne schuld nog vermeerdert,

[1]) *Joh. Claassen,* Jakob Böhme II 1885 bl. 127 v. *Id.,* Franz von Baader II 1887 bl. 157 v. *Keerl,* Der Mensch das Ebenbild Gottes I 166 v., en vele anderen zooals Hamberger, Schubert, K. von Raumer, R. Wagner, Kurtz, Delitzsch enz., verg. *Reusch,* Bibel und Natur[4] 1876 bl. 88. Zie ook *Gerretsen,* De val des menschen, bl. 45 v.

dan ontvangt hij hiernamaals een lot, dat aan zijn gedrag in dit leven beantwoordt. Praeëxistentie der zielen en zielsverhuizing zijn daarom correlaat; zij worden beide door de gedachte van de vergelding, van het karma, beheerscht [1]).

Deze gedachte van de vergelding verschafte haar ook later telkens weer ingang. Origenes nam de leer van het vóórbestaan en van den val der zielen over, om daardoor de ongelijkheid der redelijke schepselen in bedeeling en lot te verklaren [2]), en werd daarin later ook nog door Synesius en Nemesius gevolgd. De theosophie voelde er zich evenzeer door aangetrokken, en verbond er dan nog dikwerf de gedachte mede, dat de mensch eerst androgyn was geschapen, en de schepping der vrouw reeds bewijs was van een vooraf geschieden val [3]). Ook in de nieuwere philosophie kwam de gedachte aan een voorbestaan en val der zielen weer op; men heeft ze zelfs toegeschreven aan Kant, omdat hij den radikalen Hang zum Bösen en de angeborne Schuld uit eene intelligibele vrijheidsdaad trachtte te verklaren. Inderdaad heeft Kant tegenover het oppervlakkig rationalistisch optimisme van zijn tijd wederom het absoluut karakter der zedewet gehandhaafd en het algemeene en diepe bederf der menschelijke natuur in het licht gesteld. Maar daarbij was hij de overtuiging toegedaan, dat de mensch in de kern van zijn wezen toch goed was en, overeenkomstig de conclusie: du sollst, also du kannst, ook wederom voor het goede kiezen en dit volbrengen kon; voorts, dat men wel van een Hang, maar niet van eene Anlage zum Bösen bij den mensch kan spreken, en dat die Hang daarom niet door overerving verkregen kan worden noch ook aangeboren kan zijn; eindelijk, dat ieder mensch persoonlijk, maar ook alleen voor zijne eigene daden verantwoordelijk was, dat dus van een val van het menschelijk geslacht in Adam en van eene erfzonde geene sprake kon zijn. Als de Hang zum Bösen desniettemin van de ontvangenis en geboorte afaan aan ieder mensch eigen was, dan kan dit alleen daaruit verklaard worden, dat de principiëele beslissing van ieder mensch over zijn goed of boos karakter eene intelligibele daad was, dat wil niet zeggen: eene *vorzeitliche,* maar eene *un*zeitliche, *ausser*zeitliche, geen temporeele, maar eene logische daad. Natuurlijk was dit geene verklaring, maar het was alleen de erkentenis, dat wij hier voor eene verborgenheid staan en 's menschen verantwoordelijkheid en schuld niet anders kunnen handhaven dan door de onverklaarbaarheid van den oorsprong der zonde uit te spreken [4]).

[1]) *Gennrich,* Die Lehre von der Wiedergeburt. Leipzig 1907 bl. 275 v.
[2]) Verg. deel II 422, 521. *Müller,* Sünde II 104. 213.
[3]) Verg. deel II 527 en voorts nog *M. Vitringa,* Doctr. Chr. II 265.
[4]) Müller, Sünde II 105 v. *T. Hoekstra,* Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilosophie. Kampen 1906 bl. 26—41.

Door deze leer van de intelligibele vrijheid kwam Kant niet alleen met zijn eigen criticisme in strijd, maar baande hij ook den weg tot allerlei verwarring en misverstand. Als de intelligibele vrijheidsdaad iets beteekenen zou, dan kon zij niet zuiver un- en ausserzeitlich, maar moest zij vorzeitlich worden opgevat; uit de gedachte moest zij dan in de werkelijkheid, zij het dan ook in eene praeëxistente werkelijkheid, worden overgebracht. Dat geschiedde vooral door Julius Müller in zijn beroemd werk over de Christelijke leer van de zonde. Hij vond de belijdenis der kerk, dat het gansche menschelijk geslacht in Adam gevallen was en schuldig stond, ongenoegzaam, omdat zij aan de persoonlijke verantwoordelijkheid te kort deed. Indien echter de mensch blijkens het getuigenis van zijn geweten verantwoordelijk was voor zijn ganschen zedelijken, dat is in dit geval, zondigen toestand; als deze toestand daarom wortelen moest in eene daaraan voorafgaande vrije wilsbeslissing; als er verder, daar de zondige toestand aangeboren is, voor zulk eene allesbeheerschende wilsbeslissing in dit leven geene plaats was aan te wijzen; dan moest de eerste zondige daad wel voorgevallen zijn in een tijd, die aan dit leven voorafging; de persoonlijke aangeboren schuld maakte de praeëxistentie der zielen noodzakelijk [1]). Ofschoon het vóórbestaan van den mensch in dezen zin slechts weinig instemming heeft gevonden, is het toch in een anderen vorm door velen overgenomen en met de evolutieleer in verband gebracht. Als er geen sprong is in de natuur, maar al het hoogere zich geleidelijk uit het lagere heeft ontwikkeld, dan kan ook de mensch of de menschelijke ziel niet indertijd plotseling zijn ontstaan; zij moet dan in de dierlijke gepraeformeerd zijn, in den mensch zich bij den voortduur ontwikkelen, en bij het sterven in eene hoogere bestaanswijze overgaan. Deze wijziging van de praeëxistentie begon reeds bij Von Helmont, Leibniz, Bonnet, Lessing en anderen [2]), werd in de vorige eeuw met de descendentieleer in verband gebracht en verheugt zich thans in veler instemming; Darwinisme en spiritisme liggen in dezelfde lijn; de praeformatie van den mensch naar omlaag wordt aangevuld door zijne metamorphose naar omhoog; het dier wordt mensch en de mensch wordt Uebermensch [3]).

Maar al deze beweringen missen genoegzamen, zoowel philosophischen als theologischen, grond. Ten eerste sluiten zij het praeëxistente bestaan der zielen in, hetwelk om verschillende redenen onaannemelijk is [4]), of gaan, in den nieuweren vorm, uit van de wezensgelijkheid van dier en mensch en engel, welke wel op valsche wijsgeerige stellingen, maar niet

[1]) *Müller,* t. a. p. II 91—99, 198 v.
[2]) *Gennrich,* Die Lehre v. d. Wiedergeburt bl. 338 v.
[3]) Verg. mijne Wijsbeg. der Openbaring bl. 253 v.
[4]) deel II 541.

op feiten der werkelijkheid rust[1]). Ten andere wordt de val, die in Gen. 3 wordt verhaald, van zijn karakter en beteekenis beroofd; hij houdt op een val te zijn en wordt slechts de verschijning van iets, dat reeds lang geleden heeft plaats gehad; in verband daarmede verliest de tijdelijke, empirische vrijheid, welke den mensch werd geschonken, al hare waarde; de ziel heeft haar vrijheid reeds van te voren in hare praeëxistentie misbruikt, en is dan tot straf in het lichaam geplaatst; en dit lichaam staat van huis uit dualistisch tegen de ziel over en kan niet gerekend worden tot het wezen van den mensch. Ten derde is deze leer ook in strijd met den organischen samenhang van het menschelijk geslacht; ieder mensch hoofd voor hoofd is schepper van zijn eigen lot; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene That (Schelling); waarbij het verwondering baart, dat alle menschen individueel, zonder eenige uitzondering, zich ten kwade bepalen en dat alleen de eerste mensch, ofschoon gevallen, toch nog een proef ontving, of hij misschien nog wilde staande blijven en zijn val herstellen. En eindelijk is het duidelijk, dat de menschheid, alzoo in een aggregaat van individuen opgelost, noch een gemeenschappelijk hoofd kan hebben in Adam noch ook in Christus. Er is geen gemeenschappelijke val, er is dus ook geen gemeenschappelijk herstel; ieder valt voor zichzelf, ieder moet zichzelf dus ook oprichten; in weerwil van het radicale Böse besloot Kant dan ook uit het du sollst tot het du kannst.

Wij moeten daarom bij de gegevens der Schrift, hoe weinig deze ook zijn, blijven staan. De tijd van den val der engelen wordt in het geheel niet vermeld. Met het oog op het ἀπ' ἀρχῆς, Joh. 8 : 44, waren vele theologen van oordeel, dat de engelen wel niet in het moment hunner schepping zelve, in primo instanti, maar dan toch terstond daarna, in secundo instanti, door hunne eerste wilsdaad òf in het goede bevestigd òf in zonde gevallen waren[2]). Anderen namen aan, dat er een korte tijd na hun schepping verliep, en dat hun val dan òf nog vóór de schepping van hemel en aarde in Gen. 1 : 1[3]), òf binnen de zes scheppingsdagen[4]), òf met het oog op Gen. 1 : 31 eerst na afloop van heel het scheppingswerk plaats had[5]). Even weinig valt er met zekerheid te zeggen van 's menschen val. Sommigen spreken van jaren na zijne schepping; anderen meenen, wijl Genesis na het verhaal van de schepping terstond overgaat tot dat van den val en ook op grond van Gen. 4 : 1, dat de val des menschen slechts enkele dagen na of zelfs op denzelfden

[1]) deel II 447 v.
[2]) *Augustinus*, de civ. XI 13. *Thomas*, S. Theol. I qu. 62 art. 5. qu. 63 art. 5. 6.
[3]) *Episcopius*, Inst. Theol. IV 3, 1.
[4]) *Coccejus* op Joh. 8 : 44.
[5]) *Voetius*, Disp. I 919—920. *Turretinus*, Theol. El. IX 5. *M. Vitringa*, Doctr. Chr. II 261.

dag als zijne schepping heeft plaats gehad[1]). Deze tijdsbepalingen zijn ook van minder gewicht. Wat wel van belang is, is dit, dat volgens de Schrift de val van de schepping zelve wezenlijk onderscheiden is. De zonde is een verschijnsel, waarvoor de mogelijkheid wel in de schepping van eindige, veranderlijke wezens gegeven was, maar welks werkelijkheid alleen door den wil van het schepsel tot aanzijn geroepen kon worden. Zij is eene macht, die niet tot het wezen der schepping behoort, die er oorspronkelijk niet was, die er gekomen is door ongehoorzaamheid en overtreding, die wederrechtelijk in de schepping is binnengedrongen en die er niet behoorde te zijn. Zij is er, en haar zijn is geen toeval; zelfs mag met het oog op den raad Gods, die haar opnam en eene plaats aanwees, tot op zekere hoogte en in zekeren zin gezegd worden, dat zij er moest wezen. Maar zij *moest* er dan toch altijd wezen als iets, dat niet *behoorde* te zijn en dat geen recht heeft van bestaan.

---

§ 41. De Verbreiding der Zonde.

Oehler, Theol. d. A. T. § 75. *Smend*, Altt. Religionsgesch. 306 v. enz. *Marti*, Gesch. d. isr. Rel.[3] 154 v. enz. *Clemen*, Die Chr. Lehre v. d. Sünde I 100 v. *Davidson*, Theol. of the Old Test. 217 v. *Neander*, Pflanzung und Leitung der Chr. Kirche[5] 508 v. *Lechler*, Das apost. und das nachapost. Zeitalter[3] 299 v. enz.

Schwane, D. G. II[2] 439 v. 480 v. *J. N. Espenberger*, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und die Frühscholastik. Mainz 1905. *Tertullianus*, de anima c. 39 v. *Augustinus*, de civ. Dei XIV. de natura et gratia. de gratia Christi et de peccato originali. C. Julianum. *Anselmus*, de conceptu virginali et de originali peccato. *Lombardus*, Sent. II dist. 30—33. *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 81 v.; c. Gent. IV. *Bonaventura*, Brevil. III 5. 6. *Bellarminus*, de amiss. gratiae l. IV—VI. *Theol. Wirceb.* VII 65 v. *Perrone*, Prael. theol. III 1839 bl. 189. 216—223. *Möhler*, Symb. § 5—9. *Oswald*, Relig. Urgesch. d. Menschheit 1887 bl. 110 v. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit II 616 v. *Scheeben*, Kath. Dogm. II 618 v. *Heinrich* Dogm. VI 712 v.

Luther bij *Köstlin* II 362 v. *Gerhard*, Loci Theol. IX c. 4—10. *Quenstedt*, Theol. II 56 v. *Hollaz*, Ex. Theol. 518 v. *Calvijn*, Inst. II 1—5. *Polanus*, Synt. Theol. 336 v. *Rivetus*, Op. III 747 v. *Voetius*, Disp. I 1078 v. *Mastricht*, Theol. IV c. 2. *Turretinus*, Th. El. IX 8—12. *Moor*, Comm. III 202 v. *M. Vitringa*, Doctr. II 330 v.

Schleiermacher, Chr. Gl. I 376 v. *Dorner*, Gl. II 4 v. *Frank*, Chr. Wahrheit I 449 v. *Von Oettingen*, Luth. D. II 488 v. *Kaftan*, Dogm. § 31. 40. *Häring*, Chr. Gl. 282 v. *Hodge*, Syst. Theol. II 192 v. *Shedd*, Dogm. Theol. II 168 v.

[1]) *Marck*, Hist. Parad. III 7. *Moor*, Comm. IV 166. *M. Vitringa*, Doctr. Chr. II 261. *Zöckler*, Urstand des Menschen 35 v.

317. De eerste zonde, waaraan de stamouders van het menschelijk geslacht zich hebben schuldig gemaakt, heeft voor hen zelf en voor al hunne nakomelingen zeer schrikkelijke gevolgen gehad en een stroom van ellende over de menschheid uitgestort. Het menschelijke geslacht in zijn geheel en ieder lid ervan in het bijzonder is daardoor met schuld beladen, door onreinheid bevlekt, aan verderf en dood onderworpen. Deze feiten zijn zoo sterk en springen zoo duidelijk in het oog, dat zij ook menigmaal buiten de bijzondere openbaring opgemerkt en erkend zijn. De lichtzinnigen mogen het leven opvatten als een spel; allen, die het zedelijk ideaal hoog houden, met ernst tegen hunne zonden strijden en de werkelijkheid durven zien gelijk zij is, hebben het diep bederf der menschelijke natuur erkend. De verschillende godsdiensten met hun priesters en altaren, offeranden en boetedoeningen zijn alle op de onderstelling der zonde gebouwd; dogma en cultus, gebed en lied, religie en philosophie hebben allerwege, en soms op roerende wijze, aan het zondebesef der menschheid uitdrukking gegeven. Ἀνθρώποισι γαρ τοις πασι κοινον ἐστι τὸ ξαμαρτανειν. Vitiis nemo sine nascitur. Vitia erunt, donec homines. Communis hominum labes [1]).

Veel klaarder wordt deze algemeenheid der zonde nog weer uitgesproken in de Heilige Schrift. Als zij in het derde hoofdstuk van Genesis den val heeft verhaald, gaat zij in de volgende hoofdstukken na, hoe de zonde zich in het menschelijk geslacht heeft uitgebreid en vermeerderd, en ten slotte zulk eene hoogte bereikt, dat het gericht van den zondvloed noodzakelijk werd. Van het geslacht vóór dien vloed wordt getuigd, dat de boosheid des menschen menigvuldig was op de aarde, en al het gedichtsel der gedachten zijns harten ten allen dage alleenlijk boos was, dat de aarde door de menschen vervuld werd met wrevel en verdorven was voor Gods aangezicht, Gen. 6 : 5, 11, 12. Maar de zondvloed brengt geene verandering aan; ook daarna spreekt God aangaande de nieuwe menschheid, die uit Noachs gezin zal voortkomen, het oordeel uit, dat het gedichtsel van 's menschen hart boos is van zijne jeugd aan, Gen. 8 : 21. Bij dit Goddelijk getuigenis sluiten alle vromen des Ouden Verbonds zich aan. Niemand, klaagt Job, kan een reine geven uit een onreine, 14 : 4. Daar is geen mensch, belijdt Salomo in zijn gebed bij de inwijding van den Tempel, daar is geen mensch, die niet zondigt, 1 Kon. 8 : 46. Als de Heere, lezen wij in Ps. 14 en 53, uit den hemel nederziet op de menschenkinderen, om te zien, of iemand verstandig is, die God zoekt, dan aanschouwt zijn oog niets dan afval en ongerechtigheid; zij zijn allen afgeweken, tezamen zijn zij stinkende geworden, er

[1]) *Pfanner*, Theol. gentium IX 7. *Bretschneider*, Dogm. II[4] 16. *R. Schneider*, Christl. Klänge aus den Gr. u. Röm. Klassikern.[2] Leipzig 1877 bl. 121 v. *Lamennais*, Essai sur l'indifférence III 393—408. *Hettinger*, Apol. d. Christ. III[7] 30. 412. *Weisz*, Apol. d. Chr. I 487 v. II 38 v.

is niemand, die goed doet, ook niet één. Niemand kan dan ook voor des Heeren aangezicht bestaan, want niemand, die leeft, is voor Hem rechtvaardig, Ps. 130 : 3, 143 : 2. Wie kan ook zeggen: ik heb mijn hart gezuiverd, ik ben rein van mijne zonde? Spr. 20 : 9. In één woord, er is geen mensch rechtvaardig op aarde, die goed doet en niet zondigt, Pred. 7 : 20. Verg. ook de apocriefe boeken Sir. 8 : 6, 25 : 26, Wijsh. 9 : 6, 13—18, 12 : 10, 11 enz.

Ook het Nieuwe Testament laat over den zondigen toestand van het menschelijk geslacht niet den minsten twijfel bestaan; het gansche Evangelie rust op deze onderstelling. Als Johannes de nabijheid van het koninkrijk der hemelen aankondigt, eischt hij van de Joden, dat zij zich bekeeren en laten doopen, want besnijdenis, offeranden, wetsonderhouding hebben aan het volk van Israël niet die gerechtigheid kunnen schenken, welke het voor den ingang van het koninkrijk behoeft. Met dezelfde prediking van het koninkrijk Gods trad Christus op, en ook Hij getuigt, dat alleen wedergeboorte, geloof en bekeering den toegang tot dat koninkrijk ontsluiten, Mark. 1 : 15, 6 : 12, Joh. 3 : 3, 5. Wel spreekt Hij van gezonden en rechtvaardigen, Matth. 9 : 12, 13, Mark. 2 : 17, Luk. 5 : 31, 32, maar Hij spreekt zoo, zonder over den aard dier gezondheid en rechtvaardigheid een oordeel te vellen, objectief, naar de meening dergenen, die Hij beschrijft. Hoe Hij zelf over die gerechtigheid denkt, blijkt uit andere plaatsen genoegzaam; terwijl Hij de vermoeiden en beladenen, de tollenaren en zondaren tot zich roept en hun zijne rust belooft, zegt Hij van de Farizeën, dat hunne gerechtigheid onvoldoende is, Matth. 5 : 20, Luk. 18 : 14, en dat hoeren en tollenaars zullen voorgaan in het koninkrijk der hemelen, Matth. 8 : 11, 21 : 31. Evenzoo leeren de apostelen, dat alle menschen zondaren zijn en dat allen behoefte hebben aan de vergevende liefde des Vaders, aan de verlossing door Christus, aan de vernieuwing des Heiligen Geestes, Hand. 2 : 38, 5 : 31, 10 : 43 enz.; de apostel Paulus begint zijn brief aan de Romeinen zelfs met een breedvoerig betoog, dat de gansche wereld voor God verdoemelijk is, en dat daarom geen vleesch uit de werken der wet gerechtvaardigd zal worden, Rom. 3 : 19, 20, verg. 5 : 12, 11 : 32, 2 Cor. 5 : 19, Gal. 3 : 22, 1 Joh. 1 : 8, 5 : 19. Zelfs het woord wereld krijgt door deze algemeene zondigheid in de Schrift eene ongunstige beteekenis. Ofschoon oorspronkelijk door God geschapen, Joh. 1 : 3, Col. 1 : 16, Hebr. 1 : 2, is zij toch zoo door de zonde bedorven, dat zij als eene vijandige macht tegen God overstaat. Zij kent het Woord niet, waaraan zij haar bestaan heeft te danken, Joh. 1 : 10, ligt geheel in het booze, 1 Joh. 5 : 19, staat onder Satan als haar overste, Joh. 14 : 30, 16 : 11, en gaat eens met al hare begeerlijkheid voorbij, 1 Joh. 2 : 16.

Voorts is naar de Schrift de zonde den mensch eigen van de jeugd,

van de geboorte, zelfs van de ontvangenis afaan, Gen. 6 : 5, 8 : 21, Job 14 : 4, 13 : 26, Ps. 25 : 7, 58 : 4, 103 : 14, Jes. 43 : 27, 48 : 8, 57 : 3, Ezech. 16 : 3, Hos. 5 : 7, Joh. 3 : 6, Rom. 7 : 7 v., Ef. 2 : 3. David gaat in zijne schuldbelijdenis tot den diepsten grond zijner zondigheid terug, vindt die in de zonden zijner ouders en verklaart daaruit, dat hij ook zelf van zijne ontvangenis en geboorte afaan onrein voor God staat, Ps. 51 : 7. In Joh. 3 : 6 zegt Jezus, dat het vleesch, d. i. de mensch als aardsch, zinnelijk wezen, van beneden levende, 3 : 31, 8 : 23, alleen vleesch voortbrengen kan, dat een zoodanig mensch geen ingang heeft in het koninkrijk Gods en daartoe de wedergeboorte uit den Geest behoeft, dat de mensch als zulk een zinnelijk wezen, als σαρξ, onrein en bedorven is van zijne geboorte af. En in Ef. 2 : 3 verklaart Paulus, dat Joden en Heidenen τεκνα φυσει ὀργης zijn; hij stelt zeer zeker φυσει hier niet tegenover de dadelijke zonden, waar hij juist over spreekt, vers 1—3, maar zegt, dat zij φυσει kinderen van Gods toorn waren, terwijl zij nu, nadat zij levend en uit genade zalig gemaakt zijn, voorwerpen zijner liefde zijn, en geeft dus te kennen, dat hun vroegere toestand, hun dood zijn door de zonden en misdaden, een natuurlijke toestand was, eene φυσις, die rustte in hun bestaan zelf, cf. Rom. 2 : 14, 15, 1 Cor. 2 : 14.

Voor het overige is het waar, dat de Heilige Schrift de algemeenheid der zonde en het tot in de ontvangenis teruggaande bederf des menschen veel meer onderstelt en in de werkelijkheid zien laat, dan breedvoerig in woorden beschrijft. De menschen zelven worden allerwege als zondaren geteekend; niet alleen het geslacht vóór den zondvloed en alle Heidenen en goddeloozen, maar ook het volk van Israël; en onder dat volk worden ook van de vromen vele zonden verhaald, van de aartsvaders, Mozes, Job, David, Salomo enz., ja het zijn juist de vromen, die, ook waar ze overtuigd zijn van het rechtvaardige hunner zaak, toch in ootmoedige schuldbelijdenis voor God nedervallen en om ontferming en vergeving smeeken, Ps. 6, 25, 32, 38, 51, 130, 143; Neh. 9 : 33, Jes. 6 : 5, 53 : 4—6, 64 : 6, Jer. 3 : 15, Dan. 9 : 5 v. Het is het hart van den mensch dat bedorven is, Gen. 6 : 5, 8 : 21, Ps. 14 : 1, Jer. 17 : 9, Ezech. 36 : 26, Matth. 15 : 19; daaruit zijn de uitgangen des levens, Spr. 4 : 23, daaruit komen alle ongerechtigheden en ook het onverstand voort, Mark. 7 : 22. Het verstand des menschen is verduisterd, Job 21 : 14, Jes. 1 : 3, Jer. 4 : 22, Joh. 1 : 5, Rom. 1 : 21, 22, 1 Cor. 1 : 18—23, 2 : 14, Ef. 4 : 18, 5 : 8; zijn ziel is schuldig en onrein en heeft verzoening en bekeering van noode, Lev. 17 : 11, Ps. 19 : 8, 41 : 5, Spr. 19 : 2, 15, Matth. 16 : 26, 1 Petr. 1 : 22; zijn geest is hoogmoedig, dwalende, besmet en moet daarom verbroken, verlicht, gereinigd worden, Ps. 51 : 19, Spr. 16 : 18, 32, Pred. 7 : 9, Jes. 57 : 15, 66 : 2, 1 Cor. 7 : 34, 2 Cor. 7 : 1, 1 Thess. 5 : 23; zijn geweten is bevlekt en behoeft reiniging, Tit. 1 : 15, Hebr.

9 : 9, 14, 10 : 22; zijn begeerte, genegenheid en wil strekt zich uit naar het verbodene en is machteloos ten goede, Jer. 13 : 23, Joh. 8 : 34, 36, Rom. 6 : 17, 8 : 7, 2 Cor. 3 : 5; en het lichaam, met al zijne leden, oogen, Deut. 29 : 4, Ps. 18 : 28, Jes. 35 : 5, 42 : 7, 2 Petr. 2 : 14, 1 Joh. 2 : 16, ooren, Deut. 29 : 4, Ps. 115 : 6, 135 : 17, Jes. 6 : 10, Jer. 5 : 21, Zach. 7 : 11, voeten, Ps. 38 : 17, Spr. 1 : 16, 4 : 27, 6 : 18, Jes. 59 : 7, Rom. 3 : 15, mond en tong, Job 27 : 4, Ps. 17 : 10, 12 : 4, 15 : 3, Jer. 9 : 3, 5, Rom. 3 : 14, Joh. 3 : 5—8 enz. staat in den dienst der ongerechtigheid. In één woord, de zonde zit niet aan en om, maar in den mensch en breidt over den ganschen mensch en over heel de menschheid zich uit[1]).

Van de plaatsen, die voor het tegenovergestelde gevoelen worden aangehaald, behoeft alleen Rom. 7 : 7—26 eenige nadere bespreking. Ten allen tijde hebben de Pelagianen zich op deze pericoop beroepen ten bewijze, dat de νους of het πνευμα in den mensch vrij van zonde is gebleven en deze alleen zetelt in de σαρξ; in den nieuweren tijd is deze exegese bijna algemeen aangenomen. Augustinus echter in zijne latere periode en al zijne volgelingen zoowel in de Roomsche als in de Protestantsche kerken, hebben steeds deze uitlegging verworpen en de verzen 14—25 verstaan, als door Paulus als wedergeborene en aangaande het heden gesproken, eene verklaring, die tegenwoordig nog voorgestaan wordt door Delitzsch, Philippi, Luthardt, Harless, Thomasius, Umbreit, Kohlbrugge en anderen[2]). De laatste exegese verdient om verschillende redenen de voorkeur. 1° Paulus betoogt in Rom. 7 : 7—26, dat de wet, van welke de geloovige, door gestorven te zijn met Christus, ontslagen is, zelve niet zondig is. En dat doet hij door aan te wijzen, dat zij den geloovige eerst tot kennis van zijne zonde en zijn dood gebracht heeft, 7—13, en dat zij nu nog de instemming heeft van zijnen inwendigen mensch, al is het ook, dat zijn vleesch zich tegen haar verzet, 14—26. In dit verband is het betoog, dat de wet nu nog de instemming van den geloovige heeft, al is hij ook van haar ontslagen, noodzakelijk. Want voor de stelling, dat de wet zelve heilig is, is het niet genoeg, dat de onwedergeborene, maar is het juist noodzakelijk, dat de wedergeborene haar goedkeurt. En zoo spreekt Paulus dan ook van vers 14 af in den tegenwoordigen tijd, niet uit levendigheid van voorstelling, maar wijl hij juist als wedergeborene de wet liefheeft en goedkeurt. Wijl de wet hem middellijk de smartelijke ervaring schonk van zijne zonde en dood, wijl hij in de gemeenschap met Christus, vs. 4, Gal. 2 : 19, 20, door de wet der wet is gestorven en van haar vloek is bevrijd, Gal. 3 : 13, daarom

[1]) *Schultz*, Altt. Theol.[4] 670 v.

[2]) *Tholuck*, Römer[5] 1856 bl. 333—369. *M. R. Engel*, Der Kampf um Römer Kap. 7. Gotha 1902. Over Kohlbrugge zie men: *J. van Lonkhuijzen*, H. F. Kohlbrugge en zijn prediking 1905 bl. 363 v.

en daardoor heeft hij ze als heilig en rechtvaardig en goed leeren kennen, geeft hij haar getuigenis en bevestigt hij de wet door het geloof, Rom. 3 : 30. 2⁰ Omdat Paulus naar den gang van zijn betoog de wet in haar heilig karakter wil eeren, werpt hij alle schuld op de zonde. Deze was eerst een objectieve macht, die aanvankelijk voor Paulus, zoolang hij leefde zonder de wet, vers 9, niet bestond en niet door hem gekend werd. Vervolgens heeft die zonde door middel van de wet, de begeerlijkheid in hem gewrocht, vers 8, en zij kon dat doen, omdat die begeerlijkheid van nature in hem woonde en hij vleeschelijk was, vers 14[1]). Eindelijk heeft die zonde, op deze wijze weder levend geworden en als zonde geopenbaard, hem doen sterven, vs. 9 v., m. a. w. hem aan zichzelf en aan zijne eigene gerechtigheid doen wanhopen. Maar wijl dit sterven een sterven was in de gemeenschap met Christus, Gal. 2 : 19, is hij door dien dood ook weder opgestaan, is hij innerlijk in zijn wil, in zijne innerlijke gezindheid herboren, zoodat Paulus nu een scherp onderscheid kan maken tusschen het centrum en de peripherie van zijn wezen. Innerlijk, naar zijn wil, naar zijn inwendigen mensch heeft hij Gods wet lief, maar in zijne leden woont eene andere macht en eene andere wet, n.l. de zonde. Zulk een diep onderscheid wordt in de Schrift nergens bij den onwedergeborene aangenomen. Bij dezen is er wel eene kennis van God en van de wet en ook een van nature doen van de dingen, die der wet zijn, Rom. 1 : 19, 2 : 14, 15, d. i. dus een strijd tusschen rede en zinnelijkheid, geweten en lust, verstand en hart; maar een strijd tusschen vleesch en geest, gelijk Paulus dien hier teekent, is er alleen bij de wedergeborenen, Gal. 5 : 17; alleen zij kunnen zeggen, de wet Gods lief te hebben, haar goed te keuren, haar te willen met heel hun hart. 3⁰ Ofschoon Paulus als wedergeborene zichzelf nog noemt σαρκινος, πεπραμενος υπο την αμαρτιαν, hij zegt daarmede toch niet, dat hij εν σαρκι is, 8 : 8, 9, of κατα σαρκα wandelt, 8 : 1, want hij noemt zich alleen zoo, wijl hij vanwege de in zijne leden wonende zonde niet doen kan wat hij wil, en dus door die wet der zonde in zijne leden gevangen gehouden wordt. Ofschoon ellendig, wijl hij met het vleesch de wet der

[1]) *Dr. Gerretsen,* in zijn Rechtvaardigmaking bij Paulus 1905 bl. 78—92 sprekende over Rom. 7 : 7—13, zegt wel terecht, dat deze pericoop de individueele parallel van Rom. 5 : 12 v. is en het ontstaan der zonde in den individu beschrijft. Maar dit mag niet zoo worden verstaan, dat de zonde oorspronkelijk in den mensch, zoolang hij zonder de wet leeft, vóór de ontwaking van het zedelijk bewustzijn, hoegenaamd geene plaats inneemt en nog geheel buiten hem staat. Integendeel de objectieve macht der zonde kan daarom juist, door middel van de wet, bij den individueelen mensch de begeerlijkheid opwekken en door hem bovenmate zondigende worden, omdat hij zelf van nature vleeschelijk is en de begeerlijkheid dus van den aanvang af, zij het ook sluimerend en onbewust, in hem aanwezig is. Daarom is het ook niet juist, om, na den eersten zondeval in Adam, nog bij ieder mensch afzonderlijk van een tweeden zondeval te spreken.

zonde dient, toch dankt hij God door Jezus Christus en dient hij met zijn νους de wet Gods, vs. 26; en het is juist dit laatste, wat in Rom. 8 nader uitgewerkt wordt. In Christus is hij rechtvaardig en wandelt hij naar den Geest. 4⁰ Daarbij komt nog, dat, indien Rom. 7 : 14 v. van den onwedergeborene ware te verstaan, de wedergeboorte zelve onnoodig, eene helpende genade voldoende zou wezen en heel de leer der Schrift over zonde en genade, over rechtvaardigmaking en heiligmaking, over geloof en bekeering omvergeworpen zou worden. Veeleer is Rom. 7 : 7—25 een sterk bewijs voor de algeheele bedorvenheid der menschelijke natuur; want indien de wedergeborene nog zoo heeft te klagen over de macht der zonde, die in hem woont, dan is de onwedergeborene geheel en al, zonder het te weten, een dienstknecht der zonde, zijnde in het vleesch en wandelend naar het vleesch; en het bedenken van dat vleesch is vijandschap tegen God.

318. Deze algemeenheid der zonde wordt in Gen. 3 afgeleid uit den val van den eersten mensch. Wel staat dit er niet met even zooveel woorden; Gen. 3 let veel meer op de verandering in de omstandigheden, die tengevolge van den val intreedt (smart der vrouw, vervloeking van het aardrijk, verdrijving uit den hof), dan op den zedelijken omkeer, die er bij Adam en bij zijne nakomelingen plaats greep. Maar toch verhaalt het, dat terstond na het bedreven kwaad schaamte en vrees zich van hen meester maakt, dat het schuldbewustzijn ontwaakt, dat zij wegvluchten van God. De straffen, Gen. 3 : 16 v. uitgesproken, hebben niet alleen op Adam en Eva, maar zonder twijfel ook op hunne nakomelingen betrekking, en deze straffen onderstellen naar heel de beschouwing des Ouden Testaments ook gemeenschappelijke schuld. Het eerste feit, dat na den val wordt bericht, is Kaïns broedermoord; de historie zelve wordt eene andere, ook zonder dat dit nader wordt gezegd, zij wordt eene geschiedenis van zonde, ellende en dood. De mensch is nu van nature boos, Gen. 6 : 5, 8 : 21. Evenzoo brengen de verdere Oud Testamentische Schriften de algemeenheid der zonde niet uitdrukkelijk met den val van den eersten mensch in verband. Zij blijven bij het feit van de algemeenheid der zonde staan of herleiden deze ook tot de vergankelijke, zinnelijke natuur van den mensch, Job 4 : 17 v., 14 : 4, 15 : 14 v., 25 : 4 v., Ps. 78 : 38 v., 103 : 13 v., Mark. 14 : 38, Joh. 3 : 6, Rom. 6 : 7 v., enz.

Eerst Paulus is het, die in 1 Cor. 15 : 21 v., Rom. 5 : 12 v. de algemeenheid der zonde uit Adams ongehoorzaamheid verklaart[1]). In 1 Cor.

[1]) Verwante voorstellingen komen al voor in de apocriefe litteratuur, Wijsh. 1 : 13, 14. 2 : 23, 24. Sir. 25 : 24, 40 : 1. Apoc. Baruch 17 : 3, 23 : 4, 54 : 19, 56 : 5, 9. 4 Ezr. 3 : 7, 21, 22, 4 : 11, 30. 7 : 68, 118. Verg. *Hastings,* D. B. I 840. *Clemen,* Lehre v. d. Sünde I passim.

15 : 21 v. zegt hij, dat de dood van alle menschen op dezelfde wijze zijne oorzaak heeft in den mensch Adam, als de opstanding uit de dooden in den mensch Christus. Er ligt hier duidelijk in, dat de dood van alle menschen niet eerst veroorzaakt is door hunne persoonlijke zonden, maar reeds over alle menschen uitgesproken en tot alle menschen doorgegaan is, enkel en alleen om de ongehoorzaamheid van Adam; op dezelfde wijze, als de opstanding niet door de persoonlijke goede werken, het geloof enz. van de geloovigen, maar uitsluitend door de gehoorzaamheid van Christus verworven is. Niet in en door zichzelven, maar in Adam sterven zij; en niet in en door zichzelven staan zij op, maar alleen in Christus. Hoe en waarom die dood tot allen is doorgegaan, wordt nader uiteengezet in Rom. 5 : 12 v. Wijl wij door den dood van Christus als vijanden verzoend zijn, zijn wij zeker, dat wij met Hem ook eeuwig leven zullen; ja zoo zeker zijn wij, dat wij nu reeds roemen door Christus, die de verzoening ons schonk, vers 10, 11. De genade en het leven van Christus gaan daarom (δια τουτο, vers 12) de zonde en den dood van Adam verre te boven. De gedachte aan den overvloed van Gods genade staat hier op den voorgrond[1]); zij is het thema van de pericoop vers 12—21, en ze wordt op deze wijze uitgewerkt en bewezen. Door één mensch is de zonde, als machtig en allesbeheerschend beginsel, in de wereld gekomen, en op die wijze en in dien weg is ook de dood tot alle menschen doorgegaan, nademaal allen zondigden. De woordjes ἐφ' ᾧ zijn niet met Origenes, de Vulgata, Augustinus en anderen, door *in quo* te vertalen, want ze staan te ver van ἀνθρωπος af om daarop terug te kunnen gaan, en ze beteekenen ook niet *in welken,* ofschoon deze gedachte op zichzelve niet onschriftuurlijk is, Hebr. 7 : 10, 1 Cor. 15 : 22; maar ze zijn eene conjunctie, ἐπι τουτῳ ὁτι, eo quod, quia, quandoquidem, gelijk Calvijn, Martyr en de meeste nieuwere exegeten, of ook met de beteekenis: op grond waarvan, zooals enkele anderen het opvatten[2]); en ἡμαρτον duidt niet aan een zondigen toestand, maar eene daad. Paulus zegt dus in vers 12: Adam overtrad, daardoor kwam de zonde en de dood in de wereld en heerschte over allen.

De zin: ἐφ' ᾧ παντες ἡμαρτον, geeft niet te kennen, dat Paulus de oorzaak van den dood van ieder mensch in zijne persoonlijke, dadelijke zonden zoekt, want in 1 Cor. 15 : 22 zegt hij uitdrukkelijk, dat allen in Adam sterven; hier in vers 14 verklaart hij, dat de dood ook heerschte over hen, die niet zondigden in de gelijkheid van Adams overtreding,

[1]) *Gerretsen,* Rechtvaardigmaking bij Paulus 73.

[2]) *Gerretsen,* t. a. p. 68 v. Tegen deze vertaling bestaat echter het bezwaar, dat dan het doordringen van den dood tot alle menschen moet beschouwd worden als *de oorzaak* van het zondigen van alle menschen, bl. 72, en de dood in Rom. 5 : 12 v. moet verstaan worden van den geestelijken dood, de scheiding van God en mensch, bl. 70, wat beide onaannemelijk is.

en — zoo mogen wij er bijvoegen — ook over de kinderen; en in vers 15 en 17 spreekt hij het zoo sterk mogelijk uit, dat door de misdaad van éénen velen gestorven zijn. Toch is ter andere zijde bij dien, hetzij dan redengevenden of gevolgtrekkenden zin, niet stilzwijgend bij te denken, dat allen *in Adam* gezondigd hebben. Dit is op zichzelf al onwaarschijnlijk, maar het wordt daardoor onmogelijk gemaakt, dat vers 13 en 14 juist handelen van de zonde, die de menschen niet in Adam, maar zelf persoonlijk bedreven, al zondigden zij toen ook niet in de gelijkheid der overtreding van Adam. Maar Paulus wil zeggen, dat door Adams overtreding èn de zonde èn de dood, beide in verband met elkaar, in de menschheid tot heerschappij gekomen zijn, dat tengevolge van Adams overtreding alle menschen zelf persoonlijk zondaren geworden zijn en allen hoofd voor hoofd sterven. Hij betoogt deze stelling in de volgende verzen aldus: de zonde, die door Adams overtreding in de wereld inkwam, was er ook en heerschte ook in den tijd van Adam tot Mozes, toen God zijne wet nog niet had afgekondigd; de menschen zondigden ook toen. Maar — zoo werpt Paulus zichzelven als het ware tegen — de zonde wordt toch niet toegerekend als er geene wet is; de wet van Mozes was er nog niet, dus kon toen de zonde ook niet toegerekend worden. En daarop antwoordt hij: desniettemin heeft de dood toch geheerscht van Adam tot Mozes toe, al is het ook, dat de menschen toen geene positieve, door God uitdrukkelijk en woordelijk afgekondigde wet overtraden en dus niet zondigen konden in gelijkheid der overtreding van Adam. Zij zondigden toch wel, omdat zij ook toen eene wet hadden, die hun van nature bekend was, Rom. 1 : 18 v., 2 : 12—15. Immers, als de dood toen toch geheerscht heeft, dan moet ook toen de zonde geheerscht hebben. En zij heerschte toen, niet doordat ieder persoonlijk een positief gebod overtrad als Adam en dus elk voor zichzelf en door zichzelf een zondaar werd; neen, maar omdat door de overtreding van Adam de zonde in de wereld was gekomen en over allen heerschte en in het gevolg daarvan ook de dood. Adam is dus juist een type van Christus.

Het gaat met de zonde en den dood, die uit Adam ons toekomen, op dezelfde wijze toe, als met de gerechtigheid en het leven, welke Christus verworven heeft. Er is verschil in intensiteit, de genade is overvloediger en het leven is machtiger, maar de modus quo, waarop beide ons deel worden, is dezelfde. De misdaad van éénen was de oorzaak van de schuld, de zonde en den dood aller menschen, en zoo is de gehoorzaamheid van éénen de oorzaak van aller gerechtigheid, vrijspraak en leven. In éénen zijn allen veroordeeld en gestorven; in éénen worden zij allen gerechtvaardigd en behouden. In beide gevallen gaat er een oordeel Gods, een κριμα, vooraf; en uit dat κριμα worden eenerzijds onze zonde en dood, en andererzijds onze gerechtigheid en ons leven afgeleid. En zoo

komt de gedachte, welke Paulus in deze pericoop ontwikkelt, hierop neer: 1° over de ééne overtreding van Adam heeft God een vonnis geveld, bestaande in schuldigverklaring en veroordeeling tot den dood. 2° dat vonnis is in Adam geveld over alle menschen, omdat zij op de eene of andere wijze, welke Paulus hier niet nader verklaart maar uit zijn redeverband vermoeden laat, in Adam begrepen waren; allen zijn in Adam schuldig verklaard en ten doode veroordeeld. 3° krachtens dit voorafgaand oordeel Gods zijn alle menschen persoonlijk zondaren geworden en sterven zij allen ook feitelijk. God denkt en beschouwt, beoordeelt en veroordeelt alle menschen in éénen, en daarom komen zij ook allen als zondaren uit hem voort en zijn zij allen aan den dood onderworpen [1]).

319. Op deze gegevens der Schrift werd in de Christelijke kerk de leer der erfzonde gebouwd. Van den beginne aan werd een zekere samenhang erkend tusschen Adams zonde en die zijner nakomelingen [2]). In zooverre is de bewering, dat de leer der erfzonde eene uitvinding van Augustinus is, geheel onjuist, en kon deze zelf getuigen: non ego finxi peccatum originale, quod catholica fides credit antiquitus [3]). Maar toch is het waar, dat de theologie in den eersten tijd, vooral in het Oosten, den nadruk veel meer tegenover het Gnosticisme legde op den vrijen wil en de persoonlijke, dadelijke zonde dan op de erfzonde uit Adam; en waar erkend wordt, dat een malum animae ex originis vitio antecedit [4]), wordt toch het wezen dier erfzonde niet nader bepaald en de wijze harer verbreiding niet dieper ingedacht. Pelagius kon zich daarom met eenigen schijn van recht op vele voorgangers beroepen, maar hij ging toch veel verder dan zij, leerde iets wezenlijk anders en ontkende de erfzonde. Volgens Pelagius bestond het beeld Gods alleen in de vrije persoonlijkheid, niet in positieve heiligheid, onsterfelijkheid enz. De overtreding van Adam heeft dat beeld Gods niet aan den mensch ontnomen en feitelijk in het geheel geene nadeelige gevolgen gehad. Er is geene erfzonde. Alleen in zoover heeft Adams overtreding aan zijne nakomelingen schade gedaan, als zij een kwaad voorbeeld stelde, dat, door anderen gevolgd, de zonde tot eene macht in de menschheid maakte. Overerving van zonde is eene manicheesche dwaling; zonde is geen

[1]) *Moor*, Comm. III 255. *Turretinus*, Theol. El. IX 9. Ontwerp van het Ex. v. Tol. X 373. *Dietzsch*, Adam und Christus. Bonn 1871. *Hünefeld*, Römer 5 : 12—21. Leipzig 1895. *Hofmann*, Schriftbeweis I 524 v. *Pfleiderer*, Der Paulinismus² 1890 bl. 53. *Clemen*, t. a. p. bl. 52 v. enz. *Gerretsen*, t a. p. bl. 68, 78.

[2]) Zie vele citaten bij *Vossius*, Hist. Pelag. bl. 134 v., en voorts *Wiggers*, Aug. und Pelag. I 403 v. *Münscher–von Coelln*, D. G. I 343. 353. *Schwane*, D. G. II 439. *Harnack*, D. G. III 38. 151.

[3]) *Augustinus*, de nupt. II 12.

[4]) *Tertullianus*, de anima 41.

toestand maar eene daad, en draagt altijd een persoonlijk karakter; het zou met Gods rechtvaardigheid in strijd zijn, om ons vreemde zonden toe te rekenen; ook zou de voortplanting in het huwelijk ongeoorloofd zijn, als de overerving der zonde in dien weg plaats greep; bovendien kunnen gedoopte ouders de zonde niet meer voortplanten, wijl zij immers in den doop is uitgedelgd. De zonde wordt daarom niet voortgeplant door generatie, maar door imitatie. De menschen, wier zielen rein door God worden geschapen, worden nu nog in denzelfden toestand geboren, als waarin Adam zich bevond vóór den val; ziekte, lijden, dood enz. zijn geen straffen der zonde; de mensch is nog volkomen vrij, en kan uit zichzelf het goede kennen en doen, hij heeft geene genade van noode; het is mogelijk, om van alle zonden zich te onthouden, en enkele menschen hebben het inderdaad ook zoo ver gebracht [1]).

Deze gedachten uitsprekende, deed Pelagius niet veel meer dan de voorstellingen overnemen, die reeds lang geleden door Grieksche en Romeinsche wijsgeeren verkondigd waren en in de populaire philosophie ingang hadden gevonden. Volgens de Joden zelfs werden de zielen nog altijd rein door God geschapen en in staat gesteld, om de in het vleesch wonende begeerlijkheid tegen te staan en te overwinnen. En de dichters en denkers in de klassieke wereld spraken wel dikwerf in roerende klacht over de algemeene macht der zonde; maar, omdat zij van geene verlossing wisten, konden zij daaraan niet getrouw blijven en leerden daarnaast toch altijd weer de kracht van den mensch, om zichzelf van de zonde te bevrijden en de deugd te beoefenen. Zij verkeerden in eene antinomie en sloegen van het eene in het andere uiterste over. Soms schilderen zij de verdorvenheid van hun tijd met zoo donkere kleuren, dat het somberste pessimisme er niets meer aan toevoegen kan; en dan weer verheerlijken zij de wereld en achten de natuur volmaakt en voor geene verbetering vatbaar. Zoo duikt bij hen de tegenstelling reeds op tusschen cultuur en natuur; gene moge dikwerf verkeerd zijn, deze is goed zoowel in als buiten den mensch. Het kwade wordt niet met ons geboren, maar wordt later door ons vrijwillig gepleegd; daarentegen zijn beginselen der deugd in ons hart geplant, en staat zij zelve in onze macht. Sunt ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret ipsa nos ad beatam vitam natura perducerat [2]). Erras, si existimas nobiscum nasci vitia, supervenerunt, ingesta sunt [3]). De deugd wordt niet gegeven en ontvangen, maar alleen door oefening en inspanning verkregen; wij danken er God niet voor, maar onszelven. Hoezeer de

[1]) Verg. de antipelagiaansche geschriften van *Augustinus*, o. a. opgenoemd en zakelijk teruggegeven bij *B. B. Warfield*, Two studies in the history of dogma, New-York 1897 bl. 3—139.

[2]) *Cicero*, Qu. Tusc. II 1.

[3]) *Seneca*, Ep. 96.

zonde dan ook algemeen verbreid moge zijn, er zijn uitzonderingen; er zijn waarlijk brave, deugdzame menschen; nemo *paene* sine vitio est, *οἱ πλεῖστοι κακοί* [1]).

In het Pelagianisme werd deze leer van de natuurlijke goedheid van den mensch vernieuwd. Ofschoon zij onder den naam van Pelagius veroordeeld werd, bleef zij toch onder een anderen naam in de Christelijke kerk zich handhaven. Door haar supranaturalistische en mechanische opvatting van het beeld Gods kwam de Roomsche kerk tot de belijdenis, dat de homo naturalis na verlies van het donum superadditum nog waarlijk goede werken kan doen, wel niet in bovennatuurlijken, maar dan toch in natuurlijken zin [2]). Men behoefde het supranatureele toevoegsel maar weg te nemen, om in eens voor de ongeschonden natuur te staan. Dit geschiedde in het Humanisme, en Coornhert, die Roomsch en humanist bleef tot zijn dood toe, gaf daar uiting aan, als hij zich grootelijks ergerde aan de vijfde en achtste vraag uit den Heidelberger Catechismus. Socinianen [3]), Wederdoopers [4]), Rationalisten [5]) keerden tot ditzelfde Roomsche standpunt terug; in de achttiende eeuw vooral was de verheerlijking van de natuur de mode van den dag, en Rousseau was daarvan de welsprekende tolk. Alles is goed, zooals het uit de handen der natuur voortkomt, maar alles bederft in de handen van den mensch. De natuur is altijd en overal goed, maar de cultuur is oorzaak van alle gebrek en ellende. Neem het werk van den mensch weg, en alles is goed. Het dier is gelukkig in zijn natuur-toestand, maar de mensch is ellendig geworden door de maatschappij. En daarom, laten wij in de opvoeding, in den godsdienst, in de moraal, in de maatschappij en den staat tot de natuur terugkeeren, tot den idyllischen toestand van de herders en landbouwers, tot de onschuldige en onbezorgde leefwijze van Hottentotten en Roodhuiden; dan is de deugd en het geluk in eens voor de menschheid hersteld [6]). De Revolutie heeft dat ideaal toen practisch zoeken te verwezenlijken; tal van utopisten ontwierpen een gelukstaat op het papier; enkelen trachtten in den vreemde eene kolonie naar deze beginselen te stichten. Maar in weerwil van al de teleurstellingen en niettegenstaande de evolutieleer een gansch anderen kijk op den natuurtoestand deed slaan, zijn er duizenden bij duizenden, die aan de vol-

[1]) *Schneider*, Christl. Klänge 141 v.
[2]) Trid. VI. can. 5. 7.
[3]) *Fock*, Der Socin. 654 v.
[4]) *Cloppenburg*, Op. II 151 v.
[5]) *Wegscheider*, Inst. Theol. § 117.
[6]) *Rousseau* in zijne profession de foi du vicaire Savoyard. Gelijk hij zelf ingenomen was met de goedheid van zijn eigen hart, zoo getuigde Lamartine dat zijne ziel niets dan goedheid ademde, bij *Weisz*, Apol. d. Christ. II 38. En ook Pierson zeide, dat hij volstrekt niet geneigd was tot alle kwaad, maar wel tot veel goeds, Gids Nov. 1895 bl. 259.

komene natuurlijke goedheid van den mensch gelooven, die er in de opvoeding van uitgaan, en die er hunne optimistische verwachtingen voor de toekomst op bouwen [1]).

In de theologie vond zij zelfs bij Ritschl voorspraak. Naar zijne voorstelling mogen wij niet achter de bijzondere, actueele zonden een algemeen begrip van zonde aannemen, want zulk een begrip is geheel onverstaanbaar; een passief overgeërfde toestand kan niet als zonde gedacht worden; de Schrift leert ze niet, Ps. 51 : 7 is maar eene individueele belijdenis, Ef. 2 : 3 ziet op de vroegere dadelijke zonden van hen, die nu Christenen zijn, en Rom. 5 : 12 is te onduidelijk, om er iets uit af te leiden; de erfzonde zou ook alle verantwoordelijkheid wegnemen, de opvoeding onmogelijk maken, het graadonderscheid in de zonden te niet doen; elk mensch ware dan in de erfzonde al tot den hoogsten graad van zonde gestegen en de persoonlijke, dadelijke zonden zouden daarbij haast niet meer in aanmerking komen. Neen, de zonde is geene eenheid krachtens één principe, maar eene collectieve eenheid als resultaat van alle individuëele handelingen en neigingen; en subject van de zonde is niet de menschheid als geslacht, wat eene abstractie en slechts een herinneringsbeeld is, maar de menschheid als som van alle individuën. Niet eerst de zondige toestand en dan de daad, maar omgekeerd de zelfbepaling van den wil is de grond van alle zonden. Alleen krijgt de wil, die steeds het kwade doet, wel allengs eene neiging, een habitus, en deze werkt dan weer op de wilsdaden in. En dat niet alleen, maar de zondige daden en neigingen der menschen hebben ook op elkander weer invloed, bevorderen en sterken elkaar. Zoo ontstaat er dus in de menschelijke maatschappij een „Gesetz der Sünde", een rijk der zonde, een gemeenschappelijke zonde, maar deze is heel iets anders dan de erfzonde en werd door Schleiermacher ten onrechte zoo genoemd. Eene zondelooze levensontwikkeling kan daarom ook apriori niet worden ontkend, de wil der kinderen is niet op het kwade gericht, veeleer is er in hen eene algemeene neiging ten goede [2]).

Deze Pelagiaansche verklaring van de algemeenheid der zonde ontmoet echter te vele en te ernstige bezwaren, dan dat zij langen tijd en bij velen ingang kan vinden. In de achttiende eeuw met haar rationalisme, individualisme en optimisme was er plaats voor. Maar de historische zin, die na de revolutie ontwaakte; het inzicht in de onberekenbare waarde van samenleving, maatschappij en staat; de organische beschouwing, die overal is doorgedrongen; de leer der erfelijkheid bovenal, wier beteekenis, ook op geestelijk en zedelijk gebied, meer dan vroeger in het licht is

[1]) Verg. mijne Paedag. Beginselen bl. 82 en Wijsbeg. der Openbaring bl. 240.
[2]) Verg. reeds boven bl. 20 v., en ook nog *Ritschl*, Unterricht in der chr. Rel. 1886 bl. 25. *Clemen*, t. a. p. I 256.

gesteld, hebben aan de individualistische en atomistische opvatting van de menschheid en van de in haar heerschende zonde een einde gemaakt. Indien iets vaststaat, dan is het wel dit, dat de zonde niet een toevallig verschijnsel is in het leven der individuën, maar dat zij is een toestand en leefwijze van heel het menschelijk geslacht, eene eigenschap der menschelijke natuur. De zondige daden, die niet nu en dan voorkomen, maar allen menschen in alle leeftijden en omstandigheden eigen zijn, wijzen op eene zondige hebbelijkheid terug, evenals kwade vruchten een kwaden boom onderstellen en troebel water terugwijst naar eene onreine bron.

Daaruit immers wordt alleen verklaard, dat alle kinderen van der jeugd aan een lust tot het verbodene toonen en eene neiging tot allerlei kwaad. Wel hebben de Pelagianen menigmaal met beroep op Jona 4 : 11, Ps. 106 : 38, Matth. 18 : 3, 19 : 14, Luk. 18 : 17, Joh. 9 : 3, 1 Cor. 7 : 14 van de onschuld der kinderen gesproken. En in relatieven zin is dat ook juist; er is onderscheid in graad tusschen de zonden; in verband met leeftijd en ontwikkeling, is ook de zonde bij kinderen nog niet tot haar volle openbaring gekomen en kan zij zich nog niet in zulke schrikkelijke vormen vertoonen als op lateren leeftijd; maar de ervaring van alle ouders en onderwijzers leert evenzeer, dat de zaden van allerlei zonden in den bodem van het kinderlijke hart gestrooid zijn. Het zijn volstrekt niet de zinnelijke zonden, die in de prille jeugd het sterkst zich uiten, maar het zijn juist gebreken en ondeugden van geestelijken aard, die het meest op den voorgrond treden. Zelfzucht, ijdelheid, jaloerschheid, liefdeloosheid, trots, list, bedrog, onwaarheid, ongehoorzaamheid, halsstarrigheid enz., dat zijn de fouten, die al spoedig bij kinderen aan den dag komen en die, indien zij niet door eene wijze opvoeding beteugeld worden, met de jaren nog toenemen. En als wij zelf ons eigen leven nagaan, vinden wij de zonde zoover terug, als wij ons kunnen herinneren; hoe dieper ons schuldbewustzijn afdaalt, des te meer gaat het tot de zonden der jeugd, ja der geboorte en ontvangenis terug, Ps. 25 : 7, 51 : 7. De bovengenoemde Schriftplaatsen bieden dan ook aan de Pelagianen geen steun; zij spreken hoogstens van eene relatieve onschuld, maar leeren de zondeloosheid der kinderen niet.

Voorts is de bewering, dat er menschen zonder zonde geleefd hebben of kunnen leven, van alle waarschijnlijkheid en van allen grond ontbloot. Xenophons getuigenis van Socrates[1]) wordt wel door niemand in absoluten zin verstaan; van de vromen in Oud en Nieuw Testament worden ons tal van zondige daden bericht; de verstgevorderden op den weg der heiligmaking hebben in diezelfde mate hun schuld en onvolkomenheid te dieper gevoeld. En zoo sterk en algemeen is de

[1]) *Xenophon*, Memor. I 1, 11. IV 8, 11.

overtuiging van de zondigheid van heel het menschelijk geslacht, dat, als iemand optrad met de bewering van zondeloos te zijn, wij allen dit terstond zouden toeschrijven aan gebrek aan zelfkennis, hoogmoed of krankzinnigheid[1]). Deze volstrekte algemeenheid der zonde is door imitatie niet te verklaren. Zij gaat aan alle bewuste en opzettelijke wilsdaad vooraf, en is bij ons allen een toestand, lang voordat zij in daden overgaat. Dat Ritschl dit niet erkent, hangt bij hem met het nominalisme samen; hij ziet in de menschheid geen organisme, maar de som van alle individuën; zonde is geen toestand, maar bestaat alleen in wilsdaden; de dingen in het algemeen zijn of zijn in elk geval slechts kenbaar in hunne werkingen. Toch blijft Ritschl zelf niet aan zijn uitgangspunt getrouw; want ofschoon hij de aangeboren zonde ontkent en de integriteit der menschelijke natuur leert, geeft hij toch evenals Pelagius aan het kwade voorbeeld en den invloed der maatschappij zulk eene macht, dat daardoor de algemeenheid der zonde toch een feit wordt, en er zelfs eene gemeenschappelijke zonde ontstaat. Eén van beide nu: deze invloeden van buiten werken slechts toevallig en dan verklaren zij niets en is de algemeenheid der zonde een raadsel; of zij veroorzaken de algemeene zondigheid feitelijk, maar dan zijn zij nog van veel erger natuur dan de Schriftuurlijke leer der erfzonde. Voorts bestrijdt Ritschl deze leer wel daarmede, dat zij alle graden in de zonde opheft, maar dit berust op misverstand; zelf heeft hij maar twee klassen van zonden, die van onwetendheid en van definitieve boosheid, welke zeker de veelzijdigheid van het zondige leven niet omvatten. En de pogingen, om deze leer uit de Heilige Schrift te verwijderen, dragen bij al hunne scherpzinnigheid toch een te gewelddadig karakter, dan dat zij geslaagd kunnen heeten[2]).

320. Het Pelagianisme werd door de Christelijke kerk veroordeeld. Van den beginne aan namen de kerkvaders een zeker verband aan tusschen Adams zonde en die van zijn geslacht. Al werd dit verband nog niet ingedacht, Adams overtreding bracht toch eene groote zedelijke verandering teweeg bij hemzelf en bij al zijne nakomelingen. De aard dier zedelijke verandering werd echter zeer verschillend opgevat. Volgens het Semipelagianisme bestonden de gevolgen van Adams val voor hem en voor zijne nakomelingen behalve in den dood, vooral in verzwakking der zedelijke kracht. Eene eigenlijke erfzonde, die schuld ware, is er wel niet, maar er is toch een Erbübel: door Adams val is de mensch zedelijk krank geworden; zijn wil is verzwakt en ten kwade geneigd; er is een

[1]) *Müller*, Sünde II 370.
[2]) Verg. *Pfleiderer*, Die Ritschl'sche Theologie, in Jahrb. f. prot. Theol. 1889. *Dorner*, Chr. Gl. II 149. *Orr*, The Ritschlian Theology. London 1897 bl. 145.

strijd in hem ontstaan tusschen vleesch en geest, die het onmogelijk maakt, dat er een mensch zonder zonde leeft; maar hij kan toch het goede willen, en als hij dat wil, komt hem de genade in het volbrengen ter hulp [1]). Op dit standpunt heeft zich de Grieksche kerk geplaatst [2]); en ofschoon in het Westen Augustinus veel invloed had, de kerk dwaalde hoe langer hoe verder naar het Semipelagianisme af, en leerde te Trente, dat de wilsvrijheid wel verzwakt, maar niet vernietigd, en dat de concupiscentia op zichzelve geen zonde is [3]). Geheel in overeenstemming hiermede is het gevoelen van de Anabaptisten [4]), van Zwingli [5]), van de Remonstranten [6]), de Hernhutters [7]), de Supranaturalisten [8]), en vele nieuwere theologen [9]). Allen stemmen hierin overeen, dat Adams val ook voor zijne nakomelingen gevolgen had, omdat zij in physischen samenhang met hem staan. Maar de zedelijke toestand, die tengevolge van Adams overtreding bij het menschelijk geslacht is ingetreden, is niet een toestand van zonde en schuld, maar van zwakte, gebrek, krankheid. Op zichzelve kan deze erfzonde den mensch niet verdoemen en heeft zij hoogstens eene poena damni, zonder poena sensus, tengevolge; zij is eene aanleiding tot zonde, maar niet zonde zelve in eigenlijken zin. Daar echter de wil verzwakt is, geeft hij lichtelijk aan de verleiding, die van het vleesch uitgaat, gehoor; en dan, als de wil toestemt en de begeerlijkheid inwilligt, wordt de erfzonde tot persoonlijke zonde, die schuldig stelt en strafwaardig maakt. Zakelijk komt deze leer over de erfzonde geheel overeen met de theorie, dat de zonde uit de zinnelijkheid voortkomt en een overblijfsel is van 's menschen vroegeren dierlijken toestand [10]).

Deze Semipelagiaansche opvatting van de erfzonde is echter in den grond niet veel beter dan die van Pelagius en stuit op even groote bezwaren. 1° Zij miskent het karakter en den ernst der zonde. Zonde toch is ἀνομία, dislegalitas. De toestand, waarin de menschen geboren worden, komt òf met Gods wet overeen òf wijkt daarvan af; hij is goed

[1]) *Wiggers*, Aug. und Pelag. II 54—82.
[2]) *Damascenus*, de fide orthod. II 29, 30. Conf. orthod. qu. 26—30. Verg. reeds deel II 309.
[3]) Verg. reeds deel II 312 v. en zie voorts hetgeen volgt in n. 321.
[4]) *Moor*, Comm. III 205.
[5]) In mijne Ethiek van *U. Zwingli*, bl. 17. 18.
[6]) Conf. en Apol. Conf. c. 7. *Episcopius*, Inst. theol. IV sect. 5. c. 2. *Limborch*, Theol. Christ. III c. 2.
[7]) *Plitt*, Zinzendorfs Theol. II 213 v.
[8]) *Reinhard*, Dogm. § 81—84. *Krabbe*, Lehre v. d. Sünde u. v. Tode 148 v.
[9]) *Rothe*, Theol. Ethik § 485 v. *Kaftan*, Wesen d. chr. Rel. 260 v. *Nitzsch*, Ev. Dogm. 325. *W. Schmidt*, Chr. Dogm. II 297. *Van Oosterzee*, Dogm. II 278 v. *Doedes*, Leer der Zaligheid n. 27. Ned. Gel. art. 15.
[10]) Verg. boven de leer der zonde bij *Tennant* en anderen bl. 22 v.

of kwaad, niet of wel zondig; een derde is er niet. Dat die toestand goed is en in alle deelen met Gods wet overeenkomt ,durven ook de Semipelagianen niet beweren. Toch noemen zij hem ook niet zondig in eigenlijken zin. En zoo scheppen zij een tusschentoestand, en spreken van de erfzonde als een ziekte, gebrek, krankheid, die geen eigenlijke zonde is, maar alleen aanleiding kan wezen tot zonde; of zij scheiden zonde en schuld en zeggen, zooals Rothe en Kaftan, dat de erfzonde wel zonde is maar geen schuld [1]). 2° Dit is beide onmogelijk. Zonde en schuld zijn onlosmakelijk aan elkander verbonden, Gal. 3 : 10, Jak. 2 : 10, 1 Joh. 5 : 17; als zonde ἀνομία is, dan is zij strafbaar, en omgekeerd, waar schuld en straf is, daar moet zonde wezen. Nu is echter de erfzonde van dien aard, dat er de dood op volgt, Rom. 5 : 14, dat zij de gemeenschap Gods en zijn hemel onwaardig maakt (Doedes), dat zij in zichzelve onrein is, dat zij de aanleiding en de bron van vele zonden is; zij moet dus zelve wel zonde zijn. Anders ware God onrechtvaardig, die met den dood, de bezoldiging der zonde, Rom. 6 : 23, straft wat geen zonde is en den dood niet verdient; zou de wet haar absolute geldigheid verliezen, want er ware afwijking, die geene straf waardig was; wierd de gemeenschap met God onthouden zonder dat er van schuld sprake was; kwame er tusschen hemel en hel, goed en kwaad, licht en duisternis een toestand in te liggen, die geen van beide ware, eene poena damni zonder poena sensus; wat allerlei zonden voortbrengt, zou toch zelf geene zonde zijn; de boom ware goed en hij droeg toch kwade vruchten; de bron ware rein, maar onrein het water, dat eruit voortvloeit. 3° Dat die aangeboren zondigheid eerst tot zonde en schuld wordt, als de wil erin toestemt, verbetert de theorie niet, maar maakt ze nog erger. Want één van beide: de wil staat dan als het ware boven en buiten die aangeboren neiging, en dan bestaat de erfzonde in niets dan de aangeboren zinnelijke natuur en gaat heel het karakter der zonde te loor, of de wil zelf is door die erfzonde in meerdere of mindere mate aangetast en verzwakt; hij wortelt zelf in de zondige natuur en komt daaruit op, en dan verliest men juist in diezelfde mate, als men den wil laat verzwakt zijn, datgene wat men met deze theorie wilde handhaven, n.l. dat er geene zonde is zonder vrije wilsbeslissing.

Maar bovendien, al ware zulk een wil, die geheel of ten deele buiten

[1]) *Tennant* beperkt het woord zonde strikt tot de dadelijke zonden en wil dus niet spreken van eene zondige natuur, zondige hartstochten enz. The origin and propagation of Sin bl. 163—176. Our impulses and passions can no more be called sinful in the strict sense, than alcohol or dynamite, bl. 167. Als Paulus spreekt van de zonde als eene macht, die in de wereld ingekomen is en heerscht, dan gebruikt hij the language of figure: abstract nouns are but conceptual shorthand useful for economy of words and thought, bl. 173.

de aangeboren zondige natuur stond, denkbaar; hij zou toch feitelijk niet geven, wat men ermede beoogt. De eerste wilsbeslissingen, die de aangeboren concupiscentia toestemmen, vallen alle in de eerste jaren, als de wil nog zwak en krachteloos is. Niemand is zich bewust, dat hij met die eerste zondige wilsbeslissingen zulk een schuld op zich laadde, dat hij feitelijk toen eerst gevallen is en een kind des toorns is geworden. Tegenover wie dit beweert, zou elk zich kunnen verontschuldigen, dat hij niet beter wist en niet anders kon, dat hij voor zulk eene gewichtige beslissing over zijn eeuwig wel of wee al in zeer ongunstige omstandigheden was geplaatst; ja, indien de erfzonde geene zonde is, dan kunnen alle andere latere zonden, die zoo lichtelijk en zoo noodzakelijk daaruit voortvloeien, evenmin zonde zijn. Ook Schleiermacher verwierp daarom de voorstelling, dat de erfzonde niet eerder schuld kan zijn, dan voordat zij in werkelijke zonden uitbreekt, indem ja der Umstand, dass es noch an Gelegenheit und an äusserer Anreizung gefehlt hat, den geistigen Werth des Menschen nicht erhöhen kann [1]). 4° De Semipelagiaansche theorie lost niet alleen het probleem niet op, dat hier voorligt, maar zij raakt het ook zelfs met de vingers niet aan en sluit er opzettelijk de oogen voor. De algemeenheid der zonde is een feit, dat ook de Semipelagianen erkennen; zij verwerpen de verklaring daarvan uit navolging; zij nemen aan, dat een onreine, gebrekkige, zieke, zondige (zij het dan ook niet schuldige en strafbare) toestand aan de zondige daden voorafgaat; zij erkennen, dat die onreine, kranke toestand bij allen zonder onderscheid tot zondige, schuldige, strafbare daden leidt, zoodat de verzwakte vrije wil feitelijk bitter weinig te beteekenen heeft. Welnu, hoe is dat ontzettend verschijnsel te verklaren? Hoe is het met Gods rechtvaardigheid te rijmen, dat Hij, afgezien nu van het verbond der genade, alle menschen in zulk een toestand geboren laat worden, die voor de vroegstervende kinderen in elk geval den dood en de verbanning uit zijne gemeenschap en voor alle anderen het eeuwige verderf medebrengt? De Semipelagiaansche theorie denkt dit probleem ganschelijk niet in en stelt zich met eene oppervlakkige en niets beteekenende vrijewilsleer tevreden [2]).

321. Op dit probleem had Paulus echter, door de tegenstelling van Christus geleerd, ten antwoord gegeven, dat door de misdaad van éénen de zonde en de dood in de wereld gekomen en tot alle menschen doorgegaan was. Allengs ging in de Christelijke theologie voor deze diepe leer het bewustzijn open [3]). Irenaeus zeide: in primo quidem Adam

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. I 382.
[2]) *Müller*, Sünde II 565 v.
[3]) Verg. *Schwane*, D. G. II² 439 v. 480 v.

(Deum) offendimus, non facientes ejus praeceptum, in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti [1]). Tertullianus sprak van een malum animae, dat ex originis vitio tot ons gekomen en uit Adams val is af te leiden; omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur [2]). Het sterkst spreekt Ambrosius, die meer dan anderen vóór hem op het schuldig karakter van alle zonde en op den zondigen toestand, waarin wij geboren worden den nadruk legt en dezen tot den val van Adam terugleidt: fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt [3]). Maar toch was het vooral Augustinus, die de gedachte van Paulus aangreep en verder ontwikkelde; telkens doet hij, vooral in zijne beide geschriften tegen Julianus, een beroep op Rom. 5 : 12, 1 Cor. 15 : 22, Ef. 2 : 3; voorts haalt hij Cyprianus, Hilarius, Ambrosius, Gregorius Naz., Chrysostomus e. a., tot verdediging van zijn gevoelen aan; dan ziet hij ook in de practijk van den kinderdoop een krachtig bewijs voor zijne leer van de erfzonde; en eindelijk wijst hij erop, dat de schrikkelijke ellende van het menschelijk geslacht niet anders dan als eene straf op de zonde te verklaren is. Hoe kan God, die toch goed en rechtvaardig is, alle menschen van hunne ontvangenis af aan onderwerpen aan zonde en dood, als zij volkomen onschuldig zijn? Er moet op allen rusten eene oorspronkelijke schuld; het grave jugum, dat alle kinderen van Adam drukt, is anders niet te begrijpen; wie de ellenden van het menschelijk leven nagaat, van het eerste schreien der kinderen af tot de laatste zuchten der stervenden toe, moet met Paulus tot de erkentenis komen van een originale peccatum. Quoniam Dei non est iniquum judicium, ideo in miseria generis humani, quae incipit a fletibus parvulorum, agnoscendum est originale peccatum [4]).

De zonde van Adam moet daarom opgevat worden als eene daad van hem en van al zijne nakomelingen. Adam was niet een privaat persoon, niet een individu naast anderen, maar alle menschen waren in hem begrepen. De wijze hiervan wordt bij Augustinus niet volkomen duidelijk: wijl hij bij de vraag naar den oorsprong der ziel van eene keuze tusschen traducianisme en creatianisme zich onthield, laat hij er zich ook hier niet beslist over uit, of het begrepen zijn van het menschelijk geslacht in Adam alleen realistisch of ook foederalistisch te denken is. Eenerzijds zegt hij telkens, dat allen in Adams lendenen waren, gelijk de Israelieten in die van Abraham, dat Adam geen beteren kon voort-

[1]) *Irenaeus*, adv. haer. V 16, 3.
[2]) *Tertullianus*, de an. 40. 41. *Cyprianus*, de op. et eleem. 1. ep. 64, 5.
[3]) *Harnack*, D. G. III 45.
[4]) *Augustinus*, Opus imperif. c. Jul. II 77 en zoo passim I 25. 49. II 107. III 44. 202. VI 17. 28 enz.

brengen dan hijzelf was, dat Adams zonde door propagatie en niet door imitatie wordt overgeplant, dat de zonde van Adam ons deel wordt door geboorte op dezelfde wijze als de gerechtigheid en het leven van Christus door wedergeboorte [1]). Maar andererzijds is toch het feit van beteekenis, dat hij het traducianisme van Tertullianus niet aanvaardt, en dat hij telkens zoo sterk mogelijk uitspreekt, dat allen in Adam waren en in hem zondigden; omnes ille unus homo fuerunt, omnes fuimus in illo uno [2]). De erfzonde is daarin van dadelijke zonden onderscheiden, dat zij niet persoonlijk door ons bedreven werd; maar zij is toch zonde, wijl zij in zekeren zin weer onze daad was. Zij is beide, eene vreemde en eene eigene zonde; aliena enim (sunt peccata originalia), quia non ea in sua vita quisque commisit; nostra vero, quia fuit Adam et in illo fuimus omnes [3]); zij is zelfs een peccatum voluntarium, quia ex primi hominis mala voluntate contractum, factum est quodam modo haereditarium [4]). De zondige toestand, waarin wij ontvangen en geboren worden, is een gevolg en straf van onze overtreding in Adam; God straft menigmaal zonde met zonde [5]). Deze erfzonde bestaat feitelijk in de concupiscentia. Soms neemt Augustinus dit woord in ruimen zin en zegt hij, dat de overgeërfde zondigheid niet alleen in den geslachtslust zetelt, maar in quocunque corporis sensu cognosci; dat de carnalis concupiscentia ook in de ziel haar zetel heeft, dat de erfzonde geene substantie is maar een affectionalis qualitas, een vitium, languor, morbus, substantiae accidens [6]). Maar toch denkt hij bij de concupiscentia allereerst aan den geslachtslust; in den zelfstandigen, van den wil onafhankelijken motus genitalium komt vooral de verdorvenheid der natuur uit, en de schaamte strekt daarvoor ten bewijze; door den geslachtsdrift plant dan ook de zonde zich voort en maakt heel de menschheid tot eene massa corrupta, die onderworpen is aan de misera necessitas non posse non peccandi [7]). Deze concupiscentia heet beter peccatum originale quam naturale, wijl zij niet van Goddelijken, maar van menschelijken oorsprong is; zij is zonde, quia peccato facta est appetitque peccare, en maakt den mensch originaliter reum [8]). Ongedoopt stervende kinderen gaan om

[1]) De civ. Dei XIII 3. Op. imp. c. Jul. I 48 enz.
[2]) De pecc. mer. et rem. I 10. de civ. XIII 14.
[3]) Op. imp. c. Jul. III 25. I 48—57.
[4]) Retract. I 13. c. Jul. III 5. de nupt. et conc. II 28.
[5]) Op. imp. c. Jul. I 47. VI 17. c. Jul. V 3. de nat. et gr. 22. Verg. *B. B. Warfield,* Two studies in the history of doctrine bl. 128.
[6]) Op. imp. c. Jul. IV 28. V 7. VI 7. de nupt. et conc. I 24. 25. II 34. Conf. VII 12 enz.
[7]) Zoo telkens in zijn geschrift de nupt. et conc. Verg. *Harnack,* D. G. III 190 v. *Wiggers,* Aug. und Pelag. I 107 v.
[8]) Op. imp. c. Jul. I 71. V. 9. c. Jul. VI 5.

haar verloren; en wanneer haar schuld in den doop wordt weggenomen, blijft zij zelve toch over als prikkel voor den strijd, reatus ejus regeneratione solutus est, conflictus ejus ad agonem relictus est [1]).

Scholastiek en Roomsche theologie bouwden op dezen grondslag voort, maar brachten in de voorstelling van Augustinus toch eene niet onbelangrijke wijziging aan. Behouden bleef de gedachte, dat Adams overtreding de oorzaak was van aller menschen zonde en dood. De erfzonde bestaat allereerst in de toerekening aan alle menschen van die overtreding, welke Adam beging, wijl zij allen in hem begrepen waren; zij is in de eerste plaats schuld, daarna straf. De Schrift sprak dit dan ook duidelijk uit, en de kerk nam het op in hare belijdenis [2]). Pighius en Catharinus gingen zelfs zoover, dat zij in deze toerekening van Adams overtreding geheel de erfzonde lieten opgaan en alwat daarop volgde, verlies der oorspronkelijke gerechtigheid, bederf der natuur enz., alleen als straf, maar niet als zonde wilden opvatten [3]). Maar ongetwijfeld spraken deze theologen daarmede eene gedachte uit, die uit de ontwikkeling van het leerstuk der erfzonde in de Roomsche theologie voortvloeide. Er kwam n.l. spoedig verschil over het karakter van dien zedelijken toestand, welke na Adams ongehoorzaamheid bij hem en bij al zijne nakomelingen was ingetreden. Bij Augustinus bestond deze in de concupiscentia, die dan in den geslachtsdrift haar voornaamsten zetel en orgaan had. Hierbij bleef Lombardus nog staan [4]). Maar langzamerhand kwam de leer van het donum superadditum op, dat aan Adam geschonken, maar door zijn val verloren werd. Het eerste gevolg van Adams overtreding was dus voor hem en alle menschen het verlies van de gratia supernaturalis (justitia originalis); dit was het eerste, negatieve element in de erfzonde, waar dan het tweede, positieve, n.l. de concupiscentia, nog bijkwam. Zoo omschreef Anselmus de erfzonde reeds [5]), en werd daarin door Halesius, Bonaventura, Albertus, Thomas gevolgd. De erfzonde bestond dus in privatio originalis justitiae en in quaedam inordinata naturae dispositio (concupiscentia) [6]). Maar bij verder nadenken moest over deze laatste weer verschil ontstaan.

Immers, het beeld Gods werd allengs opgevat als een donum supernaturale; er was dus ook een mensch denkbaar en bestaanbaar zonder dat beeld en toch zonder zonde, een homo naturalis; in zulk een mensch

[1]) Op. imp. c. Jul. I 71, 101. c. Jul. VI 5. de pecc. mer. et rem. II 4. Verg *Gangauf,* Die metaph. Psych. d. h. Aug. bl. 420 v.
[2]) Conc. Milev. can. 2. Conc. Araus. c. 2. Trid. V 2. Cat. Rom. I 3, 2.
[3]) Bij *Bellarminus,* de amiss. gr. et statu pecc. V 16.
[4]) *Lombardus,* Sent. II dist. 30. 31.
[5]) *Anselmus,* de casu diaboli 27.
[6]) *Thomas,* S. Theol. II 1 qu. 82 art. 1. Verg. verder *Schwane,* D. G. III 393—413.

zouden echter vleesch en geest toch uiteraard tegenover elkander staan en met elkander strijd voeren; d. i. de concupiscentia, de begeerlijkheid van het vleesch tegen den geest, is van nature, noodzakelijk, door schepping eigen aan den mensch en kan dus op zichzelf geene zonde zijn. Het beeld Gods was nu wel aan Adam geschonken tot een remedium en frenum, maar toen hij dit verloor, kwam de strijd van vleesch en geest vanzelf weer op; deze lag in zijne natuur, was wel onderdrukt, maar werd nu weer vrij. De concupiscentia is een morbus seu languor naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur[1]; zij kan op zichzelf geene zonde zijn, en dus ook geen deel uitmaken van de erfzonde. De Roomsche leer van het donum superadditum wreekt zich hier op bedenkelijke wijze bij de erfzonde. Het is historisch aan te wijzen, hoe daarom allengs in de Roomsche theologie het zwaartepunt in de leer der erfzonde uit de concupiscentia in de privatio justitiae originalis, uit het positieve in het negatieve is verlegd. Augustinus omschreef heel de erfzonde door concupiscentia; de scholastici namen daarbij op het verlies der oorspronkelijke gerechtigheid, maar handhaafden toch nog de erfzonde in positieven zin als eene inordinata dispositio, languor naturae, habitus corruptus[2]. Trente liet zich zeer voorzichtig uit; het zegt, dat Adam niet alleen de gerechtigheid verloren heeft, maar ook naar lichaam en ziel in deterius veranderd is; dat hij, nadat hij verontreinigd was, niet alleen den dood en de straffen des lichaams, maar ook vooral de zonde over zijne nakomelingen heeft uitgestort; dat de zonde van Adam niet door navolging, maar door voortplanting aan ieder eigen is, inest unicuique proprium, en alleen door Christus' verdienste in den doop kan worden weggenomen[3]. Maar de Synode onthield zich met opzet van engere bepalingen[4], de aard dezer zonde werd niet nader omschreven; de woorden in deterius zeggen weinig; de concupiscentia, die in de gedoopten overblijft, is zelve geene zonde, maar is alleen ex peccato et ad peccatum inclinat; de vrije wil is niet verloren maar verzwakt, en kan ook vóór het geloof goede werken doen. Alles saamgenomen, is het niet in te zien, waarin, afgezien van de toerekening van Adams overtreding en het verlies van de oorspronkelijke gerechtigheid, de erfzonde verder nog zou kunnen bestaan. Er blijft niets voor haar over.

Na Trente werd dan ook uitdrukkelijk de meening van Lombardus bestreden, later nog omhelsd door Henricus, Gregorius Arim., Driedo, dat de erfzonde formaliter of materialiter in concupiscentia, in eene

[1]) Verg. deel II 508.
[2]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 82 art. 1.
[3]) Conc. Trid. sess. V. VI.
[4]) *Möhler*, Symb. 57.

positieve qualitas zou bestaan[1]. Met beroep op Thomas, Bonaventura, Scotus enz. werd de erfzonde alleen gesteld in het verlies der justitia originalis; Bellarminus sprak het open en duidelijk uit: non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis infirmitate et ignorantia laborat, quam esset et laborasset in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia neque ex alicujus malae qualitatis accessu sed ex sola doni supernaturalibus ob Adae peccatum amissione profluxit[2]. De toestand, waarin de mensch na den val geboren wordt, is volkomen gelijk aan dien van Adam vóór den val zonder het donum superadditum. Van eene corruptio of vulneratio naturae kan er alleen in zoover gesproken worden, als deze toestand er niet behoorde te zijn, wijl Adam het donum superadditum ontving en dat verloor; het verlies ervan is schuld. Maar zakelijk is die toestand niet verkeerd, hij is nackte Natürlichkeit; de erfzonde bestaat in niets anders dan reductio ad statum mere naturalem; supernaturalia amissa, naturalia integra; in den doop wordt dit verlies door de gratia infusa hersteld; na den dood wordt de erfzonde alleen met poena damni gestraft. Sommigen trachten nog wel eene corruptio naturae vast te houden, maar de supranaturalistische opvatting van het Christendom maakt dit onmogelijk[3]. Alleen is er nog verschil over, of de toerekening van Adams zonde, die het verlies van het donum superadditum voor al zijne nakomelingen ten gevolge had, berust op een nexus physicus dan wel op een nexus moralis (foederalis). Sommigen zeggen, dat alle menschen wel niet formaliter, maar toch causaliter, materialiter, seminaliter in Adam begrepen waren; anderen meenen de toerekening niet anders te kunnen verklaren dan door aan te nemen, dat Adam niet alleen onze stamvader, maar ook ons hoofd en onze vertegenwoordiger was; nog anderen verbinden beide voorstellingen met elkander[4].

322. Tegen deze Roomsche verzwakking van de erfzonde kwam de

[1]) *Bellarminus*, de amiss. gr. et statu pecc. V 15. *Becanus*, Theol. schol. de pecc. orig. qu. 3. 4. *Theol. Wirceb.* VII 84—94. Verg. ook *J. H. Busch*, Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez. Paderborn 1909.
[2]) *Bellarminus*, de gratia primi hominis 5.
[3]) Bajus en Jansenius beproefden wel aan eene strengere opvatting van de erfzonde ingang te verschaffen, maar hunne stellingen werden door Rome verworpen, *H. Denzinger*, Enchir. Symb. et defin. n. 881 v. 966 v.
[4]) Vergelijk, behalve de boven reeds genoemde litteratuur, *Schwane*, D. G. in der neueren Zeit 1890 bl. 166—198. *Dens*, Theol. I 356 v. *Schwetz*, Theol. cath. II 163—177. *Simar*, Dogm. 351—367. *Pesch*, Prael. theol. II 111—152. *Jansen*, Theol. Dogm. II 495 v. *Mannens*, Theol. dogm. II 336 v. *Bensdorp*, in de Katholiek CX bl. 39 v.

Reformatie in verzet. Op zichzelven vond de scholastieke definitie van de erfzonde als privatio justitiae originalis, homini inesse debitae, geen bezwaar, indien zij maar niet zuiver negatief werd verstaan. Dit werd echter in de Roomsche theologie hoe langer hoe meer het geval, en daarom legde de Reformatie er juist nadruk op, dat de erfzonde niet alleen eene privatio was, maar daarin ook tegelijk eene totale corruptie der menschelijke natuur. Dikwerf werd in den eersten tijd deze corruptie nog met den naam van concupiscentia aangeduid, doch dan werd deze toch niet eenzijdig met Augustinus en Lombardus als geslachtslust opgevat, maar als ἀταξία omnium appetitionum, zetelend zoowel in de hoogere als in de lagere vermogens van den mensch [1]). Calvijn zegt zeer duidelijk: zij, die de erfzonde bepalen als verlies der oorspronkelijke gerechtigheid, omschrijven haar wel geheel, maar drukken haar kracht en werkzaamheid niet genoeg uit. Onze natuur is n.l. niet alleen van iets goeds beroofd, maar zij is ook malorum omnium fertilis et ferax. Als de erfzonde daarom als concupiscentia omschreven wordt, is dit goed, mits men er bijvoege, quicquid in homine est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad sarnem usque, hac concupiscentia inquinatum refertumque esse, aut ut brevius absolvam, totum hominem non aliud ex se ipso esse quam concupiscentiam [2]). Voorts leerden de Hervormers, dat deze begeerlijkheid ook in haar primoprimi motus zonde was; zij wordt niet eerst tot zonde, als de wil erin toegestemd heeft, maar zij is zonde in zichzelve, niet eerst als formata dus, doch ook reeds als informis. Calvijn verklaart wederom, dat hij in dit punt van Augustinus afwijkt; deze noemt de concupiscentia, als in den doop de schuld ervan is weggenomen, met den naam van infirmitas; nos autem illud ipsum pro peccato habemus [3]). En eindelijk was deze corruptie der menschelijke natuur eene zoo totale, dat de mensch van nature onbekwaam is tot eenig geestelijk goed, geneigd tot alle kwaad, en om haar alleen reeds de eeuwige straf waardig.

Het valt niet te ontkennen, dat men soms, uit reactie tegen Rome, vooral van Luthersche zijde zich al te sterk uitgedrukt heeft. Al was het niet zoo kwaad bedoeld, het was toch zeker voor ernstig misverstand vatbaar, als Luther de erfzonde peccatum essentiale en essentia hominis noemde [4]). Nog sterker sprak Flacius van de erfzonde als substantia hominis. En ook de Formula Concordiae zeide in Luthers eigen woorden, dat 's menschen verstand, hart en wil in geestelijke zaken prorsus corruptus atque mortuus was, niets meer vermogend quam lapis, truncus

[1]) *W. Braun,* Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Berlin Trowitsch 1908.
[2]) *Calvijn,* Inst. II 1, 8.
[3]) *Calvijn,* Inst. III 3, 10.
[4]) Bij *Köstlin,* Luthers Theol. II 366 v.

aut limus [1]). De Roomschen beschuldigden de Lutherschen daarom van manicheïsme [2]). Maar zij beleden toch in de Form. Conc. uitdrukkelijk, dat de zonde geene substantie was, en alle theologen stemmen daarmede in. Ofschoon de Lutherschen over het algemeen zelfs het traducianisme huldigden en dus geneigd waren, om de erfzonde door de carnalis concupiscentia te laten voortplanten [3]), toch zegt Melanchton daar ter plaatse ook, dat hij er niet op tegen heeft, natos etiam propter lapsum Adae reos esse; de Form. Conc. verklaart, dat de erfzonde is culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus [4]), en later zeggen verscheiden Luthersche theologen, dat Adam niet alleen te beschouwen is als caput physicum, maar ook als caput morale seu foederale generis humani, en dat daarom zijne overtreding aan allen wordt toegerekend [5]).

De Gereformeerden wachtten zich van den beginne af voor dergelijke sterke uitdrukkingen, als de Lutherschen soms bezigden; Calvijn keurde de bovengenoemde beelden volstrekt niet goed [6]). Maar toch leerden ook zij, dat de erfzonde negatief in carentia justitiae originalis en positief in corruptio naturae bestond, en dat zij haar oorzaak had in de toegerekende overtreding van Adam [7]). Er heerschte op dit punt eene zeer groote overeenstemming. Rivetus verzamelde eene lange reeks van uitspraken uit kerkelijke belijdenissen en theologische werken, die allen hetzelfde leeren [8]). Er kwam echter bestrijding dezer leer uit de school van Saumur; Placaeus leerde n.l. in zijne theses de statu hominis lapsi ante gratiam [9]), dat de ongehoorzaamheid van Adam aan zijne nakomelingen slechts middellijk werd toegerekend, d. i. slechts in zoover en op grond daarvan, dat zij al onrein uit hem geboren waren. Vroeger werd eenstemmig geleerd: corrupti nascimur, quia primum peccatum

[1]) *J. T. Müller,* Die Symb. Bücher[5] 589. 594. Verg. *Frank,* Theol. der Conc. I 138.
[2]) *Bellarminus,* de amiss, gr. et stat. pecc. V 4 v. *Becanus,* de pecc. orig. qu. 2 v. *Möhler,* Symb. bl. 66 v.
[3]) Luther bij *Köstlin,* II 367. *Melanchton,* Loci Comm. de pecc. orig. C. R. XXI bl. 668 v., verg. *Frank,* t. a. p. I 50 v.
[4]) *Müller,* Symb. B. 576.
[5]) *Quenstedt,* Theol. II 53. 118. *Hollaz,* Ex. theol. 515. *Schmid,* Dogm. der ev. luth. K. 172 v.
[6]) Verg. *Schweizer,* Centraldogmen I 385, 394.
[7]) *Calvijn,* Inst. II 1. Comm. op Ps. 51 : 7. Rom. 5 : 12 enz. *Beza,* Tract. theol. I 344. *Martyr,* Loci C. 68 v. *Ursinus,* Tract. theol. 202. Explic. Catech. qu. 7. *Zanchius,* Op. IV 30. *Junius,* Theses theol. 19. 20 en de boven aangeh. litt. *Heppe,* Dogm. 245 v.
[8]) *Rivetus,* Testimonia de imputatione primi peccati omnibus Adami posteris, Op. III 798—826, grootendeels in het Engelsch vertaald in Princeton Theol. Essays 1846 bl. 195—217.
[9]) *Placaeus,* Synt. thesium theol. in acad. Salm. ed. 2. 1665 bl. 205.

nobis imputatur; Placaeus keerde dit om en zeide: primum peccatum nobis imputatur, quia corrupti nascimur, en lichtte zijn gevoelen nog nader toe in zijne Disp. bipartita de imputatione primi peccati Adami 1655. De Synode te Charenton veroordeelde zijn gevoelen in 1645. Rivetus verzamelde op last der Synode zijne bovengenoemde testimonia; verschillende theologen kwamen tegen de leer van Placaeus op, Heidegger, Turretinus, Maresius, Driessen, Leydecker, Marck, Comrie, Holtius enz. Maar de tijd scheen voorbij voor de reformatorische leer van de erfzonde. Placaeus vond overal ingang, in Frankrijk, Zwitserland, Engeland, Amerika, bij theologen als Wyttenbach, Endemann, Stapfer, Whitby, John Taylor, Roell, Vitringa, Venema enz.[1]), en ook bij de Lutherschen[2]). In Amerika schreef Jonathan Edwards in 1757 nog wel zijn beroemd tractaat Original sin defended[3]), tegen Whitby, maar hij huldigde zelf daarin reeds de middellijke toerekening van Adams zonde en bracht de New England Theology van Hopkins, Edwards Jr., Dwight, Emmons enz. geheel in de lijn van Placaeus. Het Pelagianisme deed overal zijn intocht; het Protestantisme viel, in diezelfde mate als het ontrouw aan zijn verleden werd, in het Romanisme terug; de mensch was goed van nature, maar bezweek zeer licht in den strijd tegen de zinnelijkheid. Zelfs de nieuwere theologen, die een invloed van Adams zonde op zijne nakomelingen aannemen, zijn daarmede nog slechts ten deele tot de leer der Reformatie teruggekeerd[4]). Toch is door allerlei oorzaken de diepe zin van de leer der erfzonde voor velen weer duidelijk geworden. In 1845 schreef Gervinus: wir sind der Erbsündenangst entnommen, die wie die Gespensterfurcht nur die Furcht einer abergläubischen Religionslehre war[5]). Er zullen niet velen zijn, die thans nog met dit oppervlakkig oordeel instemmen. De philosophie van Kant, Schelling, Schopenhauer enz., de leer der erfelijkheid en der solidariteit, de historische en sociologische studiën hebben aan het dogma der erfzonde een onverwachten en belangrijken steun geboden. Toen de theologie het verworpen had, nam de wijsbegeerte het weer op.

323. De leer van de erfzonde is een van de gewichtigste, maar ook een van de moeilijkste onderwerpen der dogmatiek. Peccato originali nihil ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius[6]). Chose

[1]) *M. Vitringa,* Doctr. Chr. II 349.
[2]) *Walch,* Bibl. theol. sel. I 85.
[3]) *Edwards,* Works II 305—310. Verg. *Ridderbos,* De Theol. van Jon. Edwards 1907 bl. 150 v. 319 v.
[4]) *Vilmar,* Dogm. I 270. *Philippi,* Kirchl. Gl. III 40. *Ebrard,* Dogm. § 340–344. *Dorner,* Chr. Gl. § 82. 83. *Frank,* Syst. d. chr. Wahrh. I 460–682. *Müller,* Sünde II 426–503 enz.
[5]) Bij *Delitzsch,* Christl. Apol. 119.
[6]) *Augustinus,* de mor. eccl. cath. I 22.

étonnante, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes. Car il est sans doute, qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire, que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer... et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme (Pascal). Le péché originel explique tout et sans lui on n'explique rien (de Maistre), en toch behoeft zij zelve meer dan iets verklaring[1]). Van oudsher werd zij in de theologie als peccatum originale aangeduid, niet als ware zij den mensch van zijn oorsprong af krachtens schepping eigen, maar wijl zij bij alle menschen de oorsprong en bron van alle andere zonden is. Veel misverstand wordt voorkomen, indien deze erfzonde duidelijk onderscheiden wordt in peccatum originans (inputatum, culpa) en peccatum originatum (inhaerens, poena). Eigenlijk is onder erfzonde, peccatum haereditarium, alleen te verstaan die zedelijke verdorvenheid, welke de mensch terstond bij zijne ontvangenis en geboorte uit zondige ouders meebrengt.

Maar deze zedelijke verdorvenheid, die allen menschen van nature eigen is en niet eerst later door hunne eigene verkeerde daden in hen ontstaat, moet toch eene oorzaak hebben. En deze oorzaak is naar de Heilige Schrift en kan ook voor het Christelijk denken geene andere zijn, dan de eerste overtreding van den eersten mensch, waardoor de zonde en de dood kwam in de wereld. Adams ongehoorzaamheid is het peccatum originans; de Schrift zegt dat duidelijk, Rom. 5 : 12, 1 Cor. 15 : 22; en de ervaring bevestigt het ieder oogenblik, alle menschen worden in zonden ontvangen en in ongerechtigheid geboren. Dit is nu niet anders denkbaar dan zoo, dat die overtreding van Adam ons allen op de eene of andere wijze aangaat. Indien er volstrekt geen verband bestond tusschen Adam en ons, ware het onmogelijk, dat wij in zonden geboren werden, wijl hij Gods gebod overtrad. Schrift en geschiedenis wijzen ons dus samen heen naar eene oorspronkelijke, gemeenschappelijke schuld van het menschelijke geslacht. De hypothese toch van Plato en anderen, dat iedere ziel vóór hare komst in het menschelijk lichaam reeds lang bestaan had en daar reeds gevallen was, is ons vroeger om afdoende redenen geheel onhoudbaar gebleken; er ligt alleen de onloochenbare waarheid aan ten grondslag, dat ieder mensch onder schuld geboren wordt. Die schuld heeft niet ieder persoonlijk, individueel en

[1]) Ook Rousseau zeide, dat de erfzonde alles verklaarde, behalve zichzelve.

actueel zich op den hals gehaald; zij rust op elk mensch van Adams wege; δια της παρακοης του ἑνος ἀνθρωπου ἁμαρτωλοι κατεσταθησαν οἱ πολλοι, Rom. 5 : 19. Afgezien daarvan, of wij het eenigermate begrijpelijk kunnen maken, dat God alle menschen onmiddellijk door en om Adams ongehoorzaamheid tot zondaars stelt, het feit zelf staat vast, op grond van Schrift en ervaring. Maar toch kan er daarom wel iets gezegd worden, om deze handelwijze Gods, indien niet te verklaren, dan toch van den schijn der willekeur te ontdoen.

In de eerste plaats immers, is de menschheid geen aggregaat van individuën, maar een organische eenheid, één geslacht, ééne familie. De engelen staan allen onafhankelijk naast elkander; zij werden allen tegelijk geschapen en kwamen niet de een uit den anderen voort; onder hen zou een oordeel Gods, als in Adam uitgesproken werd over alle menschen, niet mogelijk zijn geweest; ieder stond en viel voor zichzelf. Maar zoo is het onder de menschen niet. God heeft hen allen uit éénen bloede geschapen, Hand. 17 : 26; zij zijn geen hoop zielen op een stuk grond, maar allen elkander in den bloede verwant, door allerlei banden aan elkander verbonden, en daarom in alles elkander bepalende en door elkander bepaald. En onder allen neemt de eerste mensch wederom eene geheel eenige en onvergelijkelijke plaats in. Gelijk rami in radice, massa in primitiis, membra in capite, zoo waren alle menschen in Adams lendenen begrepen en zijn zij allen voortgekomen uit zijne heup. Hij was geen privaat persoon, geen los individu naast anderen, maar hij was radix, stirps, principium seminale totius generis humani, ons aller caput naturale; in zekeren zin kan gezegd worden, dat nos omnes ille unus homo fuimus, dat wat hij deed door ons allen gedaan werd in hem; zijne wilskeuze en wilsdaad was die van al zijne nakomelingen. Ongetwijfeld is deze physische eenheid van de gansche menschheid in Adam voor de verklaring der erfzonde reeds van groote beteekenis; zij is er de noodwendige onderstelling, het praerequisitum van; indien Christus voor ons de zonde zou kunnen dragen en zijne gerechtigheid ons deelachtig maken, moest Hij allereerst onze menschelijke natuur aannemen. Maar toch is het realisme zonder meer tot verklaring van de erfzonde ongenoegzaam [1]). Immers, in zekeren zin kan wel gezegd worden, dat alle menschen in Adam begrepen waren, maar dan ook alleen in zekeren bepaalden zin; het is repraesentative, maar niet physice waar. In het genadeverbond spreekt dan ook niemand zoo. Wij kunnen en mogen wel zeggen, dat God de gerechtigheid van Christus

[1]) Het realisme werd in Amerika verdedigd door *Shedd*, Dogm. Theol. II 6 v., en vond hier te lande een warm en scherpzinnig voorstander in *Dr. Greydanus*, Toerekeningsgrond van het peccatum originans. Amsterdam, Bottenburg (1906). Verg. ook de identiteitsleer van Jon. Edwards bij *Ridderbos* t. a. p. 162, en bij Bilderdijk, in mijn Bilderdijk als denker en dichter bl. 82 v.

ons zoo toeëigent, als hadden wij de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor ons volbracht heeft [1]), maar daarom zijn wij persoonlijk en physice het nog niet, die aan Gods gerechtigheid hebben voldaan; Christus voldeed voor ons en in onze plaats. En zoo is het ook met Adam; virtualiter, potentialiter, seminaliter mogen wij in hem begrepen zijn geweest, doch personaliter en actualiter heeft hij het proefgebod overtreden en niet wij. Indien het realisme dit onderscheid niet zou willen erkennen, en ten uiterste consequent zou willen zijn, dan zou het èn bij Adam èn bij Christus alle toerekening overbodig maken; in beide gevallen was het dan ieder mensch zelf, die persoonlijk met de daad gezondigd en door zijn lijden en sterven voldaan had.

Voorts, indien Adams overtreding in dezen realistischen zin de onze is geweest, dan staat de mensch ook schuldig aan alle andere zonden van Adam, aan alle zonden van Eva, ja aan al de zonden van zijne voorgeslachten, waaruit hij geboren werd, want hij was in dezen begrepen evengoed als in Adam, toen hij het proefgebod overtrad; het is dan ook niet in te zien, hoe Christus, die physice, d. i. zooveel het vleesch aangaat, uit de vaderen en uit Adam en Eva is, dan van de erfzonde vrij kon zijn; de physische eenheid brengt toch op dit standpunt de moreele noodzakelijk mede. Verder komt het realisme bij het genadeverbond in niet geringe verlegenheid; want indien er geen foedus operum is, dan ook geen foedus gratiae; het een staat en valt met het andere. Indien nu de gerechtigheid van Christus niet in den weg des verbonds verworven en toegepast wordt, maar op realistische wijze, dan bestaat deze bij Christus daarin, dat Hij onze natuur aannam, en in dat geval is de voldoening en de zaligheid het deel van alle menschen, want Christus nam hun aller natuur aan; of ze bestaat daarin, dat ieder deze physische, realistische eenheid met Christus eerst verkrijgt door de wedergeboorte of het geloof, en dan is niet in te zien, hoe Christus van te voren kon voldoen voor hen, met wie Hij eerst één wordt door het geloof, dan loopen wedergeboorte en geloof gevaar, haar ethisch karakter te verliezen, wordt het zwaartepunt uit den Christus in den Christen verlegd, en komen de weldaden des verbonds eerst tot stand na en door het geloof. Eindelijk, het realisme verdedigt wel een uitnemend belang, n.l. de eenheid van het menschelijk geslacht, maar het verliest daarbij een ander belang uit het oog, dat van niet minder gewicht is, n.l. de zelfstandigheid der persoonlijkheid. Een mensch is lid van het geheel, zeer zeker, maar hij bekleedt in dat geheel toch ook eene eigene plaats; hij is meer dan een golf in den oceaan, meer dan een voorbijgaande verschijningsvorm der algemeene menschelijke natuur. Vroeger [2]) is

[1]) Heid. Cat. vr. 60.
[2]) Deel II 529 v.

daarom reeds opgemerkt, dat de relatiën, waarin de menschen tot elkander staan, onderscheiden zijn van die, welke onder de engelen en onder de dieren worden gevonden; want aan beide verwant, is hij toch ook van beide verschillend; hij is een schepsel met een eigen aard. En daarom is physische eenheid bij hem niet voldoende; er komt nog eene andere, een ethische, foederale bij [1]).

Zoodra men in de Christelijke kerk over het verband van Adams en onze zonde ernstig begon na te denken, had men aan de physische eenheid niet genoeg. Shedd beweert wel, dat Augustinus, de scholastici, de oudste Gereformeerde theologen allen realist waren [2]). Maar dit is onjuist; de leer van het verbond was niet uitgewerkt, maar de gedachte komt al bij de kerkvaders en de Middeleeuwsche theologen voor [3]). Reeds het eene feit, dat zij bijna allen het creatianisme huldigden, spreekt genoeg, want een creatianist kan geen realist zijn. Het foederalisme sluit daarom de waarheid niet uit, die in het realisme verborgen ligt; integendeel het aanvaardt die ten volle; het gaat ervan uit, maar het blijft er niet bij staan; het erkent eene unitas naturae, cui unitas foederalis est innixa. In de menschheid treffen wij allerlei vormen van gemeenschap aan, die volstrekt niet alleen en zelfs niet hoofdzakelijk op physische afstamming, maar op eene andere, hoogere, zedelijke eenheid berusten. Er zijn „zedelijke lichamen", gezin, familie, maatschappij, volk, staat, kerk, en vereenigingen en genootschappen van allerlei aard en voor allerlei doel, die een eigen leven leiden, aan bijzondere wetten onderworpen zijn, in het bijzonder ook aan de wet, welke Paulus formuleert, als hij zegt: *και εἴτε πασχει ἑν μελος, συμπασχει παντα τα μελη, εἴτε δοξαζεται μελος, συγχαιρει παντα τα μελη*, 1 Cor. 12 : 26. Al de leden van zulk een lichaam kunnen voor elkander ten zegen zijn of ten vloek, en dat te meer, naarmate zij zelve uitnemender zijn en eene gewichtiger plaats in het organisme bekleeden. Een vader, moeder, voogd, verzorger, onderwijzer, leeraar, patroon, gids, vorst, koning enz. hebben den grootsten invloed op degenen, over wie zij gesteld zijn. Hun leven en handelen beslist over het lot hunner onderhoorigen, heft hen op en brengt hen tot eere of stort hen neer en sleept hen mede ten verderve. Het gezin van een dronkaard wordt verwoest en met schande beladen om de zonde van den vader. De familie van een misdadiger wordt in wijden kring en gedurende langen tijd met dezen gerekend en veroordeeld. Eene gemeente kwijnt onder de trouweloosheid van haar leeraar. Een

[1]) Verg. tegen het realisme *A. A. Hodge*, The atonement. Presb. Board of publ. z. j. bl. 99 v.
[2]) *Shedd*, Dogm. Theol. II 37.
[3]) Verg. deel II 528 en voorts *Schwane*, D. G. III 393 v. IV 166 v. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit II 711. *Oswald*, Relig. Urgesch. 165. 167. *Scheeben*, Dogm. I 500. *Pesch*, Prael. III 136 enz.

volk gaat te gronde om de dwaasheid van zijn vorst. Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.

Er is tusschen de menschen eene solidariteit in het goede en in het kwade; eene gemeenschap aan zegeningen en aan oordeelen. Wij staan op de schouders der voorgeslachten en erven hetgeen zij aan stoffelijk en geestelijk kapitaal hebben saamgegaard; wij gaan tot hunnen arbeid in, rusten op hunne lauweren, genieten van hetgeen zij menigmaal door strijd en lijden hebben verkregen. Dat alles ontvangen wij onverdiend, zonder er om gevraagd te hebben, het ligt alles bij onze geboorte gereed, het wordt ons geschonken uit genade. Niemand, die daartegen bezwaar heeft en tegen deze wet in verzet komt. Maar als diezelfde wet nu ook in het kwade gaat heerschen en ons deelgenooten maakt aan de zonde en het lijden van anderen, dan komt het gemoed in opstand en wordt de wet van onrecht aangeklaagd. De zoon, die de erfenis van zijn vader aanvaardt, weigert de schuld van zijn vader te betalen. Zoo klaagden de Israëlieten ook in de dagen van Ezechiel [1]). Er gold in het Oude Testament eene wet der solidariteit, Gen. 9 : 25, Ex. 20 : 5, Num. 14 : 33, 16 : 32, Jos. 7 : 24, 25, 1 Sam. 15 : 2, 3, 2 Sam. 12 : 10, 21 : 1 v., 1 Kon. 21 : 21, 23, Jes. 6 : 5, Jer. 32 : 18, Klaagl. 3 : 40 v., 5 : 7, Ezra 9 : 6, Matth. 23 : 35, 27 : 25. Maar als Israël in zijne vermeende gerechtigheid daarover klaagt, laat de Heere door den profeet verkondigen, niet wat Hij rechtvaardig kan doen, maar wat Hij zal doen, als Israël zich bekeert en den weg der vaderen niet bewandelt. Er is eene solidariteit van zonde en lijden, maar God laat het toe en schenkt de kracht menigmaal, om die zedelijke gemeenschap te breken en zelf de aanvang te worden van een geslacht, dat wandelt in de vreeze des Heeren en zijne gunst geniet. Maar daardoor wordt de solidariteit zelve zoo weinig opgeheven, dat zij er veeleer door bevestigd wordt. Christus heeft nog op andere en betere wijze de waarheid der solidariteit van het menschelijk geslacht bewezen dan Adam. Indien deze solidariteit ook verbroken kon worden, zou niet alleen alle mede-lijden, maar ook alle liefde, vriendschap, voorbede enz. ophouden te bestaan; de menschheid viel in levenlooze atomen uiteen; er ware geen mysterie, geen mystiek, geen menschelijk leven meer.

Toch is het waar, wat Shedd beweert [2]), dat de solidariteit des lijdens nog niet de toerekening van Adams zonde aan al zijne nakomelingen verklaart; om de zonde van een ander te lijden is niet hetzelfde als om de zonde van een ander gestraft en dus ook zelf als dader van die zonde beschouwd te worden; er is lijden zonder persoonlijke overtreding, Luk. 13 : 1—5, Joh. 9 : 3. Maar deze solidariteit, die wij dagelijks zien, slaat

[1]) *Davidson*, Theol. of the Old Test. 219 v. 283.
[2]) *Shedd*, Dogm. Theol. II 187.

ons toch het argument uit de hand, om God van onrecht aan te klagen, als Hij in Adams straf de gansche menschheid deelen doet. Zoo handelt Hij toch ieder oogenblik, beide in zegeningen en in gerichten. Indien zulk eene handelwijze met zijne gerechtigheid bestaanbaar is, dan is dit en moet dit ook het geval zijn bij Adams overtreding. Maar daar komt nog bij, dat er eene bijzondere reden is, waarom de bovengenoemde wet der solidariteit in het geval van Adam niet geheel en al opgaat noch ook zelfs op kan gaan. De wet der solidariteit verklaart het werk- en het genadeverbond niet, maar is er op gebouwd en wijst er henen terug. Zij heerscht altijd binnen engere kringen, dan door de menschheid zelve gevormd worden. Hoe groot de zegen of vloek van ouders en voogden, van wijsgeeren en kunstenaars, van godsdienststichters en hervormers, van vorsten en veroveraars enz. ook moge geweest zijn; er waren toch altijd „omstandigheden" van plaats, tijd, land, volk, taal enz., die er perk en paal aan stelden; de kring, waarin hun invloed heerschte, was altijd door andere en grootere omsloten. Slechts twee menschen zijn er geweest, wier leven en werken zich uitgestrekt heeft tot de grenzen der menschheid zelve, wier invloed en heerschappij doorwerkt tot aan de einden der aarde en tot in eeuwigheid toe.

Het zijn Adam en Christus; de eerste bracht de zonde en den dood, de tweede de gerechtigheid en het leven in de wereld. Uit deze gansch exceptioneele plaats, door Adam en Christus ingenomen, volgt, dat zij alleen met elkander te vergelijken zijn, en dat alle andere verhoudingen, aan kringen binnen de menschheid ontleend, wel tot opheldering kunnen dienen en van groote waarde zijn, maar toch slechts analogie bieden en geen identiteit. Dat wil zeggen, dat Adam en Christus beiden onder eene gansch bijzondere ordinantie Gods zijn gesteld, juist met het oog op de bijzondere plaats, die zij in de menschheid innemen. Als een vader zijn gezin, een vorst zijn volk, een wijsgeer zijne leerlingen, een patroon zijne arbeiders met zich in de ellende stort, dan kunnen wij achter hunne personen teruggaan en in de solidariteit, die binnen de menschheid en hare verschillende kringen heerscht, tot op zekere hoogte eene verklaring en bevrediging vinden. Maar alzoo kunnen wij bij Adam en Christus niet doen. Zij hebben de menschheid niet achter, maar vóór zich; zij komen er niet uit voort, maar brengen haar tot stand; zij worden niet door haar gedragen, maar dragen haar zelven; zij zijn geen product, maar, ieder op zijne wijze, aanvang en wortel der menschheid, caput totius generis humani; zij worden niet door de wet der solidariteit verklaard, maar verklaren deze alleen door zichzelven; zij onderstellen niet, zij constitueeren het organisme der menschheid. Indien de menschheid werkelijk beide in physischen en in ethischen zin eene eenheid zou blijven, gelijk ze bestemd was te zijn; indien er dus werkelijk in die menschheid niet alleen gemeenschap des bloeds, gelijk bij de dieren,

maar op dien grondslag ook gemeenschap van alle stoffelijke, zedelijke, geestelijke goederen zou bestaan; dan was dat niet anders tot stand te brengen en in stand te houden, dan door in éénen allen te oordeelen. Zooals het met hen ging, zou het gaan met heel het menschelijk geslacht. Indien Adam viel, viel de menschheid; indien Christus staande bleef, werd in hem de menschheid opgericht. Werk- en genadeverbond zijn de vormen, waardoor het organisme der menschheid ook in religieuzen en ethischen zin gehandhaafd wordt. Omdat het Gode niet om enkele individuën, maar om de menschheid te doen is als zijn beeld en gelijkenis, daarom moest zij vallen in éénen en ook in éénen worden opgericht. Zoo is de ordinantie, zoo het oordeel Gods. Hij verklaart in éénen allen schuldig, en daarom wordt de menschheid onrein en stervende uit Adam geboren; Hij verklaart in éénen allen rechtvaardig, en ten eeuwigen leven geheiligd. God heeft hen allen onder de ongehoorzaamheid besloten, opdat Hij hun allen zoude barmhartig zijn [1]).

324. Gevolg van het peccatum originans is het peccatum originatum. Omdat allen in Adam als zondaren gerekend worden, worden zij ook allen uit hem in zondigen toestand geboren. De erfsmet is eene straf voor de erfschuld. Onder dit gezichtspunt is de erfzonde het eerst beschouwd door Augustinus, wat een krachtig protest uitlokte van de zijde der Pelagianen [2]), evenals later van de Remonstranten [3]). Maar de Schrift spreekt menigmaal in dien geest en ziet in volgende zonden eene straf voor de vorige, 2 Sam. 12 : 11, 12, 1 Kon. 11 : 11—31, 22 : 30, Jes. 6 : 9, 10, 7 : 17, 10 : 5—7, 14 : 3, Jer. 50 : 6—8, Rom. 1 : 24—28, 2 Thess. 2 : 11, 12 enz. Ook de zonden staan onder Gods bestuur; de wetten en ordinantiën, die voor het leven der zonde gelden, zijn door God vastgesteld en worden door Hem gehandhaafd. En onder die wetten behoort ook deze: Das eben ist der Fluch der bösen That, dass sie fortwährend Böses muss gebähren. De zonde heeft die natuur, dat zij den zondaar hoe langer hoe meer verdwaast en verhardt, steeds vaster in haar strikken verwart en steeds sneller langs een hellend vlak naar den afgrond voortstuwt. Het is waar, dat zonde op zichzelve beschouwd nooit straf der zonde kan zijn, want beide verschillen wezen-

---

[1]) De idee der solidariteit is in de laatste jaren, tegenover het individualisme van Adam Smith c. s., op sociaal gebied zeer in eere gekomen. Zie o. a. *E. Bersier*, La solidarité. Paris 1870. *Vercueil*, Etude sur la solidarité dans le Christianisme d' après St. Paul. Montauban 1894. *H. Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie I 1905 bl. 351 v. Het zevende congres voor sociologie te Bern, Juli 1909, was geheel aan de behandeling der solidariteit in hare verschillende vormen en toepassingen gewijd.

[2]) *Augustinus*, c. Jul. V 3.

[3]) In hunne Apol. Conf. VII 4.

lijk en staan tegenover elkaar; zonde komt op uit den wil en straf ondergaat iemand tegen zijn wil; zonde is overtreding, straf is handhaving der wet; straf heeft God tot auteur, maar zonde niet. Maar toch mag volgende zonde eene straf der vorige heeten, wijl zij den zondaar nog verder van God verwijdert, ellendiger maakt en aan allerlei begeerlijkheid en hartstocht, angst en wroeging overgeeft [1]).

Naar deze wet is bij Adam en al zijne nakomelingen op de zondige daad een zondige toestand gevolgd. De Pelagianen stellen het zoo voor, dat eene of andere wilsdaad hoegenaamd geen gevolgen nalaat; de wil, die het eene oogenblik het kwade deed, kan terstond daarop, indien het hem lust, weer het goede doen; de wil heeft en krijgt bij hen nooit eene vaste natuur, een bepaald karakter, hij is en blijft neutraal, indifferent, zonder innerlijke neiging, altijd tusschen tegengestelde dingen in geplaatst, en met onberekenbare willekeur nu eens naar den eenen, dan naar den anderen kant zich richtende. Maar zulk eene voorstelling vindt weerspraak van alle zijden. Er had bij Adam en Eva, toen zij Gods gebod overtraden, eene groote zedelijke verandering plaats; schaamte en vreeze voor God maakte zich van hen meester; de rust, de vrede, de onschuld was weg, zij verbergden zich voor God in het geboomte des hofs, en wierpen de schuld op elkaar; Kaïn maakte zich schuldig aan broedermoord; en straks zag de Heere, dat de boosheid des menschen menigvuldig was op de aarde, dat al het gedichtsel der gedachten zijns harten boos was van der jeugd aan. Bij Adams overtreding neemt eene ontzettende degeneratie van het menschelijk geslacht haar aanvang. Wij staan hier voor eene schrikkelijke werkelijkheid, waarvan de verklaring ons ontgaat. Hoe is het mogelijk, dat ééne enkele zondige daad zulke ontzettende gevolgen had en een radikalen omkeer bracht in heel de menschelijke natuur?

In het algemeen kan al opgemerkt worden, dat de verhouding tusschen eene daad en hare gevolgen ons telkens in het leven zeer onevenredig voorkomt. Eén uur van onbedachtzaamheid kan maken, dat men jaren schreit. Eéne kleine vergissing, een enkele misstap geeft aan het leven van vele menschen een geheel andere richting; kleine onbeteekenende voorvallen werken tot in geslachten door; van een zoogenaamd toeval hangt menigmaal ons geluk of ongeluk af. De ééne overtreding van Adam bracht eene algeheele verandering in de overleggingen, gezindheden en neigingen zijner natuur. Immers, de ervaring leert, dat alwat een mensch doet, in meerder of minder mate op hemzelf terugwerkt en een spoor in

[1]) *Lombardus*, Sent. II dist. 36. *Thomas*, S. Theol. I 2 qu. 87 art. 2. qu. 75 art. 4. qu. 84 art. 1—4. *Gerhard*, Loc. VI c. 10 n. 140. *Turretinus*, Theol. El. IX 15. *Spanheim*, Op. III 1268—1270. *De Moor*, III 332—335. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 71, 2. *Müller*, Sünde II 589 v. *Frank*, Chr. Wahrh. I 489. *Christ*, Die sittl. Weltordnung bl. 59.

zijn karakter achterlaat. In den grond der zaak is niets onverschillig en niets gaat spoorloos aan ons voorbij. Elke wilsdaad, opkomende uit voorafgaande neigingen en begeerten, werkt op deze terug en versterkt ze. Iedere zonde kan op die wijze tot eene hebbelijkheid, eene neiging, een hartstocht worden, die over den mensch heerscht als een tiran. Een mensch is veranderlijk, buitengewoon vorm- en plooibaar; hij schikt zich naar alle gelegenheden, hij past zich aan bij elk milieu, hij went aan alles en gaat overal naar staan. Wie de zonde doet, wordt terstond een dienstknecht der zonde. Eene misdaad, een leugen, een diefstal, een moord is nooit voorbij met het oogenblik, waarin zij gepleegd worden. Zoo heeft ook, maar in veel sterker mate, de ongehoorzaamheid van Adam heel zijne natuur veranderd.

Bovendien, zijne overtreding had niet alleen eene uit-, maar ook eene inwendige zijde. Het is niet zoo, dat de zondige daad van Adam, bestaande in het eten der verboden vrucht, eensklaps geschiedde zonder eenige voorbereiding en eerst daarna allerlei zedelijke veranderingen in zijne natuur ten gevolge had. Op die wijze staan bij Adam schuld en smet niet tot elkaar in verband. De daad van het eten was zelve reeds openbaring van eene geheele zedelijke verandering, die er in het binnenste had plaats gehad. Strikt genomen was zij niet de eerste zonde, maar de eerste voldragen zonde in den zin van Jak. 1 : 15. Aan de zondige daad gingen zondige overleggingen des verstands (twijfel, ongeloof) en zondige neigingen des harten (begeerlijkheid, hoogmoed) vooraf, welke haar aanleiding hadden in de verzoeking der slang en gekweekt werden door den wil van den mensch. Zoowel vóór als onder en na het eten van den verboden boom werd 's menschen verhouding tot God en zijne wet veranderd. Hij werd niet eerst het eene en daarna het andere, maar tegelijkertijd en in verband met elkaar, beide schuldig en onrein voor het aangezicht van zijn Maker. Schuld en smet zijn beide gelijktijdige gevolgen der ééne en zelfde zonde, twee zijden van dezelfde zaak. Eindelijk, de verandering, die bij Adam intrad, bestond niet daarin, dat er eenig zondig beginsel in hem ingeplant of eenig bestanddeel van zijn wezen, van zijn ziel of lichaam, van zijne vermogens of krachten hem ontnomen werd. Maar zij bestond hierin, dat de mensch door zijn twijfel en ongeloof, door zijn hoogmoed en begeerlijkheid en eindelijk door de zondige daad zelve steeds meer van God en van zijne wet zich losmaakte, zich buiten zijne gunst en gemeenschap stelde en al zijne gaven en krachten juist tegen God en zijn gebod gebruiken ging. En dan als dit geschiedt, als de mensch buiten Gods gemeenschap en buiten Gods wet zich stelt, dan treedt de zondige toestand vanzelf in, zooals de duisternis intreedt, wanneer het licht verdwijnt. Fieri nequit quin maxime sese amet creatura, quam non absorpserit amor Dei (Melanchton). De mensch, zich onttrekkende aan de gemeenschap Gods, in welke hij ge-

schapen werd, is niet anders denkbaar dan als een zondaar, schuldig en verdorven voor zijn aangezicht.

Diezelfde religieuze en ethische verandering, welke bij Adam plaatsgreep onder en bij zijn val, is ook het deel van al zijne nakomelingen. Dezen worden allen in dienzelfden zedelijken toestand geboren, als waarin Adam viel door zijne overtreding. Dit feit is haast voor geene ontkenning vatbaar. De Schrift leert het niet alleen, maar ervaring en geschiedenis bewijzen het dag aan dag. Indien iets zeker is, dan is het wel dit, dat menschen niet als rechtvaardigen en heiligen, maar als zondaren ontvangen en geboren worden. Dat wijst erop, dat zij ééne schuld met Adam gemeen hebben, want schuld en smet gaan in de zonde altijd saam. Twee uitersten zijn hier te vermijden. Aan de eene zijde wordt door sommigen geleerd, dat er bij Adam van geene zondige overlegging en begeerte vóór de daad van het eten van de verboden vrucht sprake kan zijn, want het begeeren daarnaar was geene zonde, doch slechts de natuurlijke werking van zijne lichamelijke neigingen. Als hij dat begeeren weerstaan had, zou hij van alle zonde vrij zijn gebleven. De zonde van Adam lag dus enkel en alleen in de daad van het eten, not in the inward state, but in the outward act[1]). Maar hier is tegen dat Gen. 3 ons duidelijk doet zien, hoe de slang langzamerhand twijfel, ongeloof en begeerlijkheid weet op te wekken in het hart van de vrouw. In de Christelijke theologie werd er daarom steeds op gewezen, dat de eerste zonde in het bewustzijn ontstond en door allerlei overleggingen en neigingen zich voltooide in de daad[2]). Wanneer deze daad geheel uitwendig wordt opgevat en van alwat innerlijk voorviel wordt losgemaakt, dan schijnt de consequentie ook te eischen, dat de rechtvaardigmaking door het geloof niet alleen vooraf gaat aan, maar ook los komt te staan naast de wedergeboorte; althans Jones verklaart dat an unregenerate man can believe, en dat de Schrift daarom ook zegt, dat God den goddelooze rechtvaardigt. Sinless man can sin — that is the mystery of the fall; an ungodly man can believe — that is the mystery of the rise[3]).

Aan de andere zijde is het evenmin juist, om uit het feit, dat schuld en smet in de zonde steeds samengaan, het besluit te trekken, dat de smet eigenlijk aan de schuld voorafgaat. Edwards kwam hier reeds ten deele toe, omdat hij de zondige daad van Adam uit de vooraf ontstane zondige neiging trachtte af te leiden, en voor de laatste weer eene aanleiding zocht in de natuurlijke principes van 's menschen lagere natuur[4]).

[1]) *J. Cynddylan Jones*, Primeval Revelation, Studies in Gen. I—VIII. London 1897 bl. 253 v.
[2]) Zie bijv. *Marck*, Historia Paradisi bl. 526 v.
[3]) *Jones*, t. a. p. 256, 257.
[4]) *Ridderbos*, t. a. p. 171 v.

Maar het geschiedde beslist en onomwonden in de school van Saumur, door Placaeus en al de voorstanders eener middellijke toerekening van Adams zonde[1]). Deze voorstelling stuit echter op de ernstige bezwaren, dat er dan geen grond bestaat, waarom de nakomelingen van Adam onrein geboren worden; dat er voorts eene zedelijke onreinheid zou bestaan, die geene schuld is; en dat de mensch eerst persoonlijk zondaar zou worden, door met eene wilsdaad in die onreine neiging toe te stemmen. Daartegenover hebben de Gereformeerden steeds staande gehouden, dat er een objectieve grond moet bestaan, waarom alle nakomelingen van Adam schuldig en onrein geboren worden, en dat die grond geen andere kan zijn, dan dat zij op eene of andere wijze in Adam zelven schuldig stonden. Sommigen hebben dit meer realistisch, anderen meer foederalistisch zoeken te verklaren, maar in beide gevallen is Adams overtreding de zonde van al zijne nakomelingen. Op grond daarvan, dat zij in Adam, hetzij als caput naturale hetzij als caput foederale, begrepen waren, zijn zij door God schuldig verklaard. Er gaat een κριμα van God, als Rechter, over één mensch en ééne overtreding vooraf, en dit κριμα behelsde het κατακριμα, het vonnis, dat niet alleen Adam maar ook al zijne nakomelingen, schuldig, onrein en des doods waardig waren, Rom. 5 : 16. De geboorte in dezen toestand van schuld, onreinheid en verderf is de uitvoering van het vonnis, dat door God over Adams overtreding is geveld. Gelijk hij zelf door zijne overtreding terstond met schuld beladen, door de smet verontreinigd en aan den dood onderworpen werd, zoo heeft dit krachtens het oordeel Gods ook bij al zijne nakomelingen plaats. Schuld, smet en dood staan bij Adams nakomelingen in dezelfde verhouding als bij hemzelven en zijn zoo, in dat onderling verband, tot allen doorgegaan.

325. De weg, waarin dit peccatum originatum het deel aller menschen wordt, is niet die van imitatie, maar van generatie op grond van imputatie. Er gaat een κριμα, een oordeel Gods vooraf, en krachtens dat oordeel worden alle menschen schuldig, onrein en stervende uit Adam geboren. Zij worden dit alles niet eerst op lateren leeftijd door hunne dadelijke zonden, maar zijn het van hunne ontvangenis en geboorte afaan. De dood is ten bewijze, want deze heerscht niet alleen over de volwassenen, maar in veel sterker mate nog over de kinderkens, zelfs de ongeborene; en die dood is naar de Schrift geen natuurproces, maar eene bezoldiging der zonde. Deze leer van de erfzonde werd door het Rationalisme als onredelijk veroordeeld, maar is in de vorige eeuw langzamerhand weer meer in hare waarheid erkend. Terwijl de achttiende eeuw dweepte met de natuurlijke goedheid van den mensch en de maat-

[1]) Zie boven bl. 77, 78. Verg. ook *Shedd*, Dogm. Theol. II 170

schappij aansprakelijk stelde voor alle zonde en gebrek, neemt men thans dikwerf het omgekeerde standpunt in: wijl de mensch afkomstig is van het dier, blijft hij ook nog altijd een dier in zijn hart; in ieder mensch schuilt la bête humaine; vitium hominis natura pecoris. Maar nu zijn er gelukkig de „heilige" maatschappij en de „goddelijke" staat, die dien ruwen, dierlijken mensch in den band houden en dwingen tot deugd; alle ondeugd is aangeboren en alle deugd is verworven[1]). In verband met deze verandering in de beschouwing over 's menschen oorsprong en natuur kwam ook de leer der overerving op. Want als er geene overerving was van in den strijd om het bestaan verworven eigenschappen, kon er natuurlijk van ontwikkeling en vooruitgang, vooral van afstamming van den mensch uit het dier, geen sprake zijn. In de descendentieleer van Darwin speelt die overerving dan ook een hoofdrol en op het standpunt der evolutie is zij niet ten onrechte de voornaamste oorzaak voor heel den vooruitgang van het menschelijk geslacht en zelfs „die grossartigste aller Naturerscheinungen" genoemd. Toch waren de feiten, waarop de theorie der overerving berust, voor een groot deel ook vroeger reeds bekend. Want dat elke soort haars gelijken voortbrengt, dat kinderen naar hun ouders aarden, dat niet alleen lichamelijke, maar ook allerlei geestelijke eigenschappen van ouders op kinderen en kindskinderen overgaan en in geslachten voortbestaan, dat was, alleen reeds blijkens de leer van het traducianisme, ook vroeger bekend. En dat toch ook weer niet alle eigenschappen overerven, dat elk individu nog iets anders en meer is dan de som of het product van zijne ouders, ook dat was, zooals de leer van het creatianisme bewijst, ook voor vorige geslachten geene verborgenheid. Maar men bezag al deze feiten toen nog niet in het licht van eene materialistische of pantheïstische wereldbeschouwing; men maakte ze toen nog niet dienstbaar aan eene vooropgezette evolutieleer; en bovenal, men misbruikte ze nog niet in litteratuur en drama, om den mensch als een willoos product van zijne afkomst en omgeving, als een speelbal in de handen van het toeval of het noodlot voor te stellen, en hem zoo van alle zedelijke energie, van allen levensmoed en allen levenslust te berooven. Dit alles is eerst in de negentiende eeuw geschied. Toen de overerving door de mannen der wetenschap als eene onveranderlijke wet en als een onontkoombaar feit werd afgekondigd, toen stonden tal van moralisten, auteurs en criminologen gereed, om de conclusie te trekken, dat de mensch in denzelfden zin een natuurproduct is als plant en dier, dat zijne zelfstandigheid en vrijheid een waan is, dat hij met noodwendigheid moet wezen datgene wat hij is. Gelukkig is tegen deze valsche en gevaarlijke conclusiën eene reactie ingetreden; als de wetenschap haar onderzoek

[1]) *Brunetière,* La moralité de la doctrine évolutive. Paris 1896.

voortzet, corrigeert zij altijd zichzelve weer. Ze heeft het ook in dit geval gedaan, en dat op goede gronden.

Want 1° de feiten, waarop de leer der overerving is gebouwd, bestaan alle daarin, dat vele eigenschappen, die de ouders onderscheiden, ook in de kinderen en kindskinderen worden terug gevonden. Daartoe behooren lichamelijke eigenschappen, zooals bouw van het lichaam, houding en manieren, kleur van het haar, vorming der ledematen, zwakte of scherpte der zintuigen, deformiteiten (polydaktylie, albinisme enz.). Maar ook tal van geestelijke eigenschappen gaan van ouders op kinderen over; zwakheid of sterkte van geheugen, van verstand en oordeel, van gevoel en wil, eigenschappen van het humeur, het temperament, het karakter, aanleg, instincten, neigingen, geschiktheden. Onder al deze eigenschappen zijn er goede, die een zegen voor de kinderen zijn, gaven van verstand en hart, zachtzinnigheid, medelijden, gevoel, opgeruimdheid, zin voor orde, kunstvaardigheid; maar dikwerf zijn het ook booze neigingen en hartstochten, zooals leugenachtigheid, gierigheid, hebzucht, vraatzucht, speelzucht, drankzucht, wellust, neiging tot diefstal, moord, of aanleg voor krankheden, als tering, jicht, epilepsie, hypochondrie, krankzinnigheid enz. En al deze eigenschappen gaan dikwerf van de ouders op de kinderen en kleinkinderen over tot in het derde en vierde geslacht, of springen soms eene of meer generaties over en keeren dan in latere afstammelingen terug. Deze feiten zijn zoo nauwkeurig en veelvuldig geconstateerd, dat aan de waarheid niet te twijfelen valt. Trouwens, ieder kent voorbeelden uit zijne eigene omgeving. Zelfs de spreekwoorden getuigen ervan: een goed kind, dat naar zijn vader aardt; en: een appel valt niet ver van den boom.

2°. Zoodra men deze feiten zoekt te rangschikken en te groepeeren, komt men echter terstond in groote moeilijkheid. Dat soorteigenschappen overerven, d. w. z., dat ouders steeds kinderen van dezelfde soort voortbrengen, staat wel vast, maar brengt in dit geval niet veel verder. Wel is het een feit van groote beteekenis, want er wordt ten duidelijkste door bewezen, dat soorten constant en aan eene wet, aan de wet van hun eigen aard, gebonden zijn. Maar deze wet der generatie: soort zoekt soort en brengt soort voort, is eigenlijk onderstelling van die herediteit in engeren zin, welke in overerving van allerlei, niet tot de soort als zoodanig behoorende eigenschappen bestaat. Welke van deze eigenschappen nu overerven en welke niet, is niet aan te geven; men kan ze niet naar dezen maatstaf indeelen. Dat ras- en varieteitseigenschappen constant worden overgeplant, is aan rechtmatigen twijfel onderhevig; er zijn zonder twijfel rassen, ook onder de menschen, die van eeuw tot eeuw blijven bestaan (het Indogermaansche, Semitische ras enz.), maar deze rassen zijn indertijd in de ééne menschheid ontstaan, zonder dat wij weten hoe, en zonder met zekerheid te kunnen zeggen, dat zij ook

in de toekomst onder gansch andere omstandigheden zullen blijven bestaan. Dit weten wij wel, dat het ras, bijv. van planten en dieren, door selectie veranderd en verbeterd kan worden, maar deze verbetering is beperkt, tijdelijk, van de cultuur van den mensch afhankelijk. Gewoonlijk is na vier of vijf generaties de hoogte der verbetering bereikt; zoodra men met de selectie ophoudt, keeren de nakomelingen tot het oude type terug; de aangebrachte eigenschappen worden niet in de natuur der schepselen opgenomen, maar houden de neiging, om tot den oorspronkelijken vorm terug te keeren. Dat eindelijk individueele, verworvene eigenschappen van ouders op kinderen overgaan, is wel door Darwin e. a. beweerd, maar wordt door A. Weissmann, hoogleeraar te Freiburg, zoo sterk mogelijk bestreden, en zijne theorie vindt tegenwoordig hoe langer hoe meer instemming.

3°. Nog veel minder is de poging geslaagd, om de verschijnselen, die zich hier voordoen, tot eenige wetten te herleiden; zij zijn daartoe veel te talrijk en te gecompliceerd. Onze kennis van het leven is nog zeer gebrekkig; tal van invloeden, die den bouw en de eigenschappen van het organisme beheerschen, zijn nog onbekend; ieder oogenblik dreigt dus het gevaar, dat wij een of ander verschijnsel verklaren uit eene oorzaak, die er niets mede te maken heeft, en de ware oorzaak geheel over het hoofd zien. Zoolang het onderzoek niet verder gevorderd is, is het dus voorbarig van vaste, onveranderlijke wetten te spreken. Ribot heeft voor de erfelijkheid der psychische eigenschappen wel een viertal wetten geformuleerd, maar hij gaf den naam van wetten ten onrechte aan zekere regelmatigheden, die hij in de verschijnselen meende opgemerkt te hebben. Heel duidelijk komt dit uit bij zijne derde wet, die van het atavisme, welke slechts uitgevonden schijnt te zijn, om aan de vele gevallen, waarin de gunstige eigenschappen niet overerven en dus de „wet" der herediteit niet doorgaat, een schijn van regelmatigheid te geven. Nicht begriffene Thatsachen scheinen schliesslich bekannt, sobald man sie mit einem bekannten Worte bezeichnet [1]). De hypothese van Lombroso over den misdadigerstype behoort thans reeds weer tot het verleden [2]). En de statistiek, al moge zij ook eene zekere regelmatigheid in geboorten, huwelijken, misdaden enz., aanwijzen, is daarmede toch nog geenszins gerechtigd tot de conclusie, dat elk mensch tot zijne daden gedwongen wordt, evenmin als het feit, dat de ouderdom eener bevolking in doorsnede dertig jaren bedraagt, ieder dertigjarige tot sterven dwingt [3]).

4°. De moeilijkheid, om over de verschijnselen van herediteit te spreken, neemt daardoor nog belangrijk toe, dat ze steeds met verschijnselen van

[1]) *Kohlbrugge,* Der Atavismus. Utrecht 1897 bl. 3.
[2]) *Schermers,* De leer van Lombroso. Heusden 1896.
[3]) *Wundt,* Grundzüge der physiol. Psych. II² 397. *A. von Oettingen,* die Moralstatistik 1882 bl. 24 v. *Windelband,* Ueber Willensfreiheit 1904 bl. 134 v.

variatie gepaard gaan. Er is niet alleen erfelijkheid, maar ook veranderlijkheid; er is eenheid en verscheidenheid, herinnering maar ook verbeelding. Gewoonlijk zegt men nu wel, dat erfelijkheid de wet en de regel, en veranderlijkheid de uitzondering is. Maar dit geschiedt zonder genoegzamen grond, want de variatie speelt even groote rol als de herediteit. Er zijn geen twee bladeren aan denzelfden boom en tak gelijk, en zoo is het in de gansche organische schepping, kinderen van dezelfde ouders loopen lichamelijk en geestelijk soms zeer ver uiteen. En de oorzaken zijn daarvoor even moeilijk aan te geven als voor de eenheid en overeenstemming. Herediteit en variatie staan voortdurend met elkaar in verband, zij werken saam en kruisen elkaar, en niemand kan tot dusver zeggen, hoe dat toegaat en welke er de oorzaken van zijn. Te minder is dat mogelijk, wijl de voortplanting bij alle hoogere wezens plaats grijpt door vereeniging van twee individuën (amphimixis), waarvan ieder weer zijne eigenaardigheden heeft en zijne bijzondere werking uitoefent. En dan komt de uit die amphimixis ontstane vrucht vóór en na de geboorte in een milieu te leven, waarvan de velerlei factoren en invloeden voor geene berekening vatbaar zijn. Er wordt dan ook een hevige strijd gevoerd tusschen hen, die alles van binnen uit, uit den aanleg van het individu, en hen, die alles van buiten af, uit het sociale milieu, willen verklaren. De uiterste voorzichtigheid is noodig, om hier niet mis te tasten. Tal van verschijnselen, zooals ziekten en verkeerde neigingen, die men eerst uit overerving verklaarde, zijn later gebleken, gevolg van omgeving en opvoeding te zijn. Eene zekere dispositie moge worden medegebracht, deze komt toch eerst tot ontwikkeling in een daaraan correspondeerend milieu.

5°. De verschillende theorieën ter verklaring van herediteit en variatie zijn alle tot op den huidigen dag onvoldoende gebleken. Reeds het groote aantal, dat er opgesteld is, bewijst, dat geen van alle bevredigt. Alle natuurphilosofen en biologen hebben er hunne krachten aan beproefd, zonder dit geheim des levens ontsluierd te hebben. De hoogleeraar aan de Sorbonne, Yves Delage, heeft in zijn geleerd werk: La structure du protoplasma et les théories sur l' hérédité et les grands problèmes de la biologie générale [1]), alle theorieën breedvoerig besproken en komt dan tot de slotsom: après avoir étudié et discuté les nombreuses théories émises pour résoudre les problémes de l' hérédité et de l' évolution, nous sommes obligés de reconnaître, qu' aucune ne présente une solution acceptable. Toutes pèchent en quelques points, non pas accessoires mais fondamentaux, et la plupart sont, en outre, appuyées sur des hypothèses gratuites et tout à fait improbables. Zelf waagt hij dan ook niet eene théorie complète aan den lezer aan te bieden; nos connaissances sont

[1]) Paris, Reinwald et Cie 1895.

loin d' être assez avancées pour que cela soit possible [1]). Dat is een wijs zeggen, want voorshands zijn wij nog niet veel verder gekomen dan tot het inzicht, dat er herediteit en dat er variabiliteit bestaat; maar het is een nog onopgelost raadsel, hoe, krachtens welke oorzaken, naar welke wetten, in welke mate zij saamwerken en elkander afwisselen. Het schijnt zelfs, alsof de voortzetting van het wetenschappelijk onderzoek de problemen, in plaats van ze op te lossen, nog in aantal en gewicht doet toenemen.

6°. Deze onzekerheid mag echter der wetenschap niet als een verwijt voor de voeten geworpen worden, want ultra posse nemo obligatur, en wat zij heden niet weet, kan ze misschien morgen ons zeggen; maar wel mag op dit gebrek aan zekere resultaten de aandacht gevestigd worden, om tegen voorbarige en gevaarlijke conclusies anderen te waarschuwen en zelf op onze hoede te zijn. Gelukkig gaan zulke tot voorzichtigheid manende stemmen ook uit de kringen der deskundigen op. Er wordt op gewezen, dat storingen en afwijkingen in een organisme volstrekt niet altijd en in alle gevallen van de ouders op de kinderen overgaan; krankzinnigheid is bijv. in menig geval erfelijk, maar in vele ook weer niet; in eene familie, waarvan een lid door erfelijken aanleg krankzinnig werd, worden niet zelden ook nog andere leden door hetzelfde lot getroffen, maar het is volstrekt niet waar, dat alle of de meeste leden van zulk eene familie er meer of minder door aangetast zijn. Voorts is de generatie bij hoogere organismen aan amphimixis gebonden, en deze brengt dikwerf, vooral bij eene verstandige keuze, nieuw bloed en eene regenereerende kracht aan. Eindelijk, daar is zeker zoo iets van wat men erfelijke belasting en erfelijke ontaarding noemt; in elk geval brengen vele kinderen bij de geboorte reeds eene dispositie tot eene of andere krankheid mede. Maar men sluite daarom niet het oog voor de genezende kracht, die er in de natuur ligt; er is aan de erfelijkheid niet alleen eene conservatieve en progressieve zijde, maar ook eene regressieve; de herediteit tracht niet alleen bij den aanleg van elk levend wezen den typus der soort, waartoe het behoort, ongeschonden te handhaven, maar heeft ook een drang, om tot den oorspronkelijken typus terug te keeren. Als dat niet het geval ware, zou de Europeesche menschheid ten gevolge van ondeugden en krankheden, die in vorige eeuwen soms een kolossale uitbreiding hadden verkregen, reeds geheel belast en ontaard moeten zijn.

7°. Op deze gronden wordt er dan verder ook tegen gewaarschuwd, dat men door de herediteit zich late verleiden tot fatalisme en pessimisme. De erfelijkheid is maar ééne zijde van de zaak, naast haar bestaat ook de veranderlijkheid; met de degeneratie werkt ook de regeneratie samen. Of met andere woorden en meer algemeen uitgedrukt: de mensch is eenerzijds product van zijne ouders en voorouders, van zijne omgeving

[1]) *Ib.*, bl. 743. 747.

en opvoeding, maar hij is nog iets anders en iets meer, een eigen ik, een mensch, eene persoonlijkheid. Het zal nooit gelukken, om den mensch op traducianistische wijze geheel en al uit het verleden te verklaren, want hij is meer dan een product van vóór en buiten hem werkende factoren, hij is een eigen bestaan en leven deelachtig, hij is een wezen, dat kent en wil en kan [1]). Door deze eigenschappen van het hooger ken- en begeervermogen treedt hij uit het rijk der physische natuur eene andere, hoogere, zedelijke wereld binnen. Ook dat is eene wereld, waar wet, regel, orde heerscht; het onderscheid tusschen de physische en de psychische (geestelijke, intellectueele, ethische) wereld is volstrekt niet daarin gelegen, dat in gene alles naar de wet van oorzaak en gevolg toegaat, en dat hier het toeval, de willekeur, de vrije wil van Pelagius heerscht. Neen, ook in de psychische wereld is er oorzaak en gevolg, zijn er ordinantiën en wetten, maar zij zijn van eene andere orde dan die in de natuur. Daarom is er in de psychische wereld even veel verschil als in de physische wereld; alle menschen zijn ongelijk, ook in zelfstandigheid, vrijheid, verantwoordelijkheid, toerekenbaarheid, schuld. Wij kunnen en mogen niet allen over één kam scheren; wien veel gegeven is, van dien zal ook veel geëischt worden, en wie weinig ontving, draagt veel geringer verantwoordelijkheid. Maar dat doet alles niets af aan het feit, dat de mensch een ander, hooger wezen is dan plant en dier; hij verheft zich boven de macht der natuur en stelt tegenover haar zijn: ik ken, ik wil en ik kan. Hij handelt en kan handelen als mensch, als persoon; hij is en hij blijft de oorzaak van zijne handelingen; hij handelt niet zonder oorzaak, maar toch zonder dwang; hij is vrij en blijft, naar de mate van zijn vrijheid, voor zijne daden verantwoordelijk. Behalve eene physische is er dus eene psychische; behalve eene mechanische, eene energetische; behalve eene causale, eene teleologische causaliteit. Meer en meer wordt dit thans weer erkend; en daarmede blijft de zelfstandigheid, de soortelijke eigenaardigheid, de bijzondere wetmatigheid van de zedelijke wereldorde gehandhaafd [2]).

[1]) The individual is not a mere manifestation of the race. God applies to the origination of every single man a special creative thought and act of will. *Jones*, Primeval Revelation 263.

[2]) Van de rijke litteratuur zij alleen genoemd: *Hugo de Vries*, Eenheid in veranderlijkheid, Album der Natuur 1898 bl. 65—80. *Ribot*, L' hérédité psychol.[5] Paris Alcan 1894. *Van Bemmelen*, de erfelijkheid van verworven eigenschappen, 1890. *R. Schäfer*, Die Vererbung. Berlin, Reuther u. Reichard 1897. *Dr. Jonker*, Erfel. en Toerekenb. in Theol. Stud. v. *Dr. Daubanton*, 1894 bl. 291—322. *Gispen Jr.* De leer der erfelijkheid en de leer der erfzonde, Tijdschr. v. Geref. Theol. Juli 1902 bl. 289—311. *Kuhn*, Herediteit en pessimisme, Gids 1900. *G. von Rohden*, Erbliche Belastung und ethische Verantwortung. Tüb. 1907. *L. Büchner*, Die Macht der Vererbung.[2] Leipzig 1909. *L. Bouman*, Degeneratie, Orgaan v. d. Chr. Ver. v. Nat. en Geneesk. 1908/9.

8°. Wijl er ook in deze zedelijke wereld geen toeval noch noodlot, maar wijze, heilige wetmatigheid heerscht, daarom ontkennen wij ook de feiten der erfelijkheid niet, noch ook haar uitgebreide heerschappij. De Christelijke theologie heeft er niet het minste belang bij, om aan deze ook maar eenigszins te kort te doen; integendeel erkent zij ten volle en eerbiedigt de wetten, die op dit gebied door God zijn vastgesteld; hoe meer in de erfelijkheid vaste wetten worden opgespoord, des te grooter wordt de heerlijkheid van Hem, die de Schepper aller ordinantiën en geen God van verwarring, maar van orde is. Ook is het volkomen waar, dat wij bijna nooit met juistheid de grenzen kunnen aanwijzen, die de persoonlijke schuld scheiden van de gemeenschappelijke schuld. Wat Schleiermacher zegt van de erfzonde, is heel iets anders dan wat Schrift en kerk aangaande haar uitspreken, maar op zichzelf is het van de zonde in het algemeen toch volkomen waar, dat zij eene Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes is, d. i.: de zondige toestand en de zondige daden van ieder mensch zijn eenerzijds veroorzaakt door die van het voorgeslacht en anderzijds ook weer oorzaak van de zondige toestanden en daden der nakomelingen; de zonde is in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden [1]). Maar hoe waar dit alles ook zij, zoolang de biologie naast de herediteit ook de variatie erkennen moet, ontbreekt alle recht, om den mensch zijne zelfstandigheid en vrijheid te ontnemen en hem voor te stellen als een willoos instrument van booze machten. Zulk eene voorstelling berust niet op gezonde wetenschap, maar is eene vrucht van kranke verbeelding en richt door het dooden van alle wilskracht in den mensch onberekenbare verwoestingen aan.

9°. Ten slotte, al mag de steun, door de wetenschap van den dag aan de kerkelijke leer der erfzonde geboden, tot op zekere hoogte dankbaar erkend, zij zelve wordt er niet sterker door evenmin als zij er zwakker door wordt, als het diezelfde wetenschap misschien morgen weer behagen mocht, om ze als dwaas en onzinnig ten toon te stellen. De erfzonde is nog iets anders, dan wat heden ten dage onder herediteit wordt verstaan. Immers is zij geene soorteigenschap, die tot het wezen des menschen behoort, want zij is door overtreding van Gods gebod in de menschelijke natuur ingekomen en kan er door wedergeboorte en heiligmaking weder uit weggenomen worden; en zij is ter andere zijde ook geene individuëele verworvene eigenschap, want zij is allen menschen zonder uitzondering eigen en zij is zoo inhaerent aan de menschelijke natuur, dat wedergeborenen zelfs nog kinderen voortbrengen, die van nature kinderen des toorns zijn; justus non generat unde ipse regeneratus sed unde generatus est (Augustinus). De erfzonde neemt daarom

[1]) Chr. Gl. § 71, 1, 2.

eene bijzondere plaats in; de tegenwoordige leer der herediteit moge haar van hare schijnbare ongerijmdheid hebben ontdaan, omdat zij ons de menschheid wederom als een physisch en ethisch organisme heeft doen kennen, waarin alle leden tot elkaar in verband staan, verklaren doet zij haar niet. Oudtijds werd dit door het traducianisme of het creatianisme beproefd. Maar welk standpunt men bij den oorsprong der zielen ook inneme, de voortplanting der erfzonde blijft altijd even moeilijk. De erfzonde is toch geene substantie, die zetelt in het lichaam en door generatie kan worden overgeplant; zij is eene zedelijke qualiteit van den mensch, die de gemeenschap met God mist, welke hij naar zijne oorspronkelijke natuur bezitten moest en bezeten heeft. Adams verdorvenheid trad vanzelf in en op hetzelfde oogenblik, toen hij in twijfel en ongeloof, in hoogmoed en begeerlijkheid van God zich losscheurde. En op dezelfde wijze treedt de zedelijke verdorvenheid in bij zijne nakomelingen van het eerste oogenblik van hun bestaan af. Zooals God aan Adam om zijne overtreding zijne gemeenschap onttrok, zoo doet Hij dit ook aan al zijne nakomelingen. En evenmin als Hij, Adam na zijne overtreding toch nog onderhoudende, door het onttrekken zijner gemeenschap de positieve oorzaak van zijne verdorvenheid werd, evenmin is Hij dit bij zijne nakomelingen, hetzij men den oorsprong der zielen traducianistisch of creatianistisch denke. Ieder mensch wordt krachtens de physische en ethische relatie, waarin hij tot Adam staat, onder schuld en in smet geboren. Est ergo quisque sui individui peccati originalis et proximum principium et subjectum et auctor [1]).

326. De erfzonde is eene eigenschap der menschelijke natuur en daarom eigen aan alle schepselen, die deze natuur deelachtig zijn. In Adamo persona corrumpit naturam, in aliis hominibus natura corrumpit personam [2]). De Pelagiaansche bewering, dat er menschen zijn of althans kunnen zijn zonder eenige zonde, wordt door de Schrift, door de ervaring, door de getuigenissen aller godsdiensten en volken weersproken. Op den regel, dat ieder mensch een zondaar is, is maar ééne uitzondering, n.l. Christus, maar Hij was dan ook de eeniggeboren Zoon van God, de tweede Adam, hoofd van een ander en beter verbond, en op bijzondere wijze ontvangen van den Heiligen Geest. De Roomschen maken echter ook nog eene uitzondering voor Maria, de moeder van Jezus. De drie privileges, in de Roomsche theologie allengs aan Maria toegekend, n.l. de vrijheid van de erfzonde (immaculata conceptio), de vrijheid van alle

[1]) *Voetius*, Disp. I 1104. *Martyr*, L. C. bl. 70. *Polanus*, Synt. VI c. 3. *Zanchius*, Op. IV 50. *Voetius*, Disp. I 1078 v. *Turretinus*, Theol. El. IX 12. *Moor* III 289. *M. Vitringa* II 358. *Edwards*, Works II 478.

[2]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 8 art. 5. qu. 69 art. 3.

dadelijke zonde (perfectio justitiae) en de vrijheid van den dood (assumptio in coelum) zijn eenvoudig gevolgtrekkingen uit den hoogen rang van middelares, waartoe zij op grond van haar virginitas en deipartus door de kerk verheven werd. Ten aanzien van de onbevlekte ontvangenis stelde Pius IX in de bul Ineffabilis van 10 Dec. 1854 vast, beatissimam virginem Mariam in primo instanti conceptionis suae fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem. Er ligt hier niet in opgesloten, dat Maria niet onder Adam begrepen en in hem gevallen zou zijn, want Maria werd alleen vrij van de erfzonde bewaard door eene bijzondere genade Gods en met het oog op Christus' verdiensten. Maar er wordt ook niet uitgesproken, dat Maria eerst in zonden ontvangen en daarna terstond geheiligd werd, want er wordt uitdrukkelijk verklaard, dat zij in het allereerste moment van haar ontvangenis vrij van erfzonde is bewaard.

Voor dit dogma is echter in de Schrift niet de zwakste grond aanwezig. Thomas zeide ronduit, quod de sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur [1]). De Roomsche theologen zijn hiermede dan ook in niet geringe verlegenheid, zoeken allerlei redenen, om deze „verborgenheid van Maria" in de Schrift te verklaren, en dwingen de vreemdste teksten tot een schijn van bewijs. Zoo beroepen zij zich op Gen. 3 : 15, Ps. 45 : 11 v., Hoogl. 1 : 8—16, 2 : 2, 3 : 6, 4 : 1 v., 6 : 9, Wijsh. 1 : 4, Luk. 1 : 28, 41, 48, Openb. 12 en op typen als de ark van Noach, de duif met den olijftak, het brandende doornbosch [2]) enz.; maar al deze aanhalingen en redeneeringen dienen slechts om hun armoede aan argumenten te bedekken en hebben geen weerlegging van noode. Veeleer leert de Schrift beslist, dat alle menschen, behalve Christus alleen, zondaren zijn; voor Maria wordt nooit eene uitzondering gemaakt; al staan er geene bepaalde zondige woorden of daden van haar opgeteekend, ook niet in Mark. 3 : 21, Joh. 2 : 3, toch verheugt zij zich in God haren Zaligmaker, Luk. 1 : 47, wordt zij wel om haar moederschap van Christus, maar nooit om haar zondeloosheid zalig gesproken, Luk. 1 : 28, 48, wordt zij ook in dit moederschap op zichzelf achtergesteld bij wie Jezus' moeder en broeders en zusters zijn in geestelijken zin, Mt. 12 : 46 v., Mark. 3 : 31 v., Luk. 8 : 21, en volhardt met de apostelen in bidden en smeeken, Hand. 1 : 14. Ook de kerkvaders leeren noch de onbevlekte ontvangenis noch ook de zondeloosheid van Maria; Irenaeus, Tertullianus, Origenes enz.

[1]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 27 art. 1.

[2]) Vergelijk bijv. *Spencer Northcote*, Maria in den Evang. Mainz 1889. *Schäfer*, Die Gottesmutter in der h. Schrift. Münster 1867. *Scheeben*, Dogm. III 455—472.

spreken bij haar van dadelijke overtredingen [1]); en zelfs Roomsche godgeleerden kunnen dit niet loochenen. Dr von Lehner zegt, dat dit de toenmaals heerschende beschouwing was [2]); Schwane erkent, dat de traditie uit dien tijd evenmin stringente bewijzen levert als de Heilige Schrift [3]), en Scheeben stemt toe, dat de persoon van Maria in de eerste vier eeuwen op den achtergrond treedt en in relatieve Dunkelheit verkeert [4]). Hoogstens werd alleen propter honorem Domini geloofd, dat Maria door bijzondere genade vrij van dadelijke zonden was gebleven [5]). Zelfs toen sedert de vijfde eeuw de vereering van Maria hoe langer hoe meer toenam en later nog het feest van hare ontvangenis opkwam, leerden de voornaamste theologen — gelijk Canus, Scheeben e.a. ook erkennen [6]) — wel eene sanctificatio B. Virginis post animationem et contractionem peccati in anima, maar bestreden eene praeservatio, die apriori Maria van alle erfzonde vrijhield [7]). Maar Duns Scotus bracht hierin wijziging; hij betoogde dat, al was Maria ook in Adam begrepen, God haar toch wel in het allereerste oogenblik van hare ontvangenis de gratia schenken kon, die van alle zonde haar vrijhield. En wijl dit Gode, Christus en Maria waardiger en met het gezag der Schrift en der kerk niet in strijd was, achtte hij het probabile, quod excellentius est attribuere Mariae [8]). En daarmede is ook de grond aangegeven, waarop bij Rome dit dogma rust. Het heeft geen steun in de Schrift noch in de traditie der oude kerk, maar het is, evenals de hemelvaart van Maria, eenvoudig eene gevolgtrekking uit het middelaarschap, dat haar allengs toegekend werd. Het is niet passend, niet „conveniens", dat Maria in zonde ontvangen is, zonde gedaan heeft en gestorven is. Zij moet zondeloos zijn, en daarom is zij het, al wordt het door Schrift noch traditie geleerd [9]).

[1]) *Irenaeus*, adv. haer. III 16, 7. *Tertullianus*, de carne Chr. 7. *Origenes*, hom. in Luc. 17. *Ernst Lucius*, Die Anfänge des Heiligenkults in der Chr. Kirche, na zijn dood uitgegeven door *Gustav Anrich*, Tüb. Mohr 1904, geeft bl. 420—504 een breedvoerig overzicht van de wijze, waarop de vereering van Maria is opgekomen en toegenomen.

[2]) *Dr. v. Lehner*, Die Marienverehrung der ersten Jahrh. Stuttgart 1881 bl. 151.

[3]) *Schwane*, D. G. I² 382.

[4]) *Scheeben*, Dogm. III 474. 476.

[5]) *Augustinus*, de nat. et gr. 36. *Damascenus*, de fide orthod. IV 14.

[6]) *Canus*, Loc. VII c. 1. *Scheeben*, Dogm. III 541 v.

[7]) *Anselmus*, Cur Deus homo II 16. *Lombardus*, *Thomas*, *Bonaventura* op Sent. III dist. 3. *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 81 art. 3. III qu. 27 art. 1. 2. Comp. Theol. c. 224.

[8]) *Duns Scotus*, Sent. III dist. 3 qu. 1.

[9]) Verg. *Preuss*, Die röm. Lehre v. d. unbefleckten Empfängniss 1865. *Benrath*, Zur Gesch. der Mariaverehrung, Stud. u. Krit. 1886. *Hase*, Handbuch der prot. Polemik⁵ 1891 bl. 379 v. *Tschackert*, Evang. Polemik gegen die röm. Kirche 1885 bl. 118 v. *Zöckler*, art. Maria in PRE³ XIII 309—336. *J. B. Mayor*, Art. Mary in *Hastings*, D. B. III 286—293. *Bolland*, Rome en de geschiedenis. Leiden 1897 bl. 1—53.

327. Even uitgebreid als de erfzonde is in de menschheid, is zij het ook in den enkelen mensch. Zij heerscht over den ganschen mensch, over verstand en wil, hart en geweten, ziel en lichaam, over alle vermogens en krachten. Zijn hart is boos van der jeugd aan en bron van allerlei zonden, Gen. 6 : 5, 8 : 21, Ps. 51 : 7, Jer. 17 : 9, Ezech. 36 : 26, Mark. 7 : 21, hij kan zichzelf niet vernieuwen, Jer. 13 : 23, Ezech. 16 : 6, de dingen Gods niet verstaan, 1 Cor. 2 : 14, aan de wet Gods zich niet onderwerpen, Joh. 8 : 34, 36, Rom. 6 : 17, 20, 8 : 7, is dood door de zonden en misdaden, Ef. 2 : 1. Wedergeboorte is daarom noodig tot ingang in het koninkrijk Gods, Joh. 3 : 3; heel de zaligheid is objectief en subjectief een werk van Gods genade, Joh. 6 : 44, 15 : 5, 1 Cor. 4 : 7, 15 : 10, Phil. 2 : 13 enz. Op deze stellige uitspraken der Heilige Schrift werd door Augustinus en zijne volgelingen en later door de Hervormers de leer van de onbekwaamheid des menschen ten goede gebouwd. Wijl in Adam de gansche menschelijke natuur is bedorven, kan er uit haar niets waarlijk goeds meer voortkomen, evenmin als een kwade boom goede vruchten voortbrengen kan. Veeleer verkeert de mensch thans onder de dura necessitas non posse non peccandi, zijne deugden zijn vitia potius quam virtutes, hij is van nature geneigd tot alle kwaad, geneigd zelfs om God en zijnen naaste te haten. Deze rede is ongetwijfeld hard, en het is geen wonder, dat zij ten allen tijde besliste tegenspraak heeft ontmoet [1]). Aan den natuurlijken afkeer, die onwillekeurig in het hart opkomt tegen de leer van de algeheele zedelijke verdorvenheid des menschen, paart zich bij hare bestrijders ongetwijfeld ook veel misverstand. Indien toch deze leer duidelijk in het licht gesteld wordt, wordt zij door aller ervaring dag aan dag bevestigd en door de getuigenissen van hare tegenstanders zelven gerechtvaardigd.

1°. De leer van Schrift en kerk is toch niet, dat ieder mensch in alle mogelijke dadelijke zonden leeft en actu schuldig staat aan de overtreding van alle geboden. Zij spreekt alleen van de diepste neiging, de innerlijkste gezindheid, de grondrichting der menschelijke natuur en belijdt, dat deze niet naar God toe-, maar van Hem afgekeerd is. Indien de mensch eene organische eenheid is, dan zal toch een van beide het geval moeten wezen. Velen maken er zich van af door te zeggen, dat de mensch van nature geen van beide of beide tegelijk is [2]), maar dit verraadt gebrek aan nadenken, is in strijd met de natuur van het goede en werd daarom ook door Kant zeer ernstig bestreden [3]). Wie ééne zonde doet, staat in beginsel schuldig aan de overtreding aller geboden, en wie ééne deugd in waarheid bezit, heeft ze in beginsel alle. De mensch

[1]) Zie boven bl. 62 v.
[2]) *Hegel*, Werke XII 209 v.
[3]) *Kant*, Religion, ed. Rosenkranz bl. 23—26.

is in den wortel van zijn wezen òf goed òf kwaad — een derde is er niet.

2°. De zonde is echter geene substantie, zij woont wel in en aan en bij den mensch, maar zij is niet en kan niet zijn het wezen van den mensch. De mensch is ook na den val mensch gebleven, hij heeft een rede, geweten en wil behouden, kan daardoor zijne lagere zinnelijke driften en neigingen beheerschen en zich alzoo dwingen tot deugd. Augustinus, die de deugden der Heidenen splendida vitia noemde, heeft dit toch volmondig erkend; vele hunner daden zijn niet alleen geene berisping, maar veeleer onzen lof en onze navolging waard [1]). De Lutherschen spraken van den natuurlijken mensch als een blok en een stok op geestelijk gebied, maar schreven hem in de zoogenoemde lagere hemispheer van het burgerlijke leven nog wel allerlei krachten ten goede toe [2]). En meer dan zij allen hebben Calvijn en de Gereformeerden de deugden der ongeloovigen geëerd en ze aan de Christenen zelven menigmaal ten voorbeeld gesteld [3]). De leer van het totale bederf der menschelijke natuur houdt dus geenszins in, dat de zondige geneigdheid, die ligt op den bodem van het hart, altijd in zulke daden uitbreekt, welke duidelijk vijandschap en haat tegen God en den naaste verraden. Er zijn verschillende omstandigheden, die tusschen beide treden en de neiging beletten, zich ten volle te uiten. Niet alleen worden vele zondige daden door het zwaard der overheid, het burgerlijk fatsoen, de publieke opinie, de vrees voor schande en straf enz., tegengehouden; maar allerlei factoren, zooals de ieder mensch nog eigene natuurlijke liefde, het door opvoeding en strijd gekweekte zedelijk karakter, gunstige omstandigheden van constitutie, omgeving, werkkring enz., leiden den mensch menigmaal tot beoefening van schoone, lofwaardige deugden. Alleen maar, daarmede is de zondige geneigdheid des harten onderdrukt, doch niet uitgeroeid; in allerlei booze overleggingen, gedachten, begeerten komt ze telkens naar boven; als de gelegenheid gunstig is en de nood dringt, breekt zij dikwerf alle dammen en dijken, die haar inhielden, door; en zij, die in schrikkelijke woorden en daden toonen God en den naaste te haten, dragen geene andere natuur dan welke alle menschen deelachtig zijn.

3°. Als geleerd wordt, dat de mensch door de zonde onbekwaam is tot eenig goed en deze onbekwaamheid eene natuurlijke wordt genoemd, is daarmede geen physische noodzakelijkheid of fatalistische dwang bedoeld. De mensch heeft door de zonde zijn wil en de hem ingeschapen vrijheid niet verloren; de wil sluit krachtens zijne natuur allen dwang uit en kan niet anders dan vrij willen. Maar de mensch heeft wel verloren de vrije neiging van den wil tot het goede; hij wil nu niet meer

[1]) Bij *Wiggers*, Aug. u. Pelag. I 119—123.
[2]) *Frank*, Theol. der Conc. I 144 v.
[3]) Verg. mijne rede over De Algem. Genade bl. 27 v.

het goede doen; hij doet thans vrijwillig, uit neiging, het kwade; de neiging, de richting van den wil is veranderd; semper est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona [1]). De onmacht ten goede is in dezen zin niet physisch, maar ethisch van aard; zij is eene onmacht van den wil. Sommigen spraken daarom liever van zedelijke dan van natuurlijke onmacht, Amyraldus, Testardus, Venema [2]), en vooral Jonathan Edwards. Edwards had n.l. in zijne dagen de onmacht des menschen te verdedigen tegen Whitby en Taylor, die de erfzonde loochenden en den mensch in staat achtten, om Gods wet te onderhouden. Zij wierpen hem tegen, dat, indien de mensch Gods wet niet *kon* onderhouden, hij het ook niet behoefde te doen en, als hij het dan niet deed, ook niet schuldig was. Om daartegen zich te verdedigen, maakte Edwards onderscheid tusschen natuurlijke en zedelijke onmacht, en zeide, dat de gevallen mensch wel de natuurlijke, maar niet de zedelijke kracht had, om het goede te doen. En hij voegde er aan toe, dat alleen natuurlijke onmacht werkelijk onmacht was, maar zedelijke onmacht slechts in oneigenlijken zin zoo heeten kon. De zonde is n.l. geen physiek gebrek in de natuur of de krachten van den wil; maar ze is een ethisch gebrek, een gebrek aan genegenheid, liefde tot het goede [3]). Nu zeide Edwards wel, dat de mensch zichzelf die genegenheid tot het goede niet schenken en zijn wil niet veranderen kon; in dit opzicht stond hij geheel aan de zijde van Augustinus en Calvijn. Maar door zijne weigering, om dezen onwil ten goede natuurlijke onmacht te noemen, heeft hij veel misverstand gekweekt en feitelijk het Pelagianisme bevorderd.

De Gereformeerden hebben daarom vóór en na van natuurlijke onmacht gesproken. Dit woord *natuurlijk* kan echter een verschillenden zin hebben [4]). Men kan er mede het oog hebben op de oorspronkelijke, door God in Adam naar zijn beeld geschapen menschelijke natuur, zooals de Protestanten zeiden dat het beeld Gods natuurlijk was, — dan is de onmacht ten goede niet natuurlijk, maar veeleer in strijd met de natuur, onnatuurlijk en beneden-natuurlijk [5]). Men kan er mede bedoelen de physische substantie of kracht van eenig schepsel, en ook dan is de onmacht, wijl alle substantie en kracht door God geschapen is, niet natuurlijk te noemen. De onbekwaamheid ten goede is geene physische onmogelijkheid, zooals het bijv. voor een mensch onmogelijk is, om met

[1]) *Augustinus*, de gratia et lib. arb. 15. Voor de Gereformeerden zie men *Heppe*, Dogm. 237. 264. *W. Cunningham*, The Reformers and the theology of the Reformation bl. 471 v. *Id.*, Historical Theology I 568 v.

[2]) Bij *De Moor*, Comm. III 231—233.

[3]) *Edwards*, Freedom of the will, Works II 1—190. Verg. *Ridderbos*, De Theol. van *Jon. Edwards* bl. 77 v.

[4]) Verg. over het begrip: natuur, *Geesink*, Van 's Heeren Ordin. I bl. 1 v.

[5]) Zoo ook *Augustinus*, bij *A. M. Weiss*, Apol. des Christ. II 71 v.

zijne hand aan de sterren te raken. Maar men kan, sprekende van natuurlijke onmacht, ook denken aan de eigenschappen der gevallen menschelijke natuur en ermede te kennen geven, dat de onbekwaamheid ten goede nu in den gevallen toestand aan ieder mensch „van nature" eigen is, hem van het eerste oogenblik van zijn bestaan af aangeboren is en niet eerst door gewoonte, opvoeding, navolging van buiten af in hem aangebracht is. In dezen zin is de naam van natuurlijke onmacht volkomen juist, en die van zedelijke onmacht voor misverstand vatbaar. Zedelijk onmogelijk heet immers menigmaal datgene, wat op grond van iemands karakter, gewoonte, opvoeding voor onmogelijk door hem te geschieden gehouden wordt; het is zedelijk onmogelijk, dat een deugdzaam mensch in eens een dief wordt, een moeder haar kind haat, een moordenaar een onschuldig kind worgt. Dat zedelijk onmogelijke heeft desniettemin in sommige omstandigheden wel terdege plaats. Zoo is het met de onbekwaamheid ten goede niet. Zij is wel ethisch van aard en eene onmacht van den wil, maar zij is den mensch van nature eigen, zij is hem aangeboren, zij is eene eigenschap van zijn willen zelf. En juist, omdat de wil ook thans in den gevallen toestand krachtens zijne natuur niet anders dan vrij willen kan, kan hij niet anders willen dan wat hij wil, dan datgene waartoe hij van nature geneigd is [1]).

4°. Eindelijk moet men in het oog houden, dat Schrift en kerk, het geheele bederf des menschen leerende, daarbij den hoogsten maatstaf aanleggen, n.l. de wet Gods. De leer van de onbekwaamheid ten goede is eene religieuze belijdenis. Naar den maatstaf, dien menschen gewoonlijk gebruiken in het dagelijksch leven of ook in de philosophische ethiek, kan volmondig erkend worden, dat er veel goeds en schoons door menschen geschiedt. De volgeling van Augustinus kan met dezen maatstaf in de hand in de beoordeeling en waardeering van menschelijke deugden nog milder en ruimer zijn dan de overtuigdste Pelagiaan. Er is echter nog een ander, hooger ideaal voor den mensch; er is eene Goddelijke wet, waaraan hij beantwoorden moet. Deugden en goede werken zijn onderscheiden. Goed, waarlijk goed, goed in het oog van den heiligen God, is alleen datgene, wat uit het geloof, naar Gods wet en tot Gods eere geschiedt. En aan dezen maatstaf getoetst, wie durft dan zeggen, dat er eenig werk door menschen geschiedt, dat volkomen rein is en geene vergeving en vernieuwing behoeft? Met Rome en ten deele ook met de Lutherschen den mensch in tweeën te deelen en te zeggen, dat hij in het bovennatuurlijke en geestelijke niets goeds vermag, maar in het natuurlijke iets volkomen goeds kan doen, dat is in strijd met de

[1]) Verg. *Thomas*, c. Gent. IV 52. Formula Conc. I 12. *Calvijn*, op Ef. 2 : 3. *Ursinus*, e. a. op Heid. Cat. vr. 5. 8. *Cons. Helv.* § 21. 22. *Turretinus*, Theol. El. X 4, 39. *De Moor*, Comm. III 232. *M. Vitringa*, Doctr. Chr. II 362 v. *Hodge*, Syst. Theol. II 257—272. *Shedd*, Dogm. Theol. II 219—257, III 364—374 enz.

eenheid der menschelijke natuur, met de eenheid der zedewet, met de leer der Schrift, dat de mensch altijd beeld Gods moet zijn, alwat hij doet tot Gods eere moet doen, en God liefhebben moet altijd en overal met geheel zijn hart en verstand en kracht. Indien dit nu zoo is, indien het wezen van den mensch daarin bestaat, dat hij beeld en gelijkenis Gods is, dan kan in den mensch, gelijk hij thans leeft en werkt, niets voor Gods aangezicht bestaan. Gewogen in de weegschaal van Gods heiligdom, wordt al zijn doen te licht bevonden.

Men kan over dezen maatstaf verschillen, en de wet Gods, ten einde tot gunstiger slotsom te komen, neerhalen van hare hoogte en pasklaar maken naar der menschen gedragingen. Maar gegeven deze maatstaf, is er geen ander oordeel mogelijk dan dat der Schrift, dat er niemand is, die goed doet, ook niet tot één toe. En dit oordeel der Schrift wordt bevestigd door allerlei getuigenissen. Laten zij, die de Schrift niet gelooven, luisteren naar de stemmen van de grootsten van ons geslacht! Zoodra men bij zichzelf of bij anderen niet bij de woorden of daden blijft staan, maar naar de verborgen motieven, de geheime bedoelingen onderzoek doet, komt de zondige aard van alle menschelijk streven aan het licht. Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés (Rochefoucauld). L'homme n'est que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres (Pascal). Homo homini lupus; zonder den staat zou de menschelijke samenleving een bellum omnium contra omnes zijn (Hobbes). Volgens Kant is de mensch von Natur böse; er is in hem een natuurlijke Hang zum Bösen, ein radicales, angebornes Böse; de schrikkelijke feiten, die de geschiedenis der menschheid ons kennen doet, bewijzen dit genoegzaam. Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt. Wat de apostel zegt, is algemeene waarheid: er is niemand, die goed doet, er is ook niet tot één toe [1]). Diejenigen, welche ein servum arbitrium behaupteten und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisirten... hatten vollkommen Recht [2]). Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist [3]). Der Mensch hat sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und ausser sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist in seinem Ursprung eigne That [4]). Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn. Dieser Egoismus ist im Thiere wie im Menschen

[1]) *Kant*, Religion ed. Rosenkranz bl. 35 v.
[2]) *Fichte*, Syst. der Sittenlehre 1798 bl. 265.
[3]) *Hegel*, Werke XII 270.
[4]) *Schelling*, Werke I 7 bl. 388.

mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Dit egoïsme wordt wel door allerlei banden van fatsoen, vrees, straf, overheid enz., beteugeld; maar als deze worden weggenomen, springen die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tiefversteckte Falschheit, die tückische Bosheit te voorschijn. Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muss man lesen, um zu erkennen, was in moralischer Hinsicht der Mensch eigentlich ist. Tausende, die da vor unseren Augen in friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als eben so viele Tiger und Wölfe, deren Gebiss man durch einen starken Maulkorb gesichert hat. Zelfs het geweten is meest samengesteld uit $^1/_5$ menschenvrees, $^1/_5$ deisidaemonie, $^1/_5$ vooroordeel, $^1/_5$ ijdelheid en $^1/_5$ gewoonte [1]). De aanhangers der evolutie zijn teruggekeerd tot de leer van Mandeville, Helvetius, Diderot, d'Alembert enz., dat egoïsme de basis is der moraal en de norma van alle menschelijk handelen; de mensch is van de dieren afkomstig en hij blijft in den grond een dier, door egoïstische instincten geleid; beschaving kan temmen, maar nooit van den mensch iets anders maken dan wat hij oorspronkelijk en naar aanleg is; wat wij zedelijk leven noemen, is een toevallig product van de omstandigheden, van het leven der menschen in eene bepaalde maatschappij; onder andere omstandigheden en in eene andere maatschappij zouden goed en kwaad een geheel anderen inhoud hebben [2]). In zijn *Ethisch idealisme* maakt De Bussy een groot onderscheid tusschen den moreelen mensch, wiens egoïstische natuur door de gemeenschap bedwongen is in haar willekeur maar niet vernietigd, wiens deugden menigmaal splendida vitia zijn, en den zedelijken mensch, in wien een nieuw beginsel is geplant [3]).

Het is dus waarlijk de Schrift niet alleen, die hard over den mensch oordeelt. Het zijn menschen, die over menschen het hardste en strengste oordeel hebben geveld. En dan is het altijd nog beter, in de hand des Heeren dan in die der menschen te vallen, want zijne barmhartigheden zijn vele. Immers als God ons veroordeelt, dan biedt Hij tegelijk in Christus zijne vergevende liefde aan, maar als menschen menschen veroordeelen, stooten zij hen menigmaal van zich en geven hen aan hunne verachting prijs. Als God ons veroordeelt, dan laat Hij dit oordeel ons brengen door menschen, profeten en apostelen en dienaren, die niet hoog als heiligen zich boven ons stellen maar met allen zich samenvatten in gemeenschappelijke belijdenis van schuld; maar de wijsgeeren en

[1]) *Schopenhauer*, Die beiden Grundprobleme der Ethik[3] 1881 bl. 186 v. Die Welt I[6] 391 v. Parerga u. Paral. II[5] 229 v.
[2]) *Darwin*, Afst. d. menschen, hoofdst. 3—5. *Büchner*, Kraft und Stoff, 16e Aufl. 478—492. *W. Wachter*, Bestia Sum. Einige Kapitel über die Kehrseite des Menschtums. Berlin 1908.
[3]) Amsterdam 1875 bl. 22 v.

moralisten, de menschen verachtend, vergeten daarbij meestal, dat zij zelven menschen zijn. Als God ons veroordeelt, dan spreekt Hij van zonde en schuld, die wel groot is en zwaar, maar die toch weggenomen kan worden, wijl zij niet behoort tot het wezen van den mensch; maar de moralisten spreken menigmaal van egoïstische, dierlijke neigingen, die den mensch krachtens zijn oorsprong eigen zijn en tot zijn wezen behooren; zij slaan hem wel neer, maar beuren hem niet op; indien wij van huis uit dieren zijn, waarom behooren wij dan te leven als kinderen Gods?

---

§ 42. Wezen en Werking der Zonde.

Marti, Gesch. der israel. Rel.[3] 1897 bl. 175 v. *Clemen*, Die chr. Lehre v. d. Sünde I Die bibl. Lehre 1897. *Hehn*, Sünde und Erlösung nach Bibl. u. Babyl. Anschauung. Leipzig 1903. *J. Köberle*, Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München 1905. *W. Starck*, Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, bes. der Dichter der sog. Busspsalmen. Tübingen 1905. *Caspari*, Die Religion in den assyr. bab. Busspsalmen 1903. *Bahr*, Die Babyl. Busspsalmen 1903. *Bennewitz*, Die Sünde im alten Israel. Leipzig 1906. *Eerdmans*, De gedachte-zonde in het O. T. Theol. Tijdschr. 1905 bl. 307—324. Art. Sin in *Hastings*, D. B. *Weber*, Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 217 v.

Augustinus, de Genesi c. Manich. l. duo. de civ. Dei XII. XIV. Enchir. c. 11 v. enz. Verg. *Nirschl*, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des h. Aug. Regensburg 1854. *Lombardus*, Sent. II dist. 35 v. *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 71 v. c. Gent. III 2 v. *Bellarminus*, de amiss. gr. et de statu peccati l. 1. *Theol. Wirceb.* VII 5 v. *Scheeben*, Dogm. II 520 v. *Kleutgen*, Theol. d. Vorzeit II 404 v. *Schwetz*, Theol. dogm. cath. II 200 v. *Jansen*, Theol. dogm. II 537 v.

Luther, bij *Köstlin*, Luthers Theol. II 363 v. 462 v. *Melanchton*, Loci C. de peccato. *Gerhard*, Loci Theol. X. XI. *Quenstedt*, Theol. II 48 v. *Hollaz*, Ex. theol. 536 v. *Calvijn*, Inst. II 2 v. *Polanus*, Synt. Theol. 335 v. *Zanchius*, Op. IV 1 v. *Hoornbeek*, Theol. pract. l. IV bl. 305 v. *Mastricht*, Theol. IV c. 3. *De Moor*, Comm. III 299 v. *M. Vitringa*, Doctr. Christ. II 282 v.

Schleiermacher, Chr. Gl. I 361 v. 408 v. *J. Müller*, Die christl. Lehre von der Sünde[5] I 32 v. *Tholuck*, Von der Sünde und vom Versöhner[8] 1862. *Weizäcker*, Zu der Lehre v. Wesen der Sünde, Jahrb. f. d. Theol. 1856 bl. 131—195. *Krabbe*, Die Lehre v. d. Sünde und vom Tode 1836. *Vilmar*, Theol. Moral I 143 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. III. *Thomasius*, Christi Person u. Werk I[3] 181 v. *Dorner*, Chr. Gl. II 4 v. *Frank*, Syst. d. chr. Wahrheit I[2] 436 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III[2] 304 v. *Nitzsch*, Ev. Dogm. 287 v. *Kaftan*, Dogm. § 28 v. *Häring*, Chr. Gl. 265 v. *Walther*, Das Wesen der Sünde, Neue kirchl. Zeits. 1898 bl. 284—325 enz.

328. De erfzonde is ook daarin van alle herediteit onderscheiden, dat zij aan alle menschen, behalve Christus, gemeen en bij allen gelijk

is. De dispositie tot misdaden en krankheden, die kinderen soms van hunne ouders erven, breidt zich niet tot alle nakomelingen en tot alle geslachten, en ook niet tot allen, die zij aantast, in dezelfde mate uit. Terwijl de Heere de misdaad der vaderen aan de kinderen bezoekt tot in het derde en vierde lid dergenen, die Hem haten, doet Hij barmhartigheid aan duizenden dergenen, die Hem liefhebben en zijne geboden onderhouden, Ex. 20 : 5, 6. De erfzonde is echter tot alle menschen doorgegaan en is ook in dezelfde mate hun deel. Zij is immers niets anders dan de zonde van Adam zelven, toegerekend aan al zijne nakomelingen, en laat hen allen dus met dezelfde schuld, dezelfde onreinheid en dezelfde verderfelijkheid geboren worden, als die bij Adam terstond na zijne overtreding van Gods gebod intraden. De vraag naar het wezen der zonde is daarom ook niet identisch met die naar haar aanvang en hare erfelijke verbreiding, want eerst bij de ontwikkeling wordt ten volle openbaar, wat in de kiem verscholen ligt. Toch is in de eerste zonde de zonde zelve als beginsel en macht reeds werkzaam en dus daaruit ook reeds eenigermate te kennen. Over karakter en aard der eerste zonde, zoowel bij engelen als bij menschen, is echter verschil. De meening, dat de zonde der engelen met wellust begon, is reeds vroeger weerlegd[1]). Veel waarschijnlijker is het, met het oog op den aard der verzoeking in Gen. 3 : 5 en Matth. 4 : 3, 6 : 9, en de vermaning in 1 Tim. 3 : 6, om niet opgeblazen te worden en alzoo in hetzelfde oordeel als de duivel te vallen, dat de eerste zonde der engelen in hoogmoed heeft bestaan; maar er is van hun val te weinig geopenbaard, dan dat wij hier met volstrekte zekerheid kunnen spreken; anderen dachten aan leugen, Joh. 8 : 44, aan nijd, Wijsh. 2 : 24, of aan eene andere zonde[2]).

Volgens de Roomschen bestond ook de eerste zonde bij den mensch in hoogmoed, en Bellarminus beroept zich daarvoor op Sir. 10 : 13, Tob. 4 : 13, Rom. 5 : 19 en op getuigenissen van Augustinus, Thomas en anderen[3]). Maar krachtig zijn deze bewijzen niet; Sirach en Tobias spreken alleen van den hoogmoed in het algemeen, Paulus noemt de eerste zonde juist ongehoorzaamheid, en kerkvaders en scholastici bestrijden, als ze de eerste zonde hoogmoed noemen, vooral de opvatting, die haar in zinlijken lust laat bestaan. De Protestanten lieten echter gewoonlijk de zonde bij Eva reeds met den twijfel en het ongeloof aanvangen, die dan werden gevolgd door hoogmoed en begeerlijkheid[4]).

---

[1]) Deel II 416, 417.

[2]) *Heppe*, Dogm. der ev. ref. Kirche 157.

[3]) *Bellarminus*, de amiss. gr. et de statu peccati III, 4. *Augustinus*, de Gen. ad. litt. XI 30. Enchir. 45. de civ. XIV 13. *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 163 enz.

[4]) *Luther*, op Gen. 3. *Gerhard*, Loci IX c. 2. *Calvijn*, Inst. II 1, 4. *Zanchius*, Op. IV 30. *Synopsis* pur. theol. XIV 9 v. *Marck*, Hist. Parad. III 2. *M. Vitringa*, Doctr. II 27.

Terecht werd echter door Tertullianus en anderen opgemerkt, dat de eerste zonde reeds velerlei zonden in zich sloot en in beginsel eene overtreding was van alle geboden; ze was immers ongehoorzaamheid aan God, twijfel, ongeloof, zelfverheffing, hoogmoed, doodslag, diefstal, begeerlijkheid enz.; en dienovereenkomstig werden er ook verschillende gedachten, aandoeningen, lusten, bewegingen in den mensch gewekt; verstand en wil, ziel en lichaam namen er aan deel [1]). Zij was eene bewuste en vrije daad, ἁμαρτια, παραβασις, παραπτωμα, παρακοη in eigenlijken zin, Rom. 5 : 12 v.

Ofschoon verleid, zijn de eerste menschen toch niet als onnoozele kinderen, zonder beter te weten, ten val gebracht. Zij hebben Gods gebod met bewustheid en vrijheid overtreden; zij wisten en wilden, wat ze deden. Verontschuldigingen komen hier niet te pas. De omstandigheden, waaronder de eerste zonde door engelen en menschen bedreven werd, strekken niet tot vergoelijking, maar vermeerderen de schuld. Zij werd begaan tegen Gods uitdrukkelijk en duidelijk gebod; door een mensch, die naar Gods beeld was geschapen; in eene zaak van zeer geringe beteekenis, die schier geene zelfverloochening vorderde; en wellicht korten tijd, nadat het gebod ontvangen was. Ze is de bron geworden van alle ongerechtigheden en gruwelen, van alle rampen en onheilen, van alle krankheid en dood, die sedert in de wereld bedreven en geleden zijn. Hinc illae lacrimae! De zonde van Adam kan geene kleinigheid zijn; ze moet eene principiëele omkeering van alle verhoudingen zijn geweest, eene revolutie, waarbij het schepsel zich losmaakte van en stelde tegenover God, een opstand, een val in den meest eigenlijken zin, die voor heel de wereld beslissend was en haar leidde in eene richting en op een weg, van God af, de goddeloosheid en het verderf tegemoet, ineffabiliter grande peccatum [2]). Zoo ernstig werd in de Christelijke kerk en theologie de eerste zonde opgevat; ze was een val in eigenlijken zin, geene halfbewuste, schier onschuldige afwijking, en nog veel minder een ontwikkeling en vooruitgang [3]).

329. De velerlei namen, welke de Heilige Schrift voor de zonde bezigt, wijzen haar ontzettend karakter en hare veelzijdige ontwikkeling aan. חַטָּאת heet de zonde als een handeling, die haar doel mist en in afdwaling van den rechten weg bestaat; עָוֹל of עָוֹן duidt haar aan als ombuiging, verdraaidheid, verkeerdheid, als afwijking van de goede

[1]) *Tertullianus*, adv. Jud. 2. *Augustinus*, Enchir. 45. *Marck*, Hist. Parad. III c. 2.
[2]) *Augustinus*, Op. imp. c. Jul. I 165.
[3]) *Augustinus*, de civ. XIV 11—15, XXI 12. Enchir. 26. 27. 45. *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 163 art. 3. Conc. Trid. V 1. *Bellarminus*, de am. gr. III 8—10. *Scheeben*, Dogm. II 594. Ned. Gel. art. 14. Heid. Cat. vr. 7. 9. *Mastricht*, Theol. IV 1, 15. *Marck*, Hist. Parad. III 2, 10 enz.

richting; פֶּשַׁע doet haar kennen als overtreding van de gestelde grenzen, als verbreking van de verbondsverhouding tot God, als afval en opstand; שְׁגָגָה als eene verkeerde daad, die onopzettelijk, uit vergissing is geschied; רֶשַׁע als een goddeloos, van de wet afwijkend, schuldig handelen en wandelen. Voorts wordt ze door אָשָׁם geteekend als schuld, door מָעַל als ontrouw, trouwbreuk, verraad, door הֶבֶל als nietigheid, door שָׁוְא als valschheid, door נְבָלָה als dwaasheid, door רַע als een kwaad, malum enz. De Grieksche woorden zijn vooral ἁμαρτια, ἁμαρτημα, ἀδικια, ἀπειθεια, ἀποστασια, παραβασις, παρακοη, παραπτωμα, ὀφειλημα, ἀνομια, παρανομια; ze spreken voor zichzelf en beschrijven de zonde als afwijking, onrecht, ongehoorzaamheid, overtreding, afval, onwettelijkheid, schuld; en bovendien wordt de zondige macht in den mensch nog door σαρξ, ψυχικος en παλαιος ἀνθρωπος, en in de wereld door κοσμος aangeduid. Het Latijnsche peccatum is van onzekere afleiding; het Nederlandsche woord zonde, dat waarschijnlijk met het Latijnsche sons, d. i. nocens, samenhangt [1]), is in het Christelijk spraakgebruik een door en door religieus begrip geworden; het duidt eene overtreding aan, niet van eene menschelijke, maar van eene Goddelijke wet; stelt den mensch in verhouding, niet tot zijne medemenschen, tot maatschappij en staat, maar tot God, den hemelschen Rechter; is daarom ook in vele kringen niet geliefd, en wordt dan liefst door zedelijk kwaad enz. vervangen. Verreweg de meeste dezer namen doen de zonde kennen als eene afwijking, overtreding van de wet. De Schrift vat de zonde steeds op als ἀνομια, 1 Joh. 3 : 4; haar maatstaf is de wet Gods. Deze wet had in verschillende tijden ook eene verschillende gedaante. Adam verkeerde in een gansch bijzonder geval; niemand kan na hem zondigen in de gelijkheid zijner overtreding, Rom. 5 : 14. Van Adam tot Mozes was er geene positieve, door God afgekondigde wet. De tegenwerping kan dus gemaakt worden, dat als er geene wet is, er ook geen overtreding, zonde en dood kan zijn, Rom. 5 : 13, 4 : 15. In Rom. 5 : 12 v. geeft Paulus daarop geen ander antwoord, dan dat door de ééne overtreding van Adam de zonde als macht in de wereld is ingekomen en allen beheerscht heeft, en alzoo de dood tot alle menschen is doorgegaan. De overtreding van Adam heeft allen tot zondaren gesteld en allen den dood onderworpen. Deze invloed van Adams overtreding sluit niet uit, maar sluit in, dat alle menschen zelf ook persoonlijk zondaren zijn. Want juist omdat door de ééne overtreding van Adam de zonde in de menschenwereld is gaan heerschen en allen dientengevolge ook zelf persoonlijk zondaren waren, daarom is de dood ook tot allen doorgegaan. Meer zegt Paulus in Rom. 5 : 12 v. niet. Dat was daar, in dat verband voldoende. Maar van elders kan dit antwoord worden toegelicht en aangevuld. Als er van Adam tot

[1]) *Müller*, Sünde I 114 v.

Mozes zonde en dood is geweest, Rom. 5 : 13, 14, dan moet er ook eene wet hebben bestaan, wel geene positieve, die met hoorbare stem door God is afgekondigd, zooals in het paradijs en op den Sinai, maar toch wel eene wet, die ook de menschen toen persoonlijk bond en schuldig stelde. Dat zegt Paulus ook duidelijk in Rom. 2 : 12—26. De Heidenen hebben de Mozaïsche wet niet, maar ze zondigen toch en gaan verloren ἀνόμως, omdat zij zichzelven eene wet zijn en hun conscientie zelve hen beschuldigt. Er is eene openbaring Gods in de natuur beide van religieuzen en ethischen inhoud, welke genoegzaam is, om alle onschuld te benemen, Rom. 2 : 18 v., 1 Cor. 1 : 21. Terwijl God echter de Heidenen wandelen liet op hun eigen wegen, maakte Hij aan Israel zijne wetten en rechten op duidelijke wijze bekend. En deze wet is nu voor Israel de maatstaf van alle zedelijk handelen.

In den laatsten tijd is dit zeer sterk bestreden. Natuurlijk kwam het begrip van zonde bij Israel van ouds, evenals bij alle andere volken[1]), voor; maar men beweert, dat zonde oorspronkelijk nog niets met het zedelijke te maken had. Niet alleen was het ten eenenmale onbekend, dat de zonde in eene gezindheid, in eene innerlijke neiging en richting van het hart kon bestaan, maar ook bij de zondige daden dacht men aan gansch iets anders, dan wat wij gewoonlijk daaronder verstaan. Het besef van de zonde ontbrak schier geheel. Maar er heerschte in het oude Israel algemeen deze gedachte, dat de ellende, waarin men verkeerde, de krankheid, waardoor men bezocht werd, de nederlaag, die men in den oorlog leed enz., bewijzen van Jhvhs toorn waren, en dat men dus op de eene of andere wijze tegenover Hem ongelijk had, Gen. 42 : 21—22, Joz. 7 : 11 v., 1 Sam. 4 : 3, 14 : 37—44, 2 Sam. 21 : 1. Het woord חטא beteekende oorspronkelijk ook niets anders dan, tegenover een machtigere in het ongelijk zijn of gesteld worden, Ex. 5 : 16, 1 Kon. 1 : 21, 2 Kon. 18 : 14. Eerst later duidde het aan een handelen in strijd met de volkszede, Gen. 19 : 7 v., 34 : 7, Joz. 7 : 15, Richt. 19 : 23, 20 : 6, 2 Sam. 13 : 12, 21 : 1—14, en nog weer later, vooral nadat de profeten het ethisch monotheïsme hadden verkondigd, eene overtreding van Gods wet. Het woord kreeg dus eerst langzamerhand eene ethische beteekenis.

In den oudsten tijd was daar echter nog geen sprake van. Uit de rampen besloot men alleen tot Jhvhs ongenoegen. Maar dat ongenoegen openbaarde zich volstrekt niet over wat wij zonde noemen, maar over allerlei willekeurige dingen. Wijl Jhvh nog geen ethisch karakter had, toornde Hij dikwerf zoomaar, zonder eenige reden; Hij was nog geheel en al een God van willekeur, en zelf een Bewerker, niet alleen van het goede, maar ook van het kwade. Hij geeft bevel tot het berooven der

[1]) *Hastings*, D. B. IV 534; waar *Westcott*, Religious thought in the West, wordt aangehaald.

Egyptenaren, Ex. 3 : 22, en het uitroeien der Kananieten, Deut. 9 : 3. Hij zendt een boozen geest, Richt. 9 : 22, 1 Sam. 16 : 14, 23, 18 : 10, 19 : 9, zet Saul tegen David op, 1 Sam. 26 : 19, port David aan, 2 Sam. 24 : 1, doet een leugengeest uitgaan in de profeten, 1 Kon. 22 : 21 v., beschikt, dat Simson eene vrouw bij de Philistijnen zoekt, Richt. 14 : 4, veroorzaakt de scheuring van het rijk, 1 Kon. 12 : 16—24, gebruikt zonde als een strafmiddel, 2 Sam. 12 : 4, 16 : 21, en is de bewerker van alle kwaad in de stad, Am. 3 : 6. En even willekeurig als Hij in zijn toorn is, is Hij het ook in zijne straffen; Hij straft schuldigen en onschuldigen tegelijk, verdelgt om Achans zonde zijn gansche huis, Joz. 7 : 24, om Sauls afval zeven mannen van zijne zonen, 2 Sam. 21 : 1 v., en bezoekt de overtredingen in het derde en vierde geslacht, Ex. 20 : 5, 34 : 7, Deut. 5 : 9 v.[1]).

Al deze beschuldigingen tegen de moraal van het Oude Testament werden indertijd reeds ingebracht door de Gnostieken en Manicheën, die daarom den God des Ouden Testaments onderscheidden van den Vader van Christus[2]). En zij hebben dit eigenaardige, dat zij waar en valsch dooreenmengen. Onjuist is, dat in het oude Israel het eigenlijk begrip der zonde, als zonde tegen God, ontbrak. Want in Gen. 13 : 13 heeten de mannen van Sodom reeds groote zondaars tegen den Heere; in Gen. 38 : 9, 10 is de zonde van Onan kwaad in de oogen des Heeren; van Jozef wordt gezegd, dat hij God vreest, Gen. 42 : 18, en niet wil zondigen tegen God, 39 : 9; David wil zijne hand niet slaan aan den gezalfde des Heeren, 1 Sam. 24 : 7, 2 Sam. 1 : 14, looft den Heere, dat Hij hem teruggehouden heeft van zich aan Nabal te wreken, 1 Sam. 25 : 39, en belijdt in de zaak van Uria en Bathseba, dat hij tegen den Heere gezondigd heeft, 2 Sam. 12 : 13 enz. Al deze getuigenissen bewijzen overvloedig, dat ook het oude Israel de zonde wel terdege reeds kende als een kwaad voor Gods aangezicht. En onder dat kwaad werd niet alleen de zondige daad, maar ook de zondige gezindheid verstaan. Hoe zou dat anders kunnen bij eene beschouwing van den mensch, waarin het hart zulk eene ruime plaats inneemt? Reeds in Gen. 6 : 5, 8 : 21, wordt door God gezegd, dat het gedichtsel van de gedachten des harten bij den mensch boos is van der jeugd aan, en elders heet het telkens, dat God het hart en de nieren proeft, Ps. 7 : 10, 17 : 3, 26 : 2, 139 : 13, Jer. 11 : 20, 17 : 10, 20 : 12, dat Hij het hart aanziet, 1 Sam. 16 : 7, dat Hij het hart van den mensch eischt, 1 Kon. 11 : 4, 15 : 13, Jes. 29 : 13, Ezech. 33 : 31, Spr. 23 : 26, omdat daaruit de uitgangen des levens zijn, Spr. 4 : 23, dat Hij een rein, een nieuw, een vleeschen hart

[1]) *Stade*, Gesch. des Volkes Israëls I 1887 bl. 507 v. *Clemen*, Lehre v. d. Sünde I 21 v. *Eerdmans*, De gedachte-zonde in het O. Test. Theol. Tijdschr. 1905 bl. 307—324.

[2]) *Diestel*, Gesch. der Alten Test. in d. chr. Kirche. Jena 1869 bl. 64 v. 114 v.

schenkt, Ps. 51 : 12, Jer. 24 : 7, 31 : 33, 32 : 39, Ezech. 11 : 19, 36 : 26 enz.[1]). En hierbij neme men nog in overweging, dat in het Jahvistisch verhaal van Gen. 3 de eerste zonde bestaat in eene overtreding van Gods gebod; dat de broedermoord door den Heere in Gen. 4 : 10 v. streng wordt afgekeurd; dat de boosheid der menschen, niet alleen in daden maar ook in het gedichtsel van hun hart, door den Heere werd aanschouwd, Gen. 6 : 5, en den zondvloed noodzakelijk maakte; dat God den doodslag van een mensch verbiedt, Gen. 9 : 6, en bij Babel der menschen hoogmoed straft, Gen. 11 : 5 enz.

Hiermede is volstrekt niet in strijd, dat de volkszede dikwerf als een maatstaf van het zedelijk handelen geldt, want Joz. 7 : 15 leert duidelijk, dat beide: het overtreden van het verbond Gods en het doen van eene dwaasheid in Israel, zeer goed samen kunnen gaan. De volkszede is op zichzelve even weinig met Gods wet in strijd, als het geweten, dat ook eene ondergeschikte, subjectieve norma van het zedelijk leven is, en blijft daarom altijd, ook in de uitnemendste maatschappij, eene norma normata. Vandaar, dat God, toen Hij zijne wet aan Israel gaf, die volkszede niet vernietigd, maar integendeel erkend, opgenomen en naar de bedoeling met zijn volk gewijzigd heeft. Dat geldt van de besnijdenis, den offerdienst, de priesterschap, de feestdagen, de bloedwraak, de gastvrijheid enz., welke van ouds bij de volken en ook bij Israel bestonden, en aan den Sinaï niet afgeschaft, maar gewijzigd en in eene hoogere orde van zaken, dat is, in het verbond der genade ingelijfd en daaraan dienstbaar gemaakt zijn. Meer nog, Jezus zegt ten aanzien van de echtscheiding, dat Mozes ze toegelaten heeft vanwege de hardigheid der harten, Matth. 19 : 8, en dat geldt van vele bepalingen in zijne wetgeving (polygamie, slavernij, bloedwraak, corporatieve verantwoordelijkheid enz.). Men mag haar niet beoordeelen naar de wetgeving bij een Christelijk volk, noch zelfs naar die van Hammurabi, die voor een ander volk en in andere toestanden geschreven werd, maar men moet rekening houden met den eigenaardigen toestand, waarin Israel zich bevond, toen het uit Egypte werd uitgeleid, en met de bedoeling, die God met dat volk had, als Hij er zijn verbond mede oprichtte. Men moet zich de ruwheid dier tijden voor oogen stellen, als men gevallen van wreede behandeling, zooals er soms verhaald worden, Richt. 1 : 6, 4 : 21, 1 Sam. 8 : 2, 12 : 31 enz. billijk beoordeelen wil. Men moet de uitroeiïng der Kananieten bezien in het licht van het oordeel Gods, dat soms over geslachten en volken gaat, en dat toen reeds door God zelven, ter waarschuwing, met de verwoesting van Sodom en Gomorra begonnen was, Gen. 18 : 20 v., verg. Lev. 18 : 24, 25, 20 : 23, Deut. 9 : 4, 5, 12 : 29 v., 1 Kon. 21 : 26, Ezr. 9 : 11. En in het algemeen heeft men zich te stellen

[1]) *Wildeboer*, Theol. Studiën 1903 bl. 109—118. 1906 bl. 94—110.

op het standpunt van den apostel Paulus, die getuigde, dat de wet na de belofte gekomen en aan de belofte toegevoegd was, om de overtredingen te vermeerderen en Israël in zijn onmondigen staat heen te leiden naar de vrijheid, die in Christus Jezus is, Rom. 4 : 15, 5 : 20, 7 : 4, Gal. 3 : 19, 23, 24, 4 : 1 v.

Voorts behoeft de volkszede niet met Gods wet in strijd te zijn, maar daaruit volgt toch volstrekt niet, dat zij er feitelijk steeds mede overeenstemt. Het geweten der Christenen is dikwerf daarnaar slechts voor een deel geconformeerd, en onder hen leven van geslacht tot geslacht tal van gewoonten en gebruiken voort, die den toets dier wet niet kunnen doorstaan. Veel sterker was dat nog in den ouden dag onder Israel het geval; er bestond ten allen tijde een groot verschil tusschen de voorstellingen en handelingen van het volk en de openbaring, welke God door Mozes en de profeten aan zijn Israel gaf. Het volk verviel telkens tot afgoderij, beeldendienst en allerlei heidensche gruwelen; en als het uitwendig aan den Heere trouw bleef, verhief het zich op zijne verkiezing, op het bezit van den tempel, op zijn slacht- en brandoffers, en meende daarmede den Heere welbehagelijk te zijn. Zelfs de vromen bleven zondaren, die dagelijks struikelden in velen. Vele daden, die van de heiligen in het Oude Testament worden verhaald, van Noach, Abraham, Izak, Jakob, Rachel, David enz. zijn daarom beslist te veroordeelen, en niet, omdat zij geloovigen waren, met de Rabbijnen te verontschuldigen. Het wezen der zonde wordt ten slotte niet bepaald door wat onder Israel gebruikelijk was of soms plaats had, maar door de wet Gods.

Deze wet bevatte, in verband met de gansche heilsoeconomie, niet alleen zedelijke, maar ook burgerlijke en ceremonieële geboden. De zonde was dus in zekeren zin een veel ruimer begrip dan thans bij ons, want zij omvatte ook alles, wat met de burgerlijke wetgeving en met de levietische reinheid in strijd was. Daardoor werd de zonde uitgebreid en vermeerderd, werd haar wezen als het ware langs uitwendigen weg tot bewustzijn van het volk gebracht, maar werd ook het gevaar geboren, om de zedelijke geboden licht te achten en in uitwendige, levietische reinheid de gerechtigheid te zoeken; de profetie drong daarom ten allen tijde op den eisch des Heeren aan, dat gehoorzaamheid en barmhartigheid beter zijn dan offeranden. Voorts waren alle geboden onder Israel ééne wet, onder de bescherming der overheid gesteld; alle zonde kreeg dus het karakter van eene misdaad; ze was eene overtreding van Gods wet, maar tegelijk van de staatswet; eene verbreking van het verbond met God, maar ook van den band met het volk; wie dus eene zonde gedaan had met opgeheven hand, wie moedwillig en opzettelijk het verbond had gebroken, moest uit de gemeenschap van God en van zijn volk verwijderd worden. En eindelijk, zonde en straf waren onder Israel zeer nauw verbonden. Ieder Israeliet was en beschouwde zich als deel

van het geheel, als lid der volksgemeenschap. Deze gemeenschap van gezin, familie, geslacht, volk was veel sterker en werd veel dieper dan tegenwoordig onder ons gevoeld, al heeft men daaruit ten onrechte afgeleid, dat het individu toen zoo goed als niets beteekende[1]). Men rekende zichzelf in die gemeenschap en deelde dus vanzelf in haar lot, in haar zegen, maar ook in haar oordeel en straf. De wet sprak dit zelve uit en nam het in hare geboden op, Ex. 20 : 5, 6, 12; met de ouders werden de kinderen gezegend en gestraft. Vandaar dat het woord חַטָּאת beteekenen kan zoowel zonde, als ook straf en zoenofferande (zondoffer[2]); beide lagen vlak bij elkaar, als de zonde niet verzoend werd, moest zij gestraft worden. Daardoor werd onder Israel het bewustzijn van de schuldigheid en de doemwaardigheid der zonde gewekt. En als het heden aan dezen eisch niet beantwoordde, als het leven telkens den voorspoed der goddeloozen en de verdrukking der vromen te aanschouwen gaf, dan werd daaruit de verwachting geboren van een onschuldig lijden om anderer schuld, van den lijdenden knecht des Heeren, die om onze ongerechtigheden verbrijzeld wordt en door zijne striemen ons genezing aanbrengt. De wet is na de belofte gekomen, maar wordt nu verder ook aan hare vervulling dienstbaar.

Ten slotte merke men nog op, dat er in de zedelijke geboden van de tweede tafel der wet altijd eene groote overeenstemming tusschen de volken bestaat, wijl het werk der wet in hunne harten geschreven blijft, Rom. 2 : 15. Maar het nieuwe en ongewone in de wetgeving van Israel is, dat aan de tweede tafel de eerste voorafgaat, en dat daarin zoo sterk mogelijk de dienst van den Heere, als Israels God, alleen wordt voorgeschreven. Terwijl alle andere volken het polytheïsme huldigen en dientengevolge aan allerlei superstitie en magie zich schuldig maken, is onder Israel alle afgoderij en beeldendienst, alle waarzeggerij en tooverij, alle misbruik van des Heeren naam en alle ontheiliging van den Sabbat,

[1]) *Max Löhr,* Socialismus und Individualismus im *A. T. Giesen* 1906, heeft het onjuiste dezer meening van Stade, Smend e. a. duidelijk aangetoond.

[2]) Dat het werkwoord חָטָא in Ex. 5 : 16, 1 Kon. 1 : 21, 2 Kon. 18 : 14 de beteekenis heeft van: in het ongelijk zijn of gesteld worden tegenover een machtigere, zonder bijgedachte van schuld, is volstrekt niet bewezen. Het woord beteekent eigenlijk missen, Richt. 20 : 16, en zou dus die ruimere beteekenis wel toelaten. Maar de genoemde plaatsen bewijzen dit niet. In Ex. 5 : 16 zeggen de Israëlieten eenvoudig tot Farao: wij krijgen geen stroo en moeten toch tichelsteenen maken, en als wij ze niet maken, worden wij toch geslagen en krijgen wij de schuld. In 1 Kon. 1 : 21 zegt Bathseba tot David: als gij niet beslist en Adonia koning wordt, dan zullen wij, Bathseba en Salomo, straks de schuldigen zijn, die door Adonia worden gedood, omdat wij hem niet erkennen, terwijl wij toch feitelijk, op grond van uw eed, vers 17, gelijk hebben. En in 2 Kon. 18 : 14 doet Hizkia eene belijdenis van schuld, die hem in den nood wordt afgeperst en die hij zelf later niet erkent. In al deze plaatsen behoudt dus het woord zijne gewone beteekenis.

dit teeken des verbonds, Ex. 31 : 17, Jes. 56 : 6, ten strengste verboden. Hierin ligt het onderscheidende van Israels religie: de Heere, die Israel verkoor, is de eenige God, de God des rechts maar ook de God der genade en der verlossing; zijne wet is eene bondswet; omdat Israel des Heeren volk is uit genade, moet het wandelen in zijne wegen. Daarop valt in het Oude Testament altijd de volle nadruk; de zonde moge groot of klein zijn, zij is slechts daarom zonde, wijl zij tegen God en zijne wet ingaat, Gen. 13 : 13, 20 : 6, 39 : 9, Ex. 10 : 16, 32 : 33, 1 Sam. 7 : 6, 14 : 33, 2 Sam. 12 : 13, Ps. 51 : 6, Jes. 42 : 14, Jer. 14 : 7, 20 enz. Als de Heere in de toekomst zijn Geest zal uitstorten, dan zal dit daartoe strekken, dat de kinderen Israels in zijne inzettingen zullen wandelen en zijne rechten zullen bewaren en doen, Ezech. 36 : 27. En de bede der vromen was, dat hunne wegen gericht werden, om zijne inzettingen te bewaren, Ps. 119 : 5.

Het Nieuwe Testament neemt principiëel hetzelfde standpunt in. Jezus stelt niemand minder dan God zelven tot voorbeeld, Matth. 5 : 48, en beoordeelt alles naar zijne wet, Matth. 19 : 17—19, Mark. 10 : 17—19, Luk. 18 : 18—20. Deze is voor Hem de inhoud van de wet en de profeten; Hij handhaaft haar ten volle, zonder er iets af te doen, Matth. 5 : 17—19, 23 v., 6 : 16 v., 21 : 12 v., 23 : 3, 23, 24 : 20, en beoordeelt juist van dit standpunt uit alle menschelijke inzettingen, Matth. 5 : 20 v., 15 : 2 v., Mark. 2 : 23 v., 7 : 8, 13 enz. In Matth. 7 : 12 stelt Hij dan ook geen nieuw ethisch principe op, maar geeft Hij niets anders dan eene practische interpretatie van het gebod der naastenliefde. Desniettemin wordt het zondebegrip en zondebesef door Christus verscherpt en verdiept. Juist door van de menschelijke inzettingen tot de wet Gods in het Oude Testament terug te gaan, doet Hij die wet ons weer kennen in haar geestelijk karakter, Matth. 5, herleidt Hij haar tot één beginsel, n.l. de liefde, Matth. 22 : 37—40, en doet ze ons kennen als één geheel, verg. Jak. 2 : 10. Naar die wet oordeelende, ontmaskert Hij de huichelarij, Matth. 23, verbreekt den band tusschen het ethische en het physische, Mark. 7 : 15, gaat tot het hart als bron van alle zonde terug, Matth. 15 : 18, 19, en maakt ook het lijden van persoonlijke schuld onafhankelijk, Luk. 13 : 2, 3, Joh. 9 : 3. Tegenover de openbaring van Gods genade in het Evangelie komt de zonde te donkerder uit. De wet blijft kenbron van de zonde, Rom. 3 : 20, 7 : 7; maar als die wet in het licht van het Evangelie gelezen wordt, wordt de zonde in al haar afschuwelijkheid openbaar. Dan blijkt, dat zij eene macht is, die hare dienaren tot slaven maakt, Joh. 8 : 34, 6 : 20, die in de wet haar kracht, 1 Cor. 15 : 56, in het vleesch met zijne begeerlijkheid haar zetel heeft, Rom. 7 : 18, Jak. 1 : 14, en die alleen door Christus gebroken en overwonnen kan worden, Joh. 8 : 36, Rom. 8 : 2. Omdat Gods genade ten volle in Christus verschenen is, daarom is het ongeloof thans zulk eene groote zonde,

Joh. 15 : 22, 24, 16 : 9, draagt het nemen van ergernis aan Christus zulk een ernstig karakter, Matth. 11 : 6, is de afval van de genade zoo schrikkelijk, Hebr. 2 : 3, 4 : 1, 6 : 4, 5, 10 : 26, en is de lastering tegen den Heiligen Geest eene onvergefelijke zonde, Matth. 12 : 31. De Mozaïsche wet moge dus, wat haar eisch en vloek, hare burgerlijke en ceremoniëele geboden betreft, in Christus haar doel en haar einde hebben bereikt, Rom. 10 : 4, Gal. 3 : 24, de geloovige moge van het juk harer dienstbaarheid ontslagen zijn en in de vrijheid staan, Rom. 6 : 14, 7 : 4, 10 : 4, Gal. 2 : 19, 3 : 15, 5 : 18; die vrijheid heft toch de wet in haar ethisch gehalte niet op, doch bevestigt haar, Rom. 3 : 31; haar recht wordt juist vervuld in degenen, die wandelen naar den Geest, Rom. 8 : 4. Die Geest immers vernieuwt het hart en leert ons onderzoeken, kennen en doen, wat Gods wil is, Rom. 12 : 2, Ef. 5 : 10, Phil. 1 : 10. Deze wil is en blijft kenbaar uit het Oude Testament, Rom. 13 : 8—10, 15 : 4, 1 Cor. 1 : 31, 10 : 11, 14 : 34, 2 Cor. 9 : 9, 10 : 17, Gal. 5 : 14, is in Christus' woord en leven ons verklaard, 1 Cor. 11 : 1, 2 Cor. 3 : 18, 8 : 9, 10 : 1, Phil. 2 : 5, 1 Thess. 1 : 6, 4 : 2, en vindt ook in het eigen geweten weerklank, 1 Cor. 8 : 7, 10 : 25, 2 Cor. 1 : 12; zij wordt geschreven in het hart der geloovigen, Hebr. 8 : 10, 10 : 9. Door heel de Schrift heen is dus het wezen der zonde gelegen in ἀνομια, 1 Joh. 3 : 4, in overtreding van de wet, welke God in zijn Woord heeft geopenbaard.

330. Door deze leer der Schrift werd de opvatting der zonde in de Christelijke theologie bepaald. Eenerzijds kon daarom die meening niet aangenomen worden, welke het wezen der zonde zocht in eenige substantie en ze herleidde tot een principe van toorn in God (Böhme), of tot eene booze macht naast God (Mani), of tot eene of andere stof, zooals de ὑλη, de σαρξ (Plato, de Joden, Flacius enz.). En andererzijds was ook de theorie te verwerpen, dat de zonde bestond in een nog-niet-zijn, dat ze behoorde tot de noodzakelijke tegenstellingen in het leven en van nature eigen was aan den eindigen, zichzelf ontwikkelenden, naar volmaaktheid strevenden mensch (Spinoza, Hegel enz.). Daartegenover hield de Christelijke theologie van den beginne af staande, dat de zonde geene substantie was. Er is hierover nooit verschil of strijd geweest. Petavius haalt tal van kerkvaders aan, die allen in dit opzicht hetzelfde leeren. Er was hier ook geen twijfel of aarzeling mogelijk. Indien de zonde eene substantie ware, zou er een wezen zijn, dat God niet tot auteur had of zou God ook haar oorzaak zijn. De zonde moest dus opgevat en omschreven als οὔτε ὂν οὔτε ἐν τοις οὔσιν, als eene ἐλλειψις, στερησις, ἀναχωρησις του ἀγαθου, als ἀσθενεια, ἀσυμμετρια, evenals blindheid eene berooving is van het gezicht[1]). In het Westen heeft vooral

[1]) *Athanasius*, c. Gent. 3 v. *Gregorius Nyss.*, Catech. c. 5. *Dionysius*, de div. nom. c. v. *Damascenus*, de fide orthod. II 30.

Augustinus dit privatief karakter der zonde in het licht gesteld en tegenover de Manicheën gehandhaafd. Alle zijn is in zichzelve goed. Omnis natura, in quantum natura est, bona est. Het kwade kan daarom slechts zijn aan het goede, non potest esse ullum malum nisi in aliquo bono, quia non potest esse nisi in aliqua natura. Het is zelf nulla natura, maar amissio, privatio, corruptio boni, vitium, defectus naturae; bonum minui malum est[1]). Het heeft daarom ook geen causa efficiens, maar alleen deficiens[2]). En evenzoo werd door de scholastici, door de Roomsche, Luthersche en Gereformeerde godgeleerden het begrip der zonde in metaphysischen zin tot dat der privatio herleid[3]).

Aan de andere zijde is het echter duidelijk, dat de zonde door het begrip privatio niet voldoende omschreven wordt. Zij is toch geen bloot gemis, niet een louter niet-zijn; maar zij is een werkzaam en verdervend beginsel, eene ontbindende, verwoestende macht. De Schrift spreekt van haar meestal in zeer positieven zin als overtreding, verkeerdheid, ongehoorzaamheid, onwettelijkheid enz., en schrijft haar de werkzaamheid van getuigen, heerschen, bewegen, bedenken, strijden toe enz. Verschillende theologen hebben daarom ook de onderscheiding tusschen materia en forma in de zonde verworpen. Zij beriepen er zich b.v. op, dat Godslastering, afgoderij, haat tegen God enz. als daden zondig waren en nooit eene goede forma konden aannemen, en zij omschreven de zonde daarom liever als eene entitas quaedam realis ac positiva, als een reale quid[4]). Tot recht verstand zij hierbij echter het volgende opgemerkt. 1°. Als de meeste Christelijke theologen de zonde als privatio opvatt'en, hadden zij daarmede allereerst de bestrijding van het Manicheïsme op het oog. In zoover is hunne meening ook volkomen juist en zonder voorbehoud te aanvaarden. De zonde is geene substantie, noch geestelijke noch stoffelijke, want dan zou zij God tot oorzaak hebben, of God zou niet de Schepper aller dingen zijn. 2°. Ook het wezen der zonde zelve verbiedt haar als eene substantie te denken. Want zonde is geen physisch, maar een ethisch verschijnsel. Zij is een toestand en een daad van den wil en heeft in dezen haar oorzaak; zij is niet met de schepping gegeven, maar na de schepping door ongehoorzaamheid ontstaan. Zij kan dus geene materia zijn, welke eeuwig bestond of in den tijd door God werd

[1]) *Augustinus*, de civ. XI 9. 17. 22. Enchir. 11—13. c. Jul. c. 3 enz.
[2]) *Id.*, de civ. XII 7. 9.
[3]) Zie behalve de boven reeds genoemde litt. bijv. nog: *Becanus*, Theol. schol. II 1 tract. 1 c. 5 qu. 1. *Buddeus*, Inst. theol. bl. 546. *Ursinus*, Tract. Theol. 1584 bl. 199. *Turretinus*, Theol. El. loc. IX enz.
[4]) *Cajetanus* bij *Becanus* t. a. p. Theol. *Wirceb.*, VII 15. *Vitringa Sr.*, Observ. Sacr. VI c. 15. 16. *M. Vitringa*, Doctr. II 288—290, en voorts ook *Arminius*, Op. bl. 730. *Limborch*, Theol. Christ. V 4. *Strauss*, Gl. II 360 v. *Müller*, Sünde I 396—409. *Shedd*, Dogm. Theol. I 371.

geschapen, maar heeft alleen realiteit als deformatie van het zijnde; in zoover kan zij zelfs een οὐκ ὄν, een nihilum heeten [1]). 3°. Daarmede is dan geenszins bedoeld, dat de zonde een nihil negativum is. Veeleer is de pantheïstische opvatting van de zonde als eene zuivere negatie, als een nog-niet-zijn, als een noodzakelijk moment in de ontwikkeling van een eindig en beperkt wezen, als een waan der gedachte, door de Christelijke theologie ten allen tijde zoo beslist mogelijk bestreden. De zonde was geen mera negatio, maar eene privatio. Het onderscheid tusschen beide bestaat daarin, dat negatie alleen gemis (carere), privatie daarentegen gebrek (egere) aanduidt; dat een steen niet ziet, is eene negatie, dat een mensch niet ziet, is eene privatie, wijl het zien tot de hoedanigheden van een mensch behoort. Zonde is eene berooving van die zedelijke volmaaktheid, welke de mensch behoorde te bezitten. 4°. De omschrijving der zonde als privatio sluit daarom in het minst niet uit, dat zij ook, van andere zijde beschouwd, eene actio is. Zij is geene οὐσια, substantia, res, maar wel in hare berooving van het goede eene ἐνεργεια, gelijk het hinken van den kreupele geen niet loopen, maar een verkeerd loopen is. Augustinus, die de zonde telkens als eene privatio beschrijft, noemt ze daarom eene transgressio legis [2]), voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat [3]), een deficere, dat een tendere insluit, deficere autem non jam nihil est sed ad nihilum tendere [4]), inclinatio ab eo quod magis est ad id, quod minus est [5]), en geeft dan van de zonde deze definitie: peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem; lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans [6]). Deze definitie werd later door allen overgenomen; zonde is geen mera of pura privatio, sed actus debito ordine privatus [7]), eene privatio cum positiva qualitate et actione, eene *actuosa privatio* [8]).

331. Op grond der Heilige Schrift en in overeenstemming met de belijdenis des Christelijken geloofs kan daarom het wezen der zonde op de volgende wijze nader worden omschreven en toegelicht.

---

[1]) *Dr. R. P. Mees,* Wetenschappelijke Karakterkennis. 's Gravenhage 1907, vergist zich dus, als hij bl. 63 v. zegt dat de zonde vroeger als een ens positivum werd opgevat, (evenals de ziekte als eene stof werd beschouwd).
[2]) *Augustinus,* de cons. Ev. II c. 4.
[3]) *Id.,* de duab. an. c. Manich. I c. 11. Retract. I 11.
[4]) *Id.,* c. Secund. Manich. c. 11.
[5]) *Id.,* ib. c. 12. Verg. de lib. arb. I, 16. II, 19.
[6]) *Id.,* c. Faust. Manich. XXII 27.
[7]) *Lombardus,* Sent. II dist. 35. *Thomas,* S. Theol. II 1 qu. 71 art. 6. qu. 72 art. 1 ad. 2. qu. 75 art. 1 ad. 1.
[8]) *Zanchius,* Op. IV 1 v. *Polanus,* Synt. VI 3. *Heidegger,* Corp. Theol. X 8. *Bucanus,* Inst. Theol. XV 7. *Synopsis pur. theol.* XVI 4—9.

1°. Wijl de zonde geene physische of metaphysische, maar eene ethische tegenstelling van het goede is, heeft zij geen eigen, zelfstandig, van het zijn der dingen onafhankelijk bestaan. Wie de zonde voor eene substantie houdt, schijnt wel diep doordrongen van haar macht en beteekenis, maar verzwakt ze feitelijk, brengt ze van ethisch op physisch terrein over, en maakt den strijd tusschen goed en kwaad tot eene worsteling tusschen licht en duisternis, geest en stof, een goeden en een kwaden God, die nimmer eindigt en alle verlossing van de zonde onmogelijk maakt. Daarom is het van het hoogste belang, om de zonde altijd te beschouwen als een ethisch verschijnsel. De straffen en gevolgen der zonde breiden zeer zeker ook over het physisch terrein zich uit, maar de zonde zelve is en blijft van ethischen aard. Dan kan zij ook geen eigen principe en geen zelfstandig bestaan hebben; zij is ontstaan na en bestaat slechts door en aan het goede. Het kwade is wel van het goede afhankelijk, maar niet omgekeerd. Τῳ μεν γαρ ἐσθλῳ ἐγχωρει κακῳ γενεσθαι [1]). Το βελτιον και το τιμιωτερον προτερον εἰναι τῃ φυσει δοκει [2]). Bonum (verum) index sui et mali (falsi). Het goede is door vrije keus de oorzaak van het kwade geweest, en blijft er het substraat van. Gevallen engelen en menschen zijn en blijven als schepselen goed, en bestaan van oogenblik tot oogenblik alleen door en in en tot God. En evenals in haar oorsprong en in haar zijn, blijft de zonde ook in haar werken en strijden van het goede afhankelijk. Zij vermag alleen iets met en door middel van de krachten en gaven, die door God geschonken zijn. Satan is daarom terecht de simia Dei genoemd: als God eene kerk sticht, bouwt hij eene kapel; tegenover een waren, wekt hij een valschen profeet; tegenover den Christus stelt hij den antichrist. Zelfs kan eene rooversbende alleen bestaan, als zij in eigen kring het recht eerbiedigt. Een leugenaar tooit zich met den schijn der waarheid. Een zondaar jaagt het kwade na sub ratione boni. Satan verschijnt als een engel des lichts. De zonde is altijd gedoemd, om in haar werking en verschijning haars ondanks te leenen van de deugd. Zij ligt onder de onverbrekelijke fataliteit, om naar vernietiging van al het goede strevende, tegelijk ook te werken aan haar eigen dood. Zij is een parasiet van het goede.

2°. Ofschoon de zonde alzoo krachtens haar aard streeft naar het niet-zijn, heeft zij toch over het zijn zelf geene macht. Zij kan niet scheppen, ze kan ook niet vernietigen. Door de zonde is daarom noch het wezen der engelen, noch dat der menschen, noch dat der natuur veranderd. Het zijn wezenlijk dezelfde schepselen vóór en na den val, met dezelfde substantie, dezelfde vermogens, dezelfde krachten. Vóór en na den val heeft de mensch ziel en lichaam, verstand en wil, aan-

---

[1]) *Plato,* Protag. p. 344.
[2]) *Aristoteles,* Categ. c. 9.

doeningen en hartstochten. Wat veranderd is, is niet de substantie, de materia, maar de forma, waarin deze zich vertoonen, de richting, waarin zij werken. Met dezelfde kracht der liefde, waarmede de mensch oorspronkelijk God liefhad, mint hij nu het schepsel. Hetzelfde verstand, waarmede hij vroeger bedacht de dingen die boven zijn, doet hem nu dikwijls met bewonderenswaardige scherpzinnigheid en diepzinnigheid de leugen als waarheid huldigen. Met dezelfde vrijheid, waarmede hij eertijds God diende, dient hij nu de wereld. Substantiëel is er door de zonde niets uit den mensch weggenomen en niets in hem ingebracht. Het is dezelfde mensch, maar nu wandelend, niet naar God heen, maar van God af, het verderf te gemoet. Peccatum non est essentia aliqua sed defectus et corruptela, qua scilicet corrumpitur modus, species et ordo [1]).

3°. Ook het verlies van het beeld Gods en de verbreking van het werkverbond is met deze opvatting der zonde niet in strijd. Het beeld Gods toch, ofschoon geen donum superadditum en den mensch van nature eigen, was geen substantia maar een accidens; d. w. z. de mensch gelijk hij geschapen werd, was zóó ingericht, dat zijne natuur vanzelve, zonder bovennatuurlijke genade, echter niet zonder Gods goede voorzienigheid, die kennis en heiligheid en gerechtigheid medebracht en openbaarde, welke de voornaamste inhoud van het beeld Gods waren. Toen de mensch echter viel, heeft hij niets substantiëels verloren, geen vermogen zelfs en geen kracht, maar wijl de zonde de forma van heel zijne natuur, van al zijne vermogens en krachten heeft geschonden, werken deze alle nu zoo, dat ze niet meer de kennis Gods en de gerechtigheid, maar juist het tegendeel voortbrengen. De mensch heeft dus door den val niet maar een onwezenlijk toevoegsel aan zijne natuur, een donum superadditum, verloren, terwijl overigens zijne natuur intact is gebleven; hij is ook geen duivel geworden, die, voor herschepping onvatbaar, nooit meer de trekken van het beeld Gods vertoonen kan; maar terwijl hij wezenlijk en substantiëel dezelfde, d. i. mensch, gebleven is en alle menschelijke bestanddeelen, vermogens en krachten behouden heeft, is van die alle de forma, de natuur en aard, de gezindheid en richting zóó veranderd, dat zij nu, in plaats van Gods wil, de wet des vleesches volbrengen. Het beeld is veranderd in eene caricatuur. En evenzoo is het foedus operum verbroken, in zoover door de werken der wet geen vleesch meer gerechtvaardigd kan worden, Rom. 3 : 20, Gal. 3 : 2, maar het is zoo weinig vernietigd en afgeschaft, dat de wet van dat foedus operum nog ieder mensch tot volstrekte gehoorzaamheid verplicht, dat zij in het genadeverbond door Christus opgenomen en volkomen vervuld is, en nu voor de geloovigen nog een regel der dankbaarheid blijft.

4°. Afgezien van het goede substraat, waardoor de zonde gedragen

[1]) *Bonaventura,* Brevil. III 1.

wordt en waaraan zij zich vasthoudt, kan deze daarom nooit anders dan als privatio boni omschreven worden. Men bedenke echter wel, dat dan van de zonde abstractive en metaphysice gesproken wordt. En zoo beschreven, heeft ze geen zijn, is ze geen substantie, maar een nihil, niets positiefs, maar alleen iets privatiefs; wie haar anders wilde opvatten, zou daardoor in manicheeschen zin het kwade zelfstandig en eeuwig maken en tegen het summum bonum een summum malum overstellen. Het bovengenoemde bezwaar, tegen de bepaling der zonde als privatio ingebracht, berust dan ook eigenlijk op misverstand. Abstractive en metaphysice is de zonde eene privatio en kan en mag ze op Christelijk standpunt niet anders worden opgevat. Maar concretive komt ze niet anders voor dan als verkeerde forma van een bepaalden toestand of handeling en maakt dien toestand of die handeling zelve zondig, evenals eene ziekte, zonder eene substantie te wezen, toch het lichaam krank maakt. In concreto is de zonde dus altijd in en aan iets, dat substantiëel goed is. Het moge moeilijk zijn, om in bepaalde gevallen van zonde tusschen materia en forma te onderscheiden, en nog veel moeilijker, om ze te scheiden, evenals op een gegeven oogenblik de warmte van de kachel niet te scheiden is. Toch, evenmin als daarom de kachel de warmte zelve is, is het zijn of de daad, waaraan de zonde zich hecht, met de zonde te vereenzelvigen. Zelfs in de Godslastering is de kracht, noodig om haar te uiten, en de taal, waarvan zij gebruik maakt, op zichzelve goed; wat deze en wat alle dingen verkeerd en zondig maakt, dat is de deformitas, de aberratio a lege divina.

5°. Want maatstaf der zonde is Gods wet alleen. Wat zonde is, wordt ter laatste instantie bepaald, niet door de kerk (Rome) of den staat (Hobbes), niet door de onafhankelijke zedewet (Grotius) of het autonome ik (Kant), niet door de menschheid (Comte) of de sociale instincten (Darwin), maar enkel en alleen door de wet Gods. Het begrip zonde drukt dit duidelijk uit en wordt daarom vermeden door allen, die geen hoogeren maatstaf voor het zedelijk kwaad kennen dan een menschelijken. God is ook de eenige, die volstrekt gezag over ons heeft en ons in de conscientie binden en verplichten kan. Nu gaf Hij vele wetten voor de onderscheidene schepselen, wetten voor zon en maan, hemel en aarde, plant en dier, mensch en engel; en wat den mensch aangaat, wederom onderscheidene wetten voor zijn lichamelijk, geestelijk, intellectueel, aesthetisch leven enz.; eigen wetten ook voor zijn zedelijk leven. Nader is het nu deze zedewet, welke de maatstaf aller zonde is. Overtreding van alle andere wetten, aesthetische, sociale, politieke, kerkelijke enz., is slechts dan en in zoover zonde, als ze direct of indirect eene overtreding van de zedewet, van het gebod Gods, insluit. Deze zedewet, die den mensch bij zijne schepping werd ingeplant, na den val in zijne conscientie nawerkt, door God op den Sinaï werd afgekondigd en ook

voor de geloovigen regel des levens blijft, is de kenbron der zonde, Rom. 3 : 20, 4 : 14, 5 : 20, 7 : 7. Door Schleiermacher, Ritschl e. a. is er terecht nadruk op gelegd, dat de zonde eerst tegenover het Evangelie der genade Gods in Christus, en dus binnen de grenzen der Christenheid tot hare schrikkelijkste openbaring komt [1]). De Schrift getuigt daar zelve van, als zij bepaaldelijk in het Nieuwe Testament herhaaldelijk en breedvoerig de zonden van het ongeloof, van de ergernis, van den afval en vooral ook van de lastering tegen den Heiligen Geest bespreekt en hare groote schuld en strafwaardigheid in het licht stelt. Maar daaruit volgt nog niet, dat alle zonden, vóór en buiten het Evangelie bedreven, alleen onwetendheids- en zwakheidszonden zijn, en evenmin, dat niet de wet, maar het Evangelie kenbron der zonde zou wezen. Het Christelijk geloof is noodig, om de zonde recht te leeren kennen, maar dat geloof ziet ook naar de wet terug, ontdekt haar geestelijk karakter, en ontvangt zoo een inzicht in den waren aard der zonde. Het Evangelie zou geen Evangelie zijn, wanneer het niet inhield vergeving van al die overtredingen, welke wij tegen de wet Gods bedreven hebben; gelijk genade zonde, vergeving schuld onderstelt, zoo onderstelt ook het Evangelie de wet. In die zedewet komt God tot ons, niet alleen als Vader met vaderlijke vermaningen en kastijdingen, maar, gelijk de kategorische imperatief bij een ieder getuigt, ook als Wetgever en Rechter met bevelen en straffen. Ofschoon niet dwingend als de logische en niet onverbreekbaar als de natuurwetten, gaat de zedewet in majesteit alle andere te boven; zij richt zich tot den wil, ademt in de vrijheid, verlangt vervulling uit liefde; en toch wendt zij zich tot alle menschen zonder onderscheid, komt tot hen in alle omstandigheden, breidt zich uit over hun woorden en daden niet alleen, maar ook over hun toestand, weet van geen toegeven en van geene vergoelijking, spreekt onverbiddelijk, kategorisch, met souverein gezag en wreekt elke van hare overtredingen in strenge straf. Zij is een decretum Numinis, openbaring van Gods wil, uitdrukking van zijn wezen.

6°. Uit dit karakter der zedewet volgt, dat de zonde alleen wonen kan in een redelijk schepsel. De redelooze natuur kan lijden onder de gevolgen der zonde, maar zonde valt er alleen in een wezen, met verstand en wil begaafd. Nader bepaald, is de wil het eigenlijk subject, δεικτικον van de zonde. De zedewet is juist de wet voor den wil van het schepsel; het zedelijk goede is van dien aard, dat het alleen door den wil kan worden gerealiseerd. Wat volstrekt en beslist buiten elken invloed van den wil omgaat, kan geen zonde zijn. In dien zin zeide Augustinus terecht: adeo peccatum voluntarium est malum ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium [2]). Maar dit woord is voor misverstand

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 112, 5. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III³ 384 v. *Kaftan*, Wesen der chr. Rel. 250. *Gerretsen*, De val des menschen 57.

[2]) *Augustinus*, de vera relig. 14.

vatbaar. En toen de Pelagianen er gebruik van maakten ten bewijze, dat zonde nooit anders dan in eene wilsdaad kan bestaan, gaf Augustinus er later eene zoodanige verklaring van, dat onwetendheids-, begeerlijkheids- en erfzonde er niet door werden uitgesloten [1]); en elders zegt hij uitdrukkelijk, dat de wet ook de motus concupiscentiae involuntarios verbiedt [2]). Daarmede in overeenstemming leerden nog vele scholastici, dat de zonde wel in den wil haar laatste oorzaak had, en dus in dien zin wel altijd zetelde in den wil, maar dan toch niet in voluntate sicut in subjecto sed sicut in causa [3]); zonde kan daarom ook zetelen in de sensualitas, al is zij dan ook slechts een peccatum veniale [4]). Maar verschillende oorzaken brachten allengs wijziging in deze leer. De concupiscentia was een onduidelijk begrip; ze kon evengoed in bonam als in malam partem worden verstaan, wijl vele natuurlijke, vanzelf in ons opkomende begeerten, zooals bijv. van den hongerige naar spijze, toch geen zonde zijn; Augustinus sprak daarom van de concupiscentia somtijds zoo, dat ze geen zonde was en niet schaden kon, indien ze maar niet in strijd met de wet werd ingewilligd [5]). Voorts ging de scholastiek allengs onderscheiden tusschen motus primo-primi, secundo-primi en plane deliberati, d. i. tusschen zulke gedachten en begeerten, die vóór alle toestemming van den wil, geheel onwillekeurig in ons opstijgen en in het geheel geen zonde zijn; zulke, waartegen de wil zich wel verzet maar waardoor hij overmand wordt en die vergefelijke zonden zijn; en zulke, waarin de wil bewust en ten volle toestemt en die doodzonden zijn. En daarbij kwam dan nog, dat de erfzonde steeds zwakker opgevat en als door den doop geheel tenietgedaan beschouwd werd; wat er overbleef, de concupiscentia, was zelf geene zonde, maar kon alleen aanleiding tot zondigen worden. Zoo stelde Rome dan ook vast, dat schuld en smet der erfzonde door den doop geheel worden weggenomen, dat de concupiscentia wel blijft maar hun niet schaadt, die haar niet inwilligen, en alleen zonde heeten kan, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat [6]).

De Hervorming trad daartegen op en beweerde, dat ook onreine

[1]) *Augustinus*, Retract. I 13.

[2]) *Id.*, de spir. et lit. c. 36. de nupt. I 17. 23. c. Jul. IV c. 2. VI c. 8. de civ. XIV 10.

[3]) *Thomas*, Sent. II dist. 24 qu. 3 art. 2 ad. 2. S. Theol. II 1 qu. 74 art. 2 ad 2. qu. 10 art. 2.

[4]) *Lombardus*, Sent. II dist. 24. 8. *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 74 art. 3. *Bonaventura*, Brevil. III c. 8. Sent. II dist. 24 pars 2 art. 2 qu. 2.

[5]) *Augustinus*, c. Jul. VI 5. de Gen. c. Manich. II 14.

[6]) Trid. V 5, en voorts Cat. Rom. II 2, 7. *Becanus*, Theol. schol. II 1519 bl. 145—150. *Sylvius*, Comm. in totam primam sec. S. Thomae, ed. 4 II bl. 336 v. *Daelman*, Theol. II 1759 bl. 174 v. *Dens*, Theol. I 1828 bl. 314 v. *Kleutgen*, Theol. d. Vorzeit II 644.

gedachten en begeerten, die vóór en zonder onzen wil in ons opstijgen, zonde zijn; zij bedoelde daarmede niet, dat alle begeeren in psychologischen en philosophischen zin zonde was, maar wel, dat de concupiscentia in Schriftuurlijke en theologische beteekenis, ons schuldig maakte voor God. En hierin had ze ongetwijfeld gelijk. Want zeker is de zonde begonnen met eene bewuste en vrije wilsdaad. Maar die eerste zondige daad is niet spoorloos aan ons voorbijgegaan, zij heeft heel de menschelijke natuur bedorven en een toestand nagelaten, die in alle opzichten in strijd is met de wet Gods. Al ontstond de zonde dus door den wil, zij bestaat nu feitelijk wel buiten den wil en heeft haar zetel ook in alle andere vermogens en krachten van den mensch, in ziel en lichaam, in lager en hooger ken- en begeervermogen, Gen. 6 : 3, 8 : 21, Ex. 20 : 17, Ps. 19 : 13, 51 : 7, Jer. 17 : 9, Matth. 5 : 28, Mark. 7 : 21, Rom. 7 : 7, 15—17, 8 : 7, Gal. 5 : 7 enz. Sine voluntate non potest esse peccatum, quia sine voluntate non potest existere ut sit; sine autem voluntate potest esse, quia sine voluntate potest manere quod existit [1]). Luthersche en Gereformeerde theologen bestreden daarom gewoonlijk de stelling, dat alle peccatum voluntarium was. Daarmede bedoelden zij echter geenszins, dat er ook zonde kon zijn, die geheel en volstrekt buiten het wilvermogen omging. Alleen komt het er op aan, om van de natuur en werking van den wil zich eene juiste voorstelling te vormen. De wil is n.l. volstrekt niet het gansche begeervermogen, maar daarvan slechts eene bijzondere kracht en werkzaamheid [2]). De wil in dezen engeren zin gaat slechts aan de dadelijke zonden vooraf, gelijk Jak. 1 : 15 daarvan spreekt, maar volstrekt niet aan de toestands- en onwillekeurige zonden. Indien het voluntarium in dezen zin een noodzakelijk element der zonde ware, zouden niet alleen alle onreine gedachten en begeerten ophouden zonde te wezen, maar zouden met de leus: tout comprendre serait tout pardonner, ook schier alle dadelijke zonden te verontschuldigen zijn. Ten einde de onschuld der concupiscentia te kunnen handhaven, kwam Bellarminus dan ook reeds tot de verklaring: non omne quod repugnat legi peccatum est, de motus involuntarii zijn wel in strijd met de wet maar toch geen zonden [3]). Maar al is het, dat het voluntarium in dezen engen zin niet steeds het begrip der zonde mede constitueert, toch gaan daarom de toestands- en de onwillekeurige zonden niet geheel buiten den wil om; er is niet alleen eene voluntas antecedens, maar ook eene voluntas concomitans, consequens, approbans; de wil keurt later in sterker of zwakker graad de zondigheid van onze natuur, van onze gedachten goed en schept er behagen in. En ook wanneer later de wil, door de rede voor-

[1]) *Augustinus*, bij *Dorner*, Augustinus bl. 129.
[2]) Verg. mijne Beginselen der Psychologie 1897 bl. 166 v.
[3]) *Bellarminus*, de amiss. gr. et de statu pecc. V 10.

gelicht, zich daartegen verzet, of de wedergeborene met Paulus getuigen kan, dat hij het kwade, dat hij doet, niet wil, dan wordt daardoor zeker de graad der zonde verminderd, maar niet de natuur der zonde bepaald. Want deze heeft haar maatstaf alleen in Gods wet; Paulus noemt hetgeen hij niet wil maar toch feitelijk doet, wel terdege zonde en stemt de wet toe, dat zij goed is. Ook dan echter gaat zelfs de zonde, die bedreven wordt zonder gewild te zijn, niet geheel buiten den wil om. Want zeer zeker kan Paulus zeggen: ik doe hetzelve niet meer, maar de zonde die in mij woont, en alzoo eene tegenstelling maken tusschen zijn herboren ik en zijn onherboren vleesch, maar terecht heeft Augustinus deze woorden reeds aldus verklaard: etsi concupiscentiae non consentio, etsi post concupiscentias meas non eo, tamen adhuc concupisco et utique etiam in ipsa parte ego sum. Non enim ego alius in mente et alius in carne. Sed quid igitur ipse ego? Quia ego in mente, ego in carne. Non enim duae naturae contrariae sed ex utroque unus homo, quia unus deus a quo factus est homo [1]). Het is toch niet een ander wezen, dat in het vleesch de zonde doet, en een ander, dat ze toch niet wil. Maar het is beide malen dezelfde mensch, die eenerzijds in de concupiscentia op onreine wijze naar het verbodene jaagt, en toch andererzijds in het diepst van zijn wil er zich van afwendt en er tegen strijdt. En daarom, wijl de mensch, ook de wedergeborene zoolang hij in het vleesch is, altijd in zwakker of sterker mate het verbodene begeert, al is het, dat hij met zijn wil in enger zin daartegen ingaat, daarom kan gezegd worden, dat alle zonde toch in den diepsten grond vrijwillig is. Er is niemand of niets, dat den zondaar dwingt, om de zonde te dienen. De zonde zetelt niet buiten hem maar in hem en heeft zijn denken en begeeren in haar richting geleid. Zij is zijne zonde, inzoover hij ze door middel van zijne verschillende vermogens en krachten tot de zijne gemaakt heeft [2]).

Zoo blijkt dan eindelijk 7° de zonde een onbegrijpelijk raadsel te zijn. Wij weten niet vanwaar ze is, noch wat zij is. Zij is er en heeft geen recht van bestaan. Zij bestaat en niemand verklaart haar oorsprong. Zij is zelve zonder motief in de wereld gekomen en is toch het motief voor alle denken en handelen der menschen geworden. Zij is abstract beschouwd, niets dan eene privatie en is toch in concreto eene macht, die allen en alles beheerscht. Zij heeft geen eigen, zelfstandig principe, en is toch een beginsel, dat heel de schepping verwoest. Zij leeft van

[1]) *Augustinus*, de verbis apost. serm. 5.
[2]) *Melanchton*, Apol. Conf. art. 2. Loci C. de peccato. Form. Conc. II 1. *Gerhard*, Loc. X c. 6 en 11. *Quenstedt*, Theol. II 60. 92. 139. *Hollaz*, bl. 501. 525. *Calvijn*, Inst. II 1. III 3. IV 15, 10. 11. *Zanchius*, Op. IV 56 v. *Beza*, Tract. II 345. *Polanus*, Synt. bl. 336. *Martyr*, Loci C. bl. 70. *Turretinus*, Theol. El. IX qu. 2. XI qu. 21. *Mastricht*, Theol. IV 2, 22. Commentaren op Ex. 20 : 17. Rom. 7 : 7, Gal. 5 : 16. Heid. Cat. vr. 113. *Müller*, Sünde I 251 v.

het goede en bestrijdt het tot vernietiging toe. Zij is niets en heeft niets en kan niets zonder de wezens en krachten, welke God heeft geschapen, en organiseert deze toch alle tot den opstand tegen Hem. Zij bestrijdt met wat Godes is al wat Godes is. Zij is de wil van het zwakke, eindige schepsel in verzet tegen den Schepper; de afhankelijkheid, in vijandschap tegen den Onafhankelijke en zelve naar onafhankelijkheid jagend; het bestandlooze worden in worsteling met den eeuwiglijk Zijnde; de grootste tegenspraak, door God in zijne schepping geduld en door Hem in den weg van recht en gerechtigheid tot een instrument voor zijne glorie gebruikt.

322. Ofschoon de zonde altijd één is in beginsel en wezen en steeds in ἀνομια bestaat, zijn er in hare openbaringen en werkingen zeer verschillende graden. Allereerst is er een groot onderscheid tusschen de duivelsche en de menschelijke zonde. In het Oude Testament vinden wij nog geen ontwikkelde daemonologie. Dat er in Gen. 3 eene booze geestelijke macht optreedt, weten wij eerst uit het Nieuwe Testament; de שְׂעִירִים Lev. 17 : 7, 2 Chron. 11 : 15, Jes. 13 : 21, 34 : 14, שֵׁדִים Deut. 32 : 17, Ps. 106 : 27, לִילִית Jes. 34 : 14, en עֲלוּקָה Spr. 30 : 15 zijn zeker niet als elementen der openbaring te beschouwen [1]); en dat er bij עֲזָאזֵל Lev. 16, aan een boozen geest moet worden gedacht, is onbewijsbaar [2]). Van booze geesten is er alleen sprake in 1 Sam. 16 : 14—23 en 1 Kon. 22 : 19 v., en van Satan in Job 1, 1 Chr. 21 : 1, Zach. 3. De scheiding tusschen goede en kwade engelen is nog niet voltrokken; de booze geest gaat nog van God uit, Satan bevindt zich nog onder de zonen Gods; eerst langzamerhand wordt de tegenstelling scherper.

[1]) Het geloof aan booze geesten treffen wij bij alle volken aan. Gelijk in het algemeen alle natuurverschijnselen worden gepersonificeerd (animisme), zoo worden inzonderheid rampen en ongevallen, aardbeving, storm, bliksem, brand, ongeluk, krankheid enz. aan booze geesten toegeschreven; dit bijgeloof leidde dan altijd weer tot magie, d. i. tot de kunst, om door speciale woorden of handelingen de bovennatuurlijke, persoonlijke geesten tot het bewerken van eenig goed, of tot het weren van eenig kwaad te bewegen. Vooral in Babel bloeide deze superstitie, die dan nog verder tot de oude, sumerische cultuur teruggaat, *O. Weber*, Dämonenbeschwörung bei den Babyl. u. Assyr. Leipzig 1906. *Fr. Jeremias*, bij *de la Saussaye*, Lehrbuch der Rel. I³ 246 v. 261. 309; maar verder bij alle volken; in Egypte, *A. Wiedemann*, Magie und Zauberei im alten Aegypten. Leipzig 1905; *Lange* bij *de la Saussaye* t. a. p. I 238; bij de Arabieren, *Wellhausen*, Reste arab. Heidenthums 1887 bl. 135 v. *Robertson Smith*, Die Religion der Semiten 1899 bl. 85 v.; bij de Joden zelven, *Weber*, Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 242 v. *Schürer*, Gesch. des jüd. Volkes III³ 294 v. *Baudissin*, art. Feldgeister in PRE³ VI 1—23 enz. Ofschoon bijgeloof en tooverij ook onder het Israëlietische volk eene groote rol speelden, kwam wet en profetie daar telkens ten sterkste tegen op, Lev. 19 : 31, 20 : 6, 27, Deut. 18 : 10, 11, Jes. 8 : 19, 20, Jer. 27 : 9, 29 : 8, 9 enz.

[2]) Over Azazel, zie art. van *Driver* in *Hastings* D. B. I 207.

Het woord satan beteekent wederpartijder en kan op zichzelf een goeden zin hebben; het komt voor van menschelijke tegenstanders, 1 Sam. 29 : 4, 1 Kon. 5 : 4, 11 : 14, 23 : 25, van hindernissen op den weg, 2 Sam. 19 : 23, van een menschelijk aanklager, Ps. 109 : 6, 20, 29, zelfs van den Malak Jhvh, die Bileam in den weg treedt, Num. 22 : 22, 32. Maar toch wordt Satan in het Oude Testament al gedacht als een wezen, dat vijandig tegen God en zijn volk overstaat. En als de openbaring zich voltooit en Christus komt, om de werken des duivels te verbreken, dan worden ook de βαθη του σατανα openbaar.

Het Nieuwe Testament doet ons eene βασιλεια, Matth. 12 : 26, Mark. 3 : 24, Luk. 11 : 17, 18, kennen van booze geesten, welke de antithese vormt van Christus en zijn rijk. Aan het hoofd staat Satan, met verschillende namen genoemd, διαβολος, σατανας, ἐχθρος, Matth. 13 : 39, Luk. 10 : 19, κατηγωρ, Openb. 12 : 10, βελιαρ (syr. voor βελιαλ, nietswaardigheid), πονηρος, Matth. 13 : 19, Ef. 6 : 16, 2 Thess. 3 : 3, 1 Joh. 2 : 13, 14, 3 : 12, 5 : 18, βεελζεβουλ (lett. heer der woning, maar waarschijnlijk ontstaan uit βεελζεβουβ, vliegengod [1]), Matth. 10 : 25, ἀρχων των δαιμονιων, Matth. 9 : 34, ἀρχων της ἐξουσιας του ἀερος, Ef. 2 : 2, ἀρχων του κοσμου, Joh. 12 : 31, ὁ θεος του αἰωνος τουτου, 2 Cor. 4 : 4, ὁ δρακων ὁ μεγας, ὁ ὀφις ὁ ἀρχαιος, Openb. 12 : 9, 20 : 2 enz. En onder hem staan vele δαιμονια, δαιμονες, πνευματα πονηρα, ἀκαθαρτα, πνευματικα της πονηριας, die weer in allerlei klassen en rangen onderscheiden zijn, 1 Cor. 15 : 21, Ef. 6 : 12, Col. 2 : 15, Jud. 6, ook in boosheid de een nog den ander overtreffen, Matth. 12 : 45, Luk. 11 : 26, en samen Satans ἀγγελοι zijn, Matth. 25 : 41, 2 Cor. 12 : 7, Openb. 12 : 7, 9 [2]). Al is er zoo onder hen nog eenig verschil in sterkte en boosheid, alle te zamen worden zij toch als door en door bedorven voorgesteld. Zij zijn altijd en overal de tegenstanders Gods, de verstoorders van zijn rijk, de bestrijders van Christus, de verleiders der menschen, de aanklagers van Gods kinderen; zij leven in de zonden als in hun element. Nooit komen zij voor als object van Gods liefde, ofschoon ze zijne schepselen zijn; Christus heeft hunne natuur niet aangenomen; voorwerp van onze liefde, van onze voorbede mogen zij niet zijn; er is voor hen geen hope op herstel en behoud.

[1]) Andere verklaringen bij *Baudissin*, in PRE³ II 514—516 en *Whitehouse* in *Hastings* D. B. IV 409.

[2]) *Hofmann*, Schriftbeweis I² 418 v. *Sander*, Die Lehre der H. Schrift vom Teufel 1858. *Oehler*, Theol. d. A. T. § 200. *Hahn*, Theol. des N. T. 1854 § 128 v. *Schwartzkopff*, Der Teufels- und Dämonenglaube Jesu, Zeits. f. Th. u. K. 1897 bl. 289—330. *Holtzmann*, Neut. Theol. I 53 v. 167. II 238 v. *Weser*, Die verschiedenen Auffassungen vom Teufel im N. T., Stud. u. Krit. 1882 bl. 284 v. *Everling*, Die paul. Angelologie und Dämonologie. Gött. 1888. Art. Dämonen en Dämonische van *J. Weiss*, en art. Teufel van *A. Wünsche* in PRE³. *H. Duhm*, Die bösen Geister im A. T. Tüb. 1904. Art. Devil en Satan in *Hastings*, D. B. enz.

Er is in het wezen en begrip der duivelen iets volkomen onbegrijpelijks. Wir können das absolute böse Wesen immer nur unter der Bedingung denken, dass wir entweder an der absoluten Bosheit oder an der wahren Existenz etwas fehlen lassen [1]). Absoluut boos kunnen zij niet zijn, want zij zijn schepselen Gods en dus als zoodanig goed; en toch zijn zij alleen voorwerp van Gods haat en van zijn eeuwigen toorn. Om deze onbegrijpelijkheid van de natuur der duivelen hebben velen hun bestaan ontkend, en hen voor zielen van gestorven menschen of voor personificaties van onze booze zonden of voor onpersoonlijke principia van het kwade gehouden [2]). Maar de realiteit van Satan en zijne engelen is door de Schrift buiten twijfel gesteld; aan accommodatie valt er in het minst niet te denken; Jezus heeft zich in een zeer gewichtig punt der religie geheel en al vergist of het is alzoo, als Hij heeft gezegd [3]). En de leer van Satan is voor heel de Christelijke leer ook verre van onverschillig. Zij is van waarde tegenover het Manicheïsme, want Satan is geen oorspronkelijk wezen maar een gevallen engel; tegenover het Pelagianisme, want Satan is door ééne wilsbeslissing geheel en al bedorven; tegenover de opvatting der zonde als zwakheid en zinlijkheid, want Satan is een hooge, heerlijke, rijke geest; tegenover de meening, dat de zonde een voorbijgaand moment in de ontwikkeling is, want Satan blijft Satan en wordt nimmer hersteld; tegenover de verlaging van den mensch tot een duivel, want Satan is uit zichzelf ten val gekomen, de mensch werd door hem verleid, is niet *un*schuldig maar ook niet *ur*schuldig; tegenover de opvatting van de verzoening als een ethisch proces, want Christus is gekomen, om de werken des duivels te verbreken. Het geloof aan Satans bestaan is geen element van het zaligmakend geloof in Christus; maar het hangt er toch wel mede saam. Er ligt waarheid in het: nullus diabolus, nullus redemptor! Indien er geen zonde ware, zou er geen verlosser zijn, en de ernst der zonde komt juist in de leer van Satan het duidelijkst uit [4]).

Uit alles, wat de Schrift van de engelen getuigt, blijkt toch, dat het zedelijk leven bij hen een ander karakter draagt dan bij de menschen. Menschen zijn op ieder terrein en zoo ook in het zedelijke, aan ontwikkeling onderworpen; zij worden klein geboren, in kennis, kracht, deugd of ondeugd, en groeien in alle deze langzamerhand op. Maar zoo is het bij de engelen niet. Zij zijn allen tegelijk met elkaar en volwassen geschapen; degenen, die staande bleven, werden in eens bevestigd in het

[1]) *C. J. Nitzsch*, Syst. d. Chr. Lehre § 116. *F. A. B. Nitzsch*, Ev. Dogm. bl. 337.
[2]) *Bekker*, Betov. Werelt II c. 20 v. *Semler*, de daemoniacis 1760. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 44. 45. *Schelling*, Werke II 4 bl. 241 v. *Rothe*, Ethik § 503. *Martensen*, Dogm. § 99 v. *Strauss*, Chr. Gl. II 1 v. *Biedermann*, Dogm. bl. 614 v. *Lipsius*, Dogm. § 521—524. *Beyschlag*, Neut. Theol. I 93 v. *Kaftan*, Dogm. § 38.
[3]) *Gerretsen*, De val des menschen bl. 43.
[4]) *Von Oettingen*, Luth. Dogm. II 459 v.

goede, en zij, die vielen, werden terstond verhard en voleind in het kwade. Satan is niet verleid, maar hij bracht de leugen, de zonde uit zichzelven voort, Joh. 8 : 44, en is daarin in eens verstokt geworden. De aard zijner zonde is zoo, dat hij voor geen berouw meer vatbaar is; van een zedelijk bewustzijn, van een geweten is bij hem geen sprake; hij leeft van den haat. Der eigentlich satanische Charakter besteht in einem Hass alles dessen, was über ihm und bloss weil es über ihm ist (Baader). De zonde ook in de duivelen is geene materia, maar forma; er is geen summum malum, gelijk er een summum bonum is; maar de forma der zonde is met de engelennatuur zoo één geworden, dat er geene scheiding meer mogelijk is. Het is zeker al te stout, om te beweren, dat de gevallen engelen ook voor Gods almacht onverlosbaar zijn; en beter is het, hier in Gods welbehagen te rusten [1]). Maar toch blijkt genoeg, dat dat welbehagen geen willekeur is. Hier op aarde is er reeds onder menschen eene zonde, die onvergefelijk is, n.l. de lastering tegen den Heiligen Geest; met den dood, d. i. met die eigenaardige bedeeling, waarin wij hier op aarde leven, houdt de vergeving aller zonden op; de aard der zonde snijdt bij de gevallen engelen den weg der verlossing af. Waarbij dan nog komt, dat de engelen niet zijn één geslacht. Menschen konden vallen en zijn gevallen in éénen; en zij kunnen gered worden en worden gered in éénen. Maar de duivelen zijn niet in éénen, niet in een ander, maar ieder voor zich en hoofd voor hoofd gevallen; er was onder hen geen foedus operum, en daarom is er ook voor geen foedus gratiae plaats. De satanische zonde is dus bij alle overeenkomst toch in oorsprong, natuur, gevolgen eene geheel andere dan de menschelijke. Zij draagt een absoluut karakter, Satan is de hoogste openbaring van het kwaad. Daarom wordt hij in de Schrift met zoo machtige, hooge namen als overste der wereld, god dezer eeuw enz. genoemd. Maar daarom is ook de overwinning van Satan de volkomen triumf over de zonde. God heeft haar in Satan alle gelegenheid gegeven, om te toonen, wat zij is en vermag. Het hoogste en beste, het edelste en grootste in Gods schepping heeft zij zich dienstbaar gemaakt. En toch blijkt zij ten slotte in den strijd van macht tegen recht onmachtig te zijn. Es ist der Charakter des Bösen, dass es immer mit Energie anfängt und mit Schwäche aufhört (Baader). De zonde is niet, zij wil zijn; zij heeft geen waarachtige realiteit en komt daar nooit toe; zij is leugen in haar oorsprong en leugen in haar einde. En daarom is Satan ten slotte met al zijne macht aan Gods verheerlijking dienstbaar. Luzifer ist, kann man sagen, durch die Probe inne geworden, dass nichts wahrhaft ist, als Gott. Darum ist Luzifer so gut ein Beweis Gottes als ein Engel. Wenn der Gute beweist,

[1]) *Voetius*, Disp. I 920. *Turretinus*, Theol. El. IX 5. 8. *Heidegger*, Corpus Theol. VIII 49. *De Moor*, Comm. II 414.

dass Gott ist, so beweist der Böse, dass nur Gott ist (Baader) [1]).

333. Behalve tusschen de duivelsche en de menschelijke zonden, is er ook onder de laatste wederom groot onderscheid, De Stoa, Novatianus, Seb. Franck, Deurhof e. a. hebben dit ten onrechte ontkend [2]). Wel is in beginsel de zonde en de deugd ondeelbaar; wie er ééne heeft, heeft ze alle, en wie er ééne mist, mist ze alle; tusschen goed en kwaad is geen geleidelijke overgang; iemand stemt met de wet Gods al of niet overeen; en de wet Gods is een organisme, dat, in één van zijne geboden overtreden, in zijn geheel geschonden wordt, want God, die het gebod gaf, dat overtreden werd, is de auteur van alle andere geboden, Jak. 2 : 10 [3]). Maar daarom zijn toch niet alle zonden gelijk. De verschillende namen, voor de zonde in gebruik, wijzen daar reeds op. Bij de offerande van Kaïn en Abel in Gen. 4 komt het uit, dat de gezindheid van meer waarde is dan de gave. De wet, aan Israël gegeven, bevat wel allerlei ceremoniëele geboden, maar door heel het Oude Testament heen staat het ethische handelen toch ver boven het cultische en liturgische; het geloof wordt tot gerechtigheid gerekend, Gen. 15 : 6, gehoorzaamheid is beter dan offerande, 1 Sam. 15 : 22, Am. 2 : 6, 5 : 14, 21 v., Hos. 4 : 1 v., 12 : 7, Micha 6 : 6, 8, Jes. 1 : 11 v., 5 : 8 v., Jer. 7 : 3, 22 : 3, Ezech. 16 : 49, 18 : 5 v., Zach. 7 : 5 v., Mal. 3 : 5 enz. [4]). Als na de ballingschap het Pharizeïsme opkomt en deze verhouding omkeert, gaan Jezus en de apostelen weder tot wet en profeten terug, Matth. 5—7, 19 : 18 v., Mark. 7 : 21 v., Rom. 1 : 29 v., 1 Cor. 5 : 10 v., 6 : 9 v., 2 Cor. 12 : 20 v., Gal. 5 : 19 v., enz. De wet zelve maakt bovendien onderscheid tusschen zonden בִּשְׁגָגָה, die zonder boos opzet, uit onkunde of zwakheid bedreven zijn, het verbond niet verbreken en binnen het verbond verzoend kunnen worden, en zonden בְּיַד רָמָה, die met bewustheid en opzettelijk gepleegd zijn, den dader buiten het verbond stellen en des doods waardig maken, Lev. 4, 5, 22 : 14, Num. 15 : 22 v., 35 : 11 v., Jos. 20 : 3, 9. De Schrift verlaat nooit het objectieve standpunt, dat den maatstaf der zonde alleen zoekt in de wet Gods.

Maar desniettemin is de schuld der overtreding toch kleiner of grooter,

[1]) *Augustinus*, de civ. XI en XII. *Anselmus*, de casu diaboli. *Lombardus*, Sent. II dist. 2—7. *Thomas*, S. Theol. I qu. 63. 64. *Petavius*, de angelis l. III. *Scheeben*, Dogm. II 670. *Simar*, Dogm. 294. *Gerhard*, Loc. V. c. 4 sect. 10 v. *Quenstedt*, Theol. I 450 v. *Zanchius*, Op. III 167—216. *Voetius*, Disp. I 906 v. *Daub*, Judas Ischarioth. Heid. 1816. *Philippi*, K. Gl. III 251 v. *Lange*, Dogm. II 559 v. *Dorner*, Chr. Gl. II 188 v. *Frank*, Syst. d. chr. Wahrh. I² 428. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. II 459 v. *Van Oosterzee*, Dogm. § 76. *Kuyper*, De Engelen Gods bl. 197 v. *Geesink*, Van 's Heeren Ordinantiën I 261 v.

[2]) *M. Vitringa*, Doctr. Chr. II 377.

[3]) *Vinet*, L'unité de la loi, Nouv. Et. Evang. *Rothe*, Theol. Ethik § 730. 731.

[4]) *Clemen*, Lehre v. d. Sünde I 70.

al naarmate het gebod met zwakker of sterker bewustheid en wil geschonden werd. Eenerzijds leidt Stade [1]) uit Gen. 12 : 17, 20 : 3, 26 : 10, Num. 22 : 34, 1 Sam. 14 : 24 v., 36 v., ten onrechte af, dat aan het oude Israël het onderscheid tusschen bewuste en onbewuste overtredingen onbekend was en men dus geheel buiten zijn weten en willen schuldig worden kon; want al deze plaatsen houden de onkunde voor eene selbstverschuldete of spreken van geene schuld. Maar andererzijds is het toch ook niet waar, dass Sünde im Allgemeinen nur ist, sofern auch ein Bewusstsein derselben ist [2]). Wel onderstelt zonde eenige kennis der wet; een mensch zonder het minste zedelijk besef zou ontoerekenbaar zijn, maar ook ophouden mensch te zijn, Rom. 2 : 14, 15; en wel gaat zonde gewoonlijk met eenig schuldbesef gepaard, maar toch is de maatstaf der zonde niet het schuldbewustzijn, maar de wet Gods. Er zijn zonden, die niet alleen voor anderen, maar ook voor onszelven verborgen zijn, Job 11 : 4 v., Ps. 19 : 13, 90 : 8, of eerst later als schuld worden erkend en beleden, Ps. 25 : 7, 51 : 7. Onkunde is ook dikwerf zelve zonde, en het schuldbewustzijn verzwakt, naarmate de zonde langer wordt gediend, Am. 2 : 11, Hos. 4 : 6, Micha 3 : 1, 6 : 8, Spr. 24 : 12, Pred. 4 : 17. Daarom kan het subjectieve bewustzijn van schuld het karakter der zonde niet bepalen. Al kan onwetendheid dus nooit de zonde zelve goedmaken, zij strekt toch dikwerf, wanneer ze niet moedwillig is, tot verontschuldiging. Paulus zegt, dat hij te voren een lasteraar, vervolger en verdrukker was, maar voegt eraan toe, dat hem barmhartigheid is geschied, wijl hij het onwetende deed, 1 Tim. 1 : 13. En zoo spreekt de Heilige Schrift meermalen van de zonden der Joden en der Heidenen, als gedaan in onwetendheid, Luk. 23 : 34, Hand. 3 : 17—19, 13 : 27, 17 : 30, Ef. 4 : 18, Hebr. 5 : 2, 1 Petr. 1 : 14, 2 : 25. Daarmede worden die zonden wel niet van haar schuldig karakter ontdaan, gelijk Ritschl schijnt te meenen [3]); want Rom. 1—3, 5 : 12 v., Ef. 4 : 17—19, Col.

[1]) *Stade*, Gesch. des Volkes Israel I 512 v.

[2]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. 68, 2.

[3]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. II² 38. 241—246. III² 350—354. Terecht zegt *Bernard* in *Hastings* D. B. IV 532: There is no trace of the Ritschlian view that till He (Jesus Christ.) came all sin was practically ignorance, and that sinners only needed to lay aside their sense of guilt. That ignorance, even where it exists, is but a partial and not a sufficient excuse, appears in Luk. 12 : 47, and the explanation of that passage is that moral ignorance is never total and only comes near totality by man's own fault. The sharp distinction between sins of ignorance which are forgivable, and sins without ignorance which are not, is untrue to life. The man who sins from ignorance has still some spark of knowledge which is enough to condemn him, and the man who sins against light has still some ignorance, for how can a man in his present limitations realize the gravity of the issues which are presented to him here? For the first point see Luk. 23 : 34; the soldiers in their ignorance, nevertheless, need forgiveness; and for the second see the lament over Jerusalem, Luk. 19 : 42. Verg. ook *Clemen*, t. a. p. 82.

3 : 5—7, 1 Cor. 15 : 9, 1 Tim. 1 : 13, 15 enz. leeren dit anders. Maar toch zijn zonden in onwetendheid gedaan, onderscheiden van zonden, uit verharding voortgekomen; de onwetendheid biedt een pleitgrond voor vergeving aan.

En gelijk de zonden in graad en mate verschillen, naargelang zij uit onwetendheid en zwakheid of uit opzet en boosheid bedreven zijn, zoo zijn ze ook onderscheiden naar het object, waartegen zij gericht zijn: zonden tegen de eerste tafel zijn zwaarder dan tegen de tweede, Matth. 22 : 37, 38; naar het subject, dat ze bedrijft: naarmate iemand rijker met gaven bedeeld is, neemt de schuld zijner overtreding toe, Matth. 11 : 21, Luk. 12 : 47, 48, Joh. 9 : 41, 15 : 22, 24; naar de omstandigheden, waaronder zij gepleegd worden: wie uit armoede steelt, zondigt minder zwaar, dan wie het doet uit hebzucht, Spr. 6 : 30, Jes. 26 : 10; naar de mate, waarin iemand aan de zonde toegeeft: wie overspel pleegt met gedachte en woord, staat schuldig, maar verzwaart zijn oordeel, als hij de zonde voleindt in de daad, Matth. 5 : 28. Er is ook in de zonde eene ontwikkeling, er is eene wet der zonde. Eene bepaalde zonde komt allengs tot stand door suggestio, delectatio, consensus, operatio; in suggestione peccati semen est, in delectatione fit nutrimentum, in consensu perfectio [1]). En zoo ontwikkelt zich ook de zonde langzamerhand bij een persoon, in een gezin en familie, bij eene maatschappij en volk, en ook in de geheele menschheid. De zonde is wel niet in zich zelve zoo rijk, dat zij zoo vele gedaanten aannemen kan, want zij is geen zelfstandig principe en is metaphysisch niets dan privatio boni. Maar gelijk in haar oorsprong, zoo bestaat zij ook in hare ontwikkeling alleen aan en door het goede. Zij verbindt zich met den eindeloozen rijkdom van het geschapene, verwoest al het bestaande, strijdt met de gansche wereld als haar instrument tegen God en zijne heilige wet, en neemt daardoor al die verschillende vormen en gedaanten aan, welke al te zamen haar het karakter geven van een welbestuurd rijk, van een door één principe bezield organisme, van een κοσμος, staande onder de leiding van den ἀρχων του κοσμου, den θεος του αἰωνος.

Wijl de zonde in haar wezen privatio is, kan aan haar zelve noch een principium dividendi, noch ook eene divisio worden ontleend. Privatio accipit speciem a forma, cui opponitur. De vroegere dogmatiek en ethiek sprak daarom wel over het karakter der eerste zonde, maar deed overigens geene moeite, om één zoogenaamd principe der zonde op te sporen en daartoe alle overtredingen der zedewet te herleiden. Eerst in later tijd heeft men zulk een principe trachten vast te stellen, en het beurtelings

[1]) *Gregorius Magnus*, verg. *Lombardus*, Sent. II dist. 24, 8. *Bonaventura*, Brevil. III 8.

gezocht in de zinnelijkheid [1]), of in de zelfzucht [2]), of ook in beide [3]). Inderdaad vertoonen de menschelijke zonden ook meestal het karakter van zinnelijkheid of zelfzucht, van vleeschelijke begeerlijkheid of geestelijken hoogmoed, van zwakheid of boosheid; soms schijnt de zonde te bestaan in de heerschappij van de materie over den geest, soms ook in een misbruik der vrijheid, in een opstand tegen Gods ordeningen. Maar toch is het noch aan Rothe gelukt, om de zelfzucht uit de zinnelijkheid, noch ook aan J. Müller met zijn praeëxistentianisme, om de zinnelijkheid uit de zelfzucht te verklaren [4]). En dat is ook goed te begrijpen. Metaphysisch en abstract kan de zonde niet anders en niet nader omschreven worden, dan als privatio boni; dan heeft zij geen eigen principe, geen reëel bestaan; ze bestaat slechts aan het goede. De vormen, die zij aanneemt, ontleent zij aan het goede, waarin zij woont en dat zij verderft. Ze zal dus in gedaante verschillen naar gelang van de schepselen, in welke zij zetelt en de organen en krachten, waarvan zij zich bedient. Ofschoon altijd privatio boni, draagt ze bij engelen en menschen en zelfs bij ieder van deze weder een bijzonder karakter. En wijl de mensch van huis uit noch alleen een zinnelijk noch alleen een geestelijk wezen is, maar altijd beide te zamen, daarom zal alle zonde bij hem ook dit karakter vertoonen. Geene enkele zonde des menschen is uitsluitend zinnelijkheid of uitsluitend zelfzucht. Evenals aan de eerste zonde bij Adam, zijn er aan elke zonde verschillende zijden op te merken, al is het ook dat meestal de eene meer in het oog springt dan de andere. Elke zonde is bij den mensch aversio a Deo, ongehoorzaamheid, opstand, anarchie, anomie en tegelijkertijd, wijl hij aan zichzelf nooit genoeg heeft, conversio ad creaturam, afgoderij, hoogmoed, zelfzucht, zinnelijkheid [5]). En wijl de schepselen, waar de mensch zich heenwenden kan, zoovele zijn, daarom kan de zonde bij hem ook zoo velerlei vormen aannemen. Er zijn zooveel soorten van zonden, als er verschillende geboden, plichten, deugden, zedelijke goederen zijn. Thomas deelde de zonden in naar de objecten, op welke zij zich richten [6]); Scotus naar de deugden, aan welke zij tegengesteld zijn [7]). En daarnaast bestonden nog vele andere indeelingen, zooals die in zeven hoofdzonden, superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia (vox memorialis: saligia) [8]); naar de norma,

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 66.
[2]) *Müller*, Sünde I 178. *Tholuck*, Sünde 18. 98. *Vilmar*, Th. Moral I 136. *Philippi*, K. Gl. III 3. Art. Selbstsucht in PRE³, enz.
[3]) *Rothe*, Theol. Ethik § 461. *Lipsius*, Dogm. § 480.
[4]) Verg. *Dorner*, Chr. Gl. II 90—98.
[5]) *Bonaventura*, Sent. II dist. 42 art. 3 qu. 2.
[6]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 72 art. 1.
[7]) *Duns Scotus*, Sent. II dist. 37 qu. 1, 9. Verg. *Liguori*, Theol. Mor. de peccato II n. 32.
[8]) *Zöckler*, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden. München 1893.

in zonden tegen de verschillende geboden der wet of in zonden tegen God, den naaste en onszelven; naar het instrument, waarmede ze geschieden, in zonden met gedachten, woorden en werken, of in zonden des geestes en des vleesches, of overeenkomstig 1 Joh. 2 : 16 in peccata sentiendi, sciendi et dominandi, of in zonden van zwakheid, onwetendheid en boosheid; naar den vorm in zonden van nalatigheid en van bedrijf, of in zonden per se en per accidens; naar de adjuncta in verborgen en openbare, heerschende en niet heerschende, stille en roepende zonden enz. [1]).

Verdere uitwerking aan de ethiek overlatende, bespreken wij hier alleen nog de Roomsche onderscheiding der zonden in peccata mortalia en venialia. Deze heeft haar oorsprong in de practijk der boete [2]), en komt zakelijk reeds voor bij Tertullianus en bij Augustinus, die van peccata levia, brevia, minuta, minima, quotidiana sprak, welke in de geloovigen nog overblijven [3]). Door de scholastiek uitgewerkt [4]), werd ze door de kerk vastgesteld [5]), en sedert door alle theologen met ijver tegen alle bestrijding verdedigd [6]). Naar deze onderscheiding zijn er zonden, die de ontvangen genade doen verliezen en des doods waardig zijn, en andere, zooals een ijdel woord, een al te luidruchtige lach, een onwillekeurig opwellende begeerte, drift, toorn, een zeer kleine diefstal enz., die de genade niet doen verliezen, niet zoozeer contra als praeter legem, en van nature vergefelijk zijn. De onderscheiding wordt daarop gegrond, dat de Schrift van verschillende zonden en straffen spreekt, Matth. 5 : 22, 7 : 3, 23 : 23, Luk. 6 : 41, 1 Cor. 3 : 12—15, soms aan de zonden den dood verbindt, Rom. 1 : 32, 6 : 23, 1 Cor. 6 : 9, Gal. 5 : 21, 1 Joh. 3 : 14, en toch de geloovigen dikwerf als zoodanig blijft erkennen, ook al struikelen zij in velen, Spr. 24 : 16, Matth. 1 : 19, Luk. 1 : 6, Jak. 3 : 2, en voorts ook op de overweging, dat er geneeslijke en ongeneeslijke ziekten bestaan, en dat er kleine beleedigingen zijn, die de vriendschap niet opheffen. De Hervormers verwierpen deze onderscheiding als met Gods Woord in strijd. Zij ontkenden niet, dat er graden in de zonden waren; en ook hielden zij de termen peccata mortalia en venialia nog wel bij, maar zij hechtten er eene andere beteekenis aan. De Lutherschen

[1]) *Lombardus*, Sent. II dist. 42. *Thomas*, S. Theol. I qu. 72. *Gerhard*, Loci X 5 v. *Ursinus*, Tract. theol. 202. *De Moor*, Comm. III 313. *Mastricht*, Theol. IV 3, 10. *Heidegger*, Corpus Theol. X 61. *Vilmar*, Theol. Mor. I 221.

[2]) *Pijper*, Gesch. der boete en biecht in de Chr. kerk 1891 bl. 306 v.

[3]) *Tertullianus*, de pudic. 2. 3. 19. adv. Marc. IV 9. *Augustinus*, Enchir. 44. 71. de civ. XXI 27. de nat. et gr. 39. de spir. et litt. 36.

[4]) *Lombardus*, Sent. II dist. 42. *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 88. 89.

[5]) Conc. Trid. VI c. 11 can. 27. XIV 5. Cat. Rom. II 5 qu. 40.

[6]) *Bellaminus*, de amiss. gr. I c. 3 v. *Becanus*, Theol. schol. II 1619 bl. 117. *Liguori*, Theol. mor. de peccato n. 51 v. *Busenbaum*, Theol. mor. qu. 31 v. *Antoine*, Theol. mor. de peccato c. 2 enz.

moesten tot op zekere hoogte de onderscheiding nog overnemen, wijl de geloovigen zonden konden doen, waarbij de genade bewaard bleef, en andere, waarbij zij verloren ging [1]). Maar de Gereformeerden gingen verder en wilden van heel de onderscheiding niets weten. Als zij de woorden soms nog bezigden, verstonden zij eronder, dat alle zonden, behalve de lastering tegen den Heiligen Geest, door Gods barmhartigheid vergeven kunnen worden en aan de geloovigen ook feitelijk vergeven worden, doch dat zij alle in zichzelve des doods waardig zijn [2]).

De Schriftuurplaatsen, waarop de Roomschen zich voor hunne distinctie beroepen, zijn dan ook alle zonder eenige bewijskracht. Alleen Matth. 5 : 22 biedt eenigen schijn van grond, maar de bedoeling van Jezus' woord is daar toch eene geheel andere, dan om lichte van zware zonden te onderscheiden. Tegenover de ouden n.l., die zeiden, dat eerst de zondige daad, de eigenlijke doodslag, schuldig en strafbaar maakte bij het plaatselijk gericht, zegt Jezus, dat niet eerst de daad, maar reeds de eerste opwelling van onrechtmatigen toorn, ook al uit hij zich nog niet in een woord, bij dat gericht schuldig en strafbaar maakt; dat wanneer die toorn zich uit in een klein, onwillig woord, de zonde reeds zoo groot is, dat zij behandeld moet worden door het Sanhedrin; en dat zij, wanneer de toorn in een smaadwoord zich uit, in eens, zonder vorm van proces, het helsche vuur waardig is. Er is hier dus zoo weinig sprake van vergefelijke zonden, dat Jezus juist omgekeerd de geringste zonde ten hoogste strafbaar acht, zoo strafbaar als de ouden de zondige daad, d. i. den moord. Jezus stelt den opwellenden, onrechtmatigen toorn met den doodslag gelijk; Hij zegt dat de lichtste zonde juist al eene zeer zware zonde is, die zoo groote straf verdient als volgens de ouden de doodslag. Welke straf deze opwelling van toorn hiernamaals waardig is, zegt Jezus met geen woord; maar als die toorn met een smaadwoord gepaard gaat, dan is deze zonde zoo groot, dat zij op datzelfde oogenblik de helsche straf waardig is; er is geen rechtbank meer noodig, om eene straf te bepalen. Goed verstaan is deze tekst dus eer een argument tegen, dan voor de onderscheiding van peccata mortalia en venialia. En zoo staat heel de Schrift tegen deze indeeling over. De wet is een organisch geheel Jak. 2 : 10, wie één gebod overtreedt, is in beginsel schuldig aan alle; zij moet in haar geheel worden vervuld, Matth. 5 : 17—19; zij eischt ons geheel met heel het hart en verstand, met ziel en lichaam, Matth. 22 : 37; voor haar is niets onverschillig en gering; vervloekt is,

[1]) *Luther* bij *Köstlin* II 472 v. *Melanchton*, Loci Comm. de peccato. *Gerhard*, Loci X c. 20. Verg. *Bellarminus*, de amiss. gr. I c. 4.

[2]) *Calvijn*, Inst. II 8, 58. III 2, 11, 4, 28. Antid. conc. Trid. VI 12. *Ursinus*, Tract. theol. 209. *Gomarus*, Theses theol. disp. 13. *De Moor*, Comm. III 308—312. *Turretinus*, Theol. El. IX 4. *Mastricht*, Theol. IV 3, 22. *Pictet*, Christ. Godg. VI 11. *Heppe*, Dogm. 257.

wie niet blijft in al hetgeen geschreven is in het boek der wet, dat hij dat doe, Deut. 27 : 26, Gal. 3 : 10; zelfs de kleinste en geringste overtredingen der wet, zooals een opwellende toorn, eene onreine begeerte, eene overtollige bevestiging, een ijdel woord, Matth. 5 : 22, 28, 37, 12 : 36, Ef. 5 : 4 zijn zonde, in beginsel aan zondige daden gelijk, en dus als zonde ook ἀνομία, vijandschap tegen God. Naar het beginsel beschouwd, zijn er geen kleine en geringe zonden. Nullum peccatum contemnendum ut parvum, cum revera nullum sit parvum, quando Paulus de omni peccato generatim pronuntiaverit, stimulum mortis esse peccatum [1]). Wanneer eene zonde, b.v. een ijdel woord, op zichzelve gesteld en uit heel haar verband met den persoon, de omstandigheden enz. losgemaakt wordt, schijnt de bewering bovenmate streng, dat zij den eeuwigen dood verdient. Maar het is juist die abstracte, atomistische beschouwing, welke, als in strijd met de Schrift en met de werkelijkheid tevens, door de Hervormers principiëel verworpen werd. Zonde is geen quantum, dat, van den dader geïsoleerd, op de vingers geteld of in de weegschaal gewogen kan worden. De Roomsche onderscheiding heeft feitelijk dan ook tot allerlei kwade practijken geleid. Niet alleen zijn het de theologen er niet over eens, of de vergefelijke zonde God al dan niet beleedigt; of zij al dan niet behoort gebiecht te worden; of tot haar herstel werkelijk berouw van noode is, dan wel het volbrengen van een of ander verdienstelijk werk voldoende is. Maar allen erkennen ook, dat de onderscheiding beide in theorie en practijk zeer moeilijk en schier niet te handhaven is. Men moet daarom tot allerlei subtiele redeneeringen de toevlucht nemen, die onder de hand heel het karakter der zonde verliezen doen. Waar redeneeringen in den steek laten, telt men de meeningen der doctores op en stelt men zich met eene kleinere of grootere mate van waarschijnlijkheid tevreden. Zoo komt men tot eene atomistische, casuïstische, mechanische, materialistische schatting van de zonden en van de voldoeningen, en houdt de zielen voortdurend in angst, of zij misschien eene doodzonde hebben bedreven, òf brengt ze tot lichtzinnigheid en onverschilligheid, wijl de zonden meestal van zeer lichten aard en zeer gemakkelijk goed te maken zijn.

334. Slechts van ééne zonde maakt de Heilige Schrift gewag, welke in dit en het toekomende leven onvergefelijk is, n.l. de lastering tegen den Heiligen Geest. In het Oude Testament is er geen sprake van, ofschoon er in de wet voor de zonden בִּיַּד רָמָה geen zoenoffer ingesteld was, wijl zij de wet zelve teniet deden, Hebr. 10 : 28. Jezus spreekt er het eerst van, Matth. 12 : 31, Mark. 3 : 28, Luk. 12 : 10. Toen Hij eenmaal een bezetene, die tevens blind en stom was, volkomen genas, werden de

[1]) *Basilius*, bij Gerhard t. a. p.

scharen door dit wonder zoo ontzet, dat zij Jezus erkenden als den Zone Davids, als den Christus. Maar de Farizeën werden daardoor opgevoerd tot een toppunt van haat, die hen zeggen deed, niet alleen dat Hij de duivelen uitwierp door den duivel, maar dat Hij zelf ook van den duivel bezeten was, Mark. 3 : 22, βεελζεβουλ ἔχει. Deze beschuldiging werd enkel en alleen ingegeven door den haat, zij sproot uit loutere, bewuste, gewilde vijandschap voort. Dat toont Jezus ook aan, Matth. 12 : 25—30; een koninkrijk, tegen zichzelf verdeeld, kan niet bestaan, Satan werpt zichzelven niet uit, maar de uitwerping van Satan is een bewijs, dat het koninkrijk Gods tot hen gekomen is, Jezus werpt den duivel uit door den Geest Gods. De tegenstelling tusschen Jezus en de Farizeën is hier dus op 't sterkst gespannen; zij zeggen, dat Jezus bezeten is, door den duivel zijne wonderen doet, en het rijk des duivels sticht. En Jezus verklaart, dat Hij de Christus is, dat Hij door den Geest Gods den duivel uitwerpt en dat Hij alzoo het koninkrijk Gods tot hen brengt. En in dit verband, naar deze aanleiding spreekt Jezus van de lastering tegen den Heiligen Geest als de onvergefelijke zonde. Hetzij men nu denkt, dat de Farizeën in dat oogenblik deze zonde bedreven hadden, hetzij men meent, dit te moeten ontkennen, o. a. omdat de Heilige Geest toen nog niet uitgestort was, Joh. 7 : 39; altijd maakt het verband toch duidelijk, dat de zonde tegen den Heiligen Geest bestaan moet in eene bewuste, moedwillige, opzettelijke lastering van de klaar erkende, en toch uit haat en vijandschap aan den duivel toegeschreven openbaring van Gods genade in Christus door den Heiligen Geest.

De lastering tegen den Heiligen Geest bestaat dus niet in eenvoudig ongeloof, noch in het in het algemeen weerstaan en bedroeven van den Heiligen Geest, noch in de loochening van de persoonlijkheid of Godheid des Heiligen Geestes, noch in het zondigen tegen beter weten in en ten einde toe, zonder meer. Zij is ook niet eene zonde tegen de wet alleen, maar bepaald ook tegen het Evangelie, en wel tegen het Evangelie in zijne duidelijkste openbaring. Er gaat dus veel aan vooraf, objectief eene openbaring van Gods genade in Christus, de nabijheid van zijn koninkrijk, eene krachtige werking des Heiligen Geestes, en subjectief eene verlichting en overtuiging des verstands, zoo levendig en krachtig, dat men de waarheid Gods niet loochenen kan, dat men ze als Goddelijk erkennen moet. En dan bestaat zij zelve niet in een twijfelen aan of eenvoudig ontkennen van die waarheid, maar in eene loochening, die tegen de overtuiging des verstands, tegen de verlichting des gewetens, tegen de inspraak van het hart ingaat; in een welbewust, moedwillig en opzettelijk toeschrijven van hetgeen klaar als Gods werk erkend is aan den invloed en de werking van Satan, d. i. in eene besliste lastering van den Heiligen Geest, in een met moedwil verklaren, dat de Heilige Geest de Geest uit den afgrond, dat de waarheid de leugen, dat Christus Satan zelf is.

Haar wortel is dus de welbewuste, opzettelijke haat tegen God en het als Goddelijk erkende; haar wezen is het zondige in zijne hoogste openbaring, de voltooide, de voleindigde revolutie, het zetten van God op de plaats van Satan en van Satan op de plaats van God; haar karakter is niet menschelijk meer, maar demonisch. Al is het ook, dat de duivelen deze zonde in dezen bepaalden vorm niet doen, wijl Gods genade hun niet verschenen is, Christus hunne natuur niet aangenomen heeft, de Heilige Geest onder hen niet uitgestort en het koninkrijk Gods niet tot hen gekomen is; toch draagt de demonische zonde hetzelfde karakter, dat de lastering tegen den Heiligen Geest onder menschen vertoont. Daarom is zij ook onvergefelijk; Gods genade is er wel niet te klein en te machteloos toe; maar er zijn ook in het rijk der zonde wetten en ordinantiën, die door God erin gelegd zijn en door Hem worden gehandhaafd. En die wet bestaat hier bij deze zonde daarin, dat zij alle berouw uitsluit, het geweten toeschroeit, den zondaar ten eenenmale verstokt en verhardt, en in dezen weg zijne zonden onvergefelijk maakt.

Behalve in de Evangeliën, is er nergens in de Schrift met rechtstreeksche woorden van deze zonde sprake. Maar deze lastering tegen den Heiligen Geest kan in verschillende omstandigheden bedreven worden. En zoo zegt Hebr. 6 : 4—8, 10 : 25—29, cf. 2 : 3, 4 : 1, 12 : 15—17, dat degenen, die eens verlicht geweest zijn en de hemelsche gave gesmaakt hebben en des Heiligen Geestes deelachtig geworden zijn en die dan tot het Jodendom terugvallen, den Zoon Gods vertreden en kruisigen en te schande maken, het bloed des Nieuwen Testaments onrein achten en den Geest der genade smaadheid aandoen, dat dezulken niet wederom tot bekeering kunnen gebracht worden. En evenzoo getuigt 1 Joh. 5 : 16, dat er eene zonde is, die noodzakelijk krachtens hare natuur tot den dood zonder bekeering leidt, en voor welke Johannes niet zegt, d. i. niet gebiedt, dat men bidden zal. Het gebed, zoo niet ongeoorloofd, is toch vruchteloos. Waarschijnlijk denkt Johannes hier in verband met heel zijn brief aan de besliste en moedwillige loochening van den Christus als den vleeschgeworden Zoon van God. In beide deze plaatsen hebben wij dus te doen met zonden, die den mensch volkomen verharden, en dus zelve onvergefelijk zijn. Feitelijk en zakelijk vallen deze met de lastering tegen den Heiligen Geest samen [1]).

---

[1]) Van de rijke litteratuur over dit onderwerp zij alleen genoemd *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 14 art. 1. *Lombardus*, en anderen op Sent. II dist. 43. *M. Vitringa*, Doctr. Chr. II 378. *Walch*, Bibl. theol. sel. I 88. 254. *Schaff*, Die Sünde wider den H. Geist. Halle 1841. *Müller*, Sünde II 596 v. *Clemen*, Die Chr. Lehre v. d. Sünde I 89—100. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. II 526 v.

§ 43. De Straf der Zonde.

Oehler, Altt. Theol. 253 v. *Schultz*, Altt. Theol. 690 v. *Delitzsch*, Bibl. Psych. 126 v. *Clemen*, Die Chr. Lehre v. d. Sünde bl. 223 v. *Matthes*, Oorsprong en gevolgen der zonde volgens het O. T., Theol. Tijdschr. 1890 bl. 225 v. *Id.*, De boom des levens, ib. 1890 bl. 365 v. *Wildeboer*, De straf der zonde volgens Gen. III, Theol. Stud. 1890 bl. 320—331. *Weber*, Syst. der altsyn. pal. Theol. 235 v. *Titius*, Die neut. Lehre v. d. Seligkeit 1895—1900 I 57 v. III 17 v. *Cremer*, s. v. θανατος.

Augustinus, de civ. Dei XIII. *Lombardus*, Sent. II dist. 30 III dist. 16. *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 164. c. Gent. IV 51. *Bonaventura*, Brevil. III c. 4 en 7. *Bellarminus*, de amiss. gr. l. VI. *Theol. Wirceb.* 1880 VII 125 v. *Heinrich*, Dogm. VI 703 v. *Scheeben*, Dogm. II 596 v. 670 v. *A. M. Weiss*, Apol. des Christ. II³ 414 v. *Luther* bij *Köstlin* II 375. *Gerhard*, Loci Theol. IX 3 et 8. X 4. *Hollaz*, Ex. theol. 502 v. *Polanus*, Synt. Theol. 340 v. *Mastricht*, Theol. IV c. 4. *Moor*, Comm. III 328 v. *M. Vitringa*, Doctr. Chr. II 295 v.

Schleiermacher, Chr. Gl. I 422 v. *Biedermann*, Chr. Dogm. II 56 v. *Dorner*, Chr. Gl. II 217 v. *Philippi*, K. Dogm. III 155 v. *Frank*, Syst. d. chr. Wahrheit I 440 v. *Kähler*, Chr. Lehre³ bl. 289 v. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. II 531 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III 326 v. *Kaftan*, Dogm. § 29. *Häring*, Chr. Gl. 361 v. *Krabbe*, Die Lehre v. d. Sünde und vom Tode. Hamburg 1836. *Van Oosterzee*, Dogm. § 79. *Laidlaw*, The Bible doctrine of man 239 v. *Orr*, Gods Image in man 249 v.

335. De straf der zonde kan hier ter plaatse niet volledig behandeld worden. De gansche, verdiende straf is door God van te voren wel op de zonde bedreigd, maar nadat zij gepleegd was niet voltrokken; ook treedt zij bij niemand in dit leven volkomen in, zelfs wordt zij bij den dood nog niet ten volle toegepast; eerst na het oordeel ten jongsten dage treft zij den schuldige in haar gansche zwaarte. In Gen. 2 : 17 had God uitdrukkelijk gezegd: *ten dage* als gij daarvan eet, zult gij zekerlijk sterven. Deze stellige bedreiging is echter niet volvoerd [1]). Er is een element tusschen beide getreden, dat deze straf gematigd en uitgesteld heeft. Adam en Eva zijn nog vele jaren na den val blijven leven; Eva werd zelfs de moeder der levenden; er is een menschelijk geslacht uit hen voortgekomen, dat door de aarde gedragen en gevoed wordt. De aanvangen der geschiedenis zetten na den val, zij het ook in zeer gewijzigden vorm, zich voort. Dit alles is niet aan Gods gerechtigheid, maar, gelijk later duidelijker blijken zal, aan zijne genade te danken. Deze

---

[1]) Anderen geven aan de uitdrukking: ten dage als, den ruimeren zin van: wanneer, of laten den dood reeds intreden op den dag der overtreding, inzoover de mensch toen aan hem onderworpen werd en terstond allerlei smart en lijden te verduren had, *Clemen*, t. a. p. 242.

treedt aanstonds na den val in werking. Zij krijgt de leiding der geschiedenis, niet ten koste van, maar in verbinding met het recht Gods. Alle gevolgen en straffen, die na de zonde intreden, dragen dan ook aanstonds een dubbel karakter. Zij zijn niet louter gevolgen en straffen, door Gods gerechtigheid ingesteld, maar alle zonder onderscheid onder een ander gezichtspunt ook middelen der genade, bewijzen van Gods lankmoedigheid en ontferming. Er is hier niet tegen in te brengen, dat God dan in Gen. 2 : 17 onwaarheid heeft gesproken. Daar toch wordt alleen de ware, volle straf aangekondigd, die de zonde verdient; de zonde verbreekt de gemeenschap met God, is geestelijke dood en verdient den dood. Dat die straf gematigd, uitgesteld, zelfs kwijtgescholden zou worden, was uit den aard der zaak vóór de overtreding voor mededeeling niet vatbaar. God maakt daarom in Gen. 2 : 17 alleen van de ééne, groote straf der zonde, d. i. den dood, gewag. Daarmede houdt toch in eens alles op, leven, vreugde, ontwikkeling, arbeid, ook de mogelijkheid van bekeering en vergeving, van herstel der gemeenschap met God. De zonde verdient niet anders dan den ganschen, vollen dood. Alle andere straffen, die na den val feitelijk ingetreden en uitgesproken zijn, zooals schaamte, vrees, verberging voor God, vloek over de slang, over de aarde enz., zijn wel straffen, maar onderstellen toch tevens, dat God zijne bedreiging niet aanstonds en ten volle uitvoert, dat Hij nog een ander plan heeft met menschheid en wereld en deze daarom in zijne lankmoedigheid en genade laat bestaan. Toch zijn zij onder een bepaald gezichtspunt zeer zeker ook straffen en behooren in zoover hier ter sprake te komen. Gods genade spreekt er zich in uit, maar ook zijne gerechtigheid.

Straf toch heeft, naar de algemeene gedachte der Schrift, de bedoeling, om het recht Gods, dat door de zonde geschonden is, te herstellen. Onder Israël had zij de strekking, om de door God ingestelde wetten staande te houden en het booze uit het midden des volks weg te doen, Deut. 13 : 5, 17 : 7, 12, 22 : 21 v., 24 : 7, en dan voorts, om dergelijke overtredingen te voorkomen en Israël in vreeze in des Heeren inzettingen te doen wandelen, Deut. 13 : 11, 17 : 13, 19 : 20, 21 : 21. Het doel der straf was dus tweeledig, had betrekking op het verleden en de toekomst, moest begane overtredingen herstellen en toekomstige voorkomen. De maatstaf der straf mocht geen haat of wraak zijn, want deze waren den Israëliet tegenover zijn naaste verboden, Lev. 19 : 17, 18, Spr. 24 : 29, maar moest ontleend worden aan den aard van het misdrijf, Exod. 21 : 23—25, Lev. 24 : 19, 20, Deut. 19 : 21. Evenals bij andere volken, vooral bij de Egyptenaren, heerschte ook onder Israël de wet der vergelding, het jus talionis. Maar reeds in de oudheid werd begrepen, dat dit beginsel, consequent toegepast, tot groote onrechtvaardigheden leiden en aan persoonlijke wraakzucht dienstbaar gemaakt kon worden. Als iemand om een of ander misdrijf veroordeeld wordt, om een zijner oogen

of handen of voeten te verliezen, maakt het een groot verschil, of hij te voren nog twee gezonde oogen, handen of voeten had, of hij van deze de linker of de rechter missen moet, of hij ze vroeger al dan niet voor een speciaal beroep, bijv. voor de uitoefening van de schrijf- of de schilderkunst, gebruikte. Dezelfde straf is voor verschillende personen in verschillende omstandigheden zeer ongelijk en kan daarom in het eene geval rechtvaardig, en in het andere geval hoogst onrechtvaardig zijn. Vandaar dat ook in de Israëlietische wetgeving het jus talionis volstrekt niet altijd streng en letterlijk werd toegepast; er werd met verschillende gevallen gerekend en soms als straf eene geldboete voorgeschreven, Ex. 21 : 30—36; op iemand, die als een valsch beschuldiger optrad en het recht te zijnen bate wilde misbruiken, werd diezelfde straf toegepast, welke hij zijn broeder had toegedacht, Deut. 19 : 19. Maar in de practijk werd het jus talionis desniettemin dikwerf misbruikt; en daartegen kwam Jezus in de bergrede op, Matth. 5 : 38—42.

Om dit woord goed te verstaan, lette men er wel op, dat Jezus de woorden: oog om oog en tand om tand, niet rechtstreeks uit het Oude Testament aanhaalt, want dan had Hij ze zekerlijk ingeleid met de formule: daar staat geschreven. Maar Hij haalt ze aan, als van ouds in de scholen der Joden geleerd en uitgelegd, en komt op tegen de valsche uitlegging, die er daar van gegeven werd. En die valsche uitlegging bestond niet daarin, dat men de wet der vergelding, gelijk die in het Oude Testament geleerd werd, ook buiten de rechtshandeling in het private leven en het onderling verkeer van toepassing achtte, maar dat men ze ook publiek, voor den rechter, aan het eigenbelang, aan persoonlijke wraak en haat, dienstbaar maakte. Hiertegen komt Jezus op, en Hij stelt er het beginsel der liefde en der lijdzaamheid voor in de plaats. Zijne discipelen moeten den booze niet wederstaan, d. i. niet, naar den regel van oog om oog en tand om tand, kwaad met kwaad vergelden; tegenover een onbillijken eisch van den naaste geen even onbillijken tegeneisch stellen; zich niet door gelijk gedrag op hun naaste trachten te wreken; maar veeleer door liefde, geduld, lijdzaamheid, toegevendheid, inschikkelijkheid hem zoeken te winnen. Daarmede keurt Christus echter volstrekt niet alle opkomen voor eigen recht af. Want als een van de dienaren in de zaal van den hoogepriester Hem een kinnebakslag geeft, keert Hij niet zijne andere wang toe, maar verantwoordt zich, zeggende: indien Ik kwalijk gesproken heb, betuig van het kwade, en indien wèl, waarom slaat gij mij? Joh. 18 : 22, 23, verg. ook Paulus, Hand. 22 : 25, 23 : 3, 25 : 10. Maar ook het recht van anderen en van onszelven moet volgens Christus zoo hoog staan, dat het op geenerlei wijze aan persoonlijke wraak of haat, aan het eigenbelang, aan de boosheid des harten ondergeschikt en dienstbaar mag gemaakt worden; als men ervoor opkomt, dan moet dat geschieden uit

liefde tot God en den naaste. De wraak en de vergelding zijn immers, ook volgens het Oude Testament, de zaak des Heeren zelven, Deut. 32 : 35.

Maar juist daarom is ook door heel de Schrift heen de vergelding het beginsel en de maatstaf der straf. Daar is geene wetgeving in de oudheid, die zoo streng en zoo herhaaldelijk den eisch van het recht handhaaft, als die van Israël. Dat komt vooral in deze drie dingen uit: 1°. de schuldige mag geenszins onschuldig gehouden worden, Deut. 25 : 1, Spr. 17 : 15, 24 : 24, Jes. 5 : 23; 2°. de rechtvaardige mag niet verdoemd worden, Ex. 23 : 7, Deut. 25 : 1, Ps. 31 : 19, 34 : 22, 37 : 12, 94 : 21, Spr. 17 : 15, Jes. 5 : 23; en 3°. inzonderheid mag het recht van den arme, den verdrukte, den daglooner, de weduwe en den wees niet gebogen, maar moet het juist tot hunne bescherming en ondersteuning aangewend worden, Ex. 22 : 21 v., Deut. 23 : 6, 24 : 14, 17, Spr. 22 : 22, Jes. 5 : 28, 22 : 3, 23, Ezech. 22 : 29, Zach. 7 : 10. In het algemeen, in en buiten het gerecht moet gerechtigheid worden nagejaagd, Deut. 16 : 20. En dit alles heeft zijn grond daarin, dat God de God des rechts en der gerechtigheid is, die den schuldige geenszins onschuldig houdt, nochtans barmhartig, genadig en groot van goedertierenheid is en het recht van den arme en den verdrukte, van de weduwe en den wees staande houdt, Ex. 20 : 7, 34 : 7, Num. 14 : 18, Ps. 68 : 6 enz. Dienovereenkomstig bedreigt Hij straf op de zonde, Gen. 2 : 17, Deut. 27 : 15 v., Ps. 5 : 5, 11 : 5, 50 : 21, 94 : 19, Jes. 10 : 13—23, Rom. 1 : 18, 2 : 3, 6 : 21, 23, enz., en bepaalt de mate der straf naar den aard van het misdrijf; Hij vergeldt een iegelijk naar zijn werk, Ex. 20 : 5—7, Deut. 7 : 9, 10, 32 : 35, Ps. 62 : 13, Spr. 24 : 12, Jes. 35 : 4, Jer. 51 : 56, Matth. 16 : 27, Rom. 2 : 1—13, Hebr. 10 : 30, Openb. 22 : 12.

336. Hiermede in overeenstemming sprak de Christelijke theologie van eene justitia distributiva, onderscheiden van eene justitia remunerativa en vindicativa [1]), en leidde daaruit af het recht en het wezen der straf. Inderdaad is er ook geen ander laatste en diepste beginsel, waaruit de straf kan worden gededuceerd, dan de gerechtigheid Gods. Alle straf onderstelt, dat hij, die de straf uitspreekt en oplegt, met gezag is bekleed over hem, die de wet overtrad. Dit gezag kan zijn oorsprong niet hebben in den mensch, want welk mensch kan zich als zoodanig eenig recht aanmatigen ten opzichte van wezens, die volkomen van dezelfde natuur en bewegingen zijn als hij zelf; het kan niet rusten in zijne physische gesteldheid, want deze schept alleen het zoogenaamde recht van den sterkste; en het kan ook niet gegrond zijn in zijne ethische hoedanigheden, want alle menschen zijn zondaren, overtreders van alle geboden der Goddelijke wet, en kunnen in zedelijken zin geen recht of aanspraak

[1]) Verg. deel II 195.

maken, om anderen voor hun vierschaar te dagen, te oordeelen en te vonnissen. Zoodra Gods gerechtigheid geloochend, en niet meer aan eene zedelijke wereldorde geloofd wordt, die hoog boven den mensch staat, vervalt ook terstond het recht en het wezen der straf, ook al wordt het woord nog behouden. Die Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit gehört zu den Grundartikeln des christlichen Glaubens. Dass Gott das Böse straft, ist die Grundlage aller menschlichen Strafgerechtigkeit. Die, welche sie üben, handeln im Namen Gottes als seine Diener, führen ein heiliges Amt in seinem Auftrag. Ihre Ordnung ist daher niemals bloss eine Sache der Zweckmässigkeit, sondern beruht auf den unantastbaren Gedanken von Gut und Bös, die in dem heiligen Willen Gottes begründet sind [1]).

De geschiedenis der laatste eeuw heeft de juistheid dezer uitspraak in het helderst licht gesteld. Nadat de aanbidding Gods in de achttiende eeuw voor de vergoding van den mensch en in de negentiende voor de verheerlijking van de maatschappij en den staat heeft plaats gemaakt, zijn langzamerhand alle zedelijke en rechtsbegrippen gewijzigd en vervalscht. Kants absolute, idealistische ethiek hield den stroom nog een tijd lang tegen, maar nadat ook zijn kategorische imperatief in het proces der evolutie opgenomen werd, heeft het historisme en relativisme over heel de linie de zege behaald. Het verval der oude, Christelijke, godsdienstige wereldbeschouwing heeft ook de wijziging, ja zelfs de afschaffing en uitbanning van de begrippen goed en kwaad, verantwoordelijkheid en toerekenbaarheid, schuld en straf tengevolge gehad. Met het geloof aan de gerechtigheid Gods verdween ook het geloof aan de gerechtigheid op aarde. Het atheïsme bleek de vernietiging van alle recht en moraal te zijn; ni Dieu ni maître. Immers, de moderne, positieve, evolutionistische wereldbeschouwing kan de feiten, dat er zoo iets als goed en kwaad, zonde en deugd, schuld en straf bestaat, niet ontkennen, maar zij beziet ze heel anders en tracht ze op gansch andere wijze te verklaren. Zonde en misdaad zijn niet terug te leiden tot den boozen wil van den individueelen mensch, komen niet voor zijne verantwoording, en zijn niet aan hem persoonlijk toerekenbaar, maar zij zijn in het algemeen gevolgen, overblijfselen, nawerkingen van 's menschen dierlijke afkomst en uit zijne natuur of uit die zijner omgeving te verklaren.

Over dit laatste loopen namelijk de meeningen uiteen. De anthropologische of biologische school van Lombroso, Ferri, Garofalo, e. a. beschouwde ieder misdadig geval afzonderlijk en individueel en zag in de misdadigers erfelijk belasten, teruggeblevenen in de ontwikkeling; Lombroso nam eerst zelfs een misdadigerstype aan. Maar reeds op het eerste crimineele anthropologencongres te Rome in 1885 vond zij tegen-

[1]) *Kaftan,* Dogmatik 1897 bl. 339, 340.

spraak van den kant van Lacassagne, en deze tegenspraak nam op de volgende congressen toe. Tegenover de anthropologische kwam eene sociologische school te staan, die de misdaad niet uit de aangeboren natuur van den individu, maar uit zijne omgeving en opvoeding, uit de hem omringende maatschappij zocht te verklaren. De misdaad wordt door haar beschouwd als een sociaal ziekteverschijnsel, als een noodzakelijk product van de omstandigheden, als een wond aan het sociaal lichaam, als een gevolg van onkunde, armoede, slechte opvoeding, erfelijke belasting; les sociétés ont les criminels, qu' elles méritent (Lacassagne) [1]). Maar natuurlijk wordt het op dit standpunt onmogelijk, om het recht en het wezen der straf vast te houden. Want als inderdaad de misdaad geheel en al herleid kan worden tot de aangeboren dierlijke natuur van den mensch of tot de omgeving, waarin hij geleefd heeft, en hoegenaamd niet zijn eigen, booze wil in rekening behoeft of mag gebracht worden, dan gaat de misdadiger volkomen vrij uit, en verliest de maatschappij tegenover hem alle recht van straf. Of liever, goed beschouwd, worden de rollen geheel omgekeerd. De misdadiger heeft geene schuld op zijn geweten tegenover de maatschappij, maar de maatschappij heeft eene zware schuld tegenover hem. Nicht jener soll ans Kreuz geschlagen werden, sondern diese, die ihn zum Verbrecher gemacht hat [2]). De maatschappij is in gebreke gebleven, om hem op te voeden en te vormen tot een beschaafd, zedelijk wezen. Evenals vele paedagogen tegenwoordig leeren, dat de ouders de schuld van de slechtheid hunner kinderen dragen, zoo zijn ook vele criminologen de meening toegedaan, dat de maatschappij aansprakelijk is voor hare misdadigers.

Toch valt het moeilijk, hierbij consequent te zijn. Want eigenlijk zou men dan de misdadigers moeten beklagen, en de maatschappij als de ware schuldige in de gevangenis moeten zetten. Maar wijl dit onuitvoerbaar is, maakt men zich aan twee inconsequenties schuldig. De eerste bestaat daarin, dat men de maatschappij van alle mogelijke onrecht aanklaagt; de misdadiger wordt verontschuldigd, voorgesproken, soms zelfs geprezen en verheerlijkt, maar de maatschappij heeft het voor de moderne criminologen, paedagogen en sociologen des te zwaarder te verantwoorden. Geene woorden zijn scherp genoeg, om haar te veroordeelen, en geene kolommen lang en breed genoeg, om haar schuld uit te meten! Maar als bij de misdaad van den individu de booze wil, de persoonlijke verantwoordelijkheid en toerekenbaarheid, de eigen schuld

[1]) *Modderman,* Straf geen kwaad. Amst. 1864. *De Roos,* De strafmiddelen in de nieuwe strafrechtswetenschap. Amst. 1900. *Simons,* Nieuwe richtingen in de strafrechtswetenschap, Gids April 1900. *Id.,* Nieuwe Strafrechtspolitiek, Gids Mei 1900. *Id.,* Het congres van crim. anthropologie te Amst., Gids Dec. 1901. *Id.,* Leerboek van het Ned. Strafrecht. Gron. 1904 bl. 5—18.

[2]) *Merkel,* bij *Dr. von Rohden,* Das Wesen der Strafe, Tüb. 1905 bl. 53.

hoegenaamd niet in aanmerking mag komen, waaraan ontleent men dan het recht, om al deze ethische factoren terstond bij de maatschappij in rekening te brengen? De misdadiger kan geen andere zijn dan hij is, maar kan de maatschappij dat dan wel? Heeft zij geen verleden, waaraan zij gebonden is, waaruit zij voortgekomen is? Heeft zij een vrijen wil, terwijl die aan al hare leden persoonlijk wordt ontzegd? Het is duidelijk, dat wie den ethischen maatstaf bij de misdaad van den individu wegwerpt, hem niet bij die van de maatschappij weer opnemen kan.

De andere inconsequentie is niet minder groot. Van straf van den misdadiger kan geene sprake zijn; hij is eigenlijk volmaakt onschuldig, dupe der maatschappij, slachtoffer van hare ellendige toestanden, niet hare veroordeeling maar haar medelijden waard. Doch de maatschappij kan de misdadigers moeilijk laten loopen; zij spoort ze op, daagt ze voor haar rechterstoel, onderzoekt hun leven en daden, veroordeelt hen, zondert hen af en sluit hen op; daar zijn er maar weinigen, die, gelijk Tolstoi, heel de overheid en rechterlijke macht zouden willen opruimen. Maar waaraan wordt dan toch door de maatschappij het recht tot haar rechtelijke handelingen ontleend? Op deze vraag is geen antwoord te geven, want voor recht in eigenlijken zin is er in de moderne criminologie geen plaats meer. Men tracht echter het oude rechtsinstituut nog te handhaven, door van de misdaad eene krankheid en van de straf een geneesmiddel te maken. In deze meening versterkt men zichzelf door de volgende overwegingen: 1°. Evenals al het hoogere uit het lagere is voortgekomen, zoo is ook de straf oorspronkelijk uit persoonlijken haat en wraak ontstaan; en ook toen deze langzamerhand door de maatschappij aan den individu, aan de familie en aan den stam is ontnomen, heeft zij nog langen tijd het karakter behouden van lust, om te pijnigen en te martelen. Maar die periode zijn wij thans voorbij; Jezus heeft het jus talionis al veroordeeld; het recht moet geëthiseerd worden; vergelding en straf behooren in eene Christelijke, in eene ethische maatschappij niet meer tehuis. 2°. De statistiek bewijst, dat de misdaden, vooral de herhaling van misdrijven en ook de misdaden in den jeugdigen leeftijd, toenemen. Daaruit blijkt het onvoldoende van het oude systeem. Voor straf schrikt de misdaad niet terug, zelfs de doodstraf is daartoe niet bij machte. Er moet daarom een ander stelsel in de theorie en de practijk van het straffen worden ingevoerd, het systeem n.l. om niet de misdaad te straffen, maar den misdadiger in studie te nemen en overeenkomstig zijn aard te behandelen. 3°. Het feit van de misdaad, waaraan een mensch zich schuldig maakt, is op zichzelf reeds een bewijs van zijne abnormaliteit, van een gebrek in zijne opvoeding, van eene leemte in zijn verstand of eene zwakheid in zijn wil, van dwangvoorstelling of erfelijke belasting, in het algemeen van eene zekere degeneratie. En daarom baat eigenlijke straf tegenover hem niet; veelmeer moet hij als een kranke behandeld,

in een gesticht verpleegd, in vele gevallen voorwaardelijk gestraft, onbepaald gevonnist, voorwaardelijk vrij gelaten en ook na de vrijlating onder opzicht gesteld worden. Langs dezen weg bestaat er kans, dat de maatschappij langzamerhand van de misdadigers bevrijd en zelve tot een hooger zedelijk standpunt opgevoerd wordt.

Al waren al deze overwegingen juist, dan zouden zij toch nog niet het *recht* van de maatschappij bewijzen, om tegenover de misdadigers op te treden, gelijk zij doet en ook in de toekomst zal moeten blijven doen. Want hetzij men meer de theorie huldige, dat de staat tegenover den misdadiger zich beveiligen mag en moet (theorie van de handhaving der maatschappelijke orde, van de noodweer, van het zelfbehoud, van de afschrikking), hetzij men er meer den nadruk op legge, dat de maatschappij geroepen is, om den misdadiger op te voeden en te verbeteren; de staat neemt toch altijd het standpunt in van de utiliteit, en utiliteit schept geen recht, maar leidt onvermijdelijk tot dwang, en voert geen ander recht dan het recht van den sterkste in. Als de misdadigers als kranken zijn te behandelen, dan heeft dit tot keerzijde, dat de kranken op de wijze der misdadigers verpleegd moeten worden. Als de staat geen ander recht heeft, om tegen de misdadigers op te treden, dan om zichzelf daarmede te beveiligen en hen te verbeteren, op welke gronden zal dan aan den staat het recht ontzegd worden, om allerlei kranken op eigen autoriteit en naar eigen methode te verplegen, om godsdienstige en zedelijke overtuigingen, waarmede hij zich niet vereenigen kan, als ziekten, als overblijfsels en nawerkingen van een vroegeren toestand, te beschouwen en de gansche opvoeding zijner burgers en heel de cultuur der maatschappij voor zijne rekening te nemen? Wie de grenzen tusschen misdaad en krankheid uitwischt, laat den rechtsstaat in den cultuurstaat ondergaan, randt de vrijheid in het volksleven aan en levert alle burgers over aan de willekeur en de almacht van den staat.

Desniettemin is lang niet alles verkeerd, wat de nieuwere criminologie voorstelt en najaagt. Tegenover de abstracte beschouwing van misdaad en straf, heeft zij terecht op het verband tusschen de daad en den persoon van den misdadiger de aandacht gevestigd. Het onderzoek naar de oorzaak, naar de behandeling, en naar de middelen tot vermindering van de misdaad heeft ongetwijfeld recht van bestaan. Bij de misdaad mag en moet rekening gehouden worden met den persoon, door wien, en de omstandigheden, waaronder zij gepleegd is. Er is niet alleen verschil tusschen misdaden, die met geboden der zedewet in strijd zijn, en overtredingen, die tegen politiemaatregelen begaan zijn, maar de omstandigheden en verhoudingen kunnen ook de misdaad verlichten of verzwaren. Een soldaat, die zijn post in oorlogstijd verlaat, wordt zonder vorm van proces onmiddellijk doodgeschoten, en een ellendeling, die van eene aardbeving, van een brand, van een oorlog gebruik maakt, om lijken

te berooven en diefstal te plegen, ondergaat menigmaal hetzelfde lot. Het is eene abstracte, onware beschouwing, alle misdadigers over één kam te scheren en alle gevallen gelijk te beoordeelen. De wet der vergelding eischt niet: voor allen hetzelfde, maar: aan ieder het zijne; het jus talionis eischt niet een quale-tale, maar een quantum-tantum. Naarmate iemand schuldig is, verdient hij straf. De vergelding staat dus niet met het belang van den misdadiger, van den staat, van de maatschappelijke orde in tegenstelling; Vergeltungs- en Zweckstrafe sluiten elkander niet uit, want de vergelding moet geschieden naar recht, en het recht neemt ook den persoon en de omstandigheden in aanmerking. Staatsbelang, noodweer, afschrikking, verbetering zijn altemaal momenten, die in de vergelding kunnen opgenomen worden en daarvan bestanddeelen kunnen vormen. In de wetgeving van Israël bijv. bekleedde ook de voorkoming der misdaden en de afschrikking daarvan eene plaats, Deut. 13 : 11, 17 : 13, 19 : 20, 21 : 21.

Daarentegen, wie de vergelding en de straf uit de behandeling van den misdadiger wegnemen wil, ondermijnt zelf het recht en wikkelt zich in eindelooze moeilijkheden. Want als de rechter zich ten doel moet stellen de verbetering des misdadigers, dan begeeft hij zich in een doolhof, waarin hij den weg niet vinden kan. Hoe zal hij ooit, de misdaad uit het oog verliezende en alleen den persoon van den misdadiger in studie nemende, een rechtvaardig oordeel kunnen uitspreken en de mate der zedelijke schuld kunnen vaststellen? Hij zou een hartenkenner moeten zijn, om naar dien maatstaf een billijk vonnis te vellen. Maar voorts, hoe zal hij ooit bepalen kunnen, welke straf in een bepaald geval voor een bepaald persoon geschikt, d. w. z. voor zijne verbetering doelmatig is? De rechter zou tot alle willekeur vervallen, en de misdadiger zelf voortdurend in onzekerheid blijven, indien utiliteit beginsel en maatstaf der straf moest zijn. Wat is hier voorts onder verbetering te verstaan? Is daarmede bedoeld, dat de misdadiger later zijne wandaden nalate uit vrees voor straf, of uit een zedelijk beginsel? Maar hoe valt dit ooit te constateeren? Kan de verbetering opgemaakt worden uit teekenen van berouw, uit belijdenis van schuld, uit een tijdelijk goed gedrag? Maar er bestaat veel gevaar, dat dan de slimsten er het best aan toe zijn. En wie moet over die verbetering beslissen? de cipier, de medegevangenen, eene commissie van toezicht? Ieder gevoelt, dat het een nog meer bezwaren heeft dan het ander. De nieuwere criminologie, de denkbeelden van vergelding en straf verouderd noemende en de zedelijke verbetering van den misdadiger zich ten doel stellende, neemt aan de overheid de sterkte van het recht uit de hand en draagt haar eene taak op, waartoe zij ten eenenmale onbekwaam en ongeschikt is.

337. Om al deze redenen kan de vergelding in het strafrecht niet

gemist worden. Er wordt in de eerste plaats gestraft, niet omdat het nuttig is, maar omdat de gerechtigheid het vordert, omdat de misdadiger eene zedelijk rechtelijke schuld op zich geladen heeft. Gelijk Prof. Kahl van Berlijn het uitsprak op het evangelisch-sociale congres te Darmstadt: Der prinzipielle Zweck der Strafe ist die Vergeltung. Nicht rächende Wiedervergeltung, nicht rohe Talion, nicht äusserliche Abzahlung. Vielmehr nach den Gesetzen einer höhern Wertgleichung autoritative Wiederherstellung der gebrochenen Rechtsordnung durch eine dem Masse der Verschuldung adaequate Strafe. Andere Zwecke gehen begleitend nebenher, als der Schutz der Gesellschaft, die Abschreckung, die Besserung. Denn Gerechtigkeitsübung und Zweckmässigkeit schliessen einander nicht aus. Aber diese begleitenden Zwecke haben sich dem Grundgedanken der Gerechtigkeit ein- und unterzuordnen [1]). Deze gerechtigheid is van zooveel waarde, dat zij goed en leven van den mensch tot hare handhaving en herstelling opeischt. Maar deze zedelijke wereldorde is geen idee van den mensch, geen staat van zaken, door hem geproduceerd; zij is ook geene zelfstandige, in zichzelve rustende macht, waarvan niemand zeggen kan wat zij is; maar zij is de openbaring en werking der gerechtigheid Gods in deze wereld, zij rust in den volmaakten, heiligen wil van Hem, die alle dingen onderhoudt en regeert; wie haar aantast, tast God zelven aan. Daarom staat zij hoog boven den mensch en is ze meer waard dan alle schepselen samen; als het tot een conflict komt, gaat de mensch erbij te gronde; fiat justitia, pereat mundus; wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben (Kant). Om haar te handhaven, is de straf ingesteld; zij bedoelt rechtsherstel, handhaving van Gods gerechtigheid; indien zij daartoe niet dient, wordt ze dwang en overmacht [2]).

Straf bestaat altijd in zeker lijden, in berooving van eenig goed, hetzij aan vermogen of vrijheid, aan lijf of leven; ze is een malum passionis,

[1]) Zie de verhandelingen van het congres, aangehaald in de volgende noot.

[2]) Verg. bij de oudere litteratuur, boven genoemd, uit den nieuweren tijd nog: *Stahl*, Philos. des Rechts[5] II 1 bl. 160 v. 2 bl. 681 v. *Ulrici*, Gott und der Mensch II 391 v. *Köhler*, Das Wesen der Strafe. Würzburg 1888. *H. Seuffert*, Was will, was wirkt, was soll die staatliche Strafe? Bonn 1897. *Fritz von Calker*, Strafrecht und Ethik. Leipzig 1897. *Paul Drews*, Die Reform des Strafrechts und die Ethik des Christ. Tüb. 1905. *Dr. von Rohden*, Das Wesen der Strafe im ethischen und strafrechtl. Sinne. Tüb. 1905. *Kahl*, Die Reform des deutschen Strafrechts im Lichte evang. Sozialpolitik, in: Die Verhandl. des vierzehnten Evang.-soz. Kongresses in Darmstadt am 3 u. 4 Juni 1903, Gött. 1903 bl. 94—114. *Cathrein*, Die Grundbegriffe des Strafrechts. Eine rechtsphilos. Studie. Freiburg 1905. *Domela Nieuwenhuis*, Het wezen der straf. Gron. 1899. *B. Gewin*, Beginselen van strafrecht 1907. *R. van der Mey*, Een studie over de grondslagen der z.g.n. „Nieuwe Richting" in de strafrechtswetenschap. Leiden 1904. *R. Koppe*, Eenige strafrecht. beschouwingen in verband met het beginsel van de wet van 12 Febr. 1901. Groningen 1906. *Fabius*, Schuld en straf. 1900. De doodstraf 1906.

quod infligitur ob malum actionis. Waarom de rechtsorde bepaald van dengene, die haar schendt, lijden eischt en hoe zij daardoor hersteld en bevredigd wordt, is moeilijk te zeggen. Willekeur en toeval is dit zeker niet. Achter die rechtsorde staat de levende, waarachtige, heilige God, die den schuldige geenszins onschuldig houdt; en bij Hem rust de straf niet op een dominium absolutum in den zin van Duns Scotus, maar op den eisch zijner gerechtigheid. Indien Hij de zonde niet strafte, zou Hij aan het kwade gelijke rechten toekennen als aan het goede en zichzelven verloochenen. Opdat God God blijve, is de straf der zonde noodzakelijk. Zoodra dus de zedelijke of de rechtsorde aangetast is, verheft zij zich en roept om herstel. Zij wreekt zich in de straf, zoowel in- als uitwendige, drukt den overtreder neer en toont daarin hare onvergelijkelijke majesteit. God kan niet dulden, dat de zondaar, in plaats van onder zijne wet te staan en haar te gehoorzamen, zich boven haar verheft en in beginsel zich Gode gelijk maakt. En daarom handhaaft Hij in de straf zijne Goddelijke souvereiniteit; Hij drukt door het lijden den zondaar neer op de plaats, waar hij behoort te staan, en brengt hem, waar hij het niet vrijwillig aanvaarden wil, door de straf tot de gedwongen erkentenis, dat hij de mindere, dat hij niet God, maar een schepsel is. Wie niet hooren wil, moet voelen. De straf is een machtig bewijs, dat alleen de gerechtigheid recht heeft van bestaan, dat God alleen goed is en groot.

Ten deele vloeit de straf uit de zonde zelve voort; zonde brengt uit haar aard scheiding van God, en dus duisternis, onkunde, dwaling, leugen, vreeze, onvrede, schuldbesef, berouw, ellende, slavernij mede; de dienst der zonde is onuitsprekelijk hard. Maar ten deele wordt de straf ook van buiten af door de bevoegde autoriteit aan de overtreding toegevoegd. Zoo geschiedt het in het huisgezin, in de school, in de maatschappij en den staat, en zoo is het ook bij de straffen, die God op de zonde volgen laat. Velen hebben dit laatste ontkend en op dit gebied alleen van natuurlijke, maar in geen geval van stellige straffen willen weten [1]). Op dit standpunt is er eigenlijk geen loon en geen straf; de deugd draagt haar loon, de ondeugd haar straf in zichzelve; een hemel of hel bestaat er niet, dan alleen in het gemoed van den mensch zelf; die Weltgeschichte ist das Weltgericht; hoogstens bestaat er eene subjectieve noodzakelijkheid voor den schuldigen mensch, om zijn lijden op te vatten als straf. Nu is het woord van den dichter waarachtig: Das Leben ist der Güter grösstes nicht, Der Uebel grösstes ist die Schuld. Puniri non est malum, sed fieri poena dignum. Culpam quam poenam

[1]) *Spinoza*, Eth. V. prop. 42, vele rationalisten in de achttiende eeuw, bij *Bretschneider*, Syst. Entw. 391 en Dogm. I 527. *Strauss*, Gl. I 603. *Scholten*, L. H. K. II 108 v. 569 v. Vrije Wil 236, cf. ook *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 84. *Biedermann*, Dogm. II 575 v. *Lipsius*, Dogm. § 393. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I[2] 397, III[2] 326 v. *Kaftan*, Dogm. § 36 enz.

plus de ratione mali habere certum est[1]). De schuld maakt het lijden tot straf; als zij eruit weggenomen is, kan het lijden hetzelfde blijven en toch geheel van karakter veranderen. De dood is als feit voor geloovigen en ongeloovigen hetzelfde, maar voor de laatsten is hij een straf, voor de eersten een doorgang tot het eeuwige leven. Daarom mag ook uit het lijden, dat iemand treft, niet tot persoonlijke zonde worden besloten, Luk. 13 : 4, Joh. 9 : 1; het lijden dient n.l. in Gods hand naar zijne genade en wijsheid niet alleen tot straf, maar ook tot beproeving, kastijding, opvoeding; Hij is zóó machtig, dat Hij dengenen, die Hem liefhebben, alles kan doen medewerken ten goede, Rom. 8 : 28.

Maar met dit alles wordt het objectief, door God gelegd verband tusschen zonde en lijden niet verbroken. De Schrift levert er bijna op iedere bladzijde bewijzen voor. De geschiedenis is wel niet *het*, maar zij is toch *een* wereldgericht; zij doet ons feiten kennen, die zelfs den ongeloovigste tot de belijdenis dwingen: dit is de vinger Gods. Het lijden moge dikwerf niet in eene persoonlijke zonde zijn oorzaak hebben, het heeft die toch wel in de zonde van geslacht, volk of menschheid. Het eigen geweten getuigt bij een iegelijk mensch, dat er verband bestaat en bestaan moet tusschen heiligheid en zaligheid, tusschen deugd en geluk. Kant was daarvan zoo overtuigd, dat hij uit de disharmonie, die hier op aarde tusschen beide bestaat, tot een hiernamaals besloot. Niet om het loon dient de vrome God, maar hij is er evenmin onverschillig voor, gelijk de voorstanders van een amour désinteressé dat beweren te zijn; Paulus zegt, dat de geloovigen de ellendigste van alle menschen zouden zijn, indien zij alleen in dit leven op Christus waren hopende. God heeft na den val tusschen ethos en physis, tusschen zedelijke en natuurorde, tusschen den gevallen mensch en de verwoeste aarde een zoodanig verband gelegd, dat ze samen dienstbaar zijn aan de eere zijns naams en de komst van zijn rijk. De positieve straffen, die God dikwerf reeds in dit leven op de zonde volgen laat, zijn dan ook geene willekeur, maar nemen, al doorzien wij het niet, in de geschiedenis der menschelijke zonde en schuld haar geordende plaats in. Wie ze ontkent of er slechts een subjectief bestaan aan toeschrijft, loopt gevaar, ook in de zonde zelve niet veel meer te zien dan eene inbeelding en een waan; de geschiedenis wordt hem een wanklank, die nimmer in een hooger accoord opgelost wordt, en de wereld een geheimzinnig wezen, welks bestaan en natuur met alle redelijkheid spot[2]).

338. De straffen, welke God in dit leven op de zonde gesteld heeft,

[1]) *Thomas*, S. Theol. I qu. 48 art. 6.

[2]) *Stapfer*, Wederl. Godg. IV 448 v. *Bretschneider*, Dogm. I 525 v. *Van Voorst*, Over de Goddelijke straffen. Haagsch Gen. 1798. *Van der Wijnpersse*, Over de straffende gerechtigheid, ib. 1798. *Dorner*, Chr. Gl. I 287 v. II 224 v.

zijn schuld, smet, lijden, dood en heerschappij van Satan. Schuld is de eerste en zwaarste straf. Het woord, dat met zullen samenhangt, duidt eerst alleen aan, dat iemand ergens de bewerker van is, evenals αἰτία, causa. Meest sluit het al de gedachte in, dat iemand de oorzaak is van iets, dat niet behoorde te zijn of te geschieden (het is zijn schuld). In dezen zin onderstelt schuld, dat wij verplicht waren iets te doen of na te laten; wij zijn schuldig, de gansche wet te houden, Luk. 17 : 10, Gal. 5 : 3. En indien wij dat dan niet gedaan hebben, staan wij schuldig; wijl wij de oorzaak der wetsovertreding zijn, verkeeren wij in staat van beschuldiging (αἰτιᾶσθαι, accusare, reus), de daad wordt ons toegerekend, wij moeten er ons voor verantwoorden[1]), en zijn verplicht, om aan de wet te voldoen; wij zijn gehouden tot straf. Schuld is de van wege wetsovertreding op iemand rustende verplichting, om aan de wet door een evenredig straflijden te voldoen. Zij bindt den zondaar terstond na zijne overtreding aan de wet, aan haar eisch om voldoening en straf. De mensch meent door overtreding vrij te worden van de wet, maar juist het tegendeel heeft plaats, hij wordt op andere wijze veel vaster gebonden aan haar eisch. God, die niet ophouden kan God te zijn, ook al geeft hij den mensch vrijheid, om zich tegen Hem te stellen, laat den mensch nooit los, en deze wordt nimmer los van God. Op hetzelfde oogenblik, dat hij zich buiten de wet, d. i. buiten de liefde plaatst, treft zij hem met haar vloek en bindt hem aan haar straf. Schuld is obligatio ad poenam justam sustinendam, subjectio peccatoris ad poenam[2]). De

[1]) Verantwoordelijkheid en toerekenbaarheid zijn nauw verwant, maar niet hetzelfde. Verantwoordelijkheid is de zedelijke en rechtelijke toestand van een vrij redelijk wezen, dat tegenover anderen tot rekenschap van zijne daden verplicht is; ze onderstelt altijd eene verhouding tot andere personen, waardoor dezen het recht hebben, om iemand op grond van zekere handelingen tot verantwoording te roepen; verantwoordelijkheid sluit altijd eene afhankelijkheid van iemand ten opzichte van anderen in. Toerekening is daarentegen de handeling van anderen, welke eene bepaalde daad toeschrijven aan, op rekening zetten van den verantwoordelijken wil van een vrij redelijk wezen; deze toerekening mag en moet geschieden, indien en naarmate (want er zijn graden in) zulk een wezen toerekenbaar is. Toerekenbaarheid is ruimer dan verantwoordelijkheid; als iemand zich niet tegenover anderen behoeft te verantwoorden (bijv. een koning, die onschendbaar is) of zich niet kan verantwoorden (door ziekte, krankzinnigheid, dood), dan blijft hij toch toerekenbaar; de gepleegde daad blijft voor zijne rekening; maar bij de anderen ontbreekt de bevoegdheid of de macht, om zoo iemand tot verantwoording te roepen, te oordeelen en eventueel te straffen. Verg. art. Zurechnung, bij *Eisler*, Wörterbuch der phil. Begriffe. *Cathrein*, Die strafrechtl. Zurechnungsfähigkeit, Stimmen aus Maria Laach 1904 bl. 357—373. *De Bussy*, Over Verantwoordelijkheid, Teylers Theol. Tijdschr. I.

[2]) *Polanus*, Synt. bl. 338. *De Moor*, Comm. III 135. *Turretinus*, Theol. El. XI qu. 3. *Mastricht*, Theol. IV 2, 7. *Müller*, Sünde I 264. *Vilmar*, Theol. Moral I 195. Art. Schuld van *Kähler*, in PRE³. *Wuttke*, Ethik II 97, *Scholten*, Vrije Wil 217 v. *Hoekstra*, Vrijheid 303 v.

Roomsche theologie maakt onderscheid tusschen reatus culpae en poenae[1]) Maar deze onderscheiding verraadt kennelijk de bedoeling, om de satisfactorische straffen voor de geloovigen hier op aarde en in het vagevuur te rechtvaardigen, en is met den aard van schuld en straf in lijnrechten strijd. Wel is het waar, dat de zonden der geloovigen, d. i. van hen, die volle vergeving hebben ontvangen, *in zichzelve* altijd zonden en strafwaardig blijven; tegen de Antinomianen, die dit loochenden en daarom het gebed om vergeving voor de geloovigen onnoodig achtten, hebben de Gereformeerden dit steeds gehandhaafd en de distinctie gemaakt van reatus potentialis en reatus actualis[2]). Maar wanneer van de zonden de schuld is weggenomen, dan vervalt daarmede vanzelf ook alle voldoening en straf, want schuld is niets anders dan verbintenis tot straf. God is dan geen Rechter meer, maar een Vader; kastijdt wel den zoon, dien hij liefheeft, 2 Sam. 12 : 13, 14, maar straft hem niet; en eischt geen voldoening van hem, voor wien de gansche gerechtigheid door Christus aangebracht is. Zoo zegt ook Augustinus van den gedoopte: omni peccato caret, non omni malo, quod planius ita dicitur, omni reatu omnium malorum caret, non omnibus malis[3]).

Dat de zonde nu waarlijk schuld medebrengt, staat vast door het getuigenis Gods in de Schrift zoowel als in de consciëntie. In de Schrift zijn zonde, schuld en straf zoo onderling samenhangende begrippen, dat de woorden voor zonde, zooals חַטָּאת, עָוֹן, ongemerkt de beteekenis van schuld verkrijgen, Gen. 4 : 13, Ex. 34 : 7, Lev. 24 : 15, Num. 9 : 13 enz. Het eigenlijk woord, dat de zonde als schuld aanduidt, is אָשָׁם, Gen. 26 : 10, Lev. 4 : 13, 5 : 2, Num. 5 : 7 enz., en ὀφείλημα, Matth. 6 : 12, cf. 5 : 26, Luk. 7 : 41, 42, 13 : 4[4]). God houdt den schuldige geenszins onschuldig en spreekt den vloek uit over al wie niet blijft in het boek der wet, Deut. 27 : 26, Gal. 3 : 10. Vloek אָלָה, מְאֵרָה, קְלָלָה. κατάρα, ἀνάθεμα, maledictum, is het tegendeel van zegen, בְּרָכָה, εὐλογία, benedictio, Deut. 11 : 26, 30 : 19. Gelijk Gods zegen iemand allerlei heil en leven toeschikt, zoo is de Goddelijke vloek de overgave van iemand aan het verderf, den ondergang, den dood, het oordeel, Satan. Menschen kunnen alleen zegen en vloek toewenschen, maar Gods zegenen en vloeken is altijd exhibitief, het zendt wat het wenscht. Eerst rustte Gods zegen op de schepping, Gen. 1 : 22, 28, 2 : 3, maar die zegen is in een vloek verkeerd, Gen. 3 : 17. Wel is later wederom de zegen Gods over

[1]) *Lombardus*, Sent. II dist. 42. *Thomas*, II 1 qu. 87 art. 6. Conc. Trid., c. 14 can. 30. XIV. de poenit. c. 8 en can. 18—15. *Bellarminus*, de amiss. gr. V 19. *Theol. Wirceb*, VII 27.

[2]) *De Moor*, Comm. III 135.

[3]) *Augustinus*, c. Jul. VI c. 16. Verg. *Alting*, Theol. el. nova XVII 5. *Turretinus*, Theol. El. IX qu. 3. *De Moor*, Comm. III 136. *Shedd*. Dogm. Theol. II 414.

[4]) *Schultz*, Altt. Theol.[4] 684 v.

de aarde en de menschheid uitgesproken, maar deze vloeit uit Gods genade voort. De Heidenen kennen dan ook het begrip van den Goddelijken zegen niet. Des te meer weten zij van den Goddelijken vloek; de klassieke oudheid wordt beheerscht door de vrees voor de wraak van de Erinyen (Moiren, Furiën), de godinnen van den vloek. In alle heidensche godsdiensten overweegt de angst (δεισιδαιμονια, religio) verre het vertrouwen op de goden; de religie gaat meer en meer in superstitie over; overal acht men zich omgeven en beheerscht door verderfbrengende goden, die men vergeefs door offeranden en pijnigingen te verzoenen zoekt. Er rust waarlijk een vloek Gods op menschheid en wereld. Uit de liefde Gods alleen het leven en de geschiedenis te willen verklaren, is onmogelijk. Er is een principe des toorns Gods in heel de schepping werkzaam, dat slechts door den oppervlakkige kan worden ontkend. Er is geene gemeenschap, maar scheiding tusschen God en den mensch; het verbond is verbroken; God heeft een twist met zijn schepsel. Allen staan schuldig en strafbaar voor zijn aangezicht, παντων ἔνοχοι, Matth. 5 : 21, 22, Mark. 3 : 29, Jac. 2 : 10. De gansche wereld is ὑπόδικος τῷ θεῷ, Rom. 3 : 19; zij staat onder het gericht Gods en heeft niets te antwoorden[1]).

Subjectief wordt dit bevestigd door het getuigenis Gods in de conscientie van iederen mensch. Schuld en schuldbewustzijn zijn niet hetzelfde. Wie uit het schuldbewustzijn tot de schuld wil opklimmen, snijdt zich den weg af, om de schuld in haar eigenlijke beteekenis en zwaarte te verstaan. Onwetendheid kan de zonde tot op zekere hoogte verontschuldigen, Luk. 23 : 34, Hand. 17 : 30, gelijk bewuste en opzettelijke overtreding de zonde verzwaart, Luk. 12 : 47, Joh. 15 : 22, 9 : 41, maar er zijn ook voor onszelf en anderen verborgen zonden, Ps. 19 : 13; en ook onwetendheidszonden zijn zonden, Hand. 17 : 27—29, Rom. 1 : 19—21, 28, 1 Tim. 1 : 13—15. Toch reflecteert de objectieve schuld zich zwakker of sterker in het bewustzijn van den mensch. Terstond na den val werden aan Adam en Eva de oogen geopend en zij werden gewaar, dat ze naakt waren. Hierin ligt, dat zij ook weten en erkennen, kwaad gedaan te hebben. Schaamte is vrees voor schande, een onaangenaam pijnlijk gevoel over iets verkeerds of onbehoorlijks. En bij die schaamte komt de vrees voor God en de zucht, om zich voor Hem te verbergen. Dat is, in den mensch is het geweten ontwaakt. Vóór den val was er in den mensch, strikt genomen, geen geweten; er was geene klove tusschen hetgeen hij was en hetgeen hij wist, dat hij moest wezen. Zijn en zelfbewustzijn waren in harmonie. Maar door den val komt er

[1]) Art Segen und Fluch van *Kittel* in PRE[3]. Art. Benediction, in *Hastings*, Dict. of Christ. and the Gospels, en art. Curse in *Hastings*, Dict. of the Bible. Art. ἀνάθεμα bij *Cremer*.

scheiding. De mensch houdt, door Gods genade, nog de bewustheid, dat hij anders behoorde te zijn, dat hij in alle deelen met Gods wet moest overeenkomen. Maar de werkelijkheid getuigt anders; hij is niet die hij wezen moest. En dit getuigenis is de conscientie. Het geweten is dus niet het bewustzijn van de gemeenschap Gods met den mensch, gelijk Schenkel het opvatte[1]). Het is veeleer het tegendeel, het is juist een bewijs, dat de gemeenschap met God verstoord is, dat er een afstand en klove is tusschen God en den mensch, tusschen zijne wet en onzen toestand. Duidelijk komt dit uit, als het geweten beschuldigend optreedt; maar ook waar het ontschuldigt in een gegeven geval, d. i. feitelijk zwijgt, ligt er die scheiding van God aan ten grondslag, Rom. 2 : 14, 15. Het geweten is het subjectief bewijs voor 's menschen val, de getuige van zijne schuld voor het aangezicht Gods. God klaagt den mensch niet alleen aan; in het geweten veroordeelt de mensch zichzelf en kiest hij voor God en zijn vonnis tegen zichzelven partij. Hoe fijner en nauwgezetter het geweten oordeelt, hoe meer het Gods gedachte over den mensch in de Schrift rechtvaardigt. De besten en edelsten van ons geslacht hebben Gods waarachtigheid bevestigd en het schuldig uitgesproken over hun eigen hoofd[2]).

339. Eene andere straf van de zonde is de smet. Evenals bij de eerste zonde, zoo is ook bij de zonden in het algemeen de uitwendige overtreding openbaring en bewijs der inwendige. Zonde bestaat niet alleen in de daad, maar ook in de gedachte, lust, neiging enz. Op elk van die trappen is de zonde beide schuld en smet tegelijk. Adam werd niet eerst schuldig toen hij at, maar hij laadde ook reeds schuld op zich, toen hij begeerde naar de vrucht van den boom. Schuld en smet zijn altijd de beide zijden der zonde, ze gaan onverbrekelijk saam; waar de eene is, is de andere. Zonde is schuld, wijl zij strijdt met Gods gerechtigheid; zij is smet, omdat zij tegengesteld is aan zijne heiligheid. Schuld verbindt ons tot straf, smet verontreinigt ons. Door schuld wordt de objectieve relatie tot God, door smet de subjectieve gemeenschap met God verstoord. Zonde is tegelijk verbreking van het werkverbond en verwoesting van het beeld Gods. Het eerste houdt in, dat God 's menschen bondgenoot niet meer is; Hij kan zich niet in gunst en liefde keeren tot den schuldige, en de zondaar staat niet meer in het verbond, kan de wet niet meer liefhebben en onderhouden, en dus langs dezen weg het leven niet meer verwerven. Uit de werken der wet kan geen vleesch meer gerechtvaardigd worden, Ps. 143 : 2, Rom. 3 : 20, 2 Cor. 3 : 6 v., Gal. 3 : 2, 10. Al is

[1]) *Schenkel,* art. Gewissen in *Herzog*[1], en Die Christl. Dogm. v. Standpunkt des Gewissens aus 1858.

[2]) Verg. over het geweten mijne Beg. der Psych. 1897 bl. 111. 303.

het ook, dat de wet van het werkverbond ons, behalve tot herstel van het bedreven kwaad door straflijden, ook nog steeds tot algeheele gehoorzaamheid aan hare geboden verplichten blijft, Matth. 5 : 48, 22 : 37; ofschoon God zelf zijne belofte houdt en aan de onderhouding van de wet het leven blijft verbinden, Lev. 18 : 5, Matth. 19 : 17, Luk. 10 : 28; ja, al is het werkverbond in dien zin onverbrekelijk, dat God in het genadeverbond den eisch tot voldoening en volstrekte gehoorzaamheid aan de wet op Christus legt; toch is het verbroken in dit opzicht, dat de mensch onbekwaam is, om langs dezen weg het leven in te gaan. Het paradijs is voor hem gesloten, de boom des levens hem ontzegd[1]).

En tegelijk is daarmede door de zonde het beeld Gods verwoest. Rome verstaat daaronder, dat de bovennatuurlijke gaven verloren, en de natuurlijke ongeschonden gebleven zijn. De Lutherschen leerden oorspronkelijk, dat de mensch het beeld Gods, wijl alleen bestaande in de zedelijke eigenschappen, geheel verloren had en dat de mensch nu een stok en een blok gelijk was. Maar de Gereformeerden handhaafden, dat het beeld Gods in enger zin wel verloren en in ruimer zin geheel geschonden en bedorven, maar toch niet vernietigd was[2]). Het beeld Gods is geen uitwendig, mechanisch toevoegsel aan den mensch, maar hangt organisch met zijn wezen samen; het is de gezondheid van den mensch. De mensch, die Gods wet overtreedt, houdt niet op mensch te zijn; hij behoudt zijn lichaam, zijne ziel, zijne vermogens, zijne krachten, zijn verstand, wil enz., maar zij staan alle in den dienst der zonde en werken in eene verkeerde richting. Als berooving en verstoring van het beeld Gods, is de smet der zonde aan alle menschen, behalve Christus, van nature eigen, qualitatief is er geen onderscheid. Maar daarom is er nog wel quantitatief verschil. Allen zijn wel van God afgekeerd en wandelen van nature op het pad, dat ten verderve leidt. Maar niet allen zijn evenver voortgeschreden op dien verkeerden weg en niet evenver in quantitatieven zin verwijderd van het koninkrijk der hemelen. Er is een eindelooze variatie en overgang tusschen den aanvang en de hoogste ontwikkeling van het zondige leven. Menschen, gezinnen, geslachten, familiën, klassen, standen, volken loopen ook in de zonde verre uiteen. Er zijn er, die niet verre zijn van het koninkrijk Gods; er zijn er ook, die de zonde indrinken als water, in de ongerechtigheid overgegeven, verhard, verstokt zijn en voor elken goeden indruk onvatbaar.

En dit verschil komt onder de menschen niet eerst tot stand door

[1]) *De Moor,* Comm. III 105—108. *Marck,* Hist. Parad. II c. 15. Examen v. h. Ontw. van Tol. X 478—480. *Witsius,* Oec. foed. I c. 9. *Mastricht,* Theol. III 12, 22.

[2]) Nederl. Geloofsbel. art. 14.

hunne persoonlijke daden en individueele handelingen, maar is ook reeds met de ontvangenis en de geboorte gegeven. De erfzonde, die van Adams wege ons toekomt, is wel de algemeene onderstelling en bron van alle individuëele, dadelijke zonden, maar de zondige daden der individuën werken ook weer op die aangeboren zedelijke verdorvenheid terug, versterken haar en ontwikkelen haar in eene bepaalde richting. Evenals eene zondige daad, telkens herhaald, bij ons eene zondige neiging kweekt, b.v. tot drank, zingenot, wellust; zoo ook kunnen zondige zeden en gewoonten in gezin, familie, geslacht of volk de aangeboren verdorvenheid versterken en naar eene bepaalde zijde ontwikkelen. En ook die eigenaardige wijziging der aangeboren verdorvenheid plant zich menigmaal over van ouders op kinderen, van het eene op het andere geslacht. De mensch is geen individu. Das Individuum ist eine Fiktion so gut wie das Atom [1]). De mensch wordt uit de gemeenschap geboren en leeft van stonde aan in een bepaalden kring, toestand en tijd. Gezin, familie, maatschappij, volk, klimaat, levenswijze, cultuur, geest der eeuw, enz., alles oefent invloed op den individuëelen mensch en wijzigt zijne aangeboren zedelijke verdorvenheid. De zonde is daarom wezenlijk wel altijd dezelfde, maar zij vertoont zich bij verschillende personen, familiën, standen, volken en in verschillende toestanden en tijden telkens op eene andere wijze en in eene andere gedaante. Elk mensch draagt ook als zondaar een eigen physionomie. De zonden in het Oosten dragen een ander karakter dan die in het Westen, in de heete zône een ander dan in eene koude luchtstreek; op het platteland een ander dan in de steden, in den cultuurtoestand een ander dan in een staat van verwildering, in de negentiende eeuw een ander dan in de achttiende, enz. Er zijn gezins-, geslachts-, familie-, volks- en maatschappelijke zonden. De statistiek heeft bewezen, dat er in bepaalde tijden en toestanden en kringen ook eene huiveringwekkende regelmaat van misdaden heerscht, b.v. van doodslag, zelfmoord, buitenechtelijke geboorten enz. [2]). Wij staan allen op elk terrein onder den invloed van verkeerde gewoonten en zondige voorbeelden, van den tijdgeest en de publieke opinie. Er is behalve de eigenlijk gezegde erfzonde ook nog eene Gesammtschuld en Gesammtthat der Sünde. Gelijk de menschen, zoo staan ook hunne zondige neigingen en daden met elkander in verband. Indringende in den eindeloozen rijkdom van al het geschapene, vormt ook de zonde een rijk, dat, van één levensprincipe bezield, in velerlei vormen en verschijningen zich organiseert [3]).

[1]) *Natorp,* Archiv. f. Syst. Philos. III 1 bl. 81.

[2]) *A. von Oettingen,* Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik³. Erlangen 1882.

[3]) *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 71. 72. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III² 311 v. *Frank,* Syst. der chr. Wahrh. I 463 v. *Dorner,* Chr. Gl. II 158 v. enz.

340. Behalve schuld en smet is naar de Heilige Schrift ook het lijden eene straf voor de zonde. Door haar verloor de mensch niet alleen de ware kennis, gerechtigheid en heiligheid, maar ook de heerschappij en de heerlijkheid. Dat blijkt reeds terstond na den val en wordt voorts door heel de Schrift bevestigd. God zet vijandschap tusschen den mensch en de slang en ontneemt hem daarmede in beginsel de heerschappij, welke oorspronkelijk over de dierenwereld hem geschonken was, Gen. 1 : 26, 2 : 19. Voorts spreekt God over de vrouw de straf uit van smartvolle zwangerschap en van eene desniettegenstaande haar immer kwellende begeerte naar den man. De man zelf krijgt zijn deel van het lijden in den vloek, die over het aardrijk wordt uitgesproken, en die hem tot moeitevollen arbeid voor het brood zijns bescheiden deels verplicht. Hiermede is voor de menschheid en voor heel de aarde de lijdensgeschiedenis geopend. En al het lijden, dat hier op aarde de menschen treft, een kort leven, een plotselinge gewelddadige dood, hongersnood, pest, oorlog, nederlaag, kinderloosheid, smartelijke verliezen, berooving van goederen, verarming, misgewas, sterfte van het vee enz., het heeft alles zijne oorzaak, wel niet steeds in personeele zonden, want er is ook een sparen der goddeloozen, Gen. 18 : 26 v., en een straffen ter beproeving der rechtvaardigen, Job 1, Luk. 13 : 21, Joh. 9 : 1, 11 : 4, 2 Cor. 12 : 7, maar toch in de zonde in het algemeen; zonder zonde ware er ook geen lijden, Lev. 26 : 14 v., Deut. 28 : 15 v., Ezech. 4 : 21, Hos. 2 : 8 v., Openb. 18 : 8, 21 : 4. Zelfs de redelooze schepping is door God om 's menschen zonde aan de ματαιοτης en φθορα onderworpen, en zucht nu gemeenschappelijk, als in barensnood verkeerend, de openbaring der heerlijkheid van Gods kinderen te gemoet, op hope van dan ook zelve bevrijd te worden van de dienstbaarheid der verderfenis, Rom. 8 : 19—22. De Schrift is niet pessimistisch in den gangbaren zin van het woord, maar zij kent en erkent het lijden en vertolkt het in de roerendste klachten, Gen. 47 : 9, Job 3, 6, 7, 9, 14 enz., Ps. 22, 38, 39, 69, 73, 74, 79, 89, 90 enz. Pred., Klaagl., Matth. 6 : 34, Rom. 7 : 24, 8 : 19 v., 1 Cor. 15 : 19 enz.

En dergelijke klachten stijgen voortdurend uit heel de menschheid op. Godsdienstleeraars, zedemeesters, wijsgeeren, dichters, kunstenaars, rijkbegaafden en misdeelden, allen spreken in denzelfden geest. De luchthartigen en oppervlakkigen zetten er zich over heen, maar alle ernstigen van zin hebben steeds iets van den geheimzinnigen samenhang van leven en lijden beseft. Ook de Grieksche oudheid maakte daar geen uitzondering op; de grondstemming was daar niet zoo vroolijk, als men vroeger wel dacht, ze was veeleer bitter en droef. In smart te leven, is het lot, dat de goden den sterfelijken hebben beschikt; alleen zij zelven zijn van zorgen vrij (Homerus). Behalve God, is niemand gelukkig (Euripides). Geen sterfelijke blijft van ongeluk vrij, niemand ontgaat zijn lot; de

mensch is vergankelijk als eene schaduw, ijdel als een droom, zijn geluk is schijn; het beste is, niet geboren te zijn, en als men geboren is, zoo spoedig mogelijk te sterven (Sophocles). De dood is misschien het grootste goed (Socrates). Een plotselinge dood is het grootste geluk, een kort leven de grootste weldaad, het verlangen naar den dood de diepste wensch (Plinius) [1]). Het optimisme der achttiende eeuw sloeg reeds bij Voltaire na de aardbeving in Lissabon in pessimisme om [2]), en Hegels rationalisme maakte plaats voor de wijsbegeerte van Schelling, welke niet de rede maar den wil tot principe der wereld verhief [3]). De rede moge verklaren kunnen, wat en hoe de dingen zijn; *dat* ze zijn, is alleen af te leiden uit een wil; en deze existentie der dingen is het eigenlijke positieve, is de irrationale Rest, die ten slotte op den bodem van al het bestaande overblijft. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses is an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt... Ohne dies vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbtheil... Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht [4]).

Om deze reden had Schelling ook een geheel anderen blik op leven en wereld dan Hegel; voor dezen was alles redelijk, maar Schelling zag aan alles het irrationeele, het regellooze, de duisternis, het chaotische ten grondslag liggen en erkende den lijdensweg van het wereldproces. Es ist vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannichfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, dass die Natur so vielerlei wunderliche Produkte in dieser schrecklichen äussern Verwirrung und chaotischen innern Mischung... anders als im heftigsten Widerwillen der Kräfte habe erschaffen können? Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der

[1]) *Pfanner,* Theol. gent. c. 17 de morte. *Nägelsbach,* Homer. Theol. 310 v. *Paulsen,* Ethik I 80 v. *Weiss,* Apol. d. Christ. I³ 475—501. II³ 464—517.
[2]) *Voltaire* in zijn Candide 1759.
[3]) Verg. deel II 199 v.
[4]) *Schelling,* Werke I 7 bl. 359 v.

Verzweiflung [1]) ? Zelfs is er in God ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens; Freude muss Leid haben, Leid in Freude erklärt werden [2]). De tegenwoordige wereld, in welke wij leven, is slechts als eene aussergöttliche te begrijpen. Van haar is de mensch door zijn val de oorzaak [3]), diese aussergöttliche Welt ist die Welt des göttlichen Unwillens, alle Menschen, Juden und Heiden, sind τεκνα φυσει ὀργῆς, von Natur Kinder des göttlichen Unwillens [4]). Al deze gedachten keeren in systematischen samenhang bij de wijsgeeren Schopenhauer en von Hartmann, in dichterlijken vorm bij Rückert, Lenau, Byron, Shelley, George Sand, Alfred de Musset, Leopardi en bovenal ook in de nieuwere fin-de-siècle litteratuur terug; het Buddhisme, dat in den wil om te leven, in het zijn zelf, de oorzaak van alle lijden ziet, wordt als de hoogste wijsheid geëerd. Leven is lijden, het slingert heen en weer tusschen smart en verveling, het is de moeite van het leven niet waard. De wereld met hare hospitalen, lazareths, chirurgische martelingen, gevangenissen, folterkamers, slavenstallen, slagvelden, gerechtshoven, woningen van ellende enz., biedt eene geschikte stof voor de beschrijving der hel en is zelve eene hel, waarin de eene mensch een duivel voor den ander is. Indien zij een weinig slechter ware, zou zij van ellende niet kunnen bestaan. Alwat bestaat is daarom waard, dat het te gronde gaat [5]).

Over oorsprong en doel van het lijden zijn de beschouwingen vele geweest. De philosophie is er bijna altijd op uit, om de schuld ervan, evenals van de zonde, rechtstreeks of zijdelings te werpen op God. Het lijden wordt dan afgeleid uit een zelfstandig, boos principe (Parzisme, Manicheïsme), uit een oorspronkelijk boos wezen (Daub), uit een donkere natuur in God (Böhme, Schelling), uit den blinden, alogischen wil om te zijn (Buddhisme, Schopenhauer, von Hartmann), uit de zelfobjectiveering en Entäusserung Gods (Hegel), uit de materie (Plato, Aristoteles, Philo), uit natuurnoodwendigheid (Weisse, Rothe), uit de eindigheid van het schepsel (Leibniz), uit den ontwikkelingstoestand der wereld (Ulrici), uit het zondig bewustzijn des menschen, dat de op zichzelf noodzakelijke onvolkomenheden der wereld als Uebel opvat (Schleier-

[1]) *Schelling,* Werke I 8 bl. 322, verg. 328. 335. II 1 bl. 582.
[2]) *Ib.,* I 7 bl. 399.
[3]) *Ib.,* II 3 bl. 352 v.
[4]) *Schelling,* II 3 bl. 372. Verg. *von Hartmann,* Ges. Studien u. Aufsätze 1876 bl. 683 v.
[5]) *Schopenhauer,* Die Welt als W. u. V. I⁶ 366 v. II 657 v. Parerga u. Paral. II⁵ 303 v. *Von Hartmann,* Philos. d. Unbew. II 273—390 en verdere litt. over het pessimisme bij *Ueberweg-Heinze,* Gesch. d. Philos. III 2—8te A. 183 v. 481.

macher, Lipsius, Ritschl) enz.[1]). Dat echter het lijden niet in dien zin aan God is toe te schrijven, dat het met de schepping zelve gegeven was, staat vast op grond van de leer der Heilige Schrift, van het getuigenis onzer conscientie, en het wezen der religie, dat heiligheid en zaligheid ten nauwste verbindt. Toch schijnt een bestaan en ontwikkeling van wereld en menschheid zonder lijden eene onmogelijke gedachte te zijn. Van eene geschiedenis zonder zonde en ellende kunnen wij ons geene voorstelling vormen; zoodra wij deze wegdenken, blijft er in het ledige raam van den tijd en de ruimte geene gebeurtenis meer over. Aan het physisch organisme schijnt smart en dood van nature, noodwendig eigen te zijn; de impassibilitas is eene eigenschap, die in een zinnelijk schepsel niet te denken valt. Van menschen geldt dit reeds, veel meer nog van planten en dieren; de nieuwere natuurwetenschap heeft ons overal in de organische en anorganische natuur een struggle for life doen aanschouwen, waarin alle schepselen vijandig staan tegenover elkaar en het op elkanders dood hebben toegelegd.

En toch, hoe natuurlijk smart en lijden ook schijnen, tegen de voorgaande beschouwing is met grond het volgende in te brengen. 1°. Indien wij uit wereld en menschheid eens verwijderen konden alle lijden, dat zonder eenigen twijfel direct of indirect door de zonde is veroorzaakt, dan zou in eens verreweg het meeste en zwaarste lijden verdwenen en het probleem des lijdens tot zeer kleine afmetingen teruggebracht zijn. Niemand kan ontkennen, dat er tusschen zonde en ellende een allernauwst verband bestaat; vele zonden sleepen naar aller oordeel allerlei schrikkelijke gevolgen na zich, niet alleen geestelijk, zooals vrees, spijt, schaamte, schande, berouw enz., maar ook stoffelijk, zooals ziekte, ellende, pijn, armoede, verwildering enz. En niet alleen is dit het geval bij vleeschelijke zonden, zooals zingenot, dronkenschap, wellust enz., maar ook bij zulke zonden, die een meer geestelijk karakter dragen, zooals afgoderij, bijgeloof, ongeloof, leugen, hebzucht, ijdelheid, hoogmoed, haat, nijd, drift enz. Zij werken alle in meerder of minder mate ook op het lichaam in en brengen er verwoestingen aan. Een stroom van geestelijke en lichamelijke ellende in de individuëele personen, in gezinnen, familiën, geslachten, volken, in staat, kerk, maatschappij, wetenschap, kunst neemt in de zonde zijn oorsprong. Neem deze weg, en er blijft volgens aller instemming bijna geen lijden meer over. Die Welt is vollkommen überall, wo der Mensch

[1]) Er werd vroeger reeds de aandacht op gevestigd, dat velen, ter wille van de onverbrekelijkheid der natuurwetten en de schrikkelijkheid der natuurrampen, de wereld voor een deel van God onafhankelijk maken, haar een eigen principe en macht toekennen, en in diezelfde mate Gods alwetendheid, almacht en absoluutheid beperken. Van het monisme keeren velen tot het dualisme en pluralisme terug. Verg. deel I 527 v. II 144, Wijsbeg. der Openb. bl. 90. 179, en ook *E. Giran*, Job fils de Job, essai sur le problème du mal. Paris Fischbacher 1908.

nicht hinkommt mit seiner Qual (Schiller). Die Hauptquelle der ernstlichsten Uebel, die den Menschen treffen, ist der Mensch selbst, homo homini lupus[1]).

2°. Toch, hoeveel waarheid er ook ligge in Schillers woord, heelemaal waar is het niet. Al denken wij het lijden weg, dat naar aller oordeel rechtstreeks of zijdelings in de zonde zijne oorzaak heeft, de wereld zou er toch niet in eens volmaakt door worden. Er zouden nog overblijven al die rampen, welke den mensch van buiten af overkomen en niet voor ieders bewustzijn in verband met de zonde staan, zooals aardbeving, storm, onweder, watersnood, hongersnood, pest, spoorwegongeluk enz. Ook hier is er wel naar het getuigenis der Schrift verband met de zonde, maar het is toch anders dan bij het bovengenoemde lijden. Farizeën en Motazelieten zochten ook daarvan de verklaring in persoonlijke zonden, maar Jezus oordeelde anders, Luk. 13 : 4, Joh. 9 : 1. Niet in persoonlijke zonden, maar in de zonde der menschheid heeft de disharmonie en vijandschap der natuur hare oorzaak. God heeft om de zonde des menschen de aarde met den vloek getroffen en al het schepsel der ijdelheid en verderfenis onderworpen. De gevallen mensch hoort niet meer thuis in een paradijs; met zijn toestand komt de aarde overeen, die tusschen hemel en hel in staat. De mensch heeft met de kennis en gerechtigheid ook de heerschappij en heerlijkheid verloren; de krachten en elementen der natuur staan menigmaal vijandig tegen hem over; hij kan ze nu niet anders aan zich onderwerpen, dan door moeitevollen, inspannenden arbeid. In haar geheel is de menschheid geene betere plaats dan deze aarde waardig; en voor haar ontwikkeling, opvoeding, behoudenis is er ook geene betere mogelijk. Van bijzondere rampen kunnen wij bijna nooit de bedoeling aangeven, waarmede God ze zond, al zijn ze zeker nooit volstrekt sprakeloos voor dengene, dien ze treffen. Maar des te vermeteler is het, met Schopenhauer en Von Hartmann de schaal in de hand te nemen, daarin het lief en leed der gansche wereld tegen elkander af te wegen, om dan het oordeel op te maken, dat de smart de vreugde zeer verre overtreft. Want elk schepsel en ieder mensch, ook de volleerdste pessimist, geeft feitelijk aan het smartvolle zijn boven het smartlooze niet-zijn de voorkeur en tracht in zijn bestaan te volharden. En de menschheid in haar geheel heeft in de worsteling met de natuur een prikkel voor haar energie, een materiaal voor haar arbeid, een spoorslag voor hare ontwikkeling gevonden. De vloek over de aarde is haar door Gods genade in een zegen verkeerd.

3°. Dat de gansche natuur deelt in den val van den mensch, staat niet alleen vast op grond van de Schrift, maar vloeit uit de centrale plaats, welke de mensch in de schepping inneemt, als vanzelve voort, en

[1]) *Schopenhauer*, Die Welt II[6] 663.

is ook met het oog op de hedendaagsche natuurwetenschap meer dan waarschijnlijk. Er is over den toestand der wereld vóór den val en over hare verandering door en na den val soms zeer wonderlijk geredeneerd, maar de Gereformeerden hebben hier over het algemeen eene wijze soberheid betracht [1]), en den gulden regel gevolgd, dat wel de forma der dingen door de zonde is veranderd, maar de materia dezelfde is gebleven. De zonde is immers geene substantie en kan de substantie der dingen, die alleen God tot auteur heeft, noch vermeerderen noch verminderen. Gelijk de mensch na den val wezenlijk mensch is gebleven, zoo is het met de gansche natuur. Er zijn geene nieuwe speciës in planten- of dierenrijk bijgekomen; doornen en distelen zijn niet door een woord Gods nieuw geschapen, gelijk het gras en het kruid en het geboomte op den derden dag, Gen. 1 : 11; en kruipend en wild gedierte bestond er ook reeds vóór den val, Gen. 1 : 24. Maar gelijk bij den mensch dezelfde vermogens en krachten, door de zonde bedorven, in eene andere richting gingen werken, zoo is het ook met de gansche schepping, nadat ze door God met den vloek getroffen werd. Overgelaten aan zichzelve, geëmancipeerd van de heerschappij en de verzorging van den mensch, beladen met Gods vloek, is de natuur allengs verwilderd en verbasterd en heeft doornen en distelen, allerlei ongedierte en verscheurende beesten voortgebracht. De mogelijkheid van zulk eene verbastering wordt door de nieuwere natuurwetenschap boven alle bedenking verheven. De palaeontologie levert slechts zeer weinig fossielen van verscheurende dieren; de groote dieren van den oudsten tijd, rhinoceros, mammuth, mastodon waren allen plantenetend. Van de zoogenaamde sauriërs, die men voor hagedissen houdt, is het onzeker; maar zelfs de walvisschen leven ten deele van planten. Insecten zijn alle plantenetend; alleen zijn er sommige, die in onontwikkelden toestand, zooals rupsen, larven, sluipwespen (ichneumon) zich voeden met de bestanddeelen van animale wezens, maar kevers, mieren, bijen, vlinders enz., leven alle van plantaardig voedsel. Onder de vogels zijn er wel vele, die dierlijk voedsel gebruiken, maar zij kunnen toch ook van planten leven. Tot de verscheurende dieren behooren de drie genera van felis (leeuw, tijger, kat, panther, luipaard enz.), canis (hond, wolf, vos) en ursus (beer enz.). Maar van al deze dieren is het minstens twijfelachtig, of het vleescheten tot hunne natuur behoort. Darwin heeft in zijn ook in dit opzicht voor theologen zeer leerzame werk: Het varieeren der huisdieren en cultuurplanten, bewezen, dat dieren zich aan veranderde voeding kunnen gewennen en haalt daarvoor verschillende voorbeelden aan [2]). En evenzoo kunnen door ver-

[1]) Verg. deel II 527, 535 v.
[2]) Vertaald door *Dr. H. Hartogh Heys van Zouteveen.* Arnhem, Nijmegen, Cohen. II bl. 344 v.

wildering takken in dorens, en door cultivatie dorens in takken veranderen [1]). De natuur is nu in veel opzichten eene antithese geworden van den mensch, 2 Kon. 17 : 25, Job 5 : 22, 23, Hos. 2 : 20, Jes. 11 : 6 v., 7 : 23, 65 : 20 v., Ezech. 14 : 15, 21, Op. 21, Sir. 39 : 32 v.; planten en dieren zijn geworden tot levende beelden van menschelijke, zondige neigingen en hartstochten; dierenvrees en dierenvereering bewijzen de abnormale verhouding van den mensch tot de wereld rondom hem heen. Maar de nu en dan bij menschen nog voorkomende wondere macht over de dieren; de vele veranderingen, die blijkens de palaeontologie in planten- en dierenrijk zijn ingetreden; de domesticatie en de langzame variabiliteit bij planten en dieren leveren bewijzen te over, dat een toestand, als Jesaja in hoofdst. 11 en 65 ons teekent, volstrekt niet tot de onmogelijkheden behoort. Er is niets ongerijmds in de gedachte, dat, evenals bij den mensch, zoo ook bij de natuur tengevolge van het oordeel Gods eene belangrijke verandering is ingetreden. In elk geval is de Schrift heel wat rationeeler dan wat soms onder den naam van wetenschap aan de markt wordt gebracht; volgens Lindenschmit waren de menschen vroeger verscheurende dieren geweest, die zich tegenover elkander door in het water gebouwde paalwoningen moesten beschermen, maar de roofdieren waren toen hoogst onschuldige schepsels geweest [2]).

4°. Daarbij vergete men eindelijk niet, dat, theologisch gesproken, de schepping zelve in zekeren zin infralapsarisch was [3]). De val is voor God geene verrassing en geene teleurstelling geweest. Hij zag hem vooruit, had hem opgenomen in zijn raad en rekende er reeds mede bij de schepping. Deze heeft daarom zoo plaats gehad, dat de gansche wereld, ingeval de mensch als haar hoofd viel, zoo worden kon, als zij thans is. De toestand van den mensch en van heel de aarde was vóór den val een voorloopige, die zoo niet blijven kon. Hij was van dien aard, dat hij opgevoerd kon worden tot hooger heerlijkheid, maar ook, in geval van 's menschen overtreding, aan ijdelheid en verderfenis kon onderworpen worden. Door de zonde en den vloek Gods kwam overal van onder en van achter de harmonie het regellooze, het chaotische, het daemonische te voorschijn, dat ons verwart en beangst. Er is over de gansche schepping een Schleier der Schwermuth uitgebreid. Πασα ἡ κτισις συνστενάζει και συνωδινει [4]).

[1]) Aldaar bl. 361.
[2]) *Weiss,* Apol. d. Christ. II³ 497.
[3]) *Delitzsch,* Genesis 1887 bl. 67.
[4]) *Naville,* Le problème du mal, Genève 1868. *Delitzsch,* Syst. d. chr. Apol. 1869 bl. 141 v. *Ebrard,* Apolog. I 275 v. *Pressensé,* Le problême du douleur. Etudes évang. 1867 bl. 1—168. *Keppler,* Das Problem des Leidens in der Moral. Freiburg Herder 1895. *Sterling Berry,* Das Problem menschl. Leidens im Lichte des Christ. Aus d. Engl. Heilbronn 1895. *Holliday,* The effect of the fall of man on nature, Presb. and Ref. Rev. Oct. 1896 bl. 611—621. *Paul Cadène,* Le pessi-

341. Dit lijden voleindt zich in die andere straf op de zonde, welke de dood heet. Velen zijn van meening, dat de Schrift, behalve op enkele plaatsen, den dood niet beschouwt als gevolg en straf der zonde. Wel is in Gen. 2 : 17 de plotselinge, terstond intredende dood als straf op de zonde bedreigd, en deze wordt ook altijd als eene ramp en eene straf beschouwd. Maar de dood op zichzelf is veelmeer natuurlijk en is met het stoffelijk organisme van den mensch vanzelf gegeven, Gen. 3 : 19, 18 : 27, Job 4 : 19, Ps. 89 : 48 v., 90 : 3, 103 : 14 v., 146 : 4, Pred. 3 : 20, 12 : 7. Zoo oordeelden vroeger reeds de Pelagianen, Socinianen, Rationalisten en oordeelen thans nog vele theologen [1]). Er ligt in deze voorstelling eenige waarheid. In Gen. 2 : 17 is inderdaad niet de dood in het algemeen, maar bepaald de terstond na de overtreding intredende dood op de zonde bedreigd. Gen. 3 : 19 verhaalt daarom ook niet de volle uitvoering der bedreigde straf; maar wijzigt deze en stelt haar uit. Dientengevolge ziet het Oude Testament in den plotselingen, in den bloei der jaren intredenden dood juist eene straf voor de zonde, Gen. 6 : 3, Num. 16 : 29, 27 : 3, Ps. 90 : 7—10, gelijk ook de doodstraf zoo opgevat wordt. Deze beschouwing hangt samen met de toenmalige oeconomie des verbonds en met de paedagogie van het volk Israëls. God verbond aan de onderhouding zijner geboden in de dagen des Ouden Testaments een lang en gelukkig leven en stelde op de overtreding allerlei straffen aan deze zijde des grafs. Zoo was het oog van de rechtvaardigen vooral op de lotsbedeeling in dit leven gericht en binnen den kring van het aardsche bestaan beperkt; slechts zelden drong het door

misme légitime, Montauban 1894. *James Orr*, Christian view 217. 495. *Harnisch*, Das Leiden beurteilt vom theist. Standpunkt. Halle 1881. *Lamers*, Het probleem des lijdens, Theol. Stud. 1896. *Illingworth*, The problem of pain, 3d essay in Lux Mundi ed. by *Ch. Gore*. 13 ed. 1892 bl. 82—92. *Henry Hayman*, Why we suffer and other essays. London 1890 bl. 1—109. *Lemme*, art. Leiden in PRE³. *Badet*, Das Problem des Leidens. Aus d. Franz. Strassburg 1905. *Grünberg*, Das Uebel in der Welt und Gott.1907. *Vorwerk*, Die Naturkatastrophen und die moderne Literatur, Bew. d. Gl. 1908 bl. 104—110. *Mayer*, Ueber das Leid der Welt, Glauben und Wissen 1909 bl. 402—410. *Breitenstein*, Le problème de la souffrance. Strassburg 1903. *Fairbairn*, The philos. of the Chr. Religion.⁴ London 1905 bl. 94 v. *A. Bruining*, Het geloof aan God en het kwaad in de wereld. Baarn 1907, verg. Teylers Theol. Tijdschr. 1908 bl. 372 v. *Bavinck*, Wijsb. der Openb. bl. 92 v.

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 59. Zusatz. *Lipsius*, Dogm. § 414. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III² 308 v. *Kaftan*, Dogm. § 29. *Smend*, Altt. Rel. 504. *Marti*, Gesch. d. isr. Rel. 193. *Clemen*, Die Chr. Lehre v. d. Sünde I 233 v. *Köberle*, Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israel. München 1905 bl. 54. *Matthes*, Theol. Tijdschr. 1890 bl. 239—254 enz. *Karl Beth*, Ueber Ursache und Zweck des Todes, Glauben und Wissen 1909 bl. 285—304 en 335—348 toont aan, dat de wetenschap tot dusver het raadsel des doods niet heeft weten te verklaren, maar acht den dood toch van nature aan het stoffelijk organisme eigen, en maakt daaraan zijne exegese der H. Schrift dienstbaar.

tot de overzijde des grafs. Het onderscheid tusschen rechtvaardigen en goddeloozen lag daarom niet allereerst in den dood als zoodanig, want deze was voor allen gelijk, maar in de verschillende bedeeling van het lot, dat aan den dood voorafging. En als die bedeeling ook dikwerf zoo weinig verschilde, dan werd het onderscheid tusschen de rechtvaardigen en de goddeloozen gezocht in de onderscheidene bedoeling, die het lijden voor de eersten en de laatsten had, Deut. 8 : 2 v., Hos. 2 : 5 v., Jes. 1 : 25 v., Jer. 5 : 3, 9 : 7, 31 : 18, Klaagl. 3 : 27 v., Ps. 119 : 67, 71, 75, Spr. 3 : 11 v., Job 1 enz. De gerechtigheid Gods, die de zonden bezoekt, wordt voor het vrome Israël ook wederom principe van verlossing en heil [1]).

Maar hieruit volgt nog geenszins, dat de dood zelf natuurlijk en noodzakelijk werd geacht. Immers sluit de beschouwing, dat de dood gevolg is van het stoffelijk organisme des menschen, geenszins uit, dat die dood straf is der zonde. Alleen daarom kan voor den mensch de straf der zonde in den dood bestaan, wijl hij stof is en uit de aarde genomen. Paulus leert evenzoo, dat Adam aardsch is uit de aarde, en dat desniettemin de dood door de zonde in de wereld is gekomen. En alle Christenen spreken op dezelfde wijze; de mensch is stof, vleesch, vergankelijk, en toch is zijn dood gevolg der zonde. Voorts is er geen volk, dat de schrikkelijkheid en de onnatuurlijkheid des doods dieper heeft gevoeld dan Israël; de mensch is stof en moet tot stof wederkeeren, maar natuurlijk is dit niet, de zonde heeft de levenskracht der menschen allengs verzwakt, Henoch en Elia zijn den dood ontkomen, het is in strijd met de innerlijke natuur van den mensch, Job 14 : 1—12, rechtvaardigheid en leven zijn innig verbonden, Lev. 18 : 5, Deut. 4 : 1, 30 : 15, Jer. 21 : 8, Hab. 2 : 4, Ezech. 33 : 16, Ps. 36 : 10, Spr. 3 : 2, 18, 4 : 4, 13, 22, 8 : 35 enz., in de vergankelijkheid des levens wordt een gericht Gods openbaar, Ps. 90 : 7—12 [2]). In de apocriefe en joodsche litteratuur, Sir. 25 : 26, 39 : 29, 40 : 9, Henoch 69 : 11, Wijsh. 1 : 12 v., 2 : 24, 4 Ezr. 3 : 7, Apoc. Bar. 23 : 4, en in het Nieuwe Testament, Joh. 8 : 44, Rom. 1 : 32, 5 : 12, 6 : 23, 1 Cor. 15 : 22, 55, 56, Hebr. 2 : 14, 1 Petr. 4 : 6, Jak. 1 : 15, 5 : 20, Openb. 20 : 14, 21 : 4 enz., wordt dan duidelijk uitgesproken, dat de dood bezoldiging der zonde is. Allerminst bestaat er dus voor hen, die het Nieuwe Testament steeds verheffen ten koste van het Oude Testament, reden om den samenhang van zonde en dood te loochenen. Toch geschiedt dit menigmaal op grond van getuigenissen der historie en uitspraken der natuurwetenschap.

Er zijn n.l. velen, die alle vreeze des doods schijnen overwonnen te

[1]) Verg. deel II 192 v.

[2]) *Krabbe*, Die Lehre v. d. Sünde u. v. Tode 1836 bl. 68 v. *Schulz*, Alttest. Theol. 690 v. Oehler, Theol. d. A. T. § 77.

hebben en zeer kalm ontslapen; anderen maken door zelfmoord zelfs een einde aan het leven; Rousseau beweerde, dat de natuurmenschen allen in vrede en zonder vreeze sterven; Lessing meende, dat de ouden den dood hielden voor een broeder van den slaap en er niets schrikwekkends in zagen; de romantiek dweepte menigmaal op sentimenteele wijze met den dood. En toch, al hebben enkelen in stoïsche apathie het zoover gebracht, dat zij den dood als een lot met kalmte tegemoet zien, vreeze des doods is al het levende aangeboren. Wij gelooven in den grond niet, dat wij sterven moeten. De dood speelt in het menschelijk leven zulk eene groote rol, dat de philosophie terecht eene μελετη θανατου kan heeten [1]). De dood is voor den mensch altijd de laatste en grootste vijand geweest; allen erkennen in hem ten slotte eene onnatuurlijke macht en ontvluchten hem zoolang mogelijk [2]). Wel heeft de natuurwetenschap menigmaal den dood natuurlijk en noodzakelijk genoemd; Lauvergne zeide b.v.: la mort de l'homme est une conséquence logique et naturelle de son être. Tout prend fin, dura lex sed lex [3]). Maar zoo sprekende, heeft de wetenschap meer beweerd, dan zij verantwoorden kon. De dood is een mysterie in vollen zin. Volgens de natuurwetenschap zijn stof en kracht, en volgens Weismann en anderen zijn ook de ééncellige protozoën onsterfelijk [4]). Waarom is dan sterfelijk het physisch organisme, dat uit zulke stoffen en krachten en cellen samengesteld is? Dat organisme wordt bovendien volgens de wetenschap bij een mensch alle zeven jaren vernieuwd; het wordt van dag tot dag gevoed en versterkt; waarom kan dit proces niet doorgaan en houdt het na enkele tientallen van jaren reeds op? Men spreke niet van ouderdom en verval van krachten, want dit zijn namen, die de verschijnselen wel aanduiden, maar niet verklaren, en zelve juist verklaring van noode hebben. Weshalb die Zellen sich abnutzen und dahinsiechen, weshalb sie im Alter Veränderungen unterliegen, von denen sie in der Jugend bewahrt bleiben, das ist uns bis

[1]) *Schopenhauer*, Die Welt I 324 v. II 528 v.

[2]) Verg. voor de natuurvolken *W. Schneider*, Die Naturvölker II 1886 bl. 397 v. *Tiele*, Inl. tot de godsdienstwet. II 202.

[3]) Bij *Delitzsch*, Apol. d. Christ. 132. Verg. ook *H. Wagner*, De dood toegelicht van het standpunt der natuurwetenschap. Utrecht 1856, en andere dergelijke uitspraken over de natuurlijkheid en noodzakelijkheid van den dood bij *Eisler*, Wörterbuch s. v. Tod.

[4]) In aansluiting bij *Schelling* leerde *Fechner*, dat niet het leven, maar de dood later in de schepping was ingetreden. Het heelal was oorspronkelijk één onmetelijk, levend wezen, een kosmo-organisme met ééne wereldziel en één albewustzijn, dat zich echter allengs verdeelt in eene menigte kleinere organismen en dan, naarmate het organisme zich verdeelt en verfijnt, het levenlooze doet ontstaan, verg. *W. von Schnehen*, Die Ewigkeit des Lebens? Glauben und Wissen März 1907 bl. 91—99. Prof. *Weismann* noemt den oorsprong van den dood een van de moeilijkste vraagstukken in de physiologie, verg. *Orr*. Gods Image in man bl. 253 v.

jetzt noch verborgen [1]). Vele planten en dieren voorts overtreffen den levensduur des menschen tot soms met honderden jaren toe; waarom is de levenskracht bij den mensch zoo spoedig uitgeput en brengt hij het hoogstens tot zeventig of tachtig jaren, als hij zeer sterk is? [2])

Daarbij komt nog, dat de dood door verval van krachten zoo goed als nooit voorkomt, noch bij menschen noch bij planten en dieren. Bijna altijd treedt de dood in tengevolge van eene ziekte, eene ramp, een ongeval enz.; zelfs als eene enkele maal een mensch zoogenaamd aan verval van krachten sterft, draagt de dood toch nog een pathologisch karakter en wordt hij door eene of andere storing van bepaalde cellen in het lichaam veroorzaakt. Wat is dan de reden, dat de dood bijna alle menschen wegneemt vóór den tijd en dikwerf zelfs in de kracht der jaren, in den bloei der jeugd, in de eerste uren van hun bestaan [3])? De wetenschap kent de oorzaak niet, welke den dood tot eene noodwendigheid maakt [4]). Dat de mensch sterft, zegt daarom Prof. Pruys van der Hoeven in zijne Studie der Christ. Anthropologie, is een raadsel, dat zich alleen verklaren laat door de ontaarding zijner natuur [5]). Le mystère de la mort reste aussi intact que celui de la vie [6]).

342. De laatste, hier te bespreken straf der zonde bestaat daarin, dat de wereld in ethischen zin in de macht van Satan en zijne engelen

[1]) *H. de Varigny*, Wie stirbt man? Was ist der Tod? Ueber-setzt von S. Wiarda. Minden z. j. bl. 52.

[2]) *Paul Ballion* schreef eenigen tijd geleden eene studie, waarin hij aantoonde, dat ook dieren besef hebben van den dood, over een gestorvene smart gevoelen en klachten uiten en hem soms ook verwijderen of begraven, *Handelsblad* 25 Jan. 1901. Over den leeftijd van vele planten, boomen en dieren, zie *H. Miehe*, Die Erscheinungen des Lebens. Leipzig 1907 bl. 64—70.

[3]) *E. Metchnikoff*, hoogleeraar te Parijs, verwacht niets van godsdienst en wijsbegeerte, houdt het geloof aan onsterfelijkheid voor een dwaas vooroordeel, maar verwacht van de wetenschap, dat zij bij hare verdere ontwikkeling het ontijdig sterven en de ziekelijke degeneratie van de organismen overwinnen, het leven aanmerkelijk verlengen en het schrikkelijke van den dood geheel wegnemen zal. De mensch zal dan uitleven als eene plant, en den dood niet meer vreezen maar er naar verlangen. Verg. over M. *Dr. van Loghem* in Mannen en Vrouwen van beteekenis. *Girgensohn*, Zwölf Reden über die Chr. Religion. München 1906 bl. 361.

[4]) *De Varigny*, t. a. p. bl. 18.

[5]) Bij *Delitzsch*, Apol. bl. 126.

[6]) *Delage*, La structure du protoplasma 1895 bl. 354. 771. Zie verder *Sabatier*, Le problème de la mort² 1896. *Bourdeau*, Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive² 1896. *Bourdeau*, Le problème de la vie. Paris 1901. *Daloz*, Le problème de la vie. Lyon 1901. *Newman Smyth*, The place of death in evolution. London Unwin 1897. *Henry Mills Alden*, A study of death. Harpers 1895. *Grawitz*, Ueber Leben und Tod. Greifswald Abel 1896. *C. Th. Müller*, Das Rätsel des Todes. Barmen 1905. *O. Bloch*, Vom Tode. Berlin 1909, verg. de bespreking ervan in Sozial. Monatshefte 1909 bl. 1371 v.

gekomen is. Sedert Satan den mensch verleid en ten val heeft gebracht, Joh. 8 : 44, 2 Cor. 11 : 3, 1 Tim. 2 : 14, Openb. 12 : 9, 14, 15, 20 : 2, 10, is de wereld in zijne macht en ligt in den booze, 1 Joh. 5 : 19; hij is de overste der wereld en de god dezer eeuw, Joh. 12 : 31, 16 : 11, 2 Cor. 4 : 4. Al is het ook, dat de duivelen na hun val in de hel geworpen zijn, om tot het oordeel bewaard te worden, 2 Petr. 2 : 4, Judas 6; zij zijn toch nog niet door dat oordeel getroffen, Matth. 8 : 29, Luk. 8 : 31, Jak. 2 : 19. Zij komen nog in de vergadering der engelen, Job 1, Luk. 10 : 18, Openb. 12 : 7, houden zich op in de lucht, Ef. 2 : 2, 6 : 12, zwerven rond, wonen en werken op deze aarde, en hebben hier groote macht. Vooral de Heidenwereld is het gebied hunner werkzaamheid, Hand. 16 : 16, 26 : 18, Ef. 2 : 2, 6 : 12, Col. 1 : 13, 1 Cor. 10 : 20, 8 : 5, Openb. 9 : 20; maar toen Christus op aarde kwam, hebben zij ook binnen de grenzen van het volk Gods den strijd tegen Hem aangebonden. Satan heerschte en werkte in de Christus vijandige Joden, Joh. 8 : 44 v., verzocht Jezus, Matth. 4 : 1—11, zond onreine geesten, voer in Judas, Luk. 22 : 3, Joh. 6 : 70, 13 : 2, 27, enz.; het was toen zijne ure, Luk. 22 : 53, Joh. 14 : 30. Maar Christus was de sterkere, Luk. 11 : 22, streed tegen hem heel zijn leven, Luk. 4 : 13, overwon hem en wierp hem buiten, Luk. 10 : 18, Joh. 14 : 30, 12 : 31, 16 : 11, Col. 2 : 15, Hebr. 2 : 14, 1 Joh. 3 : 8, en onttrekt in beginsel het gebied der gemeente aan zijne heerschappij, Hand. 26 : 18, Col. 1 : 13, 1 Joh. 2 : 13, 4 : 4, Openb. 12 : 11. Toch werkt hij nog altijd van buiten af in de gemeente in; hij zwerft rond over de aarde, Job 1, verzoekt de geloovigen en werkt hun tegen, Luk. 22 : 31, 1 Cor. 12 : 7, 1 Thess. 2 : 18, tracht hen te verleiden en ten val te brengen, 1 Cor. 7 : 5, 2 Cor. 2 : 10, 11 : 3, 13—15, 1 Petr. 5 : 8, 1 Thess. 3 : 5, Openb. 12 : 10, zoodat de gemeente geroepen is voortdurend tegen hem te strijden, Matth. 6 : 13, Ef. 6 : 12 v., Rom. 16 : 20, 1 Petr. 5 : 9, Jak. 4 : 7, Openb. 12 : 11. Eens aan het einde der dagen verheft hij zich nog eenmaal in al zijne kracht, Matth. 24, Mark. 13, Luk. 21, 2 Thess. 2 : 1—12, Openb. 12 v.; maar dan zal hij ook door Christus overwonnen en met al zijne engelen in den poel des vuurs geworpen worden, 2 Thess. 2 : 8, 1 Cor. 15 : 24, Openb. 20 : 10.

Het geloof aan booze geesten komt bij alle volken en in alle godsdiensten voor. Soms heeft de vrees voor de booze geesten het vertrouwen op de goede schier geheel verdrongen [1]). En in bijna alle heidensche godsdiensten wordt het physisch kwaad aan een of meer geestelijke wezens toegeschreven, die in natuur en rang met de goede goden gelijk staan [2]). De Schrift leert echter anders, en het Christendom heeft in den eersten tijd op allerlei wijze het joodsche en heidensche bijgeloof be-

[1]) *Roskoff*, Gesch. des Teufels 1869 I 20.
[2]) *Ib.*, bl. 24—175.

dwongen en tegengegaan; kerk en staat maakten allerlei bepalingen tegen tooverij, waarzegging enz., en pasten toch op hen, die zich daaraan schuldig maakten, tot de dertiende eeuw niet anders dan disciplinaire straffen toe [1]). Zelfs toen men later tot de doodstraf de toevlucht nam, had men daarmede toch eigenlijk de uitroeiing der heidensche superstitie op het oog. Het gaat daarom niet aan, Christelijke religie en kerk zonder meer aansprakelijk te stellen voor al het bijgeloof, dat ook onder de Christenen, en voornamelijk van de 13e tot de 18e eeuw, heeft geheerscht. Er werkten daartoe allerlei oorzaken mede, de ellendige toestanden in staat en maatschappij, de schrikkelijke bezoekingen van hongersnood en pest, de grove onkunde van het volk, de gebrekkige kennis van de natuur, de magische, kabbalistische richting onder de beoefenaren der natuurwetenschap enz. [2]).

Toch gaat de kerk in dezen niet vrij uit. Menigmaal nam zij in theorie en practijk het heidensche bijgeloof over. Reeds bij de kerkvaders komt dat uit. Gelijk ieder mensch zijn beschermengel heeft, zoo heeft hij ook zijn daemon. Buiten het Christendom heeft de duivel schier onbeperkte heerschappij. De verlossing in Christus is in de eerste plaats eene bevrijding van den duivel. Alle physisch kwaad in de wereld, ziekte, misgewas, hongersnood, pest, dood wordt aan Satan toegeschreven. Hij is de onzichtbare oorzaak van alle afgoderij, magie, astrologie, ketterij, ongeloof; de superstitie rust op eene daemonische realiteit. Toen de veelszins oppervlakkige bekeeringen der volken van Europa onder Christelijk vernis allerlei heidensche leeringen en practijken deden voortleven, kwam in de Middeleeuwen daar nog bij het geloof, dat de duivel in allerlei gedaanten van kater, kat, muis, bok, zwijn, weerwolf, verschijnen, allerlei ongedierte scheppen, als incubus of succubus aan hoererij zich schuldig maken, menschen tot een met bloed bezegeld verbond overhalen, hen beheksen, in hen varen, met hen door de lucht rijden, hen in dieren veranderen, en ook in de natuur allerlei onheil aanrichten kon. Rome heeft de daemonische realiteit van dit bijgeloof steeds in bescherming genomen, niet alleen in de Middeleeuwen (bul van Innocentius VIII 1484. Malleus maleficarum 1487), maar ook na de Hervorming en tot op den huidigen dag toe; in de Roomsche theologie, b.v. van Suarez, Vasquez, Lessius, Liguori, Görres, e. a., neemt het geloof aan de macht des duivels eene buitengewoon breede plaats in [3]), en hoezeer het bijgeloof onder de Roomsche Christenen in de practijk voortleeft, is nog niet lang geleden in de beruchte geschiedenis van Leo

[1]) Aldaar, bl. 287. 293. *Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrh.[4] Leipzig 1905 I 92 v.
[2]) *Roskoff*, t. a. p. II 314 v.
[3]) *Paul van Hoensbroech*, Religion oder Aberglaube. Berlin Walther 1897 bl. 56 v.

Taxil op droeve wijze aan het licht getreden [1]). Voor Rome valt al het bestaande in een lager, ongewijd en een hooger, gewijd terrein uiteen; op het eerste heerscht Satan met bijna onbeperkte macht, het tweede moet door kruisteeken, wijwater, bezweringen enz., voor zijn invloed en werking beveiligd worden [2]). De Roomsche Christen ziet zich overal van den duivel bedreigd en moet allerlei maatregelen nemen, om hem te verjagen [3]).

Het is waar, dat het Protestantisme dit Roomsche en in den grond heidensche bijgeloof in den eersten tijd bijna geheel onaangetast heeft gelaten; heksengeloof en heksenprocessen werden door de Protestanten even sterk als door de Roomschen verdedigd [4]) en later door de Roomschen (Spina, Molitor, Loos, Tanner, Von Spee) evengoed als door de Protestanten (Weier 1563,. Godelmann 1562, Reginald Scott 1584, Van Dale 1685, Bekker 1691, Thomasius 1701) bestreden [5]); op voorgang van Luther, kenden de Lutherschen eene zeer groote macht aan den duivel toe, leidden alle kwaad uit hem af en handhaafden het exorcisme [6]). Maar toch bracht de Reformatie, vooral in haar Calvinistische vertakking, in het duivelgeloof wel terdege eene belangrijke wijziging aan. Teruggaande tot de Schrift en bij hare gegevens blijvende staan, belijdende de volstrekte souvereiniteit Gods, kon zij in Satan en zijne engelen, hoe machtig ook, toch niet anders zien dan schepselen, die zonder Gods wil zich noch roeren noch bewegen kunnen. Rationalistisch was de Hervorming niet. Zij hield staande, dat er booze geesten waren, die op de menschen, vooral op hun verbeelding, inwerken en hen zelfs tot hun instrument verlagen konden. Maar deze macht van Satan over de menschheid was toch altijd aan Gods voorzienigheid onderworpen; zij was in de eerste plaats ethisch van aard en had in de zonde haar oorsprong; zij was bovendien binnen enge grenzen beperkt; niet Satan, maar God is de Schepper van het licht en de duisternis, van het goede en het kwade; ziekte en dood worden door Hem ons toegezonden, Jes. 45 : 7. Hebr. 2 : 14 zegt alleen, dat Satan het geweld des doods heeft, wijl hij door de zonde den dood in de wereld tot heerschappij heeft gebracht en dus menschenmoorder is van den beginne, Joh. 8 : 44. Ons leven en levenseinde is niet in Satans, maar in Gods hand. De teksten Luk. 13 : 11, 16 en 2 Cor. 12 : 7 geven geen recht, om alle ziekte en kwaal

[1]) *H. Gerber*, Leo Taxils Palladismusroman. 2 Th. Berlin 1897.
[2]) *De Harbe's* Verklaring der Kath. geloofs- en zedeleer, bew. en verm. door *B. Dankelman*, Utrecht 1888 IV 598 v.
[3]) *Kolde*, Die kirchl. Bruderschaften. Erlangen 1895 bl. 47.
[4]) *Zöckler*, art. Hexen- und Hexenprozess in PRE³ VIII 30—36.
[5]) Balthasar Bekker, de bestrijder van het bijgeloof, werd beschreven door *Dr. W. P. C. Knuttel*, 's Gravenhage Nyhoff 1906.
[6]) *Köstlin*, Luthers Theol. II 351 v. *Müller*, Symb. Bücher 477. 483. 771. Verg. *Roskoff*, t. a. p. II 364 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. III 341.

aan Satan toe te schrijven. En voorts kan Satan niet scheppen en iets uit niet voortbrengen, hij kan noch als incubus noch als succubus kinderen voortbrengen, hij kan geen menschen in dieren veranderen, ter dood brengen of in het leven terugroepen; hij kan niet onmiddellijk op verstand en wil inwerken, hij kan de substantie en de qualiteit der dingen niet veranderen, enz. [1]).

Alleen door zulk een geloof, dat zich eng aansluit bij de Heilige Schrift, is het bijgeloof te overwinnen, hetwelk zoo diepe wortelen geslagen heeft in het menschelijk hart en trots alle zoogenaamde verstandelijke ontwikkeling telkens weer bovenkomt. Het rationalisme bestreed eerst de inwerking der booze geesten op de menschen en daarna hun bestaan; en het gevolg is geweest, dat wel het geloof aan de Schrift is prijsgegeven, maar niet het bijgeloof is uitgeroeid. In tegendeel doet dit thans onder allerlei vormen van magnetisme, hypnotisme, telepathie, spiritisme, astrologie enz., juist in de kringen des ongeloofs zijne intrede; het occultisme, dat alle eeuwen door en bij alle volken gebloeid heeft [2]), telt ook in deze eeuw zijne aanhangers bij millioenen en wordt zelfs in kunst en wetenschap als de hoogste wijsheid verheerlijkt. Ook tegenover dit nieuwerwetsche bijgeloof is het dwaze Gods wijzer dan de menschen. Want niet alleen is er tegen het bestaan van gevallen geesten niets redelijks in te brengen, maar ook de mogelijkheid, dat zij menschen verleiden kunnen, kan op geen enkelen grond worden betwist. Gelijk menschen door woord en daad, door voorbeeld en gedrag op anderen invloed oefenen, zoo is er niets ongerijmds in de gedachte, dat ook van de gevallen geestenwereld eene verleidende macht uitgaat op der menschen verbeelding, verstand en wil. Er wordt hiertegen wel ingebracht, dat dan de mensch altijd zijne schuld op den duivel werpen kan; maar dit is ook het geval, als iemand door zijn medemensch verleid wordt; voorts geschiedt de verzoeking altijd in ethischen weg en heft de eigen schuld niet op; en in de kringen, waar aan het bestaan van gevallen engelen geloofd wordt, is het schuldgevoel gewoonlijk niet zwakker, dan daar, waar hun bestaan wordt ontkend. Het geloof aan den duivel handhaaft tegelijk den ontzettenden ernst der zonde en de verlossingsvatbaarheid van den mensch; entweder ein Teufel ausserhalb der Menschheit oder Tausende von Teufeln in Menschengestalt [3]). Er openbaart zich bij menschen soms zulk een woeste, welbewuste, opzettelijke haat tegen God

[1]) *Voetius*, Disp. I 906 v., en voorts *Polanus*, Synt. V. c. 12. *Zanchius*, Op. III 167—216. *Synopsis* pur. theol. XII 36 v. *Turretinus*, Theol. El. VII qu. 5. *Mastricht*, Theol. III c. 8. *Brahe*, Aanm. over de vijf Walch. art. 1758 bl. 195 v. *Moor* II 328. *M. Vitringa* II 117 v.
[2]) *Kiesewetter*, Gesch. d. Occultismus. 3 Bde Leipzig 1891. *A. Lehmann*, Aberglaube und Zauberei. Stuttgart 1898 2e A. 1908.
[3]) *Weiss*, Apol. d. Christ. II³ 519.

en al het goddelijke[1]); kinderen Gods, en onder hen niet de zwakste en de kleinste, maar de verst gevorderden, zulke, die vooraan staan in den strijd, die het nauwst leven in de gemeenschap met God, zij klagen menigmaal over zulke schrikkelijke verzoekingen en aanvechtingen; zij gewagen van zoo goddelooze gedachten en neigingen, die plotseling in hun hart opstijgen, dat het een voorrecht is, aan het bestaan van duivelen te mogen gelooven. Er zijn βαθη του σατανα, welke in de Schrift, in de historie der menschheid, in de worsteling der kerk van Christus, in de ervaring der geloovigen soms voor een oogenblik worden ontdekt.

En daarbij bedenke men, dat de zondige macht een rijk vormt en in haar bestrijding van God en zijn rijk systematisch te werk gaat. Wie haar geheel kon overzien, zou zonder twijfel in de geschiedenis harer worsteling een plan van aanval en verdediging ontdekken. Daar is in het zondige leven van den enkelen mensch, maar veel meer nog in dat van gezinnen, geslachten, volken, en menschheid door alle eeuwen heen eene welbewuste, planmatige bestrijding van God en al wat Godes is. En de leiding van dezen strijd rust bij hem, die in de Schrift de overste dezer wereld en de god dezer eeuw heet. Zoo is hij reeds terstond opgetreden bij de verleiding en den val van den eersten mensch. In het Heidendom heeft hij eene macht georganiseerd, die tegen alle ware religie, zedelijkheid en beschaving vijandig overstaat. Toen Christus op aarde verscheen, heeft hij zijne macht tegen Hem geconcentreerd, niet alleen door Hem persoonlijk aan te vallen en rusteloos te vervolgen, maar ook door Hem van allen kant met daemonische krachten te omringen en alzoo zijn werk tegen te houden en af te breken. De δαιμονιζομενοι in het Nieuwe Testament waren geen gewone kranken, al komen ziekteverschijnselen, zooals doofheid, stomheid, epilepsie, krankzinnigheid enz., ook wel bij hen voor. Want zij worden telkens duidelijk van gewone zieken onderscheiden, Matth. 4 : 24, 8 : 16, 10 : 1, Mark. 1 : 32, 3 : 15, Luk. 13 : 32. Het bijzondere bij de bezetenen is, dat uit hen een ander subject spreekt dan zij zelven zijn, dat dat subject Jezus als den Zone Gods erkent, geheel vijandig tegenover Hem staat, en niet anders dan op zijn bevel den lijder verlaat, Matth. 8 : 29, 31, Mark. 1 : 26, 3 : 11, Luk. 4 : 34, 41, 5 : 41, 8 : 2, 30, Hand. 16 : 17, 19 : 15. Deze obsessio nu, hoe ontzettend ook, is zoo weinig onmogelijk, dat wij in het hypnotisme, waarbij de eene mensch aan gedachte en wil van den ander onderworpen wordt, een analoog verschijnsel zien optreden; dat er nog heden ten dage zulke gevallen van bezetenheid zich voordoen; en dat wie haar onmogelijk acht, ook alle inwerking van de ziel op het lichaam, en van God op den mensch en de wereld zou moeten ontkennen. Satan bootst alles na; God openbaart zich door theophanie (incarnatie),

[1]) *Weiss*, Apol. d. Christ. II³, bl. 574—587.

profetie, wonder; de daemonische caricatuur daarvan zijn obsessio, mantiek en magie, aan welke de Schrift daarom menigmaal realiteit toekent, Gen. 41 : 8, Ex. 7 : 12, 22, 8 : 7, 18, 19, Num. 22, Deut. 33 : 4, Jos. 24 : 10, 1 Sam. 6 : 2, 7, 28, 2 Chron. 33 : 6, Jes. 47 : 9—12, Jer. 39 : 13, Nah. 3 : 4, Dan. 1 : 20, 2 : 10, Hand. 8 : 9, 13 : 6—10, 16 : 16 enz., die zij ten stelligste afkeurt en verbiedt, Ex. 22 : 18, Lev. 20 : 27, Deut. 18 : 10, Jer. 27 : 9, 2 Chron. 33 : 6, Micha 5 : 11, Gal. 5 : 20, maar die nog eens tegen het einde der dagen door Satan in al hare verleidende kracht zullen worden geopenbaard, 1 Thess. 2 : 18, 2 Thess. 2 : 8—11, Openb. 9 : 1—11, 13 : 13—15, 19 : 20[1]).

---

[1]) Verg. behalve de reeds vroeger over de daemonologie genoemde litt., *Delitzsch*, Bibl. Psych.² 293. *Hofmann*, Schriftbew. I 445 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. III² 334 v. *Kahnis*, Dogm. I 445 v. *Beck*, Vorles. über Chr. Gl. II 390 v. *Weiss*, Leben Jesu I 454 v. *Justinus Kerner*, Geschichten Besessener neuer Zeit, nebst Reflexionen von *C. A. Eschenmayer* über Besessensein und Zauber 1834, en daarbij *Strauss*, Charakteristiken und Kritiken 1830 bl. 301. Demon Possession and allied themes, being an inductive study of phenomena of our own times, bij Rev. *John L. Nevius* D. D. for forty years a missionary to the Chinese. With an introduction by Rev. *F. F. Ellinwood* D. D. 2 ed. New-York, Chicago and Toronto, Fleming H. Revell Company 1896. *Hafner*, Die Daemonischen im N. T. 1894. *Laehr*, Die Daem. des N. T. Leipzig 1894. *Zimmer*, Sünde oder Krankheit, Leipzig 1894. *J. A. H. van Dale*, Bezetenheid en Krankzinnigheid, Heusden 1896. *Florenz Chable*, Die Wunder Jesu, Strassb. Theol. Stud. II 4, 1897 bl. 45 v. *Bodelschwingh*, Die Mitarbeit der Kirche an der Pflege der Geisteskranken, 1896 bl. 13 v. *W. Menzies Alexander*, Demonic possession in the New Test. Edinburgh Clark 1902. *W. Ebstein*, Die Medizin im N. Test. und im Talmud. Stuttgart Enke 1903. *B. Heyne*, Ueber Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungszuständen. Paderborn 1904. *Familler*, Pastoral-Psychiatrie. Freiburg 1898 bl. 44.

HOOFDSTUK VII.

Over den Persoon en het Werk van Christus.

§ 44. Het Verbond der Genade.

H. Guthe, De foederis notione Jeremiana. Leipzig 1877. *Wellhausen,* Gesch. Israels I 434 v. *Smend,* Altt. Relig. bl. 24 v. 294 v. *Davidson,* Theol. of the Old Test. 235 v. *Id.,* art. Covenant in *Hasting's* Dict. of the Bible I 509. *G. Vos,* art. Covenant in *Hasting's* Dict. of Christ. I 373. *Kraetzschmar,* Die Bundesvorstellung im A. T. in ihrer gesch. Entw. Marburg 1896. *Giesebrecht,* Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes. Königsberg 1900. *Lotz,* Der Bund vom Sinai. Neue Kirchl. Zeits. 1901. *F. Norton,* A lexicographical and historical study of Διαθηκη from the earliest times to the end of the classical period. Chicago, Univ. Press 1908. *Karge,* Gesch. des Bundesgedankes im A. T. Erste Hälfte, Breslau 1909. *Weber,* Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 260 v. *Th. Zahn,* Der Galaterbrief ausgelegt bl. 161 v. *Riggenbach,* Der Begriff der Διαθηκη im Hebräerbrief, Theol. Stud. Th. Zahn z. 10 Okt. 1908 dargebracht bl. 289—317.

Suicerus, Thes. Eccl. s. v. διαθηκη. *Diestel,* Gesch. des A. T. in der chr. Kirche. Jena 1869. *Harnack,* Dogmengesch. I² 531 v. *Id.,* Mission und Ausbr. des Christ. I² 57 v. 234 v. *Loofs,* Dogmengesch.⁴ bl. 109 v. *Irenaeus,* adv. haer. IV. *Tertullianus,* adv. Marc. II en III. *Augustinus,* de civ. XVIII 11. c. Faustum Man. I. 19. *Damascenus,* de fide orthod. III 1. *Thomas,* S. Theol. I 2 qu. 98 v. *Bonaventura,* Brevil. IV 4. *Becanus,* Analogia V. et N. Test. 1623. *Martin,* Die Harmonie des A. u. N. Test. Mainz 1877. *Dieringer,* Dogm. bl. 383 v. *Scheeben,* Dogm. II 702 v. *Heinrich,* Dogm. VII 170 v. *Hettinger,* Apol. des Christ. II⁷ 326 v.

Luther bij *Köstlin,* Luthers Theol. I 84 v. II 258. *Gerhard,* Loci Theol. XIV 119 v. *Quenstedt,* Theol. IV bl. 255—280. *Hollaz,* Ex. 1043—1053. *Rocholl,* Die Fülle der Zeit. Hannover 1872. *Id.,* Philos. der Gesch. 1878. 1893. *Kahnis,* Die Erfüllung der Zeiten. Leipzig 1877. *Dorner,* Chr. Gl. I 672 v. *Thomasius,* Christi Person und Werk I³ 306. *Frank,* Chr. Wahrheit II² 35. *Von Oettingen,* Luth. Dogm. II 561—684.

Zwingli, Op. III 412 v. *Calvijn,* Inst. II c. 10 en 11. *Bullinger,* de Testamento seu Foedere Dei unico et aeterno 1534, en voorts de rijke litt. over de verbondsleer in de Geref. Theol., opgegeven door *Mart. Vitringa,* Doctr. Chr. Relig. IV 218. *De Moor,* Comm. III 368 v. *Vos,* De Verbondsleer in de Geref. Theol. Grand-Rapids 1891. *A. Kuyper,* De leer der Verbonden 1884. *Id.,* De Gemeene Gratie 1902—4. *A. Kuyper Jr.,* De Band des Verbonds 1906. *Id.,* De vastigheid des Verbonds 1908. *H. H. Kuyper,* Hamabdil. Van de heiligheid van het Genadeverbond. Amst.

343. Zonde, ellende en dood zijn feiten, wier bestaan door niemand kan worden ontkend, en die daarom bij alle menschen in zwakker of sterker mate eene behoefte wekken aan verzoening en verlossing. Niet minder dan de kennis der ellende, is het verlangen naar redding aan alle menschen gemeen. Zelfs zijn zij in meerder of minder mate ook allen zich bewust, dat de verlossing moet komen van boven. Παντες δε θεων χατεουσ' ανθρωποι. Gelijk de kinderen Israëls ten dage des kwaads tot den Heere terugkeerden, zeggende: sta op en verlos ons, Jer. 2 : 27, zoo drijft de nood ten allen tijde de menschen tot het bidden uit. Adversae res admonent religionem (Livius); magis deos miseri quam beati colunt (Seneca). Maar naarmate de ellende anders opgevat wordt, wijzigt zich ook de redding, waarnaar verlangend uitgezien wordt. Wanneer bij die ellende alleen gedacht wordt aan een physisch kwaad, aan ramp en ongeval, aan ziekte en dood, gaat verlossing ook niet uit boven eene redding uit den nood. Zoolang ethisch en physisch kwaad, zonde en ellende, met elkander vereenzelvigd worden, kan ook het onderscheid tusschen God en wereld niet tot zijn recht komen. Bij de Heidenen ging daarom het besef der heiligheid hoe langer hoe meer te loor; de Godheid werd met de natuur verward, en dan òf in vele bijzondere geesten en goden gedeeld, die, ieder op zijn eigen terrein, gediend en vereerd moeten worden, òf op pantheïstische manier met de wereld vereenzelvigd en als de ziel van al het bestaande wordt opgevat. Van een verbond der genade, dat in den tijd door God zelven uit vrije gunst met den mensch wordt opgericht, is bij de Heidenen geene sprake; de verhouding, waarin zij tot hunne goden staan, is niet eene daad van vrije keuze, maar beiderzijds eene zaak van noodzakelijkheid. De genade in eigenlijken zin was hun onbekend, omdat zij het wezen der zonde niet doorzagen, evenals omgekeerd het karakter der ongerechtigheid voor hen eene verborgenheid bleef, wijl de openbaring der genade daarover het licht niet voor hen deed opgaan. Zoo brachten zij het wel tot een hopen en wenschen, maar niet tot een vast geloof aangaande eene verlossing van alle kwaad; humana ad deos transferebat Homerus, divina mallem ad nos (Cicero).

Maar in de Heilige Schrift treedt de genade Gods ons in al haar rijkdom en heerlijkheid tegemoet. De bijzondere openbaring doet ons God weer kennen als een wezen, vrij en almachtig staande boven de natuur en dragende een eigen karakter en wil. De verhouding, waarin de mensch tot Hem staat, is wezenlijk verschillend van die, waarin hij tot alle schepselen is geplaatst. Zonde is dus van ellende onderscheiden; ze draagt geen physisch, maar een ethisch karakter; zij is overtreding van Gods gebod en verbreking van zijne gemeenschap. Daarom kan die gemeenschap alleen van Gods zijde, in een bepaald punt des tijds, weder worden aangeknoopt; de genade neemt van het eerste oogenblik harer openbaring af den vorm aan van een verbond, dat niet door een natuur-

proces, maar door eene historische daad ontstaat en daarom aan eene rijke historie van genade het aanzijn geeft.

Reeds terstond na den val neemt dit verbond der genade een aanvang. Wanneer de uitdrukking: ten dage, in Gen. 2 : 17, in letterlijken zin wordt verstaan, is de gedreigde straf blijkbaar toen niet ten volle uitgevoerd, want Adam en Eva zijn niet op den dag hunner overtreding gestorven, maar hebben daarna nog vele jaren geleefd. Ware de volle straf op de zonde terstond voltrokken, dan zou in het eerste menschenpaar geheel het menschelijk geslacht vernietigd, de aarde verwoest en de kosmos weer tot den chaos of het niet teruggekeerd zijn. Maar dan zou satan de overwinning behaald en God de nederlaag geleden hebben. Daarom treedt er terstond na den val een ander beginsel in werking, dat de zonde beteugelt, bestrijdt en overwint. Niet alleen wordt de straf niet aanstonds ten volle toegepast; maar die straf, welke toegepast wordt, doet tegelijk ook als een zegen dienst. Al wat er bij de eerste ontmoeting van God met den gevallen mensch plaats grijpt, is bewijs van zijn toorn en tevens openbaring van zijne genade.

Zoodra Adam en Eva het gebod Gods hadden overtreden, werden hun beider oogen geopend en werden zij gewaar, dat zij naakt waren, Gen. 3 : 7. De belofte der slang werd daarin vervuld, doch op eene gansch andere wijze, dan zij verwacht hadden. Hunne oogen werden geopend, maar om te zien het kwaad, dat zij bedreven, en de straf, die zij zich waardig hadden gemaakt, en zij begonnen zich te schamen over hunne naaktheid. Schaamte is een onaangenaam gevoel, dat ons na het verrichten van iets verkeerds of iets onbehoorlijks bekruipt, en vooral in vrees voor schande bestaat. Opmerkelijk is het nu, dat deze schaamte bij Adam en Eva terstond op hunne naaktheid betrekking heeft, en hen uitdrijft, om deze door saamgehechte vijgenbladeren te bedekken. Maar zij heeft toch eene historische en ethische oorzaak; schaamte valt niet in dieren en ook nog niet in jonge kinderen, doch kan eerst dan ontstaan, als de tegenstelling van welvoeglijk en onwelvoeglijk, van schoon en leelijk, van goed en kwaad tot ons bewustzijn gekomen is. Bij het eerste menschenpaar had dit plaats door de overtreding van Gods gebod; hunne oogen werden geopend voor hetgeen zij pas geweest waren en moesten zijn, en hetgeen zij nu feitelijk geworden waren door de zonde. Zij voelden zich niet vrij meer tegenover elkander, zij durfden elkander niet meer in de oogen zien; zij werden gewaar, dat zij naakt waren; de onschuld was weg, en het schuldgevoel openbaarde zich het eerst in hun schaamtegevoel [1]).

[1]) Over de evolutionistische verklaringen van het schaamtegevoel zijn te raadplegen *Darwin*, The expression of the emotions in man and animal. London 1872. *Havelock Ellis*, Geschlechtstrieb und Schamgefühl. Leipzig 1900. *C. Mélinand*, Wetensch. Bladen Nov. 1901 bl. 220—234. *Wynaendts Francken*, Ethische Studiën. Haarlem 1903 bl. 110—128.

Dat het schaamtegevoel over hunne naaktheid bij Adam en Eva een ethischen oorsprong had, wordt voorts nog daardoor bewezen, dat het schuldbesef zich ook nog op eene andere wijze bij hen openbaart, n.l. in vreeze voor God. Toen zij de stem des Heeren hoorden, verbergden zij zich voor zijn aangezicht in het midden van het geboomte des hofs, Gen. 3 : 8. Zij voelden zich tengevolge van hunne overtreding onvrij tegenover elkander, maar nog veel meer beschaamd tegenover Hem, die hun het gebod gegeven had. Het geweten is in hen ontwaakt, het besef, dat zij gezondigd hebben en straf hebben verdiend. En dat geweten laat hun geene rust, het drijft hen niet naar God heen, maar van Hem weg; het doet hen vreezen, vluchten en zich verbergen voor zijn aangezicht. Schaamte over hunne naaktheid en vreeze voor God vinden beide haar oorsprong in de overtreding van de Goddelijke wet, en zijn een bewijs, dat hunne onderlinge gemeenschap zoowel als die met God door de zonde verbroken is.

Maar tegelijk toonen zij toch ook, dat de mensch niet verstokt of verhard is, dat hij geen duivel geworden, maar mensch gebleven is. Met de engelen is het zoo, dat zij, vallende, ook in eens vallen ter helle toe, Jud. 6; ze zijn terstond verstokt in het kwaad en onverlosbaar. Maar de mensch is zóó geschapen, dat hij, vallende, toch nog weer opgericht kan worden; hij blijft vatbaar voor verlossing. God houdt de volle doorwerking van het beginsel en de macht der zonde in den mensch tegen. Meer nog, God trekt zich na den val niet terug en laat ook dan den mensch geen oogenblik los. Als terstond na de overtreding schuldgevoel, schaamte en vreeze in den mensch ontwaken, dan is dit alles reeds eene werking van Gods Geest in den mensch, eene openbaring van zijn toorn, maar ook van zijne genade, eene openbaring, die de grondslag is van alle religieuze en ethische leven, dat er nog in den mensch is na den val. Maar God openbaart zich ook nog op eene andere wijze. Als de mensch zich voor Hem verbergt, zoekt Hij hem op en roept hem. Het is waar, God komt uit de verte tot hem, en de mensch wil uit vreeze zich verbergen en den afstand tusschen zichzelven en God nog grooter maken. Er is geene gemeenschap meer tusschen God en mensch, maar verwijdering en scheiding; het verbond is verbroken. En toch, God komt tot den mensch en zoekt hem op; Hij laat hem niet meer over aan zijn eigen dwaasheid en angst, welke hem in verberging voor God heil zoeken doet. Maar Hij zelf roept uit eigen beweging den mensch tot zich terug. En daarbij overvalt en verschrikt Hij den mensch niet. Hij komt als het ware uit de verte; Hij komt tot hem niet in storm of onweder, maar in de רוּחַ הַיּוֹם, d. i. in de avondkoelte, onder het plechtig ruischen der boomen in den avond. En daaraan kenden zij de stem Gods en bemerkten zij, dat Hij naderde. Dat naderen was genade. God laat den mensch tijd, om tot zichzelf te komen en te overleggen wat hij antwoorden zal.

Nog duidelijker komt in het verhoor en in de straf deze openbaring

van Gods genade uit, Gen. 3 : 9—13. De Heere roept bepaaldelijk Adam, want deze is het hoofd en de verantwoordelijke persoon. God komt niet in eens met zijn vonnis, maar stelt een onderzoek in, gaat aan het ondervragen, en geeft den mensch alle gelegenheid, om zich te verantwoorden. Als de mensch daarvan gebruik maakt, en wel niet alle schuld ontkent, maar toch ook niet ootmoedig en boetvaardig voor God neervalt, doch zich te verontschuldigen zoekt, dan ontsteekt God niet in toorn, doch laat Hij die verontschuldiging tot op zekere hoogte gelden. En dan richt Hij, terwijl Hij in het verhoor met Adam begon, nu bij het uitspreken der straf het eerst zich tot de slang, dan tot Eva, daarna tot Adam. En in die straf roemt de barmhartigheid tegen het oordeel. De straf, Gen. 3 : 14, 15, heeft allereerst op de slang als gewoon dier betrekking. God vernedert de slang, en zet vijandschap tusschen haar en den mensch; van nu voortaan zal er in plaats van de vroegere onderworpenheid der dieren aan den mensch een strijd tusschen beide heerschen, waarin de mensch wel overwinnen, maar toch veel van de dieren, bepaaldelijk van de slang, zal hebben te lijden. Maar voorts gaat deze straf door de slang heen op de booze macht terug, wier instrument zij was. Met haar had de mensch een verbond gesloten en daarvoor het verbond met God verbroken; God doet genadiglijk dit verbond des menschen te niet, zet vijandschap tusschen slangenzaad en vrouwenzaad, brengt het vrouwenzaad d. i. de menschheid weer aan zijne zijde over, spreekt dus uit, dat er uit Eva nog eene menschheid voortkomen zal, en dat die menschheid in den strijd tegen de booze macht wel veel lijden, maar toch ten slotte triumfeeren zal. De weg voor het menschelijk geslacht zal van nu voortaan door lijden tot heerlijkheid gaan, door strijd tot overwinning, door het kruis naar de kroon, door den staat der vernedering tot dien der verhooging. Dit is de grondwet, die God hier afkondigt voor den ingang in het koninkrijk der hemelen.

De straf over de vrouw, Gen. 3 : 16, treft haar beide als moeder en als vrouw; zij zal juist als vrouw veel smart hebben te dragen; het hoogste, wat zij wenscht, n.l. om moeder te zijn, zal zij niet anders kunnen verkrijgen dan in den weg van velerlei lijden, begeerte naar, onderwerping aan den man, en baren met smart; maar zoo zal zij dan toch haar hoogsten wensch verkrijgen, en haar bestemming bereiken; zij zal eene moeder van levenden zijn, ofschoon zij door haar overtreding en verheffing boven den man den dood had verdiend, en zij zal zalig zijn in kinderen te baren, 1 Tim. 2 : 15. De straf over den man, Gen. 3 : 17—19, bestaat daarin, dat het aardrijk om zijnentwil wordt vervloekt, dat hij brood eten zal in het zweet des aanschijns en na een leven van arbeid en moeite tot stof zal wederkeeren. Daarmede in verband wordt hij dan uit het paradijs verdreven en de wijde wereld ingezonden, Gen. 3 : 22—24. Maar ook deze straf is een zegen. Arbeid adelt; hij bewaart

den mensch voor moreelen en physischen ondergang, prikkelt zijne energie en verhoogt zijne activiteit. Al is het ook, dat de mensch gebannen wordt uit het paradijs, hij wordt toch niet verwezen ter helle; hij wordt de wereld ingezonden, opdat hij deze door moeitevollen en ingespannen arbeid onderwerpe en beheersche. Hierin ligt de aanvang en het beginsel van alle cultuur; de heerschappij des menschen is niet ganschelijk verloren, maar wordt door arbeid uitgebreid, Ps. 8; ook in den gevallen mensch is het beeld Gods, waarnaar hij geschapen werd, nog herkenbaar. Ja zelfs de tijdelijke dood is niet alleen eene straf, doch ook eene weldaad; God heeft den dood ingesteld, opdat de zonde niet onsterfelijk zou zijn [1]). Na den val treedt er dus aanstonds tweeërlei principe in werking: toorn en genade, gerechtigheid en barmhartigheid. Daaruit is ook alleen eene wereld te verklaren, gelijk wij die kennen. Deze is eene wereld vol van humor, δακρυσεν γελασασα, staande in het teeken des kruises, en terstond na den val gegeven aan Christus, den man van smarten, opdat Hij ze behouden en onderwerpen zou.

Nadat God alzoo de straf heeft uitgesproken, buigen Adam en Eva deemoedig het hoofd; zij brengen niets meer in, leggen de hand op den mond, en nemen het woord Gods zonder eenige tegenwerping aan. Dat woord klinkt wel ongeloofelijk, de waarheid ervan kan eerst in verre toekomst blijken, maar toch gelooven zij het, blind in de toekomst en ziende in het gebod. Steunende op Gods belofte, noemt Adam zijne vrouw Eva, leven, bron van leven, moeder der levenden. Vóór den val zag hij in haar vooral de vrouw, die hem ter hulpe werd gegeven, en noemde ze daarom manninne. Maar nu aanschouwt hij allereerst in haar de moeder en noemt ze Eva. Dood en verderf zijn wel verdiend, maar Gods zegen maakt toch de vrouw vruchtbaar, en doet uit haar eene menschheid voortkomen, die in haar grootsten zoon, den Zoon des menschen, alle booze macht der zonde overwinnen zal. Adam ziet in de belofte Gods de voortplanting, het bestaan, de ontwikkeling, de behoudenis van het menschelijk geslacht gewaarborgd en neemt haar als zoodanig aan met een echt kinderlijk geloof. En dit geloof werd hem gerekend tot rechtvaardigheid. Principiëel bevat Gen. 3 heel de historie der menschheid, alle wegen Gods tot redding van het verlorene en tot overwinning der zonde. Zakelijk is hier het gansche Evangelie, heel het verbond der genade aanwezig. Al het volgende is ontwikkeling van wat thans als kiem reeds geplant is.

344. Toch wordt in Gen. 3 het woord verbond nog niet genoemd; eerst bij Noach, Abraham en Israël aan den Sinaï is er sprake van. De nieuwe critiek meent, dat het ook hier nog is geantedateerd, en dat

[1]) *Irenaeus*, adv. haer. III 23, 6.

Israëls religie oorspronkelijk niet verschilde van die van andere volken. De verhouding van Jhvh tot Israël was als die van Kamos tot Moab. De idee van een tusschen Jhvh en zijn volk bestaand verbond was aan het oude Israël geheel vreemd. Dit wist er niets van, dat God als de God van hemel en aarde Israël uit alle volken verkoren, zich ten eigendom gemaakt, en met zich in een verbond gesteld had. Al deze gedachten zijn eerst veel later opgekomen. Zelfs bij Amos komt de bondsverhouding nog niet voor; Hozea zegt alleen, dat men Israëls ontrouw bij een bondsbreuk vergelijken kan, 6 : 7. Eerst Deuteronomium is in waarheid een bondsboek; het werd verbondsgewijze ingevoerd en aangenomen, 2 Kon. 23 : 3, cf. Jer. 34 : 8 v., Ezra 10 : 3, Neh. 10 : 1. Maar nu werd dat verbond eerst, toen het opkwam, nog weer heel anders opgevat dan later. Men verstond er toen vooral onder de verplichting van Israël tegenover Jhvh, om een heilig volk te zijn en zijne wetten te onderhouden. Als dus Israël het verbond niet hield, dan werd het verbroken en Israël beladen met den vloek, Deut. 27 en 28. Maar ofschoon Israël het verbond in de reformatie van Josia formeel aanvaardde, het hield er zich niet aan, werd gestraft en in ballingschap gezonden. En toen ontstond allengs de gedachte, dat Gods verbond bestond in eene wet, die Hij had gegeven, dat God zich zelf verplicht had, om Israël trouw te blijven en ook, als het afviel, niet te verlaten; God kon Israël wel straffen, maar het verbond niet vernietigen. Het uit ballingschap teruggekeerde Israël klemde zich aan deze bondsidee vast en legde ze in het verleden, in de geschiedenis der aartsvaders, terug [1]).

In deze voorstelling schuilt nu wel deze waarheid, dat de bondsidee bij de profetie eerst in later tijd, vooral sedert Jeremia, op den voorgrond treedt. Maar daar was reden voor. Want eerst toen de afval van het volk een definitief karakter had aangenomen en de ballingschap noodzakelijk maakte, kreeg de vraag eene practische beteekenis, of God om dezen afval zijn volk voor goed verlaten zou. En daarop gaf nu het verbond, dat de Heere met Israël gemaakt had, ten antwoord, dat de ontrouw des volks Gods trouw niet te niet zou doen. Het vrije, door God in zijne gunst gesloten verbond werd meer en meer de vastigheid van Israëls geloof en de grond zijner hope voor de toekomst, Jes. 54 : 10. Van al de verwachtingen, die Israël koesterde, bleek meer en meer, dat zij uitsluitend rustten in het verbond, dat God in zijne genade met zijn volk had opgericht; dat verbond alleen verzekerde aan Israël zijn voortbestaan, de verschijning van den Messias en al de zegeningen van het toekomstige Godsrijk. Daarom kreeg deze Messias bij Jesaja ook den naam van verbond des volks, Jes. 42 : 6, 49 : 8, want Hij zou het

[1]) *Wellhausen*, Gesch. Israëls I 434 v. *Smend*, Altt. Theol. 116 v., en vooral *Kraetzschmar* in het boven aangehaalde werk.

verbond voor het volk bewaren en bevestigen, en een nieuw verbond oprichten, Jerem. 31 : 31—34; en de zegeningen, die Hij bracht, zouden bondszegeningen zijn, Jes. 55 : 3, Jer. 33 : 20, 31; Ps. 89 : 29.

Maar daaruit volgt niet, dat deze bondsidee in vroeger tijd onbekend was. De nieuwere critiek kan deze meening alleen vasthouden, door met groote willekeur te werk te gaan. Want tal van getuigenissen, die ook volgens haar tot de oudere gedeelten van den Pentateuch behooren, maken van zulk een verbond gewag. Zoo is er bijv. in Gen. 15 : 18 sprake van een verbond, dat God met Abraham sloot, maar zonder genoegzamen grond wordt beweerd, dat dit woord hier slechts de plechtige naam is voor den eed, waarmede God zich verplichtte, aan Abrahams zaad het land Kanaän te geven. De woorden in Gen. 28 : 21: zoo zal de Heere mij tot een God zijn, wekken ongetwijfeld de gedachte aan eene bondsverhouding, maar zij worden voor een louter toevoegsel gehouden. Exod. 21—23 draagt den naam van bondsboek, 24 : 7; het bloed van het offer, waarmede het bevestigd werd, heet bondsbloed, 24 : 8, en in Exod. 34 : 27 is er sprake van de bondswoorden; maar deze stukken, al zijn ze vóór-deuteronomisch, dateeren toch niet uit Mozes' tijd, en behelzen toch de bondsidee niet, gelijk die later opgevat werd. Eene critiek, welke op deze wijze te werk gaat, krijgt geen ander resultaat, dan wat zij van te voren wenscht. Eerst construeert zij op grond van de beweerde onechtheid der geschriften de historie der religieuze voorstellingen, en daarna bezigt zij de alzoo gereconstrueerde historie, om de onechtheid der tegen haar getuigende documenten aan te toonen [1]).

En zelfs met deze willekeurige critiek komt men niet, waar men wezen wil. Want al de profeten gaan uit van de gedachte, dat er eene bijzondere verhouding tusschen Jhvh en het volk van Israel bestaat. Amos begint zijne profetieën met eene strafbedreiging tegen Damascus, om wier misdrijven de Heere voor zijn volk optreden zal, 1 : 3—5, en Hij zal Israel niet verschoonen, juist omdat Hij dat alleen gekend heeft uit alle geslachten der aarde. Hozea stelt de verhouding tusschen God en zijn volk als een huwelijk voor, en spreekt 6 : 7, 8 : 1, van het verbond, dat door Israel overtreden is. De profeten zijn niet de stichters van eene nieuwe religie geweest, maar staan met het volk op denzelfden grondslag des verbonds, en roepen het daarom tot boete en bekeering. En niet alleen leidt Israel zijne historie altijd tot de aartsvaders en het land van Syrië en Egypte terug, Deut. 26 : 5, Hoz. 12 : 13; maar met name is de bondssluiting aan den Sinaï de grondslag, waarop heel Israels religie berust. Vandaar, dat velen, die overigens het beginsel der nieuwere

[1]) Verg. *G. Vos*, Recent criticism of the early prophets, Presb. and Ref. Review April 1898 bl. 214—218, en *Strack* in zijne recensie van *Kraetzschmar's* boek, Theol. Lit. Blatt 1898 n. 5.

critiek aanvaarden, toch de geschiedkundige realiteit van Mozes' persoon en werk handhaven [1]).

Bij het onderzoek naar de beteekenis van het verbond onder Israel is echter de hoofdvraag niet deze, of het daarvoor gebezigde woord ברית oorspronkelijk verbond, dan wel inzetting beteekende. Sommigen, zooals Delitzsch, Gesenius, Dillmann, Schultz, Oehler, Wellhausen, Guthe, Bredenkamp, König, Cremer, zeggen het eerste, nemen dan als tweede beteekenis die van verbondsvoorwaarde aan, en laten het zoo overgaan in de beteekenis van inzetting, wet, wijl eene wet in den weg des verbonds rechtsgeldigheid verkrijgt. Anderen, zooals Hofmann, Buhl, Friedrich Delitzsch, Orelli, Strack, Siegfried, Stade, Nowack, zijn van meening, dat bepaling, inzetting de oudste beteekenis is, en dat deze langzamerhand in die van verbond overging, omdat de wet eene wederkeerige verhouding regelt. De gegevens der Schrift stellen ons niet in staat, om tusschen deze beide gevoelens met eenige zekerheid uitspraak te doen, en den overgang van de eene tot de andere beteekenis historisch aan te wijzen; nu eens overweegt deze, dan die beteekenis, zonder dat men daarbij oudere of jongere bronnen onderscheiden kan.

Het begrip van ברית is dan ook anders te bepalen. De afleiding verspreidt hierover weinig licht. Volgens de meesten komt het van ברה, snijden, en wijst zoo terug op de oude Oostersche gewoonte, om bij eene bondssluiting tusschen de tegenover elkander gelegde stukken van geslachte dieren door te gaan, ter aanduiding daarvan, dat gelijk lot als deze dieren den verbreker van het verbond mocht treffen, vandaar כרת ברית, ὅρκια τεμνειν, foedus ferire, cf. Gen. 15 : 8 v., Jer. 34 19; volgens anderen komt het van een Assyrischen stam, die binden beteekent [2]). Hoe dit ook zij, uit Gen. 21 : 22 v., 26 : 26 v., 31 : 44 v., blijkt duidelijk, dat er tot een ברית drie dingen behoorden, een eed of belofte, die de overeengekomen bepalingen inhield; een vloek, die de Goddelijke straf inriep over den verbreker; en eene cultische ceremonie, die den vloek zinnebeeldig voorstelde. De sluiting van een ברית was dus altijd eene religieuze handeling. Wel was het woord eerst gebruikelijk op profaan gebied van bepalingen en verdragen tusschen menschen. Lang voordat God met Noach en Abraham zijn verbond opricht, waren er al verbonden tusschen menschen opgericht. En dit moest ook zoo zijn, als Noach, Abraham, Israël de religie als een verbond zouden begrijpen en waar-

[1]) Zoo niet alleen *Lotz, Vos, Davidson,* maar ook *Giesebrecht,* t. a. p., *König,* Gesch. des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus 1908 bl. 62 v. *Id.,* Die religionsgesch. Bedeutung der Patriarchen, Glauben und Wissen 1900 bl. 361—377. *Max Löhr,* Altt. Religionsgesch. 1906 bl. 30. 32. *Wildeboer,* Het Oude Test. van hist. standpunt toegelicht 1908 bl. 59 enz.

[2]) *Kraetzschmar,* t. a. p. bl. 245. *Davidson* in *Hastings* D. B. I 509, die ook opmerkt, dat het woord wel 300 malen in het Oude Test. voorkomt.

deeren. Daarom komt het woord ook nog niet in Gen. 3 : 15 voor. Eerst toen in de zondige, leugenachtige menschelijke maatschappij telkens ter verdediging of verkrijging van eenig goed verbonden noodig werden, kon de beteekenis en de waarde van een verbond worden ingezien en de religie onder dit gezichtspunt worden opgevat. Doch ook al wordt ברית eerst van menschelijke verbonden gebezigd, het duidt toch altijd eene religieuze handeling aan. De hoofdzaak in ברית is niet, of het een verbond of eene inzetting aanduidt; maar het geeft in het algemeen te kennen zulk eene belofte, overeenkomst, verdrag, verbond, bepaling, beschikking enz., welke door eene plechtige ceremonie onder Gods hoede gesteld wordt en zoo een karakter van onverbrekelijkheid verkrijgt [1]).

Of ברית meer een tweezijdig verbond of eene eenzijdige beschikking aanduidt, hangt niet van het woord noch ook van de historische ontwikkeling van het begrip af, maar wel eenvoudig van de partijen, die er bij betrokken zijn. Naarmate eene van beide partijen ondergeschikter is en minder te zeggen heeft, krijgt het ברית onwillekeurig het karakter van eene beschikking, die door de eene partij aan de andere opgelegd wordt; ברית wordt dan synoniem met חק, Ex. 34 : 10, Jes. 59 : 21, Jer. 33 : 20, 31 : 36, 34 : 13, en כרת ברית wordt niet alleen met עם en בין, maar ook met ל geconstrueerd, Jos. 9 : 6, Jes. 55 : 3, 61 : 8, Jer. 32 : 40. Als de overwinnaar met een overwonnene, of een koning met zijne onderdanen een ברית sluit, valt al de nadruk op de plichten, die de laatsten daarbij hebben na te komen, Jos. 9, 1 Sam. 11, 2 Sam. 5 : 3, 1 Kon. 20 : 34, Ezech. 17 : 13. Nog sterker wordt de beteekenis van beschikking en inzetting, als er overdrachtelijk sprake is van een ברית met de oogen, Job 31 : 1, met de steenen en de dieren, Job 5 : 22, 40 : 28, met den dood, Jes. 28 : 15, van God met de natuur, Gen. 8 : 22, Jer. 33 : 20, 25, of met de dieren, Gen. 9 : 12, Hos. 2 : 17—22, Jes. 11 : 6 enz. Maar ook als God en mensch een verbond sluiten, treedt vanzelf het monopleurisch karakter telkens op den voorgrond; het zijn toch geene gelijke partijen, maar God is de Souverein, die aan de schepselen zijne ordinantiën oplegt. Als God in Gen. 15 : 8 v., met Abram een verbond sluit, is dat geene eigenlijke pactio, maar eene sponsio; God geeft zijne belofte, Hij verbindt zich tot hare vervulling, en gaat tusschen de stukken van het offerdier door. Elders zweert Hij bij zichzelf, Gen. 22 : 16, bij zijn leven, Deut. 32 : 40, bij zijne ziel, Am. 6 : 8, Jer. 51 : 14, om maar den mensch te bewijzen het onveranderlijke van zijnen raad, Hebr. 6 : 17.

Dit monopleurisch karakter van het verbond moest in de historie steeds helderder in het licht treden. Want wel legde het verbond Gods ook aan degenen, met wie het gesloten werd, verplichtingen op; verplichtingen n.l., niet als voorwaarden tot het ingaan in het verbond, want het verbond

[1]) *Kraetzschmar,* t. a. p. bl. 29. 30. 39—41.

was gesloten en rust alleen in Gods ontferming, maar wel als weg, dien de uit genade in het verbond opgenomenen nu voortaan hadden te bewandelen, Gen. 17 : 1, 2, Ex. 19 : 5, 6, 8, 24 : 3, 7, Lev. 26 : 14 v., Deut. 5 : 29, 27 : 10 v., 28 : 1 v., 30 : 1 v., enz. Maar al nam Israël het verbond Gods telkens bij vernieuwing aan, Ex. 19 : 8, 24 : 3, 7, Deut. 29 : 10—13, Jos. 24 : 16, 2 Kon. 23 : 3, 2 Chron. 15 : 12, 23 : 16, 29 : 10, 34 : 31, Neh. 8 enz., het wandelde niet in den weg des verbonds, en ontheiligde en verbrak het ieder oogenblik. Zoo rees de vraag, of dit verbond der genade dan even wankel was als het verbond der werken vóór den val. En daarop gaf de openbaring ten antwoord, en steeds krachtiger en luider, naarmate de afval toenam: neen, dit verbond wankelt niet; menschen mogen ontrouw worden, maar God vergeet zijne belofte niet, het verbond ligt enkel en alleen vast in zijne ontferming, Lev. 26 : 40—44, Deut. 4 : 31, 30 : 1 v., 32 : 36 v., Richt. 2 : 1, 2 Kon. 13 : 23, Ps. 81 : 9, 12, 89 : 1—5, 105 : 8—10, 106 : 45, 111 : 5, Jes. 1 : 3, 5 : 13, 54 : 10, Jer. 18 : 5—10, Ezech. 33 : 10—16, Hos. 6 : 1—3, 11 : 7—9, 14 : 2—9, Joël 2 : 12—14. God kan en mag zijn verbond niet verbreken; Hij heeft er zich vrijwillig, uit zichzelf, met een duren eed toe verbonden; zijn naam, zijn eere, zijn wezen zelf hangt eraan, Ex. 32, 33, Num. 14 : 16, Deut. 32 : 26, 1 Sam. 12 : 22, Jes. 48 : 8—11, Jer. 14 : 7, 20, 21, Ezech. 20 : 9, 14, 22, 43, 44, Joël 2 : 17—19 enz.

In deze vastheid van het genadeverbond ligt de heerlijkheid der religie, waarvan wij als Christenen belijdenis doen. Bij eene vroegere gelegenheid[1]) werd reeds aangetoond, waarom de ware religie de gedaante van een verbond moet dragen. Als godsdienst waarlijk gemeenschap van God en mensch zal zijn, waarin God niet alleen, maar ook de mensch zijne zelfstandigheid als redelijk en zedelijk wezen behoudt en met zijne plichten ook rechten ontvangt, dan kan dit alleen in dezen weg geschieden, dat God tot den mensch afdaalt en met hem een verbond aangaat. God verplicht zich daarbij met eede, om den mensch, niettegenstaande zijn afval en ontrouw, de eeuwige zaligheid te schenken; maar de mensch wordt daardoor zijnerzijds ook vermaand en verplicht tot eene nieuwe gehoorzaamheid. Doch altijd zoo, dat wij, als we somtijds nog uit zwakheid in zonden vallen, aan Gods genade niet moeten vertwijfelen noch in de zonde blijven liggen, overmits wij een eeuwig verbond der genade met God hebben. Niet in onze deugden en werken, maar in Gods ontfermingen ligt het verbond der genade onwankelbaar vast.

Deze onverbrekelijkheid, die door de Oudtestamentische profetie steeds klaarder uit de bondsidee werd afgeleid, is waarschijnlijk ook de reden, waarom het woord in de LXX niet door συνθηκη, maar door διαθηκη werd overgezet. Volgens Deismann[2]) heeft dit laatste woord altijd de

[1]) Verg. deel II 529 v.
[2]) *Deismann,* Das Licht vom Osten. Tübingen 1908 bl. 243.

beteekenis van testament, en nooit die van verbond. Wat Oud en Nieuw Testament aangaat, mag dit echter op goede gronden betwijfeld worden. De een-zijdige, Goddelijke oorsprong en natuur, welke in het Hebreeuwsch aan het verbond toekomt, is genoegzame verklaring van de reden, waarom de LXX aan διαθηκη, boven συνθηκη, de voorkeur gaven. Maar voorts was er tusschen de testamentaire beschikking, welke overeenkomstig de Grieksch-Syrische wet in den tijd der LXX gemaakt werd, en die, welke overeenkomstig de Romeinsche wet tot stand kwam, een opmerkelijk onderscheid. Volgens gene was διαθηκη eene plechtige handeling, waarbij eene onherroepelijke overdracht van rechten en goederen plaats had; en deze trad, althans gedeeltelijk, onmiddellijk in werking en was dus van den dood van den testamentmaker onafhankelijk. Daarentegen moest naar de Romeinsche wet de uitvoering van de testamentaire beschikking wachten op den dood van hem, die het testament had gemaakt. Het Grieksche woord διαθηκη kon daarom gemakkelijk als vertaling van het Hebreeuwsche ברית dienst doen, want God had door het verbond aan zijn volk weldaden en goederen beschikt, waardoor het bevoorrecht was boven alle volken der aarde[1]). In deze beteekenis ging het woord over in het Nieuwe Testament; het komt hier, in vergelijking met het Oude Testament, betrekkelijk zelden, slechts 33 malen, voor, maar heeft op niet meer dan ééne plaats, Hebr. 9 : 15—17, beslist de beteekenis van testament, want de auteur zinspeelt hier op de Romeinsche wet, volgens welke een testament geene kracht heeft dan na den dood van den testamentmaker. In Gal. 3 : 17, 18 is de beteekenis van testament wel waarschijnlijk, maar de uitvoering ervan wordt toch niet met den dood van Christus in verband gebracht. In alle andere plaatsen is het, evenals zoo dikwijls in het Oude Testament, moeilijk uit te maken, welke beteekenis, die van beschikking of van verbond, den schrijvers voor den geest heeft gestaan. In het verbond der genade, dat God in Christus heeft opgericht, liggen ook beide elementen opgesloten. Opmerking verdient het ten slotte nog, dat onze Statenvertaling, evenals ook de Engelsche overzetting, het woord door verbond weergeeft, als er sprake is van het oude verbond met Israël, Luk. 1 : 72, Hand. 3 : 25, 7 : 8, Rom. 9 : 4, 11 : 27, Gal. 3 : 15, 17, 4 : 24, Ef. 2 : 12, Hebr. 9 : 4, en door testament, wanneer aan het nieuwe verbond met de gemeente van Christus wordt gedacht, Matth. 26 : 28, Mark. 14 : 24, Luk. 22 : 20, 1 Cor. 11 : 25, 2 Cor. 3 : 6, (14), Hebr. 12 : 24, 13 : 20, ofschoon in dit laatste geval toch om voor de hand liggende redenen het woord verbond is behouden in Hebr. 7 : 22, 8 : 6 v., Openb. 11 : 19. Aan dit verschil in vertaling ligt de gedachte ten grondslag, dat het begrip van

[1]) *Vos,* bij *Hastings,* Dict. of Christ. I 374, die ook aanhaalt *Ramsay,* Expositor Nov. 1898 bl. 321—330.

verbond meer past op de bedeeling des Ouden, en dat van testament meer op die des Nieuwen Testaments[1]). Nadat het verbond met het vleeschelijk Israël werd verbroken, is daarvoor in de plaats getreden het geestelijk Israël, dat naar Gods verkiezing vergaderd wordt uit alle volken, dat de goederen des heils als bij testamentaire beschikking van den Zoon ontvangt, in kindschapsverhouding tot God staat en de hemelsche zaligheid als eene erfenis verwacht, Luk 22 : 29, Rom. 8 : 16, Gal. 3 : 15—17, Hebr. 9 : 15—17, 1 Joh. 3 : 1, 2, 1 Petr. 1 : 4.

345. Uit de Schrift ging deze bondsidee vanzelve over in de Christelijke theologie. Bij de kerkvaders komt zij, vooral in hunne commentaren, telkens voor. Maar dogmatische beteekenis kreeg de leer van het verbond daardoor, dat de Christelijke religie begrepen moest worden in haar verband met en tegelijk in haar onderscheid van de Israëlietische. Twee richtingen stonden hierin, reeds van de dagen der apostelen af, tegenover elkaar. Het Judaïsme, dat in bijna alle gemeenten tegen Paulus' persoon en leer optrad, eischte onderhouding van de Mozaïsche wet, bepaaldelijk van de besnijdenis, ook door de Christenen uit de Heidenen, Hand. 15, Rom. 16 : 17 v., 1 Cor. 7 : 18, Gal. 5 : 4, 6 : 13, Phil. 1 : 15 v., 3 : 2 v., Col. 2 : 16, 21, Tit. 1 : 10, 14, 2 : 9, 1 Tim. 1 : 7 v., en werd, nadat de breuke tusschen Joden en Christenen voltrokken, Jeruzalem verwoest, de Christelijke gemeente naar Pella gevlucht, eene Heiden-christelijke gemeente in Jeruzalem 135 gesticht was enz., meer en meer tot eene secte (Nazareërs, Ebionieten), die Joodsch werd in haar leer over God en de Godheid van Christus ontkende[2]). Aan den anderen kant stond het Gnosticisme, dat ook reeds in den tijd der apostelen zijne oorsprongen had (Simon Magus, Cerinthus), maar vooral in de 2e en 3e eeuw van het Oosten over het Westen zich verbreidde en in den persoon van Marcion zijne scherpe aanvallen richtte op het Oude Testament. Uitgaande van een eeuwig dualisme tusschen God en de stof, dacht hij den overgang tusschen beide door allerlei aeonen bemiddeld, en schreef de schepping der wereld aan een lageren god, den demiurg of den Jodengod, toe. Deze was niet de hoogste, ware God, maar een God van lager rang, de God der wet, der gerechtigheid en der wraak. Het Oude Testament stond veel lager dan het Nieuwe Testament, want de God des Ouden Testaments is jaloersch, wraakzuchtig, schepper van het kwade; Hij verstokt en verhardt, beveelt allerlei zonden, zooals het bestelen der Egyptenaren, het dooden der Kananieten; Hij gaf wetten, die niet goed waren, en trad in verbond met mannen als Abraham, Izak, Jakob, David enz., die aan allerlei zonden van bedrog, leugen enz., zich schuldig

[1]) Verg. *Bengel*, op Matth. 27 : 28.
[2]) Verg. *Loofs*, D. G.[4] bl. 81 v.

maakten. Het is die Jodengod, die zelfs Christus aan het kruis liet slaan, maar door Christus zelf ter helle verwezen werd. In Christus heeft een geheel andere God zich geopenbaard, de God der genade en der liefde. Heel het wettisch standpunt is daarom voorbij. De Christen is vrij van de wet en van heel het Oude Testament. De eenige, die dit terstond goed heeft ingezien, is Paulus; hij is de eenige, ware apostel[1]).

Tegenover deze beide partijen zag de Christelijke kerk en theologie zich geroepen tot eene dubbele taak. Zij moest tegenover het Gnosticisme de eenheid en tegenover het Judaïsme het onderscheid der beide testamenten handhaven[2]). Zij bediende zich daartoe van Paulus' leer aangaande de παλαια en καινη διαθηκη, 2 Cor. 3. Lat. testamentum of instrumentum, welke woorden eerst op de oeconomieën, daarna op de Schriften des Ouden en Nieuwen Testaments toegepast werden. Beide zijn één in oorsprong en inhoud; God of de Logos is de auteur van beide, en in beide wordt één geloof, één verbond, één weg ter zaligheid voorgesteld. Onderscheid is er alleen in den vorm, en dit moest ook zoo zijn. Want God is wel één, maar de menschen verschillen en moeten daarom ook verschillend opgevoed worden; God openbaart zijne genade successief steeds rijker en voller. In de dagen des Ouden Testaments was er knechtschap, maar nu vrijheid; toen beeld, nu waarheid; toen schemer, nu licht; toen genade voor één volk, nu voor alle; toen vreeze, nu liefde; toen de Messias beloofd, nu gekomen enz. Dit onderscheid doet echter aan de wezenlijke eenheid niet te kort, want de wet werd speciaal aan Israël gegeven en alleen gegeven om zijne hardnekkigheid, Am. 5 : 17, Jer. 7 : 21, Ezech. 20 : 19. Zij wees bovendien typisch naar Christus heen, voedde Israël voor den Christus op en heeft daarom ook in Christus haar einde en haar doel bereikt.

Dienovereenkomstig werd door de kerkvaders telkens gezegd, dat wet en Evangelie wel te onderscheiden zijn, maar niet gescheiden kunnen worden. Sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine, sic et Evangelium separatur a lege, dum provehitur ex lege; aliud ab illa, sed non alienum, diversum, sed non contrarium[3]). Tot het Oude Testament behoort wel meer de vreeze en tot het Nieuwe de liefde, maar toch in Vetere Testamento Novum latet, et in Novo Vetus patet[4]). Vetus Testamentum Novum praeoccupat et Novum interpretatum est Vetus. Vetus Testamentum est occultatio Novi, et Novum est revelatio Veteris. Ἡ διαφορα οὐκ ἐστιν κατα την οὐσιαν ἀλλα κατα την των χρονων ἐναλλαγην[5]). Zelfs kreeg het Oude Testament in de hiërarchie, priesterschap en offer-

[1]) Verg. *Loofs*, D. G.[4] bl. 111 v.
[2]) Verg. vooral *Irenaeus*, adv. haer. IV, en *Tertullianus*, adv. Marc.
[3]) *Tertullianus*, adv. Marc. IV 11.
[4]) *Augustinus*, Qu. in Exod. 73.
[5]) *Suicerus*, s. v. διαθηκη.

idee, in de wettische opvatting van het Evangelie, in cultus en kunst eene groote macht over de kerk, die in veel opzichten eene Oud-Testamentische theocratie wilde zijn, en een sterk judaïstisch element in zich opnam [1]). Maar toch werd daarbij de kerk in de nieuwe bedeeling hoog boven de oude gesteld. In de scholastieke en Roomsche theologie werd het onderscheid van beide testamenten zoo aangegeven, dat de promissa in het Oude Testament temporalia waren, en nu coelestia zijn; dat de praecepta toen exterius regulantia waren, maar nu pleniora zijn, non solum manum sed et mentem regulantia; dat de sacramenta toen slechts waren figuralia, nu gratiam conferentia [2]). In verband daarmede kwamen de geloovigen des Ouden Testaments ook niet aanstonds in den hemel, maar in den limbus patrum, waaruit zij eerst door Christus naar den hemel werden overgebracht [3]).

De Hervorming zag naast zich allerlei richtingen opkomen, tegenover welke zij ook op dit punt hare verhouding moest bepalen. Judaïstische en Gnostische denkbeelden hadden in de Middeleeuwen zich voortgeplant, en lieten ook thans hun invloed gelden. Het Anabaptisme was radicaal, wilde niet alleen religieus-ethische, maar ook sociale en politieke hervorming, en verlangde met beroep op de Schrift afschaffing der rente, polygamie, gemeenschap van goederen enz. Dezelfde tegenstelling van natuur en genade, welke eerst invoering van allerlei Oud- en Nieuwtestamentische verordeningen deed wenschen, leidde er toe, om langzamerhand heel de Schrift achter te stellen bij het inwendige woord. De Schrift was eene doode letter; vooral het Oude Testament miste allen Evangelischen inhoud; Israel werd als eene kudde zwijnen alleen door tijdelijke goederen gevoed; de wet had alle waarde en kracht voor ons verloren [4]). Het Socinianisme kwam door zijn rationalistisch beginsel tot gelijk resultaat. Het Oude Testament staat veel lager dan het Nieuwe; het leert polygamie, beperkt de naastenliefde, schrijft vele deugden in het geheel niet voor, bepaalt op kleine zonden veel te zware straffen; het kent alleen slaafsche vreeze en aardsche belofte; het weet van geen volle gerechtigheid en vergeving; het is daarom volkomen afgeschaft, en Christus is opgetreden als novus legislator [5]). Het Arminianisme sprak niet zoo boud, maar vatte het Oude Testament toch op als een verbond, dat alleen tijdelijke goederen beloofde [6]). Zelfs Luther stelde Oud en Nieuw Testament dikwerf als wet en Evangelie tegenover elkaar, maar werd later voorzichtiger en leerde, dat er ook in het Oude Testament rijke Evangelische beloften waren [1]). Toch werkte deze opvatting in de Luthersche theologie na. Wel neemt zij aan, dat er in Oud en Nieuw Testament slechts één Messias, één geloof, één weg der zaligheid is, maar zij weigert toch te zeggen, dat er maar één testament is. Het woord testament duidt bij haar dat wettisch verbond aan, hetwelk op Sinaï met Israel werd opgericht; en in dezen zin verschilt het wezenlijk van, is het tegengesteld aan en afgeschaft door het Nieuwe Testament. Er zijn in het Oude Testament wel vele beloften aan Israel gegeven, die ook ons nog gelden, maar het Oude Testament als wettisch verbond Gods met Israel was geen foedus gratiae. De beloften des Evangelies, aan Adam, Abraham enz. geschonken, mogen wel onder den naam van foedus gratiae worden samengevat, maar ook dit foedus gratiae in het Oude Testament verschilt dan niet slechts in accidentia, doch ook in substantia van het Nieuwe Testament, gelijk de belofte van de vervulling, de schaduw van het lichaam verschilt [2]).

Het rijkst is de verbondsleer ontwikkeld in de Gereformeerde theologie. De foederaaltheologie is niet afkomstig van Coccejus, gelijk Ypey meende, noch ook eene eigenaardigheid van die Duitsch-Gereformeerde theologie, welke in Melanchton haar vader zou hebben, zooals Heppe het voorstelde [3]). Want de onjuistheid dezer gevoelens is met kracht van argumenten in het licht gesteld, en wordt thans ook door allen erkend [4]). De leer des verbonds komt zelfs niet eerst bij Olevianus, Calvijn of Bullinger voor, maar wordt in beginsel reeds aangetroffen bij Zwingli, die tegenover de Wederdoopers de wezenlijke eenheid handhaafde van Oud en Nieuw Testament [5]). Van Zwingli ging ze over naar Bullinger en Calvijn [6]), en vond voorts opname in de Duitsche Gereformeerde theo-

[1]) *Diestel*, Gesch. des A. T. in der Chr. Kirche, passim. *Harnack*, D. G. I² 531 v.
[2]) *Lombardus*, Sent. III dist. 40. *Thomas*, S. Theol. III qu. 60 art. 6 ad. 3. qu. 61 art. 4 ad. 2.
[3]) *Thomas*, Suppl. S. Theol. qu. 60. art. 4—6. *Bellarminus*, de Christo IV 10, 11. *Catech. Rom.* I 3, 4. I 6, 6.
[4]) *Diestel*, t. a. p. bl. 307 v. *M. Vitringa*, Doctr. IV 238.
[5]) *Fock*, Der Socin. bl. 325. *Diestel*, t. a. p. bl. 535.
[6]) *Episcopius*, Disp. 18—20. IV disp. 12—14. *Limborch*, Theol. Christ. III c. 9. Verg. *M. Vitringa*, Doctr. IV 242.

[1]) *Luther* bij *Köstlin*, Luthers Theol. I 84 v. II 258. *Loofs*, D. G. bl. 770 v.
[2]) *Gerhard*, Loci XIV 119 v. *Quenstedt*, Theol. IV 255—280. *Hollaz*, Ex. Theol. 1043—1053. Verg. *Heppe*, Dogm. d. deutschen Prot. II 258.
[3]) *Ypey*, Beknopte Letterk. Gesch. der Syst. Godg. II 70 v. *Heppe*, in zijne Geschichte en in zijne Dogmatik des deutschen Protestantismus.
[4]) *Sepp*, Godg. Ond. II 220. *Schweizer*, Gl. der ref. K. I 103. *Gass*, Gesch. der prot. Dogm. II 265. *Schneckenburger*, Vergl. Darst. des luth. u. ref. Lehrbegriffs II 146. *Diestel*, Studien zur Foederaltheol., Jahrb. f. d. Theol. X 209. *Van den Bergh*, Calvijn over het Genadeverbond bl. 7 v. *Heppe*, Gesch. d. Piet. u. d. Mystik in der ref. K. 1879. *Korff*, Die Anfänge der Foederaltheol. und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und in Holland. Bonn 1908.
[5]) *Zwingli*, Elenchus contra Anabaptistas 1527, Op. III 412 v. 418 v. 421 v. V 45.
[6]) *Bullinger*, de testamento seu foedere Dei unico et aeterno 1534. Comp. relig. Christ. 1556, Decades 1549. *Calvijn*, Inst. II c. 10. 11, verg. *Van den Bergh*, Calvijn over het Genadeverbond en de beoordeeling van deze dissertatie door *Dr. van Dijk*, Studiën VII 1880, eerste stuk.

logie van Olevianus, Ursinus, Sohnius, Eglin, Boquinus, Hyperius enz.[1]); in de Engelsche theologie van Rollock, Howie, Cartwright, Preston, Thomas Blake, Perkins, Amesius, John Ball, James Usher, de Westm. conf. c. 7, Francis Roberts, Thomas Boston enz.[2]); in Nederland bij Snecanus, Junius, Gomarus, Trelcatius vader en zoon, Nerdenus, Ravensperger enz. Lang vóór Cloppenburg en Coccejus was dus de leer der verbonden in de Gereformeerde Theologie inheemsch. Maar laatstgenoemden maakten de bondsidee tot uitgangspunt en beheerschend beginsel der gansche dogmatiek en brachten daarmede eene principiëele verandering teweeg[3]).

De strijd tegen Coccejus liep rechtstreeks heel niet over de verbondsleer, die door allen erkend werd, maar over den sabbat bij Essenius en Hoornbeek 1655—1659, over den toestand der kerk in de tweeërlei huishouding bij Maresius 1662, over de παρεσις in het Oude Testament bij Voetius 1665. Wat in Coccejus bestreden werd, was niet zijn foedusbegrip, maar zijne bijbelsche theologie en zijne historische methode. Evenals Cartesius in de philosophie, zoo kwam Coccejus in de theologie op tegen de scholastiek en het traditionalisme, drong aan op Schriftstudie, en wilde eene summa theologiae ex Scripturis repetita, gelijk de titel zijner dogmatiek luidde. Om dat te verkrijgen, ging hij in zijne *Summa doctrinae de foedere* niet uit van God en van zijn eeuwigen raad, maar hij nam zijn standpunt in de historie en het verbond Gods met de menschen. Zijne dogmatiek werd dus heilshistorie, eene bijbelsche theologie in geschiedkundigen vorm, waarvan de Schrift niet principium en norma, maar object en inhoud was. Dat verbond, d. i. de ware religie, ging hij historisch na van zijne eerste aanvangen af tot op den tegenwoordigen tijd toe; en hij wees overal de ontwikkeling en den vooruitgang van dit verbond in de verschillende, opeenvolgende bedeelingen aan. Er was dus niet alleen verschil, gelijk de Gereformeerden zeiden, in duidelijkheid van openbaring, d. i. in helderheid van inzicht en klaarheid van bewustzijn. Neen, er was verschil in de objectieve weldaden zelve onder de verschillende bedeelingen van het genadeverbond. De zaligheid was in het Oude Testament objectief geringer dan in het Nieuwe Testament. In het Oude Testament bestond de sabbat in cessatio operis, had Israël nog geen vera et permanentia bona, maar was het een volk der hope, verlangend naar een lang aardsch leven, en nog door vreeze des doods bevangen. Het had geen volle ἄφεσις, maar alleen

[1]) Verg. *Heppe*, Dogm. d. d. Prot. I 150 v.
[2]) *Vos*, De verbondsleer in de Geref. Theol. 1891.
[3]) *Cloppenburg*, Disp. de foedere Dei, Op. I 487—570. *Coccejus*, Summa doctrinae de foedere et testamento explicata 1648, en voorts onder hun invloed *Burmannus*, Synopsis theol. 1671. *Braun*, Doctr. foederum 1688. *Witsius*, de oec. foed. 1677.

παρεσις; de rechtvaardigmaking was onvolkomen, wijl het dieroffer geen verzoening kon aanbrengen; de troost der geloovigen was nog zwak, hun geweten nog niet gerust; de besnijdenis des harten werd wel beloofd, maar in het Nieuwe Testament geschonken; de wet werd bediend door engelen; i. e. w. in het Oude Testament was alles wel aanwezig, maar alleen in type en schaduw; de realiteit der zaak zelve ontbrak zoo niet geheel, dan toch voor het grootste gedeelte. Niet subjectief, maar ook objectief, niet alleen in accidentia, maar ook in substantia was het Oude Testament een ander dan het Nieuwe. Ja, Coccejus ondermijnde zelfs heel de verbondsleer, als hij het genadeverbond uitsluitend negatief opvatte, als eene langzame, historisch en successief zich voltooiende afschaffing van het werkverbond. Ten slotte bleef er van het verbond niets over; het was maar een tijdelijke, menschelijke, steeds zich wisselende vorm der religie[1]).

Coccejus verliet daarmede zonder twijfel het uitgangspunt en de lijn der Gereformeerde theologie. Dit werd terstond door velen gevoeld, en daarom ook min of meer bestreden. Maar het was meer een aanval op ondergeschikte punten, dan eene principiëele bestrijding. Het Coccejanisme, straks met het Cartesianisme in verbond, won steeds meer ingang en leidde niet alleen tot oppositie tegen verschillende dogmata, maar droeg ook bij tot degradeering van het Oude Testament. Overal drong onbewust de meening door, dat het Oude Testament nog slechts historische waarde had en dogmatisch van geen belang meer was. Uit deze veranderde dogmatische beschouwing werd vanzelf te harer tijd de historische critiek van het Oude Testament geboren, inzonderheid sedert Spinoza en R. Simon. Het rationalisme en supranaturalisme had van de beteekenis en waarde des Ouden Testaments niet het minste besef. Volgens Kant was het Jodendom slechts ein Inbegriff bloss statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war; de moralischen Zusätze waren maar een aanhangsel en er niet wezenlijk aan eigen; het Jodendom wilde heel geen kerk maar alleen staat zijn, en vorderde daarom alleen uitwendige waarneming der geboden, geene innerlijke gezindheid. Het Christendom is niet uit het Jodendom voortgekomen, maar is er de volle afschaffing van[2]). Bij Schleiermacher is het Jodendom wegens zijn particularisme nog verwant met het feticisme, en staat het in zijne verhouding tot het Christendom gelijk met het Heidendom[3]). Hegel plaatste het Jodendom als de Religion der Erhaben-

[1]) Verg. deel I 160, en voorts *Gass*, Gesch. der prot. Dogm. II 266 v. Art. Coccejus, in PRE³ IV 186—194. *Heppe*, Gesch. d. Piet. bl. 217 v. *Diestel*, Jahrb. f. d. Theol. 1865. *Van der Flier*, De Johanne Coccejo 1859. *Geesink*, De Ethiek in de Geref. Theol. 1897 bl. 49 v.
[2]) *Kant*, Religion innerhalb u.s.w. ed. Rosenkranz bl. 150 v.
[3]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 8, 4, § 12. § 132.

heit nog beneden de Grieksche religie der schoonheid en de Romeinsche religie der doelmatigheid [1]). Vatke en Bruno Bauer, beiden leerlingen van Hegel, zochten deze wijsgeerige beschouwing van het Oude Testament door de historische critiek der Bijbelboeken te bevestigen. De Schriftcritiek der laatste eeuw heeft niet de wereldbeschouwing veranderd, doch de gewijzigde wereldbeschouwing vergde een dikwerf zeer negatief oordeel over de groote feiten der Heilige Schrift [2]). In de Oud Testamentische Schriftcritiek zijn dan ook heden ten dage alle beschouwingen teruggekeerd, die vroeger door de Gnostieken, Anabaptisten, Socinianen, Rationalisten over het Oude Testament werden voorgedragen. Jahveh is niet de ééne, ware God, de Vader van onzen Heere Jezus Christus, maar een volksgod van Israël, oorspronkelijk een zonnegod. Het volk van Israël is niet door God verkoren, maar was oudtijds eene woeste horde van verschillende stammen, die aan allerlei polytheïsme waren overgegeven. De verhalen van schepping, val, zondvloed, aartsvaders, richters enz. zijn mythen en sagen, ten deele aan andere volken ontleend. De wet staat veel lager dan de profeten en draagt dikwerf een uitwendig, zinnelijk, eudamonistisch karakter. De heiligen des Ouden Testaments, zooals Abraham, Izak, Jakob, en vooral David zijn dien naam niet waard, en hebben in het geheel niet bestaan of zijn door het nageslacht geidealiseerd. Het onderscheid van ware en valsche profeten is geheel subjectief. Het Christendom is minstens evenzeer door het Heidendom als door het Jodendom voorbereid.

346. De leer des verbonds is voor de dogmatiek en tevens voor de practijk van het Christelijk leven van de grootste beteekenis. Meer dan de Roomsche en Luthersche, heeft de Gereformeerde kerk en theologie dit begrepen. Op grond van de Heilige Schrift vatte zij de ware religie des Ouden en Nieuwen Testaments steeds op als een verbond tusschen God en mensch, hetzij dit opgericht werd met den nietgevallen mensch (foedus operum), of met de schepping in het algemeen bij Noach (foedus naturale), of met het volk der verkiezing (foedus gratiae). En zelfs hierbij bleef zij niet staan, maar voor deze verbonden in den tijd zocht zij een vasten, eeuwigen grondslag in den raad Gods, en vatte dezen raad, als bedoelende de behoudenis van het menschelijk geslacht, ook weder op als een verbond van de drie personen in het Goddelijk wezen zelf (pactum salutis, raad des vredes, verbond der verlossing). Dit laatste verbond komt kort en zakelijk reeds voor bij Olevianus, Junius,

[1]) *Hegel*, Werke XII 39 v.
[2]) *Van den Bergh van Eysinga*, Levensbeschouwing, Zutphen. bl. 25, en de artikelen over Reactie of Vooruitgang (van Prof. *Eerdmans*), in het Theol. Tijdschr. 1908.

Gomarus en anderen [1]); werd dan verder in den breede ontwikkeld door Cloppenburg en Coccejus [2]); ontving daarna eene vaste plaats in de dogmatiek bij Burman, Braun, Witsius, Vitringa, Turretinus, Leydecker, Mastricht, Marck, Moor, Brakel, om ten slotte weer door Deurhof, Wesselius en anderen [3]) bestreden en allengs geheel uit de dogmatiek verbannen te worden.

De ontwikkeling van de leer van het pactum salutis bij de Gereformeerden was van scholastieke spitsvondigheid niet vrij. De locus classicus, Zach. 6 : 13, die voor deze leer aangehaald werd, bewijst niets en zegt alleen, dat de het koning- en het priesterschap in zich vereenigende Messias den vrede van zijn volk beraadslagen en bevorderen zal (Keil). Uit Job 17 : 3, Jes. 38 : 14, Ps. 119 : 122, die echter geen van alle op den Messias zien, en Hebr. 7 : 22, waar alleen staat, dat Christus, omdat Hij eeuwig leeft, borg is, dat het nieuwe verbond eeuwig zal blijven bestaan, werd afgeleid, dat Christus van eeuwigheid in het pactum salutis borg was geworden; en wel niet van God bij ons, gelijk Crell en Limborch beweerden [4]), want God als de Waarachtige heeft geen borg noodig; maar van ons bij God, zooals Coccejus, Witsius enz. trachtten te betoogen [5]). Verder werd aan de juristen de onderscheiding ontleend van fidejussor en expromissor en de vraag behandeld, of Christus in het pactum salutis de zonden der Oud-Testamentische uitverkorenen conditioneel, dan wel absoluut had op zich genomen; het eerste zeiden Coccejus, Wittichius, Allinga, Van Til, d'Outrein, Perizonius en anderen [6]); het laatste werd geleerd door Leydecker, Turretinus, Mastricht, Voetius enz. [7]). En eindelijk werd ook het geschilpunt besproken, of dit pactum salutis meer het karakter droeg van een testament met beroep op Luk. 22 : 19, Joh. 17 : 24, Hebr. 6 : 17, 8 : 6, 9 : 15, 13 : 20, gelijk Coccejus, Burman, Heidegger, Schiere [8]) beweerden, dan

[1]) *Olevianus*, Wezen des Genadeverbonds, 2e art. § 1. *Junius*, Theses Theol. c. 25 th. 21. *Gomarus*, op Matth. 3 : 13, Luk. 2 : 21, en Theses Theol. XIX 1. *Arminius*, de sacerdotio Christi 1603. *Amesius*, de morte Christi I 5. *Voetius*, Disp. II 266. *Essenius*, de subjectione Christi ad legem X 2.
[2]) *Cloppenburg*, de foedere Dei III 4—28. *Coccejus*, de foedere c. 5.
[3]) *Deurhof*, Over natuurkundige en schriftuurlijke samenstelling van de H. Godg. I 12. *Wesselius*, in de voorrede voor de Godg. van *Pictet*.
[4]) *Crell* op Hebr. 7 : 22. *Limborch*, Theol. Chr. III 21, 7.
[5]) *Coccejus*, de foedere V § 150—162. *Witsius*, Oec. foed. c. 5. *Van den Honert*, Het hoogepriesterschap van Christus 1712 bl. 403. *Heidegger*, Corp. Theol. XI 23. *Owen* op Hebr. 7 : 22. *Boston*, Eene beschouwing van het verbond der genade, 2e dr. 1868 bl. 68 v.
[6]) *Coccejus*, de foed. t. a. p. *Wittichius*, Theol. pacif. § 290.
[7]) *Leydecker*, Fax Verit. V, 7. Vis verit. II, 1. Filius Dei sponsor 1674. *Turretinus*, Theol. El. XII 9. *Mastricht*, Theol. V 1, 34. *Voetius*, Disp. V 346. *De Moor*, Comm. IV 569—580. *M. Vitringa*, Doctr. III 12.
[8]) *Schiere*, Doctrina test. et foed. I c. 10.

wel van een verbond, zooals Leydecker, Wesselius e. a. staande hielden [1]).

Toch rust deze leer van het pactum salutis, trots haar gebrekkigen vorm, op eene Schriftuurlijke gedachte. Als Middelaar toch is de Zoon aan den Vader ondergeschikt, noemt Hem zijn God, Ps. 22 : 3, Joh. 20 : 17, is Hij zijn knecht, Jes. 49 v., wien een werk is opgedragen om te doen, Jes. 53 : 10, Joh. 6 : 38—40, 10 : 18, 12 : 49, 14 : 31, 17 : 4, en die voor de volbrachte gehoorzaamheid, Matth. 26 : 42, Joh. 4 : 34, 15 : 10, 17 : 4, 5, 19 : 30, loon ontvangt, Ps. 2 : 8, Jes. 53 : 10, Joh. 17 : 4, 11, 17, 24, Ef. 1 : 20 v., Phil. 2 : 9 v. Deze relatie tusschen Vader en Zoon, ofschoon tijdens de omwandeling van Christus op aarde het duidelijkst uitkomende, is toch niet eerst ingegaan in het moment der vleeschwording, want deze vleeschwording behoort reeds tot de uitvoering van het aan den Zoon opgedragen werk; maar zij valt in de eeuwigheid en bestond dus ook reeds gedurende den tijd des Ouden Testaments. De Schrift leert dit ook duidelijk, als zij de leiding van Israël aan den Malak Jhvh toeschrijft, Ex. 3 : 2 v., 13 : 21, 14 : 19, 23 : 20—23, 32 : 34, 33 : 2, Num. 20 : 16, Jes. 63 : 8, 9, en Christus ook reeds in de dagen des Ouden Testaments ambtelijk werkzaam laat zijn, Joh. 8 : 56, 1 Cor. 10 : 4, 9, 1 Petr. 1 : 11, 3 : 19. Er is immers ook maar één Middelaar Gods en der menschen, Joh. 14 : 6, Hand. 4 : 12, 1 Tim. 2 : 5, die gister en heden en eeuwig dezelfde is, Hebr. 13 : 8, die van eeuwigheid tot Middelaar is verkoren, Jes. 42 : 1, 43 : 10, Matth. 12 : 18, Luk. 24 : 26, Hand. 2 : 23, 4 : 28, 1 Petr. 1 : 20. Openb. 13 : 8, en als Logos ook eeuwig bestond, Joh. 1 : 1, 3, 8 : 58, Rom. 8 : 3, 2 Cor. 8 : 9, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 6 enz. De Schrift geeft ons door dit alles eene rijke en heerlijke voorstelling van het werk der verlossing. Het pactum salutis doet ons de verhouding en het leven der drie personen in het Goddelijk wezen kennen als een verbondsleven, als een leven der hoogste zelfbewustheid en der hoogste vrijheid. Hier, binnen het Goddelijk wezen, heeft het verbond zijne volle realiteit; terwijl het verbond van God en den mensch wegens beider oneindigen afstand altijd min of meer het karakter draagt van eene souvereine beschikking, διαθηκη, is het hier tusschen de drie personen eene συνθηκη in vollen zin. De hoogste vrijheid en de volkomenste overeenstemming vallen hier samen. Het werk der zaligheid is een werk der drie personen, waartoe allen medewerken en waarin elk zijne bijzondere taak verricht. In de besluiten, ook in dat der praedestinatie, trad de ééne wil Gods op den voorgrond en kwam het trinitarisch karakter nog niet zoo duidelijk uit. Maar hier in het pactum salutis komt het verlossingswerk uit in zijne volle Goddelijke schoonheid. Het is het Goddelijk werk bij uitnemendheid. Gelijk bij de schepping des menschen God vooraf opzettelijk met zichzelven te rade

[1]) *Leydecker,* Fax verit. V 6. *Wesselius,* t. a. p.

gaat, Gen. 1 : 26, zoo treedt bij de herschepping ieder der drie personen nog duidelijker in zijn onderscheiden karakter op. De herschepping is evenals de schepping een werk van God alleen; uit, door, tot Hem zijn alle dingen; geen mensch is zijn raadsman geweest of heeft Hem eerst gegeven, dat het hem zou wedervergolden worden. Het is God drieëenig alleen, Vader, Zoon en Geest, die samen het gansche werk der zaligheid uitdenken, vaststellen, uitvoeren en ten einde brengen.

Maar voorts legt dit pactum salutis ook verband tusschen het eeuwige werk Gods ter zaligheid en datgene, wat Hij daartoe doet in den tijd. Het verbond der genade, dat in den tijd wordt geopenbaard, hangt niet in de lucht maar rust op een eeuwigen, onveranderlijken grondslag. Het ligt vast in den raad en in het verbond van God drieëenig, en is daarvan de onfeilbaar volgende toepassing en uitvoering. Ja, in het verbond der genade, dat in den tijd door God met menschen opgericht wordt, is de mensch niet de handelende en de actief optredende. Maar het is wederom God drieëenig, die het werk der herschepping, na het ontworpen te hebben, tot stand brengt. Het is niet zoo, dat God eerst zijn verbond met Adam en Noach, met Abraham en Israël opricht en eindelijk eerst met Christus. Maar het verbond der genade ligt van eeuwigheid gereed in het pactum salutis der drie personen en wordt van stonde aan na den val door Hem gerealiseerd. Christus begint niet eerst te werken met en na zijne vleeschwording, en de Heilige Geest vangt zijn arbeid niet eerst aan met zijne uitstorting op den Pinksterdag. Maar gelijk de schepping een trinitarisch werk is, zoo is ook de herschepping van het eerste oogenblik af een werk der drie personen geweest. Alle genade, die na den val der schepping toevloeit, komt haar toe uit den Vader door den Zoon in den Heiligen Geest. De Zoon is terstond na den val opgetreden als de Middelaar, als de tweede en laatste Adam, die de plaats des eersten inneemt, en herstelt en volbrengt, wat hij verdierf en naliet. En de Heilige Geest is terstond opgetreden als de Trooster, als de Toepasser van het heil, door den Christus te verwerven. Alle verandering, ontwikkeling, vooruitgang in inzicht en kennis valt dus aan de zijde van het schepsel. In God is er geene verandering noch schaduw van omkeering. De Vader is eeuwig Vader, en de Zoon eeuwig Middelaar, en de Heilige Geest eeuwig Trooster. Daarom is het Oude Testament ook te begrijpen als één in wezen en substantie met het Nieuwe Testament. Want, schoon God zijne openbaring successief en historisch meedeelt en rijker en voller maakt, en de menschheid dus in kennis, in bezit en genot der openbaring vooruitgaat, God is dezelfde en blijft dat. De zon verlicht het aardrijk langzamerhand, maar zij zelve is dezelfde, des morgens en des avonds, in den dag en den nacht. Al heeft Christus zijn werk eerst op aarde volbracht in het midden der historie en al is de Heilige Geest eerst op den Pinksterdag uitgestort, God kon de weldaden, door Hen te ver-

werven en toe te passen, toch ook reeds ten volle uitdeelen in de dagen des Ouden Testaments. De geloovigen des Ouden Testaments zijn op geene andere wijze zalig geworden dan wij. Er is één geloof, één Middelaar, één weg des heils, één verbond der genade [1]).

347. Bij de uitvoering van het pactum salutis in den tijd is echter wel te onderscheiden tusschen het foedus gratiae in ruimer en in enger zin. De universeele gedachte der heilsopenbaring komt niet tot haar recht, wanneer men bij de bespreking van het verbond der genade in den tijd terstond tot Israël en de gemeente des Nieuwen Testaments overgaat. Immers, de Schrift gaat ook niet in eens van Adam tot Abraham over; zij laat de menschheid niet los, maar beschrijft in hoofdtrekken hare ontwikkeling tot den tijd van Abraham toe. Als uit de menschheid Abraham en Israël worden uitverkoren, wordt de band met die menschheid niet doorgesneden; Israël zweeft niet als een oliedrop op de wateren, maar blijft in allerlei verband met de volken staan, en houdt ten einde toe de verwachting ook voor die volken vast. In de volheid des tijds worden Jood en Heiden in den éénen mensch verzoend; de menschheid schaart zich rondom het kruis; en de gemeente, uit die menschheid verkoren, staat met die menschheid in het nauwste verband. Natuur en genade, schepping en herschepping zijn in die onderlinge relatie te stellen, waarin de Schrift ze plaatst. En dan verdient het opmerking, dat de eerste beloften der genade, die na den val van Gods mond tot Adam en Eva uitgaan, gansch universeel zijn en heel de menschheid aangaan. Vroeger is erop gewezen, dat alle straf, in Gen. 3 over de zonde uitgesproken, tegelijk te erkennen is als eene openbaring van Gods genade. En die genade breidt daar zonder eenige beperking tot de gansche menschheid zich uit. Algemeene en bijzondere genade stroomen nog in ééne bedding. In de straf, welke God na de overtreding over de slang, de vrouw en den man uitspreekt is meer nog de barmhartigheid dan de toorn aan het woord; zij is straf en belofte tegelijk, zij is eine gnädige fröhliche Strafe (Luther). Daarom ligt in haar de oorsprong en waarborg van het voortbestaan, de uitbreiding en ontwikkeling, de strijd en de zegepraal der menschheid. Religie en zedelijkheid, cultus en cultuur nemen daar hun aanvang. In de lange periode van Adam tot Noach ontwikkelen zich deze alle onder den invloed van Gods algemeene en bijzondere genade. De oorspronkelijke krachten, door God bij de creatie in de verschillende schepselen gelegd, zijn wel gebroken, maar werken ook na den val nog langen tijd na.

Vooral komt dit uit in de sterkte en den veel grooteren levensduur

[1]) *Schneckenburger*, Vergl. Darst. II 135 v. *Vos*, De verbondsleer in de Geref. Theol. Grand-Rapids 1891.

der menschen vóór den zondvloed, Gen. 5 : 5 v., en in de veel machtiger werking van de elementen der natuur, die eerst na dien tijd aan banden worden gelegd, Gen. 8 : 22. Deze historie der Schrift wordt bevestigd door de traditie der volken, die in haar gouden, zilveren, koperen en ijzeren eeuw van een langzaam verval der menschheid gewaagt, en ook door de geologie, volgens welke aan deze onze periode eene andere voorafging, waarin er over geheel de aarde eene hoogere temperatuur heerschte, de jaargetijden nog niet waren begrensd, en vuur en water eene veel grootere rol speelden dan tegenwoordig. Bij den overgang van de mesozoïsche tot de kainozoïsche periode hadden er toch allerlei gewichtige veranderingen plaats: eene groote uitbreiding van het vasteland, door opheffing van uitgebreide stukken van den zeebodem boven het water; de formatie der bergen, zooals de Alpen, Pyreneën, Karpaten, Himalaya, Cordilleros enz.; eene sterke verandering in het klimaat; het uitsterven der groote, praehistorische dieren en planten enz. [1]). In verband met dit alles is de grootere sterkte en de langere levensduur der menschen in de periode van Adam tot Noach volstrekt niet onwaarschijnlijk; de eenvoudiger levenswijze, de minder inspannende arbeid, het geringer aantal kwaadaardige ziekten, de nawerking van den toestand vóór den val verklaren dit feit genoegzaam; zelfs komen thans bij wijze van uitzonderingen nog leeftijden van 120 tot 150 jaren voor; en er is geene physische noodzakelijkheid te bedenken, waarom de menschelijke levenskracht na 70 of 80 jaren uitgeput moet zijn [2]). Ook de religie bleef na den val bestaan en kreeg eene vaste gestalte in offerande, Gen. 4 : 3, gebed en prediking, Gen. 4 : 26; de cultuur nam een aanvang met landbouw, veeteelt, stedenbouw enz., Gen. 4 : 2, 17; kunsten en wetenschappen kwamen tot ontwikkeling, Gen. 4 : 20 v.

Maar deze eerste periode in de geschiedenis der menschheid kenmerkte zich ook reeds spoedig door de schrikkelijkste goddeloosheid; corruptio optimi pessima; de buitengewone krachten en gaven werden in den dienst der zonde misbruikt. Met broedermoord werd deze periode ingeleid; de Kaïnieten scheidden van de Sethieten zich af, legden zich toe op de beheersching der aarde, Gen. 4 : 20 v., en zochten hun sterkte in het zwaard, Gen. 4 : 24. Maar eerst toen Sethieten en Kaïnieten zich vermengden, steeg de goddeloosheid ten top; de boosheid was menigvuldig op de

[1]) *Pfaff*, Schöpfungsgeschichte, Kap. 11—15. *Haeckel*, Nat. Schöpfungsgesch.[5] bl. 520 v. *Wossidlo*, Leitfaden der Mineralogie und Geologie. Berlin, Weidmann 1889 bl. 196 v. En verg. verder over de geologische beteekenis van den zondvloed, deel II 455 v.

[2]) *Fürer*, Das Lebensalter des Menschen usw., Beweis des Glaubens 1868 bl. 97 v. 184 v. *Zöckler*, Die Lehre vom Urstand des Menschen 1879 bl. 244—288. *Schanz*, Das Alter des Menschengeschlechts. Freiburg 1896. *Büchner*, 's Menschen Levensduur. Holl. vert. door Schwencke. Amst. 1892.

aarde; het gedichtsel der gedachten van 's menschen hart was ten allen dage alleenlijk boos, Gen. 6 : 5; het was eene periode zoo vol ongerechtigheid, als er later nooit ééne geweest is en alleen in de toekomst van den Zoon des menschen terugkeeren zal, Matth. 24 : 37. In den geweldigen zondvloed gaat dit gansche geslacht onder, behalve Noach's gezin, dat dan de oorsprong eener tweede menschheid wordt. De periode na den vloed onderscheidt zich wezenlijk van de voorafgaande. Van Adam tot Noach droeg de natuur, de planten- en dierenwereld, de menschheid een geheel ander karakter dan na dien tijd. Krachtig en rijk van gaven voorzien, werd de wereld als het ware voor een tijd aan zichzelve overgelaten; maar het bleek spoedig, dat, als God niet krachtig tusschenbeide trad, de wereld in haar eigen goddeloosheid omkomen zou. Daarom begint er met Noach eene andere periode. De genade, die terstond na den val zich openbaarde, treedt thans krachtiger op in de beteugeling van het kwaad. God sluit formeel een verbond met al zijne schepselen. Dit verbond met Noach, Gen. 8 : 21, 22, 9 : 1—17, heeft wel in Gods genade zijn oorsprong; het staat ook met het eigenlijke foedus gratiae in het nauwste verband, omdat het dit draagt en voorbereidt; maar het is er niet identisch mede[1]). Het is veeleer een foedus longanimitatis, door God gesloten met alle menschen en zelfs met alle schepselen. De vloek over de aarde wordt er door beperkt; de natuur aan banden gelegd; haar verwoestende kracht beteugeld; het water wordt bedwongen in zijn ontzettend geweld; eene geregelde wisseling van jaargetijden wordt ingevoerd; heel de redelooze natuur wordt aan ordinantiën onderworpen, die vastliggen in Gods verbond; en ten teeken en onderpand wordt de regenboog in de wolken gesteld, Gen. 8 : 21, 22; 9 : 9—17.

Er treedt thans ook eene menschheid op, die, in vergelijking met de vorige, veel zachter is van aard, veel kleiner van kracht, veel korter van duur. De zegen der vermenigvuldiging wordt uitdrukkelijk weer uitgesproken, Gen. 9 : 1, de vreeze en verschrikking des menschen op alle dieren gelegd, vers 2, het groene kruid en het vleesch aan den mensch tot spijze gegeven, vers 3. Het leven des menschen wordt gewaarborgd door het bevel van de doodstraf op menschenmoord, en daarmede in beginsel door de instelling van de overheid vers 5, 6; en als later de menschheid bij Babels torenbouw het plan vormt, om saam te blijven wonen en een wereldrijk te stichten, dan verijdelt God dat plan, doet de menschheid in volken en talen uiteengaan, en gaat ook op die wijze de ontwikkeling en de uitbarsting der goddeloosheid te keer. De genade Gods treedt dus na den vloed veel krachtiger op dan vóór dien tijd. Aan haar is te danken het bestaan en het leven der menschheid, de

[1]) Oudere litteratuur over het Noachitisch verbond is te vinden bij *M. Vitringa*, Doct. IV 286.

uitbreiding en ontwikkeling der volken, de staten en maatschappijen, die allengs zich gevormd hebben, de religie en zedelijkheid, die ook onder de verwilderdste volken niet ganschelijk zijn teloor gegaan, de kunsten en wetenschappen, die zich hoog hebben verheven; alles, wat er na den val ook in den zondigen mensch nog goeds is op alle terrein, heel de justitia civilis, is vrucht van Gods algemeene genade[1]). God liet de Heidenen wel wandelen op hunne eigene wegen, Hand. 14 : 16, maar Hij onttrok zich hun niet; Hij liet zich aan hen niet onbetuigd, bepaalde hunne woning, was niet ver van een iegelijk van hen, openbaarde zich hun in de werken zijner handen, Hand. 14 : 16, 17; 17 : 27, 28, Rom. 1 : 19, Jak. 1 : 17. De Logos verlicht een iegelijk mensch, komende in de wereld, Joh. 1 : 9. De Heilige Geest is auteur van alle leven, kracht en deugd, ook onder de Heidenen, Gen. 6 : 17, 7 : 15, Ps. 33 : 6, 104 : 30, 139 : 2, Job 32 : 8, Pred. 3 : 19. Door deze genade, en onder de bedeeling van dit foedus naturae is de menschheid vóór Christus geleid en voor zijne komst voorbereid[2]). Er valt inderdaad in goeden zin te spreken van eene opvoeding des menschdoms door God[3]). De vatbaarheid voor verlossing is gehandhaafd, de behoefte aan verlossing is gewekt[4]).

348. Van een wezenlijk ander karakter was de voorbereiding des heils in Israël. De samenhang van het foedus gratiae en het foedus naturae, van Israël en de volken mag daarmede niet uit het oog worden verloren. Israël is uit de volken genomen; het was niet anders en niet

[1]) Verg. hetgeen hierover reeds in het hoofdstuk over de Algemeene Openbaring is gezegd, deel I 272—294.

[2]) Over den laten tijd van Christus' komst zie men o. a. *Bonaventura*, Brevil. IV 4. *Petavius*, de incarn. II c. 17. *Jansen*, Prael. Theol. II 561.

[3]) Over de Goddelijke opvoeding van de menschheid kan men raadplegen de werken van *Lessing, Herder, Van Heusde, Hofstede de Groot, Lotze*, Mikrok. III 20 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III² 282 v.

[4]) Behalve de litteratuur, die boven en ook reeds deel I 272 v. werd genoemd, komt voor de leer der algemeene genade, de ontwikkeling en de beteekenis van het Heidendom, de voorbereiding van Christus' komst en de volheid der tijden, ook nog in aanmerking: *Schelling*, Werke II 4 bl. 74—118. *A. Wuttke*, Gesch. des Heidentums. Breslau 1852—53. *Tholuck*, Der sittliche Charakter des Heid., Werke VIII 1—91. *Uhlhorn*, Der Kampf des Christ. mit dem Heid. c. 1—2. *D. Zahn*, Die natürliche Moral. Gotha 1881. *Hettinger*, Apol. des Christ. II⁷ 52 v. *Schanz*, Apol. des Christ. II 1 v. *Pfleiderer*, Vorbereitung des Christ. in der griech. Philosophie. Halle 1904. *Schucklebier*, Ein Streifzug durch die antike Philosophie, als die Zeit erfüllet war, Neue Kirchl. Zeits. 1908 bl. 935—972. *Wendland*, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Jud. und Christ. Tübingen 1907. *Deissmann*, Licht vom Osten 1908. *J. Boehmer*, Reichsgottesspuren in der Völkerwelt. Gütersloh 1906. *Talbot*, The preparation in history for Christ, in *Gore's* Lux Mundi 1892 bl. 93—131. *H. M. van Nes*, De adventstijd. Rott. 1893.

beter dan andere volken, overtrof hen nog in hardnekkigheid en wederspannigheid en werd alleen uit genade verkoren, Deut. 7 : 7, 9 : 13, 32 : 5 v., Jer. 5 : 23, Ezech. 16 : 3 v., Am. 9 : 7, Matth. 11 : 21 v. Ook ligt het eigenaardige van Israëls religie niet daarin, dat er allerlei elementen in voorkomen, die in andere godsdiensten niet worden aangetroffen; integendeel is er niets onder Israël, waarvan niet de analogie ook elders te vinden is; besnijdenis, offerande, gebed, priesterschap, tempel, altaar, ceremoniën, feestdagen, zeden, gewoonten, staatkundige en maatschappelijke wetten enz., komen ook bij andere volken voor, en omgekeerd worden instellingen, die eerst na den val zijn opgekomen, zooals polygamie, slavernij enz. ook bij Israël gevonden. Zelfs theophanie, profetie en wonder hebben in het Heidendom hun analogie en caricatuur [1]). Het is niet alleen het recht, maar ook de plicht der Oudtestamentische wetenschap, om dat alles in het licht te stellen.

Toch worde om de verwantschap en samenhang het wezenlijk onderscheid niet over het hoofd gezien. En dat ligt in de genade, de gratia specialis, die aan de Heidenen onbekend was. Al de godsdiensten der Heidenen zijn eigenwillig en wettelijk. Ze zijn alle nawerkingen en verbasteringen van het verbroken werkverbond. De mensch tracht hier altijd zelf zijn verlossing tot stand te brengen, door reiniging, ascese, boete, offerande, wetsonderhouding, ceremonie enz. Maar dit is alles onder Israël anders [2]). Dit blijkt terstond daarin, dat Jhvh voor Israël van den aanvang af ook Elohim is, de Schepper van hemel en aarde. Zelfs de volgens de nieuwere critiek oudste stukken spreken dit geloof duidelijk uit, Gen. 2 : 4, Ex. 20 : 11. Nooit is de verhouding van God en wereld in Israël anders opgevat, dan als die van Schepper en schepsel [3]). Met dit ééne dogma is in beginsel alle paganisme gebannen; het is de grondslag der ware, zuivere religie. Deze Schepper van hemel en aarde is voorts ook degene, die de wereld onderhoudt en regeert, en die bepaaldelijk tot Israël vrijwillig en genadig in eene bijzondere verhouding is getreden. Israël is uit de volken genomen; Abraham was uit Sem, in wiens geslachten de kennis en dienst van God het langst en het zuiverst werd bewaard. Het verbond met Abraham werd voorbereid in de geschiedenis van Adams dagen af. Israëls religie is opgetrokken op den breeden grondslag van de oorspronkelijke religie der menschheid. Maar toch is het verbond met Abraham eene nieuwe en hoogere openbaring, die wederom geheel en alleen van God uitgaat. Hij neemt bij dit verbond het initiatief. Hij stelt het vast, Hij verkiest Abraham. Door de wondere geboorte van Izaäk toont Hij beide Israëls Schepper en Herschepper

[1]) *Schelling*, Werke II v. bl. 119—151.
[2]) Verg. ook mijne Wijsbeg. der Openbaring bl. 159 v.
[3]) *Schultz*, Altt. Theol.[4] bl. 565.

te zijn. In Israëls religie is het niet de mensch, die God, maar God, die den mensch zoekt.

Dit verbond met de vaderen blijft, ook als het later bij Sinaï met Israël eene andere gedaante aanneemt; het is de grondslag en kern ook van het Sinaietisch verbond, Ex. 2 : 24, Deut. 7 : 8. De belofte is door de wet, die later kwam, niet te niet gedaan, Gal. 3 : 17. Het verbond met Israël was wezenlijk geen ander dan dat met Abraham. Zooals God zich eerst vrijwillig en genadig aan Abraham, zonder eenige zijner verdiensten, geeft tot een schild en loon, tot een God voor hem en zijn zaad, en nu op grond daarvan ook Abraham roept tot een oprechten wandel voor zijn aangezicht, zoo is het ook God, die het volk van Israël verkiest, redt uit Egypte, zich aan dat volk verbindt, en nu ook op grond daarvan Israël als volk verplicht, om heilig te zijn en zijn volk te wezen. Het verbond op den Sinaï is en blijft in wezen een genadeverbond. Ik ben de Heere uw God, die u uit Egypteland, uit het diensthuis, uitgeleid heb, Ex. 20 : 2, dat is de aanhef en de grondslag der wet, dat is het wezen van het genadeverbond. De Heere is Israëls God vóór en afgezien van alle waardigheid van Israël en Hij blijft dat eeuwiglijk. Het is een eeuwig verbond, dat zelfs door geene zonden en ongerechtigheden van Israëls zijde kan vernietigd worden, Deut. 4 : 31, 32 : 26 v., Richt. 2 : 1, Ps. 89 : 1—5, 105 : 8, 111 : 5, Jes. 54 : 10, Rom. 11 : 1, 2, 2 Cor. 1 : 20.

De weldaden, door God in zijn verbond aan Israël geschonken, zijn dezelfde als die aan Abraham, maar nader uitgewerkt en gespecialiseerd. Reeds Gen. 3 : 15 bevat in kiem het gansche verbond en alle weldaden der genade. God verbreekt het verbond, door den mensch met Satan gesloten, zet vijandschap tusschen beide, brengt den mensch aan zijne zijde over en belooft hem de zegepraal over de vijandelijke macht. De ééne groote belofte aan Abraham is: Ik zal uw God zijn, en gij en uw zaad zult mijn volk zijn, Gen. 17 : 8. En deze is de hoofdinhoud ook van Gods verbond met Israël. God is Israëls God en Israël is zijn volk, Ex. 19 : 6, 29 : 46 enz.; en daarom ontvangt Israël allerlei zegeningen, niet alleen tijdelijke, zooals het land Kanaän, vruchtbaarheid des huwelijks, een lang leven, voorspoed en welvaart, zege over de vijanden, maar ook geestelijke en eeuwige, zooals het wonen Gods onder hen, Ex. 29 : 45, Lev. 26 : 12; de vergeving der zonden, Ex. 20 : 6, 34 : 7, Num. 14 : 18, Deut. 4 : 31, Ps. 32, 103 enz.; het zoonschap, Ex. 4 : 22, 19 : 5, 6, 20 : 2, Deut. 14 : 1, Jes. 63 : 16, Am. 3 : 1, 2 enz.; de heiliging, Ex. 19 : 6, Lev. 11 : 44, 19 : 2, enz. Al deze weldaden worden echter in het Oude Testament niet zoo klaar en duidelijk voor oogen gesteld, als in het Nieuwe Testament. Zij zouden dan niet verstaan en in haar geestelijke natuur begrepen zijn. Het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke. Alle geestelijke en eeuwige weldaden zijn daarom onder Israël ingekleed in zinnelijke vormen. De vergeving der zonden is gebonden aan offeranden

van dieren. Het wonen Gods onder Israël is gesymboliseerd in den tempel op Zion. Het zoonschap van Israël heeft in de eerste plaats eene theocratische, en de uitdrukking volk Gods niet alleen eene religieuze, maar ook eene nationale beteekenis. De heiligmaking in ethischen zin is gesymboliseerd in de levietische, ceremoniëele reinheid. Het eeuwig leven verbergt zich voor het Israëlietisch bewustzijn in de vormen van een lang leven op aarde. Dwaas ware het te meenen, dat daarom die weldaden van vergeving en heiligmaking, van wedergeboorte en eeuwig leven ook objectief in de dagen des Ouden Testaments niet bestonden. Zij werden wel ter dege ook toen geschonken door Christus, die eeuwig dezelfde is. Maar het bewustzijn en het genot van die weldaden was in het Oude Testament lang zoo rijk niet, als in de dagen des Nieuwen Testaments. En opdat dit bewustzijn der vromen allengs in den loop der tijden voor den rijkdom van Gods weldaden ontsloten zou worden, daartoe nam het verbond der genade onder Israël zulk eene eigenaardige, symbolische gestalte aan. De religie onder Israël sluit zich aan bij de onder alle volken voorkomende godsdienstvormen van offerande, altaar, tempel, priesterschap, ceremoniën enz.; het geestelijke en eeuwige hult zich in het gewaad van het natuurlijke en tijdelijke; God zelf, die Elohim is, Schepper van hemel en aarde, daalt als Jahveh, als God des verbonds, tot het schepsel af, gaat in de geschiedenis in, neemt menschelijke taal en aandoeningen en vormen aan, om alzoo zichzelven met al zijne geestelijke zegeningen mede te deelen aan den mensch, en zijne vleeschwording, zijne duurzame en eeuwige woning in de menschheid, voor te bereiden. Zelfs zouden wij geene woorden hebben gehad, om het geestelijke te noemen, indien dat geestelijke niet eerst in den vorm van het natuurlijke zich hadde geopenbaard. Het geestelijke kunnen wij, zinnelijke schepselen, toch nooit anders dan analogisch uitdrukken. Indien daarom het eeuwige niet in het tijdelijke onder ons bereik ware gebracht, indien God niet mensch ware geworden, dan zouden zijne gedachten ons ook niet in onze taal in de Heilige Schrift kunnen zijn medegedeeld. God ware dan eeuwig voor ons onkenbaar geweest, en wij hadden altijd van Hem moeten zwijgen.

Gelijk Abraham, als God zich aan hem verbindt, verplicht wordt tot een wandel voor zijn aangezicht, zoo wordt ook Israël als volk door het verbond Gods vermaand tot eene nieuwe gehoorzaamheid. Heel de wet, welke het genadeverbond bij den Sinaï in dienst neemt, bedoelt, om Israël als volk in den weg des verbonds te doen wandelen. Zij is maar eene explicatie van het ééne woord tot Abraham: wandel voor mijn aangezicht en wees oprecht, en daarom evenmin eene omverwerping van het genadeverbond en eene oprichting van het werkverbond, als dit woord, tot Abraham gesproken. De wet van Mozes is daarom niet aan de genade tegengesteld, maar aan haar dienstbaar en wordt zoo door

Israëls vromen ook telkens verstaan en geprezen. Maar losgemaakt van het genadeverbond, dan was zij inderdaad eene letter, die doodt, eene bediening der verdoemenis. Nu nam het genadeverbond in de dagen des Ouden Testaments onder andere de wet ook daartoe in dienst, opdat zij het bewustzijn van zonde wekken, de behoefte aan verlossing vermeerderen, de verwachting van eene nog rijkere openbaring van Gods genade versterken zou. Van die zijde beziet Paulus vooral de Oud-Testamentische bedeeling van het genadeverbond. En dan zegt hij, dat Israël, als onmondig kind onder de verzorging der wet gesteld, naar Christus moest worden heengeleid, Rom. 10 : 4, Gal. 2 : 23 v., 4 : 1 v., en dat in verband daarmede de zonde vermeerderd, de onwaarde der werken voor de rechtvaardigmaking, en de noodzakelijkheid des geloofs zou ingezien worden, Rom. 4 : 15, 5 : 20, 7 : 7 v., 8 : 3, Gal. 3 : 19. De wet stond dus eenerzijds in dienst van het genadeverbond; zij was niet een verkapt werkverbond, en bedoelde niet, dat de mensch door eigen werken zijne rechtvaardigmaking verkrijgen zou. Maar andererzijds bedoelde zij toch, om eene hoogere, betere bedeeling van datzelfde genadeverbond, in welks dienst zij stond, in de volheid des tijds voor te bereiden. De onmogelijkheid, om het Sinaietisch verbond te houden en aan de eischen der wet te voldoen, maakte eene andere, betere bedeeling van het genadeverbond noodzakelijk. Het eeuwig genadeverbond wordt door de onvolkomenheid van de tijdelijke gedaante, welke het onder Israël aannam, geprovoceerd tot eene hoogere openbaring. De zonde is meerder geworden, opdat de genade te overvloediger zijn zou. Christus kon niet terstond mensch worden na den val en de genade kon zich niet terstond in al haar rijkdom openbaren. Er was voorbereiding en opvoeding van noode. Non decuit a principio humani generis ante peccatum Deum incarnari, cum non detur medicina nisi infirmis; nec statim post peccatum, ut homo per peccatum humiliatus recognosceret se liberatore indigere: sed in plenitudine temporis quod ab aeterno disposuit [1]). De noodzakelijkheid dezer opvoeding en voorbereiding ligt niet objectief in God, alsof Hij veranderlijk ware; niet in Christus, alsof Hij niet gister en heden en eeuwig dezelfde ware; niet in de geestelijke weldaden, alsof die niet bestonden en eertijds niet door God konden worden meegedeeld. Maar zij ligt subjectief in de gesteldheid van het menschelijk geslacht, dat juist als geslacht behouden moest worden, en daarom langzamerhand voor het heil in Christus moest voorbereid en opgevoed worden [2]). Daarom is Christus waarlijk het keerpunt der tijden, het kruis het middelpunt der wereldgeschiedenis. Eerst wordt alles naar het kruis heengeleid, daarna alles uit het kruis afgeleid.

---

[1]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 1 art. 5.
[2]) *Calvijn*, Inst. II 11, 13, 14.

Als dan ook de volheid des tijds gekomen is en Christus zijn werk op aarde heeft volbracht, gaat het genadeverbond in eene hoogere bedeeling over. De geloovigen in Israël wisten wel, dat de Sinaietische bedeeling slechts tijdelijk was, en zagen daarom verlangend uit naar den dag des Nieuwen Verbonds. En Jezus en de apostelen, die zoo het Oude Testament lazen, zagen daarin hetzelfde genadeverbond met dezelfde weldaden, welke thans ten volle aan het licht traden. Oud en Nieuw Testament zijn in wezen één verbond, Luk. 1 : 68—79, Hand. 2 : 39, 3 : 25: zij hebben één Evangelie, Rom. 1 : 2, Gal. 3 : 8, Hebr. 4 : 2, 6, 2 Tim. 3 : 15; één Middelaar, n.l. Christus, die ook in de dagen des Ouden Testaments bestond, Joh. 1 : 1, 14, 8 : 58, Rom. 8 : 3, 2 Cor. 8 : 9, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 6 enz., zijn middelaarsambt bediende, Joh. 8 : 56, 1 Cor. 10 : 4, 1 Petr. 1 : 11, 3 : 19, Hebr. 13 : 8, en de eenige Middelaar is voor alle menschen en in alle tijden, Joh. 14 : 6, Hand. 4 : 12, 1 Tim. 2 : 5; één geloof als weg ter zaligheid, Matth. 13 : 17, Hand. 10 : 43, 15 : 11, Rom. 4 : 11, Gal. 3 : 6, 7, Hebr. 11; dezelfde beloften en weldaden van Gods gemeenschap, 2 Cor. 6 : 16, Op. 21 : 3, vergeving en rechtvaardigmaking, Hand. 10 : 43, Rom. 4 : 22, eeuwig leven, Matth. 22 : 32, Gal. 3 : 18, Hebr. 9 : 15, 11 : 10 enz. De weg was dezelfde, waarop de geloovigen in Oud en Nieuw Testament wandelden, maar het licht verschilde, waarbij zij wandelden [1]). Daarom is er bij de eenheid ook onderscheid. Oud en Nieuw Testament staan als verschillende bedeelingen van hetzelfde genadeverbond tegenover elkander als belofte en vervulling, Hand. 13 : 32, Rom. 1 : 2, als schaduw en lichaam, Col. 2 : 17, als letter, die doodt, en als Geest, die levend maakt, 2 Cor. 3 : 6 v., als dienstbaarheid en vrijheid, Rom. 8 : 15, Gal. 4 : 1 v., 22 v., Col. 2 : 20, Hebr. 12 : 18 v., als particulier en universeel, Joh. 4 : 21, Hand. 10 : 35, 14 : 16, Gal. 4 : 4, 5, 6 : 15, Ef. 2 : 14, 3 : 6.

Het nieuwe in het Nieuwe Testament is dus het wegvallen van de niet-willekeurige, maar toch tijdelijke, zinnelijke, nationale vormen, waaronder de ééne en zelfde genade in den ouden dag geopenbaard werd. De nieuwe bedeeling neemt in zekeren zin al een aanvang, als met de geboorte van Johannes den Dooper en van Jezus de Oudtestamentische beloften beginnen vervuld te worden. Toch bleef de oude bedeeling nog van kracht tot den dood van Christus toe [2]). Jezus zelf was Israëliet, vervulde alle gerechtigheid en wendde zich nog alleen tot de verlorene schapen van het huis Israëls. Maar bij zijn dood scheurt het voorhangsel, Matth. 27 : 51, sterft de testamentmaker, Hebr. 9 : 15—17, wordt het Nieuwe Testament gegrond in zijn bloed, Matth. 26 : 28, het handschrift der wet, dat tegen ons was, uitgewischt, Col. 2 : 14, de middelmuur des

[1]) *Calvijn*, Comm. op Gal. 3 : 23.
[2]) Verg. *M. Vitringa*, Doctr. VI 292—300: de initio Novi Testamenti.

afscheidsels verbroken, Ef. 2 : 14 enz. Feitelijk moge de oude bedeeling nog lang nawerken, rechtens is zij afgeschaft. Of beter nog, afgeschaft is er niets, maar de vrucht is rijp en breekt door den bolster heen; de kerk, die als een kindeke in Israëls moederschoot gedragen werd, wordt tot een eigen zelfstandig leven geboren, en ontvangt in den Heiligen Geest een eigen, immanent levensprincipe; de zon der gerechtigheid is gerezen tot in het zenith des hemels en schijnt over alle volken heen; wet en profeten zijn vervuld en hebben in Christus als hun einde en doel hunne bestemming bereikt. De wet is door Mozes gegeven, maar de genade en waarheid is door Jezus Christus geworden, Joh. 1 : 14; Hij is de waarheid, Joh. 14 : 6, het lichaam, Col. 2 : 17, in wien alle beloften en schaduwen verwezenlijkt zijn. In Hem is alles vervuld. Hij is de ware profeet, priester en koning; de echte knecht des Heeren, het ware ἱλαστήριον, Rom. 3 : 25, de ware offerande, Ef. 5 : 2, de ware besnijdenis, Col. 2 : 11, het ware pascha, 1 Cor. 5 : 7; en daarom is zijne gemeente het ware zaad Abrahams, het ware Israël, het ware volk Gods, Matth. 1 : 21, Luk. 1 : 17, Rom. 9 : 25, 26, 2 Cor. 6 : 16—18, Gal. 3 : 29, Tit. 2 : 14, Hebr. 8 : 8—10, 1 Petr. 2 : 9, Openb. 21 : 3, de ware tempel Gods, 1 Cor. 3 : 16, 2 Cor. 6 : 16, Ef. 2 : 22, 2 Thess. 2 : 4, Hebr. 8 : 2, 9, het ware Zion en Jeruzalem, Gal. 4 : 26, Hebr. 12 : 22, haar geestelijke offerande de ware godsdienst, Joh. 4 : 24, Rom. 12 : 1, Phil. 3 : 3, 4 : 18 enz. Er gaat niets van het Oude in het Nieuwe Testament teloor, maar alles wordt vervuld, is voldragen, bereikt zijn wasdom en brengt nu uit het tijdelijke omhulsel de eeuwige kern te voorschijn. Het is niet zoo, dat er onder Israël een echte tempel en offerande en priesterschap enz. waren, en dat deze alle thans zijn verdwenen. Neen, veeleer omgekeerd, onder Israël was er van dat alles slechts de schaduw, nu echter is er het lichaam zelf. De dingen, die men ziet, zijn tijdelijk, maar de dingen, die men niet ziet, zijn eeuwig [1]).

349. Dit foedus gratiae, dat door verschillende bedeelingen heen nu in het Nieuwe Testament ten volle is gerealiseerd, werd van het eerste

[1]) Aan eene bespreking en weerlegging van de nieuwere beschouwingen over Israëls godsdienst valt hier niet te denken. Maar toch dient met een enkel woord herinnerd te worden, dat deze volstrekt niet eenstemmig zijn, doch in drieërlei richting uiteenloopen. Velen stellen het zich zoo voor, dat de godsdienst van Israël zich op evolutionistische wijze uit polydaemonisme door henotheïsme heen tot ethisch monotheïsme ontwikkeld heeft (Wellhausen, Kuenen, Graf, Stade, Guthe, Marti enz.). Anderen trachten het monotheïsme van Israël, evenals tal van verhalen en gebruiken tot Babel te herleiden (Winckler, Fr. Delitzsch, Jeremias, Erbt enz.). Doch eene niet onaanzienlijke groep van geleerden houdt nog altijd staande, dat de religie van Israël van huis uit sui generis was, en aan eene bijzondere openbaring bij de aartsvaders of althans bij Mozes te danken is. Kortheidshalve zij verwezen naar *König*, Geschichte des Reiches Gottes 1908 bl. 33, en *Wildeboer*, Het Oude Testament van hist. standpunt toegelicht 1908 bl. 34 v.

oogenblik zijner openbaring af aan en wordt nu nog altijd van alle zijden door het foedus naturae, dat God met alle schepselen heeft opgericht, omgeven en gedragen. De gratia specialis is wel wezenlijk van de gratia communis onderscheiden, maar staat er toch mede in het nauwste verband. Immers, ofschoon het verbond bij Noach ter onderscheiding foedus naturae heet, het is daarom toch niet uit Gods natuur voortgevloeid of met der dingen natuur gegeven; het berust ook op genade, is uit Gods lankmoedigheid voortgekomen en schenkt alle natuurlijke weldaden en zegeningen uit Gods algemeene goedheid; het is een verbond der genade in ruimeren zin. Voorts is het de Vader, die niet buiten den Zoon om, maar bepaaldelijk door den Logos en den Geest alle krachten en gaven in natuur en onherboren menschheid werkt, Joh. 1 : 4, 5, 9, 10, Col. 1 : 17, Ps. 104 : 30, 139 : 7. En deze Logos en deze Geest, die in alle schepselen en menschen wonen en werken, zijn dezelfde, die als Christus en als Geest van Christus de verwerver en toepasser zijn van alle weldaden in het verbond der genade. Vader, Zoon en Geest bereiden dus in het foedus naturae het foedus gratiae voor en grijpen als het ware uit het foedus gratiae telkens in het foedus naturae terug.

Het wezenlijke van het genadeverbond bestaat dus daarin, dat het uit Gods bijzondere genade voortvloeit en niets dan genade, onverdiende en verbeurde zegeningen tot inhoud heeft. In zoover is het essentiëel van het vóór den val opgerichte, maar door den val verbroken foedus operum onderscheiden. Zeker was God ook tot het oprichten van het werkverbond niet verplicht; het is nederbuigende goedheid, en alzoo ook genade in algemeenen zin, die Hem dit verbond aan den mensch schenken deed; Hij heeft het dan ook vastgesteld en alle deelen ervan bepaald; het is zijne ordening en instelling. Maar in dat werkverbond kwam God toch tot den mensch met den eisch der gehoorzaamheid en beloofde Hij hem, eerst in dien weg en na die volbrachte gehoorzaamheid, de zaligheid des hemels, het eeuwige leven, de genieting zijner aanschouwing te schenken. Het werkverbond rekende dus met den vrijen wil van den mensch, het rustte ten deele in den mensch, en daarom was het wankel en onvast. Feitelijk is het dan ook verbroken, niet door God, maar door den mensch. God houdt zich aan den regel, dat wie de wet onderhoudt, het eeuwige leven ontvangen zal. Hij zegt dat in zijne wet, Hij getuigt het in ieders conscientie, Hij doet dit woord in Christus gestand. Maar de mensch heeft het werkverbond verbroken; hij kan zijnerzijds thans niet meer door wetsonderhouding het leven verwerven; uit de werken der wet kan geen vleesch gerechtvaardigd worden. Daarom heeft God in onderscheiding van en in tegenstelling met het werkverbond een ander, beter verbond opgericht, geen wettisch, maar een Evangelisch verbond. Maar dit heeft Hij opgericht niet met een, die enkel mensch was, doch met den mensch Christus Jezus, die zijn eigen, eengeboren, veelgeliefde Zoon was. En

in dezen, die der Goddelijke natuur en der Goddelijke eigenschappen deelachtig is, ligt het onwankelbaar vast. Het kan niet meer verbroken worden, het is een eeuwig verbond. Het rust niet in eenig werk van den mensch, maar alleen in het welbehagen Gods, in het werk van den Middelaar, in den Heiligen Geest, die eeuwiglijk blijft. Het is van geene voorwaarde des menschen afhankelijk, het schenkt geene gave op eenige verdienste, het wacht niet op eenige wetsvolbrenging van 's menschen zijde. Het is uit en door en tot genade. God zelf is de eenige en eeuwige, de getrouwe en waarachtige, in wien het rust; die het opricht, handhaaft, uitvoert, voltooit; het verbond der genade is het Goddelijk werk bij uitnemendheid, Zijn werk alleen, Zijn werk geheel. Alle roem is voor den mensch hier uitgesloten, maar alle glorie komt toe aan Vader, Zoon en Heilige Geest.

Toch is hiermede de volle inhoud van het genadeverbond nog niet in het licht gesteld. Het genadeverbond moet daartoe niet alleen in zijne onderscheidenheid van, maar ook in zijne verwantschap met het werkverbond in het licht worden gesteld. God heeft na de verbreking van het werkverbond niet terstond een gansch ander verbond uitgedacht, dat met het vorige niets te maken heeft en een geheel ander karakter draagt. Dat kan niet het geval zijn, omdat God onveranderlijk is, omdat de eisch, in het werkverbond aan den mensch gesteld, geen gril en geen willekeur is, omdat het beeld Gods, de wet, de religie in hun wezen slechts één kunnen zijn, omdat de genade de natuur, het geloof de wet niet te niet kan of mag doen. En het is ook niet zoo. Het genadeverbond is niet, gelijk Coccejus leerde, de successieve afschaffing, het is veeleer de vervulling en herstelling van het werkverbond. Gratia reparat et perficit naturam. God houdt zich aan den eisch, dat alleen in den weg van gehoorzaamheid het eeuwige leven te verkrijgen is; en als de mensch zijne wet overtreedt, dan wordt die eisch nog met een anderen vermeerderd, dat n.l. de overtreding door straf moet worden geboet. Na den val heeft God dus een dubbelen eisch op den mensch, dien van strafvordering voor het bedreven kwaad en dien van volkomen gehoorzaamheid aan zijne wet, satisfactio en obedientia. Arminius meende in een brief aan Uytenbogaerdt, dat de mensch vóór den val wel tot gehoorzaamheid, maar nu na den val alleen maar tot straf was verplicht, omdat het contract verbroken en dus de partij van zijne verplichting ontslagen was. Doch de gehoorzaamheid aan Gods wet is wel in het werkverbond in een bijzonderen vorm gegoten en tot een bijzonder doel aangewend, n.l. tot het verkrijgen van het eeuwige leven, doch zij is op zichzelve in de natuur des menschen gegrond en daarom eene verplichting, waarvan de mensch nooit los komen kan. Anders zou hij ook door ééne overtreding in het vervolg van het houden van al Gods geboden, en dus van alle zonden en straffen zich kunnen ontslaan. De Schrift spreekt daarom ook over den zondaar niet alleen Gods oordeel uit, Deut. 27 : 26, Gal. 3 : 10,

Rom. 6 : 23, Hebr. 10 : 27, maar handhaaft ook voor den mensch na den val den eisch tot volmaakte gehoorzaamheid als weg tot het eeuwige leven, Lev. 18 : 5, Matth. 19 : 17, Luk. 10 : 28.

Het verschil tusschen werkverbond en genadeverbond bestaat daarom hierin, dat God in het laatste niet met één, maar met een dubbelen eisch optreedt en dat Hij met dien dubbelen eisch niet tot de menschheid in Adam, maar tot de menschheid in Christus komt. Het foedus operum en het foedus gratiae verschillen voornamelijk daarin, dat Adam uitgewisseld wordt voor en vervangen wordt door Christus. Paulus zegt in Gal. 3 : 16—18, dat het verbond met Abraham door de later ingekomen wet niet vernietigd is, maar eigenlijk betrekking had op en wezenlijk rustte in Christus, die alle belofte vervuld en de erfenis geschonken heeft. Nog verder gaat hij in Rom. 5 : 12—21 en 1 Cor. 15 : 22, 45—49 terug; uit Adam vloeit der menschheid de zonde en de dood, uit Christus vloeit haar de gerechtigheid en het leven toe. Christus is de tweede en laatste Adam, die herstelt en overneemt wat de eerste bedorven en nagelaten heeft, de middelaar van het genadeverbond, het hoofd der nieuwe menschheid. De Gereformeerde theologie heeft beter dan eenige andere deze gedachte der Schrift in hare verbondsleer tot haar recht doen komen. De ontwikkelingsgang was daarbij kortelijk deze, dat eerst ter handhaving van de wezenlijke eenheid van Oud en Nieuw Testament de leer van het genadeverbond opkwam; dat dienovereenkomstig ook de verhouding van God en den mensch vóór den val als een verbond en wel als een werkverbond werd voorgesteld; dat het indenken van de overeenkomst en het verschil tusschen werk- en genadeverbond tot het inzicht leidde, dat het genadeverbond, in zoover het met Christus was opgericht, wezenlijk een werkverbond was; dat daarom in het genadeverbond wederom onderscheiden moest worden tusschen het verbond, gelijk het met Christus van eeuwigheid was opgericht (pactum salutis, raad des vredes) en het verbond, gelijk het als uitvoering van dien vrederaad in den tijd met de uitverkorenen of geloovigen wordt opgericht; en dat eindelijk deze onderscheiding weder werd teniet gedaan, genadeverbond en vrederaad als wezenlijk één werden opgevat, en het genadeverbond zelve in de eeuwigheid werd verlegd, als zijnde daar met Christus en in Hem met al de zijnen opgericht. Het laatste punt, de vereenzelviging van vrederaad en genadeverbond, kwam het eerst in Engeland tot ontwikkeling, bij Rollock, Preston, Blake, Westm. Catech. major[1]), en werd dan van de Engelschen overgenomen door Comrie, Brahe en anderen[2]). Velen bleven

[1]) Verg. *Vos*, De verbondsleer in de Geref. theol. 1891 bl. 27 v. *Th. Boston*, Eene beschouwing van het verbond der genade, uit het Engelsch door *Alex. Comrie* 1741.

[2]) Verg. bijv. *Brahé*, Verklaring van Ps. 89, voorrede bl. V—XXXVI, en *Shedd*, Dogm. Theol. II 360.

echter tegen deze vereenzelviging bezwaar koesteren, en handhaafden beider onderscheid[1]).

Er is ook inderdaad onderscheid tusschen pactum salutis en foedus gratiae; in het eerste is Christus borg en hoofd, in het tweede middelaar; het eerste blijft tot Christus beperkt en eischt van Hem het dragen der straf en het volbrengen der wet in de plaats der uitverkorenen, het tweede breidt zich over en door Christus tot de menschen uit en eischt van hen geloof en bekeering, die Christus niet in onze plaats heeft volbracht of kunnen volbrengen; het eerste loopt over de verwerving der zaligheid, is eeuwig en kent geen historie, het tweede handelt over de toepassing der zaligheid, neemt in den tijd een aanvang en heeft onderscheidene bedeelingen. Maar toch mag bij dit onderscheid de samenhang en de eenheid niet over het hoofd gezien. Er zijn in de Schrift slechts twee verbonden, twee wegen voor den mensch ten hemel, n.l. het werk- en het genadeverbond. Het werkverbond is de weg ten hemel voor den ongevallen, het genadeverbond die voor den gevallen mensch. Het werkverbond werd met de menschheid gesloten in Adam, het genadeverbond in Christus; Hij en Hij alleen is het de menschheid vervangende en vertegenwoordigende Hoofd. Als dan ook in de Schrift gezegd wordt, dat het verbond der genade opgericht is met Adam, Noach, Abraham, Israël enz., dan mag dit niet zóó verstaan, alsof zij de eigenlijke partijen en hoofden in dit verbond waren. Neen, Christus was toen en nu, in Oud en Nieuw Testament het hoofd, de partij in het genadeverbond, en door zijne bediening kwam het tot de aartsvaders en tot Israël. Hij, die van eeuwigheid bestond en zich borg gesteld had, is ook terstond na den val daadwerkelijk opgetreden als profeet, priester en koning, als tweede Adam, als hoofd en vertegenwoordiger der gevallen menschheid. In de verbonden met Adam, Noach, Abraham, David enz. is Hij de middelaar, de borg, die voor de realiseering van het verbond instaat, die het door zijn Geest verwezenlijkt in de harten, die het aan zondaren bedient, die de weldaden ervan schenkt, die de zijnen in het verbond opneemt. Heel het verbond is van het begin tot het einde Hem toebetrouwd; alleen in Hem ligt het vast; gelijk de Vader Hem het koninkrijk heeft verordineerd, zoo verordineert Hij het hun, die Hem gegeven zijn; Hij deelt de door Hem verworven weldaden als eene erfenis uit. Het verbond is vast als een testament, het is een foedus testamentarium en een testamentum foederale. Het is betrekkelijk onverschillig en raakt geen beginsel, of men de tweeheid dan wel de eenheid van pactum salutis en foedus gratiae op den voorgrond plaatst; indien maar vaststaat, dat in het pactum salutis Christus nooit één oogenblik is los te denken van de zijnen noch

[1]) *Turretinus*, Theol. El. XII 2, 12. *Witsius*, Oec. foed. II 2, 1. Misc. Sacra II 820—824. *R. Schutte*, Tweetal verhandelingen over Gods testament en verbond 1785 bl. 143 v. *Hodge*, Syst. Theol. II 358.

ook in het foedus gratiae de geloovigen één enkel oogenblik beschouwd kunnen worden buiten Christus. Het is in beide de Christus mysticus [1]), Christus als de tweede Adam, die optreedt als de handelende partij. Adam en Abraham en David enz. mogen typen zijn, maar de antitype is Christus. En wijl Adam vóór den val reeds, blijkens 1 Cor. 15 : 45 v., type was van Christus, zoo werd het genadeverbond niet eerst door Noach en Abraham, en niet eerst door het verbond der genade met Adam, maar reeds in en door het werkverbond voorbereid. God, die alles weet en bepaalt en de verbreking van het werkverbond ook in zijn raad opnam, heeft bij de schepping van Adam en bij de instelling van het werkverbond reeds op den Christus en op zijn genadeverbond gerekend [2]).

350. Zoo handhaaft de leer van het verbond op wonderschoone wijze Gods souvereiniteit in heel het werk der zaligheid. Het gaat het werkverbond zeer verre te boven, zoo ver als Christus Adam overtreft. Veel klaarder dan in de schepping komt Gods drievuldig wezen in de herschepping tot openbaring. Het is de Vader, die de verlossing voorneemt en wil; het is de Zoon, die er voor instaat en ze feitelijk verwerft; het is de Geest, die ze uitwerkt en toepast. En in dat gansche werk der zaligheid komt er van het begin tot het einde niets in van den mensch. Het is Gods werk geheel en alleen; het is louter genade en onverdiende zaligheid. Maar des te meer is het van belang, om op te merken, dat deze leer des verbonds, in weerwil dat zij of liever juist omdat zij in het werk der zaligheid Gods souvereiniteit zoo zuiver en ten volle handhaaft, tegelijkertijd de redelijke en zedelijke natuur des menschen op zoo schoone wijze tot haar recht doet komen. Bij het werkverbond is dit reeds breedvoerig in het licht gesteld [3]). Maar in het genadeverbond komt het nog treffender uit. In dit opzicht is het grootelijks onderscheiden van de verkiezing [4]). Wel zijn beide niet zoo onderscheiden, dat de verkiezing particulier en het genadeverbond universeel is, dat gene den vrijen wil ontkent en dit hem leert of onderstelt, dat het laatste terugneemt wat de eerste belijdt. Maar wel verschillen zij zoo, dat in de verkiezing de mensch volstrekt passief, in het genadeverbond echter ook actief voorkomt. De verkiezing zegt alleen zonder meer, wie verkoren zijn en onfeilbaar de zaligheid zullen erlangen; het genadeverbond beschrijft den weg, waarlangs deze verkorenen tot hunne bestemming zullen geraken; het is de bedding, in welke de stroom der verkiezing zich voortbeweegt naar de eeuwigheid heen. Christus treedt in het genadeverbond wel als hoofd en vertegenwoordiger der zijnen op, maar

[1]) *Zanchius*, Op. II 400 v. *Mastricht*, Theol. V 1, 4.
[2]) Verg. deel II 524 v.
[3]) Deel II 532 v.
[4]) Verg. *H. H. Kuyper*, Hamabdil bl. 18 v.

Hij effaceert en vernietigt hen niet. Hij staat voor hen in, maar zoo, dat zij ook zelven, door zijn Geest geleerd en bekwaamd, bewust en vrijwillig in het verbond toestemmen. Het verbond der genade is wel met Christus gesloten, maar het breidt zich over en door Hem heen ook tot de zijnen uit en neemt dezen geheel en al met lijf en ziele in zich op. Het pactum salutis breidt zich uit tot een foedus gratiae; het hoofd van het genadeverbond is tevens de middelaar ervan. En daarom treedt het aanstonds bij zijne promulgatie ook op met den eisch van geloof en bekeering, Mark. 1 : 15. In den eersten tijd spraken de Gereformeerden vrijmoedig van voorwaarden des verbonds [1]). Maar toen de natuur van het genadeverbond dieper ingedacht werd en tegen Roomschen, Lutherschen en Remonstranten moest verdedigd worden, voelden velen daartegen bezwaar en vermeden dit spraakgebruik [2]).

Eigenlijk zijn er in het foedus gratiae, d. i. in het Evangelie, hetwelk de bekendmaking van het genadeverbond is, geene eischen en geene voorwaarden. Want God geeft wat Hij eischt; Christus heeft alles volbracht en ook wedergeboorte, geloof en bekeering, schoon Hij ze niet in onze plaats volbracht, toch voor ons verworven; en de Heilige Geest past ze toe. Maar toch neemt het genadeverbond in zijne bediening door Christus dezen eischenden, voorwaardelijken vorm aan, om den mensch te erkennen in zijne redelijke en zedelijke natuur, om ook als gevallene hem nog te behandelen als naar Gods beeld geschapen, om ook op dit hoogste terrein, waar het gaat om de eeuwige zaligheid en het eeuwig verderf, hem verantwoordelijk en onontschuldigbaar te stellen, om hem met bewustheid en vrijheid te doen intreden in dit verbond en dat met de zonde te doen verbreken. Het verbond der genade is daarom wel monopleurisch, het gaat van God uit; Hij heeft het ontworpen en vastgesteld. Hij handhaaft en verwezenlijkt het; het is een werk van God drieëenig en volkomen afgewerkt binnen de drie personen onderling. Maar het is bestemd, om dupleurisch te worden, om in de kracht Gods door den mensch bewust en vrijwillig aanvaard en bewaard te worden. Dit is de wille Gods, die in het verbond zoo duidelijk en zoo schoon aan het licht treedt, dat het werk der genade zich klaar afspiegele in het menschelijk bewustzijn, en 's menschen wil opwekke tot krachtige

[1]) *Calvijn*, Inst. IV 15, 17. Comm. op Gen. 15 : 6. 17 : 4. Matth. 3 : 7, 9. *Gomarus*, de foedere. *Maresius*, Syst. Theol. VIII 5. *Trigland*, Antapologia c. 18. Voorrede van de Statenvert. voor het N. Test. *Voetius*, Disp. V 272, 273 enz.
[2]) *Olevianus*, Wezen des genadeverbonds I 13, 14. *Junius*, Disp. Theol. XXV 12. 13. 19. *Coccejus*, de foedere § 87. *Id.*, Summa Theol. 41, 5. 12. 13. *Cloppenburg*, de foedere § 29. *Witsius*, Oec. foed. III 1, 8—16. *Franken*, Kern c. 23. *Brakel*, Red. godsd. XVI 17. *Comrie*, Heid. Catech. I 352 enz., verg. *M. Vitringa*, VI 224. In Engeland kwamen de Antinomianen, zooals Tobias Crisp, er tegen op, maar vonden bij anderen, zooals Rich. Baxter, Dan. Williams, wederom tegenspraak.

energie. Het verbond der genade doodt den mensch niet, en behandelt hem niet als een stok en blok; maar het neemt den mensch geheel en al op met al zijne vermogens en krachten, naar ziel en lichaam, voor tijd en eeuwigheid; het omvat hem geheel, vernietigt zijne kracht niet, maar ontneemt hem zijne onmacht; doodt zijn wil niet, maar maakt hem vrij van de zonde; verdooft zijn bewustzijn niet, maar verlost het van de duisternis; het herschept den ganschen mensch en doet hem dan, door de genade vernieuwd, vrij en zelfstandig met heel zijn ziel en geest en lichaam God liefhebben en Hem zich wijden. Het verbond der genade spreekt uit, dat Gods eere en roem niet ten koste, maar ten bate van den mensch wordt verkregen en in de herschepping van den ganschen mensch, in zijn verhelderd bewustzijn en in zijne herstelde vrijheid haar triumfen viert.

Tegelijk is daarmede nog eene andere gedachte gegeven, welke in het genadeverbond, in onderscheiding van de verkiezing, aan het licht treedt. In de verkiezing treden de verkorenen op als zoovele Gode met name bekende personen; wel zijn ze uitverkoren in Christus en vormen ze een organisme met Hem als hun Hoofd. Maar toch treedt dit in de verkiezing niet klaar en sterk op den voorgrond. Gansch anders is dit in het genadeverbond. Hier treedt Christus op als de plaatsvervanger van Adam, als het tweede Hoofd van het menschelijk geslacht. Hier staat Christus met zijne gemeente in samenhang met de menschheid onder Adam. De verkiezing let vooral op de individuën, en op zichzelve liet zij de mogelijkheid open, dat de verkorenen, elk op zich zelf, individualistisch, sprongsgewijze uit het menschelijk geslacht werden uitgenomen, wedergeboren en in den hemel overgebracht. Maar het verbond der genade zegt, dat die verkiezing zich op eene gansch andere wijze realiseert. Het spreekt de diepe, schoone waarheid uit, dat Adam door Christus is vervangen; dat de menschheid, die in den eersten viel, in den tweeden wordt hersteld; dat niet enkele losse individuën worden behouden, maar dat in de verkorenen onder Christus het organisme der menschheid en der wereld zelve wordt gered; dat niet alleen de personen der verkorenen, maar ook, om zoo te zeggen, de structuur van het organisme, hetwelk zij in Christus vormen, aan de oorspronkelijke schepping in Adam is ontleend. Daarom springt het verbond der genade ook niet van individu op individu over, maar het zet organisch en historisch zich voort. Het doorloopt eene geschiedenis, en heeft verschillende bedeelingen. Het schikt zich naar de tijden en gelegenheden, door den Vader als Schepper en Onderhouder bepaald. Het wordt nooit alleen met een enkel persoon gesloten, maar dan altijd ook daarin met zijn zaad; het is een verbond van geslachten tot geslachten. Het omvat nooit den persoon des geloovigen alleen, in het afgetrokkene, maar dien persoon concreet, gelijk hij historisch bestaat en leeft, dus hem niet alleen, maar ook alles wat zijns is; hem voor zijn persoon niet slechts, maar hem ook als vader of moeder, als ouder of

kind, met alwat het zijne is, met zijn gezin, met zijn geld en zijn goed, met zijn invloed en macht, met zijn ambt en betrekking, met zijn verstand en zijn hart, met zijne wetenschap en kunst, met zijn leven in maatschappij en staat. Het verbond der genade is de aan de scheppingsordening zich aansluitende, in deze als teruggrijpende, en heel de schepping qualitatief en intensief in zich opnemende organisatie der nieuwe menschheid onder Christus als haar Hoofd.

Het spreekt daarom vanzelf, dat het verbond der genade tijdelijk, in deze aardsche bediening en bedeeling, ook zulken in zich opneemt, die innerlijk ongeloovig blijven en de geestelijke weldaden niet deelachtig zijn. De Gereformeerden maakten met het oog hierop onderscheid tusschen een inwendig en een uitwendig verbond [1]), of tusschen verbond en verbondsbedeeling [2]), of tusschen een absoluut en een conditioneel verbond [3]); zelfs gingen enkelen [4]) zoover, dat zij twee verbonden aannamen, het eene met de uitverkorenen en ware geloovigen, het andere met de niet oprecht geloovende, uitwendige leden der kerk, en daardoor het lidmaatschap der laatsten en hun toegang tot het avondmaal trachtten te rechtvaardigen. Maar anderen [5]) kwamen terecht hiertegen op. Het verbond der genade is één; en de uit- en inwendige zijde ervan, schoon hier op aarde nooit samenvallend, kunnen en mogen niet van elkander losgemaakt en naast elkaar gelegd worden. Er zijn zeer zeker kwade ranken aan den wijnstok, er is kaf onder het koren, er zijn in een groot huis gouden en aarden vaten, Matth. 3 : 12, 13 : 29, Joh. 15 : 2, 2 Tim. 2 : 20. Maar ons ontbreekt het recht en de macht, om tusschen beide scheiding te maken; God zelf zal dat doen in den dag des oogstes. Zoolang zij naar het oordeel der liefde in den weg des verbonds wandelen, zijn zij als bondgenooten te beschouwen en te behandelen. Schoon niet de foedere, zijn zij toch in foedere en zullen zoo eenmaal geoordeeld worden. Zij zijn hier op aarde op allerlei wijze met de verkorenen verbonden; en uitverkorenen kunnen, wijl zij leden zijn der Adamitische menschheid, als organisme niet anders onder Christus als hun Hoofd worden vergaderd tot één, dan in den weg des verbonds.

---

[1]) Kantteekening der Statenvert. op 1 Cor. 7 : 14. 1 Petr. 2 : 9. *Witsius*, Oec. foed. III 1, 5. *Mastricht*, Theol. V 1, 28.

[2]) *Olevianus*, Wezen des genadeverbonds I 2. *Alting*, Theol. Catech. bl. 33. *Turretinus*, Theol. El. XII 6, 5.

[3]) *Maresius*, Theol. Syst. VIII 7. *Koelman*, Historie der Labadisten bl. 566.

[4]) *Blake* bij *Vos* t. a. p. bl. 12. 45. *Stoddard*, te Northampton bij *Edwards*, Works I 34. *J. Schuts*, Het verbond der genade verduisterd 1713, en Verhandeling over het heilig avondmaal 1722. *R. Schutte*, Tweetal verhandelingen 1785 enz.

[5]) *Edwards*, Works I 185—295. *Koelman*, Historie der Labadisten bl. 95 v. *Appelius*, De Herv. Leer 1769. *Vitringa*, Obs. Sacra II c. 6. *Brakel*, Red. godsd. c. 16. *De Moor*, Comm. V 470,ook *Ds. de Herder*, in de Heraut 937. Verg. *H. H. Kuyper*, Hamabdil bl. 141 v.

§ 45. De Persoon van Christus.

Oehler, Smend, Davidson en andere werken over de theologie van het Oude Testament. *Hengstenberg,* Christol. d. A. T.[2] 1854. *Van Oosterzee,* Christol. van het O. V. 1859—61. *Hofmann,* Weissagung und Erfüllung 1841, '44. *Riehm,* Die messian. Weissagung. Gotha 1875. *Orelli,* Die altt. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer gesch. Entw. 1882 en art. Messias in PRE[3]. *Stade,* Die mess. Hoffnung im Psalter, Zeits. f. Th. u. K. 1895 bl. 369—413. *König,* Weissagung und Erfüllung, Neue Kirchl. Zeits. 1906 bl. 922—943. *Sellin,* Die israël-jüd. Heilandserwartung. Gr. Lichterfelde-Berlin 1909. *Weber,* Syst. der altsyn. pal. Theol. 333. *Schürer,* Gesch. d. jüd. Volkes II[3] 496 v. *Kähler,* art. Christologie, Schriftlehre in PRE[3] IV 4—16. *Holtzmann,* Neut. Theol. 1897 deel I. *Warfield,* The Lord of Glory. A study of the designations of our Lord in the New Test. with special reference to his Deity. New-York 1907.

Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi.[2] Berlin 1851—54. *Loofs,* art. Christologie, kirchliche, in PRE[3] IV 16—56. *Id.,* Dogmengesch.[4] *Harnack,* D. G. *Schwane,* D. G. *Athanasius,* Orat. IV c. Arianos. *Damascenus,* de fide orthod. l. III. *Augustinus,* Ep. ad. Volusianum, verg. *O. Scheel,* Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen 1901. *Anselmus,* Cur Deus homo. (Verg. *O. Baltzer,* Beiträge zur Gesch. des christol. Dogmas im 11 u. 12. Jahrh. Leipzig 1898, waar behalve Anselmus, ook Gilbert, Abaelard, Bernhard, Hugo Vict., Lombardus besproken worden). *Lombardus,* Sent. III dist. 1 v. *Thomas,* S. Theol. III qu. 1 v. c. Gent. IV c. 27 v. *Bonaventura,* Brevil. IV. *Bellarminus,* Controv. II de Christo. *Petavius,* Theol. dogm.: de incarnatione Verbi l. XVI. *Theol. Wirceb.* ed. Paris. 1880 T. IV. *Heinrich,* Dogm. Theol. VII. *Scheeben,* Dogm. II 720 v. *C. von Schaezler,* Das Dogma v. d. Menschwerdung Gottes im Geiste des h. Thomas. Freiburg 1870.

Luther bij *Köstlin,* Luthers Theol. II 381 v. *Chemniz,* de duabus naturis Christi 1570. *Gerhard,* Loci theol. l. IV. *Quenstedt,* Theol. III 74—212. *Hollaz,* Ex. theol. 650 v. *Calvijn,* Inst. II 12—14. *Beza,* de hypostatica duarum in Christo naturarum unione, Tract. Theol. I 625—645 II 74—101. *Ursinus,* Tract. theol. 652—663. *Martyr,* Loci Comm. l. 17 bl. 212. *Zanchius,* de incarnatione Filii Dei, Op. VIII 15—206. *Polanus,* Synt. VI c. 12 v. *Mastricht,* Theol. l. V c. 2 v. *De Moor,* Comm. III 625 v. *M. Vitringa,* Doctr. V 25 v.

Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1793. *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 92—99. *Biedermann,* Christl. Dogm. II 76 v. 175 v. 580 v. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. II[2] 358 v. *Kaftan,* Dogm. § 41—47. *Dorner,* Chr. Gl. II 247 v. *Philippi,* Kirchl. Gl. IV 1 bl. 122 v. *A. von Oettingen,* Luth. Dogm. II. *Zöckler,* art. Jesus Christus in PRE[3] IX 1—43. *H. Weinel,* Jesus im neunzehnten Jahrh. Tübingen 1903. *A. Schweitzer,* Von Reimarus zu Wrede. Tübingen 1906. *K. Thieme,* Die neuesten Christologien im Verhältnis zum Selbstbewusstsein Jesu, Zeits. f. Th. u. K. 1908 bl. 401—472. *Hastings,* Dict. of Christ, Appendix II 849—895 bevat artikelen over Christ in the early church, in the middle ages, in Reformation theology, in the seventeenth century, in modern thought, in Jewish litterature, in Mohammedan litterature, en tenslotte nog een artikel over Paulus.

351. Het verbond der genade is ook daarin van het werkverbond onderscheiden, dat het een middelaar heeft, die God en mensch niet slechts vereenigt, maar hen beiden vooraf met elkander verzoent en alzoo de gebroken gemeenschap tusschen hen herstelt. Ook met deze leer van een middelaarschap staat de Heilige Schrift niet alleen, maar wordt zij van alle zijden gesteund en bevestigd door de voorstellingen, die daarvan in de godsdiensten bij alle volken voorkomen. In het algemeen reeds hebben de woorden en daden van groote mannen voor het leven en de ontwikkeling der volken eene buitengewone beteekenis. Onder de geschiedvorschers bestaat er wel is waar groot verschil over de plaats, welke aan de groote mannen toekomt; terwijl sommigen in hen slechts doorgangsmomenten voor de idee of exponenten van de volksziel zien, schrijven anderen hun eene scheppende kracht en een alles beheerschenden invloed toe. Maar zonder twijfel is er hier wisselwerking; de heroën in de geschiedenis zijn eenerzijds kinderen van hun tijd, en gaan er andererzijds boven uit en geven er eene andere richting aan. Elke overdrijving brengt daarom eene reactie mede; na Hegel komt Max Stirner, na Marx komt Nietzsche, na Bentham en Mill komt Carlyle aan het woord [1]). Met name neemt in den godsdienst de persoon van den stichter en den middelaar eene breede plaats in. Middelaars tusschen den mensch en de Godheid, boden Gods, die zijne zegeningen en openbaringen tot de menschen brengen, en wederkeerig hun gebeden en gaven neerleggen voor zijn troon, komen in alle godsdiensten voor. Nu eens zijn het ondergeschikte goden of lagere geesten, dan weer zijn het menschen, die Gode gewijd, met zijn geest bezield, met bijzondere openbaringen begunstigd en met bovennatuurlijke krachten toegerust zijn; maar altijd staat er tusschen den mensch en de Godheid een ander in, die tusschen beiden de gemeenschap bewerkt en in stand houdt; het middelaarsgeloof is algemeen [2]).

In de godsdiensten der verst afgedwaalde rassen, zooals bijv. bij de inboorlingen van Australië, de Indianen in Amerika enz., bewijzen de „medicine men" dezen dienst; in de godsdiensten van hooger ontwikkelde volken treden waarzeggers, priesters en koningen in hunne plaats. Waarzeggers deden den wil der Godheid kennen door duiding van uitwendige teekenen (sterren, vogelvlucht, offeranden enz.) of, gelijk de Pythia in Griekenland door inwendige inspiratie, Deut. 18 : 10—14 [3]). Priesters,

[1]) Verg. mijne Wijsbeg. der Openbaring bl. 37 v.

[2]) *Tiele,* Inleiding tot de godsdienstwet.[2] Amst. 1900 I 118. 151. II 102 v. *Pfleiderer,* Religionsphilos.[3] 1896 bl. 679—727. *Ed. von Hartmann,* Religionsphilos. I 122 v.

[3]) *Köhler,* Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen 1860. *Oehler,* Das Verhältnis der altt. Prophezie zur heidn. Mantik 1861. *König,* Das altt. Prophetentum und die neuere Geschichtsforschung. Gütersloh 1909, en andere werken over het profetisme.

die dikwerf eene van het volk streng gescheidene klasse of kaste vormen, vertegenwoordigden de menschen in hunne toenadering tot God, brachten hunne offeranden en gebeden over, en deelden hun Gods zegen uit[1]). Koningen golden menigmaal als zonen of gezanten der goden, die zelven op hunne beurt als koningen werden voorgesteld, als dragers van hunne wijsheid en macht, als stichters en beschermers van de gerechtigheid[2]). De historie verhaalt ons niet, hoe al deze heilige personen tot hun rang en eere gekomen zijn; maar hunne algemeenheid bewijst, dat wij hier met een verschijnsel te doen hebben, dat niet toevallig is, maar samenhangt met het wezen der religie zelve en aan eene diepe behoefte der menschelijke natuur beantwoordt. Vele historische godsdiensten zijn bovendien aan de namen van bepaalde stichters verbonden, die later boven den rang van gewone menschen verheven en in meerdere of mindere mate vergoddelijkt werden; de ideeën van incarnatie en apotheose komen schier in alle godsdiensten voor. Het onderscheid, dat Tiele maakt tusschen theocratische en theanthropische godsdiensten is daarom ook niet streng vol te houden; het komt ten slotte neer op een verschil van minder of meer.

In vele godsdiensten zelfs wordt niet slechts in het algemeen eene verwachting gekoesterd, dat eenmaal het goede het kwade overwinnen zal, maar wordt die verwachting ook vastgeknoopt aan een bepaald persoon, in den Indischen godsdienst bijv. aan Krishna, in den Perzischen aan Saoshyant, in den Egyptischen aan Osiris, in den Noorschen aan Balder. In den laatsten tijd kwamen er documenten en opschriften aan het licht, die erop wijzen, dat in het Oosten eerst en daarna ook in het Westen de verwachting van een vrederijk vooral op den koning gebouwd werd. Van Cyrus, verg. Jes. 45 : 1, van de Assyrische koningen, Asurbanipal I, Merodach-Baladan, Asurbanipal II enz. wordt gezegd, dat met hunne regeering jaren van gerechtigheid en welvaart aanbraken. Evenals de goden, worden de koningen met den naam van σωτηρ aangesproken en begroet; zoo Brasidas bij Thucydides, Philippus van Macedonië bij Polybius, de Ptolemeën en de Seleuciden, en vooral ook de Romeinsche Keizers, zooals Caesar, Augustus, Claudius, Vespasianus, Hadrianus enz. In verband daarmede krijgen ook de mythe van Hercules, de bekende uitspraak van Plato over den rechtvaardige in het zevende boek van zijne *Republiek*, en inzonderheid de vierde ecloga van Vergilius en de Sibyllijnsche boeken eene nieuwe beteekenis[3]). Men kan niet zonder grond

[1]) *J. Lippert*, Allgemeine Gesch. des Priesterthums. Berlin 1883—'84.

[2]) *J. Boehmer*, Reichsgottesspuren in der Völkerwelt (Beitrage z. Förd. Christl. Theol.) 1906 bl. 67—124.

[3]) *Anrich*, Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christ. 1894 bl. 47. *Wobbermin*, Religionsgesch. Studien 1896 bl. 105 v. *Harnack*, Reden und Aufsätze I 301 v. *Wendland*, Σωτηρ eine religionsgesch. Untersuchung,

van een Unbewusst Weissagendes bij het Heidendom spreken; in zijne schoonste en edelste uitingen wijst het naar het Christendom heen[1]). Jezus Christus is niet alleen de Messias van Israel, maar ook gelijk het in de Nederlandsche vertaling van Hagg. 2 : 8 staat uitgedrukt, de Wensch aller Heidenen. De vertaling moge hier onjuist zijn, want de zin van het oorspronkelijke is, dat de Heidenen, tengevolge van de beroering, welke de Heere onder hen aanbrengt, hunne schatten naar den tempel te Jeruzalem zullen brengen, opdat de Heere dezen met heerlijkheid vervulle; de gedachte, welke in de benaming: Wensch aller Heidenen, ligt opgesloten, is toch volkomen Schriftuurlijk; de Heidenen hopen op den arm des Heeren en de eilanden wachten op de onderwijzing van zijnen Knecht, Jes. 42 : 4, 51 : 5, 60 : 9.

352. Verrast door de ontdekking, dat er ook bij de volken rondom zulke treffende verwachtingen aangaande de toekomst voorkomen, hebben velen alle Messiaansche profetieën in het Oude Testament met die verwachtingen in verband gebracht en daaruit geheel trachten te verklaren. Er is in deze poging iets, dat verblijdt en de geloofwaardigheid der Heilige Schrift bevestigt. Want zij levert het bewijs, dat de louter litteraire critiek van het Oude Testament haar tijd heeft gehad. Zoolang deze heerschappij voerde, was men er op uit, om alle Messiaansche profetieën als vaticinia ex eventu op te vatten, en ze overal, waar zij in voorexilische geschriften voorkwamen, als latere interpolaties te verwijderen. Want de hoop op het herstel der Davidische dynastie kon eerst, naar men meende, in den tijd na de Ballingschap opkomen, en toen deze hoop keer op keer beschaamd werd, had zij zich langzamerhand in de verwachting van een toekomstigen Messias uit Davids huis geconcentreerd[2]). Op zichzelve was deze constructie al hoogst onwaarschijnlijk en leidde zij tot eene buitengewoon willekeurige critiek[3]); maar zij is thans ook tengevolge van bovengenoemde ontdekkingen schier geheel prijsgegeven.

Zeits. f. neut. Wiss. 1904 bl. 335 v. *Jeremias*, Babylonisches im N. T. 1905 bl. 27 v. *Breysig*, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin 1905. *Gressmann*, Der Ursprung der israel-jüd. Eschatologie. Göttingen 1905. *Lietzmann*, Der Weltheiland. Bonn 1907. *Deismann*, Licht vom Osten 1908 bl. 265. *W. O. E. Oesterley*, The evolution of the Messianic idea, a study in comparative religion. London 1908.

[1]) Verg. reeds deel I 290 v., en voorts *Lamennais*, Essai sur l'indifférence III 408 v. *Tholuck*, Lehre v. d. Sünde, 4te Beilage. *R. Ch. Trench*, The Hulsean lectures for 1845 4th ed. 1859 bl. 153 v.: Christ the desire of all nations or the unconscious prophecies of Heathendom.

[2]) Verg. bijv. *Paul Volz*, Die vor-exilische Jahweprofetie und der Messias. Gött. 1897.

[3]) Dit wordt duidelijk aangewezen door *W. Möller*, Die Messianische Erwartung der vor-exilischen Propheten, zugleich ein Protest gegen moderne Textzersplitterung. Gütersloh 1906.

In plaats daarvan wordt thans erkend, dat de voor-exilische profeten niet alleen zelven zulke Messiaansche verwachtingen koesterden, maar dat zij die ook bij hun volk onderstellen; ook hebben zij ze niet uitgedacht en voor het eerst aan het volk verkondigd, maar zij ontleenen ze aan het verleden en bouwen voort op verwachtingen, die van oude tijden af bestaan hebben en in Israel verbreid zijn geweest. Vandaar dat deze nieuwe richting onder de Oudtestamentici van de vroegere interpolatie-hypothese zoo goed als geheel afziet, aan alle eschatologische gedachten over den dag des Heeren, het verderf der vijanden, de redding van het volk, de verschijning van den Messias, de voltooiïng van het Godsrijk enz. een hoogen ouderdom toekent, en in het beeld van den Messias, gelijk het Oude Testament dit teekent, ook de bovennatuurlijke trekken, zooals de wonderbare geboorte, Jes. 7 : 14, Mich. 5 : 1, de Goddelijke namen, Jes. 9 : 5 enz. weer ten volle tot hun recht laat komen. Tal van teksten en pericopen, die door de vroegere critici als na-exilisch werden beschouwd, gelden thans weer als echt, en de dusgenaamde Christologie des Ouden Testaments ziet zich min of meer weer in haar recht en haar waarde hersteld.

Maar de volgelingen der religionsgeschichtliche school slaan nu tot een ander uiterste over. De Messiaansche verwachtingen zijn niet eerst na de ballingschap opgekomen, maar zij wortelen in het grijs verleden en hebben in Babylonië en Assyrië, in Perzië en Egypte haar oorsprong. Ook hier ligt eene waarheid in, welke door de Schrift ten volle wordt erkend. God heeft de menschheid hare geschiedenis niet laten beginnen, zonder dat Hij de hope haar gaf in het hart, dat het vrouwenzaad eens over het slangenzaad den triumf zal behalen, Gen. 3 : 15. Gelijk Eva in Kaïn, Gen. 4 : 1, zoo zag Lamech in Noach een man, die door den Heere hem gegeven werd en hem troosten zou over het werk en de smart zijner handen, Gen. 5 : 29. Na den zondvloed wordt Kanaan wel vervloekt, maar Sem wordt gezegend, en deze zegen ook tot Japhet uitgebreid, Gen. 9 : 25—27. Volgens het Oude Testament zelf hebben de Messiaansche profetieën, aan het volk Israel geschonken, een breeden grondslag in de beloften, welke God aan de menschheid en na den vloed bepaaldelijk aan de Semietische volken heeft medegegeven. Maar dan, bij de verkiezing van Abraham, gaat de menschheid uiteen en wordt Israel afgescheiden van de volken. En dat ziet de religionsgeschichtliche richting over het hoofd; uit de analogie, welke zij van de Messiaansche verwachtingen bij de volken ontdekt, besluit zij aanstonds tot identiteit; zij miskent bij de uitwendige overeenkomst het diepe, inwendige verschil.

Immers, als er in de verwachtingen, welke wij in Egypte en elders aantreffen, van een groot onheil sprake is, dat aan de eindelijke redding voorafgaat, wordt daarin nooit een gericht verstaan, dat God over de zonden der menschen houdt, maar alleen eene politieke of sociale ramp,

die het volk treft. De koning, die de redding aanbrengt, ontvangt wel allerlei heerlijke praedicaten, maar hij blijft een vorst, aan al zijne voorgangers gelijk, in heerschappij tot de grenzen van zijn eigen volk en land beperkt, en ook niet bestendig in duur. En het heil, dat hij brengen komt, draagt niet in de eerste plaats een religieus en ethisch karakter, maar het bestaat voornamelijk in of gaat in elk geval steeds gepaard met allerlei kultische, magische en politieke veranderingen. De naam σωτηρ moge ook menigmaal aan koningen en keizers toegekend zijn; als hij in het Nieuwe Testament aan Christus wordt gegeven, bevat hij toch een gansch anderen inhoud en wordt hij de aanduiding van een Zaligmaker, die van zonde en dood bevrijdt en de gerechtigheid en het leven schenkt. Het is daarom wel mogelijk, dat de naam in het Nieuwe Testament, bijvoorbeeld in de Pastoraal-brieven, met eene antithetische en apologetische bijbedoeling op Christus toegepast wordt. Evenals Paulus in 1 Cor. 8 : 5, 6 zeggen kan: gesteld al, dat zoogenaamde goden in den hemel of op de aarde bestonden, gelijk er vele heeren zijn, zoo hebben wij toch maar éénen God, den Vader, en éénen Heer, Jezus Christus; zoo kunnen de apostelen soms aan Christus den naam van σωτηρ hebben toegekend, om te doen uitkomen, dat, al noemen anderen een koning of een keizer hun σωτηρ, Christus en Hij alleen en in der waarheid de Zaligmaker voor de geloovigen is. Hieruit volgt echter nog geenszins, dat deze naam door de schrijvers van het Nieuwe Testament aan het Heidensch spraakgebruik is ontleend en dan vandaar op Christus is overgedragen. Want blijkbaar is deze naam in den kring der discipelen in aansluiting aan den Hebreeuwschen naam van Jezus ontstaan, Matth. 1 : 21, verg. Luk. 1 : 47, 2 : 11, Hand. 5 : 31, 13 : 23. En nog veel minder is de Hebreeuwsche naam voor den verwachten koning uit Davids huis van de Heidensche volken overgenomen, want terwijl hier de naam van σωτηρ voor den koning gebruikelijk is, wordt de Messias slechts enkele malen met den naam van מוֹשִׁיעַ, en in den regel onder gansch andere namen aangeduid. Bij dit alles is nu nog toegegeven, dat de documenten, die aan het licht gekomen zijn, inderdaad zeggen, wat er in gelezen wordt; maar men mag ten slotte niet vergeten, dat vele van die uitspraken los op zichzelve staan en in het milieu, waarin zij ontstaan zijn, dikwerf een gansch anderen zin bevatten, dan die er thans in gevonden wordt; dat er groot gevaar bestaat, om ze te bezien en te verklaren bij het licht, dat het Oude Testament zelf ons geschonken heeft, en dat het in menig geval niet is uit te maken, of de Israelietische profetie in vroeger of later tijd misschien niet op de Heidensche verwachtingen voor de toekomst invloed geoefend heeft[1]).

[1]) *Wagner*, Ueber σωζειν und seine Derivata im N. T., Zeits. f. neut. Wiss. 1905 bl. 205 v. *Giesebrecht*, in de recensie van *Gressmann's* boek, Theol. Stud. u. Krit. 1907 bl. 619 v. *Gressmann's* antwoord weer ib. 1908 bl. 307—317.

353. Maar onder dit voorbehoud valt er toch niet aan te twijfelen, dat de profetie onder Israel in verband staat met de beloften, die volgens het getuigenis der Schrift zelve, Gen. 3 : 15, 8 : 21, 9 : 9 v., 25—27, reeds van te voren aan de menschheid waren geschonken en daar in meer of minder zuiveren vorm zijn bewaard. Misschien is dat verband nog veel inniger dan wij op dit oogenblik kunnen vaststellen, want de gedachte, welke in den laatsten tijd door velen is uitgesproken, is volstrekt niet ongerijmd, dat de Israelietische profeten bij hunne beschrijving van den Messias en zijn rijk en in het algemeen in hunne eschatologische verwachtingen zich bedienen van voorstellingen en uitdrukkingen, vergelijkingen en beelden, welke reeds lang bestonden en ver tot het verleden teruggaan. Bij de wetgeving is dat geschied, want tempel, altaar, priesterschap, offerande, besnijdenis enz. komen bij vele volken voor, en evenzoo wortelt de profetie in de historie van Israel en van de natiën rondom.

Maar aan den anderen kant staat het even vast, dat de profetie bij Israel ver boven die historie is uitgegaan en zich op eene eigene wijze en in eene eigene richting ontwikkeld heeft. Dat wordt daaruit bewezen, dat de profeten met het gansche volk op denzelfden grondslag stonden van wet en belofte, maar dat zij, als het volk van het verbond met den Heere misbruik maakte, om zich te verheffen boven alle volken der aarde en eene blijde toekomst zich te verzekeren, met alle kracht daartegen opkwamen en den dag des Heeren schilderden als een dag van duisternis en oordeel, Am. 5 : 18, Mich. 3 : 5, Joël 2 : 2, Jes. 5 : 19, Jer. 5 : 12 enz. En van den beginne af is aan de profetie onder Israel zulk een zelfstandig karakter eigen geweest. Aan de aartsvaders werd beloofd, dat alle geslachten der aarde in hun zaad gezegend zouden worden, Gen. 12 : 2, 3, 18 : 18, 22 : 18, 26 : 4, 27 : 29, 28 : 14, en van den patriarch Jakob ging deze belofte op Juda over, van wien de schepter niet wijken zal, totdat Schilo komt, wien de volken gehoorzaam zullen zijn [1]). De profetie beperkt haar gezichtskring niet tot het volk van Israel en het land van Kanaän, maar ziet over heel de aarde heen en belooft den zegen van Abraham aan de gansche menschheid; en die zegen heeft tot hoofdinhoud, dat God zijn God en de God van zijn zaad zal zijn. Het

E. Sellin, Die israeljüd. Heilandserwartung 1909 bl. 44 v. *G. Vos,* art. Saviour. in *Hasting's* Dict. of Christ. II 573. Verg. ook Stimmen aus Maria Laach 1906 bl. 588—592.

[1]) Van het woord Schilo bestaan zeer vele opvattingen, die echter geene van alle genoegzame zekerheid bezitten, cf. *E. Sellin,* Die Schiloh-Weissagung in 1 Mos. 49 : 10, in de Theol. Stud. Theod. Zahn z. 10. Okt. 1908 dargebracht bl. 369—390. Art. Schiloh in *Hastings'* D. B. IV 500. *Dr. Adolf Poswanski,* Schiloh. Ein Beitrag zur Gesch. der Messiaslehre. I Die Auslegung von Gen. 49 : 10 im Altertum bis zum Ende des Mittelalters. Leipzig Hinrichs 1909. Maar het Messiaansche karakter van den tekst is aan geen twijfel onderhevig.

is een universeel en een geestelijk rijk, dat in het einde der dagen door God aan zijn volk beloofd wordt.

Deze belofte werd door de wet, welke later bij de bondssluiting met het volk van Israel inkwam, niet te niet gedaan, maar nader ontvouwd en naar hare vervulling heengeleid. Er zijn in het Oude Testament niet enkele, op zichzelf staande Messiaansche teksten, maar heel de Oudtestamentische bedeeling met haar personen en gebeurtenissen, haar ambten en instellingen, haar wetten en ceremoniën is eene heenwijzing en heenbeweging naar de vervulling in het Nieuwe Testament. Er is eene „Symbolik der Schöpfung", eene typiek in de natuur, welke blijkens Jezus' gelijkenissen in Hem en in zijn koninkrijk hare verwezenlijking erlangt. Er is eene onbewuste verwachting en hope in de religie en in de historie der volken, welke in het Christendom tot hare waarheid komt. Er is eene rechtstreeksche en opzettelijke voorbereiding en afschaduwing van de λογικη λατρεια in de instellingen en gebeurtenissen des Ouden Testaments; tempel en altaar, priester en offerande, Zion en Jeruzalem, profeet en koning, alle zijn ze voorbeelden en schaduwen van eene hoogere, geestelijke, waarachtige werkelijkheid. En vooral het koningschap kreeg onder Israel zulk eene typische beteekenis. De theocratische koning, die vooral in David met zijne nederige afkomst, zijne rijke levenservaring, zijn diep gevoel, zijn poëtischen aanleg, zijn onbezweken moed, zijne schitterende overwinningen belichaamd werd [1]), was een zoon Gods, 2 Sam. 7 : 14, Ps. 2 : 6, 7, Ps. 89 : 27, de gezalfde bij uitnemendheid, Ps. 2 : 2, 18 : 51, wien allerlei lichamelijke en geestelijke zegeningen werden toegewenscht, Ps. 2 : 8 v., 21, 45, 72, die zelfs als Elohim werd aangesproken, Ps. 45 : 7. De koning is drager der hoogste, der Goddelijke waardigheid op aarde. In David heeft de theocratische koning zijn zuiverst beeld gevonden; daarom zal het koningschap ook blijven in zijn huis, 2 Sam. 7 : 8—16. Deze belofte Gods aan David is dan de grondslag, het middelpunt van alle volgende verwachting en profetie. De profetie, die bij de typiek ter verklaring bijkomt, ziet uit het verleden en heden naar de toekomst heen en teekent den te verwachten Davidide steeds duidelijker in zijn persoon en werk af. Naarmate het koningschap in Israel en Juda minder aan zijne idee beantwoordde, nam de profetie de belofte van 2 Sam. 7 op en klemde zich daaraan vast, Am. 9 : 11, Hos. 1 : 11, 3 : 5, Mich. 5 : 1, 2, Jes. 9 : 5, 6, 11 : 1, 2, 10, Jer. 23 : 5, 30 : 9, 33 : 17, 20—22, 26, Ezech. 34 : 23, 24, 37 : 22—24. Deze gezalfde koning zal uit Davids huis voortkomen, als dit tot nederheid vervallen, van den troon verstooten, aan een afgehouwen tronk gelijk geworden zal zijn, Jes. 11 : 1, 2, Mich. 5 : 1, 2. Ezech. 17 : 22; God zal hem als eene spruite aan Davids huis doen voortspruiten, Jer. 23 : 5, 6, 33 : 14—17,

[1]) *Smend,* Altt. Relig. bl. 58.

zoodat hij zelf den naam van Spruite draagt, Zach. 3 : 8, 6 : 12. Maar ondanks zijne nederige geboorte, zal hij toch de echte, ware, theocratische koning zijn. Ofschoon afkomstig uit het kleine, verachte Bethlehem, waar het Davidisch koningshuis zijn oorsprong heeft, en zich, verdreven uit de heerschappij, terugtrekt, Mich. 5 : 2, cf. 3 : 12, 4 : 9, 14, zal de Messias toch een Heerscher over Israel zijn, wiens uitgangen en oorsprongen als Heerscher, van God uit, al zijn van ouds af, van de dagen der eeuwigheid. Hij wordt door God gegeven, is een eeuwig koning, draagt de namen van Wonderbaar, Raadgever, sterke God, cf. 10 : 21, Deut. 10 : 17, Jer. 32 : 18, eeuwig Vader (voor zijn volk), Vredevorst, Jes. 9 : 5, 6 [1]), is gezalfd met den Geest der wijsheid en des verstands, des raads en der dapperheid, der kennis en vreeze des Heeren, 11 : 5, wordt gelegd tot een beproefden kostelijken grondsteen in Zion, 28 : 16, is een rechtvaardig, zegerijk, zachtmoedig en daarom op eene ezelin rijdend koning, die niet trotsch is op zijne macht, maar door God ondersteund wordt, Jer. 33 : 17, 20, 22, 26, Zach. 9 : 9 v., dien het volk noemt en erkent als den Heere onze gerechtigheid, Jer. 23 : 6, (cf. 33 : 16, waar Jeruzalem zoo genoemd wordt als de stad, in welke Jhvh zijne gerechtigheid wonen doet); die een held zal zijn als David en wiens huis zal wezen als God, als de Engel Gods, die eens bij den uittocht Israels leger voorging, Zach. 12 : 8, cf. Mal. 3 : 1, die eeuwig heerschen, een rijk van gerechtigheid, vrede en welvaart stichten zal, en zijne heerschappij ook over de Heidenen, tot de einden der aarde uitbreiden zal, Ps. 2, 45, 72, Ezech. 37 : 25, Zach. 6 : 13, 9 : 10 enz.

Dit heerlijk Messiasbeeld wordt dan daardoor nog afgewerkt, dat deze toekomstige koning ook als profeet en priester geteekend wordt. Wel treden deze trekken niet op den voorgrond, want in het Godsrijk zal de Geest Gods op allen uitgestort worden, Joël 2 : 28, Zach. 12 : 10, 13 : 2 v., Jer. 31 : 34, en al het volk zal priesterlijk en den Heere heilig zijn, Jes. 35 : 8, Joël 3 : 17, Zach. 14 : 20, 21; maar toch wordt de Messias ook als profeet voorgesteld, op wien in bijzondere mate de Geest des Heeren rust, en die eene blijde boodschap brengen zal aan Israel en de Heidenen, Deut. 18 : 15, Jes. 11 : 2, Jes. 40—60, Mal. 4 : 5; en hij zal de priesterlijke en de koninklijke waardigheid in zich vereenigen, Jer. 30 : 21, Zach. 3, 6 : 13, Ps. 110. In den knecht des Heeren bij Jesaja komen duidelijk alle drie ambten aan het licht; hij is priester, die door zijn lijden de zonden zijns volks verzoent, hij is profeet, die met Gods Geest gezalfd het aangename jaar des Heeren verkondigt, hij is koning, die verheerlijkt wordt en de vrucht van zijn arbeid geniet. Hoe diep deze Messiasverwachting in Israel is ingegaan, toonen ons de psalmen; vele gaan uit van het Davidisch koningschap en zijn in engeren zin Messiaansch, Ps. 2, 18, 20, 21, 45, 61, 72, 89, 132, andere spreken alleen van God of Jhvh als Koning, Ps. 10, 24, 29, 44, 47, 48, 66, 68, 87, 93, 95—100, 145—150; maar alle wijzen zij toch heen naar eene toekomst, waarin de Heere zelf zijn koninkrijk in Israel oprichten en vandaar tot de volken uitbreiden zal [1]).

[1]) *Caspari*, Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messian. Weissagung, Jes. 9 : 1—6. Gütersloh 1908.

354. Ook na het uitsterven der profetie is de Messiasverwachting in het hart van Israels volk blijven leven. In de apocriefe litteratuur vinden we wel de verwachting van Israels toekomstige verlossing en heerschappij, maar zonder dat daarbij van den Messias anders dan eenige weinige aanduidingen voorkomen, 1 Makk. 2 : 57, 4 : 46, 9 : 27, 14 : 41. Ook Philo heeft niets over den Messias. In het algemeen was de eigengerechtigheid van het Judaïsme aan de Messiasverwachting niet gunstig; Israel had immers de wet, was door hare onderhouding rechtvaardig en had daarom geen verlosser van noode; hoogstens was er plaats voor een aardsch koning, die de Joden vergold naar hunne verdienste en hen tot heerschappij bracht over de volken der wereld. De Messias werd enkel en alleen een politiek persoon. Maar in het volk bleef toch de Messiasverwachting leven en kwam telkens weer boven, vooral in tijden van druk. Ze werd onderhouden en gevoed door de lectuur des Ouden Testaments; tal van plaatsen werden Messiaansch verklaard, gelijk de LXX bewijst; de Joden vonden in de Schriften zelfs 456 Messiaansche beloften, 75 in den Pentateuch, 243 in de Profeten, en 138 in de Hagiographa; en vooral de apocalyptische litteratuur van Henoch, het Psalterium Salomonis, Baruch, de Sibylle, 4 Ezra nam de Messiasverwachting weer op en werkte ze uit. Men verwachtte over het algemeen, dat Hij aan het einde van den עוֹלָם הַזֶּה verschijnen zou, nadat bange tijden, de zoogenaamde Messiasweeën, en Elias of ook een ander profeet als Mozes of Jeremia waren voorafgegaan. Hij werd gewoonlijk aangeduid als Messias, Menschenzoon, Uitverkorene, Zoon Davids, enkele malen ook als Zoon Gods, en werd opgevat als een mensch, die te voren reeds bestond en bij God verborgen was, die uit Bethlehem te voorschijn zou komen, die rechtvaardig, heilig en met vele gaven door God toegerust was en die het rijk Gods op aarde bevestigen zou. In hoofdzaak komt daarmee de verwachting overeen, die volgens het getuigenis des Nieuwen Testaments

[1]) Over de Mess. profetieën handelen verder nog *Kuenen*, De profeten I 234 v. *Duhm*, Die Theol. der Propheten 1875. *König*, Die Theol. der Psalmen 1857. *Boehmer*, Das Reich Gottes in den Psalmen, Neue kirchl. Zeits. 1897, Heft 8—10. *H. Weiss*, Die messian. Vorbilder im A. T. Freiburg Herder 1905. *A. Schulte*, Die messian Weissagungen des A. T., nebst dessen Typen übersetzt und erklärt. Paderborn Schoningh 1909 enz.

Luk. 1 : 38, 74, 2 : 25 enz. in de volkskringen aangetroffen werd[1]).

Te midden van deze verwachtingen trad de Christus zelf op, predikende het Evangelie van het koninkrijk Gods, en zeggende: de tijd is vervuld en het koninkrijk Gods nabij gekomen; bekeert u en gelooft het Evangelie, Mark. 1 : 15. Het koninkrijk Gods, dat door de profeten voorspeld en verwacht werd, waarin God koning en zijn wil aller lust zal zijn, dat naar oorsprong en natuur een hemelsch koninkrijk is en thans ook al in de hemelen aanwezig is, Matth. 6 : 10, dat koninkrijk komt nu ook op aarde, het is nabij, Mark. 1 : 15. Maar aanknoopende aan die verwachtingen, bracht Jezus er terstond een groote wijziging in; van de Joodsche traditie gaat Hij terug tot de Schrift, en verstaat onder het koninkrijk niet allereerst eene politieke, maar eene religieus-ethische heerschappij. De God Abrahams, Izaks en Jakobs, Mark. 12 : 26, de God Israels, Matth. 15 : 30, dien Jezus als zijn God erkent en belijdt, is zeker ook en vóór alles Koning, Matth. 5 : 35, 18 : 23, 22 : 2, de Heere des hemels en der aarde, Matth. 11 : 25; maar Hij is tevens de Vader in de hemelen, die in zijn rijk als een Vader over zijne kinderen heerschen wil; zijn rijk is tegelijk eene familie, eene gemeente, Matth. 6 : 4, 6, 9, 7 : 11, Mark. 3 : 34, 35; en deze beide gedachten van het koningschap en het vaderschap Gods schaden niet, maar bevorderen elkaar. Voorts: ingang in dat koninkrijk is er niet door farizeesche wetsonderhouding, maar door bekeering, geloof, wedergeboorte, Matth. 18 : 3, Mark. 1 : 15, Joh. 3 : 3, en daarom staat het juist open voor de armen, de verlorenen, de tollenaren en zondaren, Matth. 5 : 3, 9 : 11, 12, 11 : 5, 28—30, Luk. 19 : 10. Dat koninkrijk, dat eenerzijds vóór alles moet gezocht worden en eene andere en betere gerechtigheid dan die der farizeën onderstelt, Matth. 5 : 20, 6 : 33, 13 : 44—46, en dan als een loon wordt voorgesteld, bewaard in de hemelen, Matth. 5 : 12, 6 : 20, 19 : 21, 20 : 1—7, 24 : 45, is toch andererzijds met heel zijn inhoud, vergeving der zonden, Matth. 9 : 2, 26 : 28, Luk. 1 : 77, 24 : 47, gerechtigheid, Matth. 6 : 33, eeuwig leven, Matth. 19 : 16, 25 : 46, Mark. 8 : 43 eene alle werk en verdienste ver te boven gaande gave, Matth. 19 : 29, 23 : 12, 24 : 47, 25 : 21, 25 : 34, Luk. 6 : 32 v., 12 : 32, 37, 17 : 10, 22 : 29. In zoover de heerschappij Gods hier op aarde in de geloovigen niet aanstonds ten

[1]) *Ludwig Paul,* Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synopt. Bonn 1895. *Baldensperger,* Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit. I Die messianisch-apokalypt. Hoffnungen des Judentums. Strassburg 1903. *P. Volz,* Die jüd. Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903. *Bousset,* Die Religion des Judentums im neut. Zeitalter[2] 1906. *Couard,* Die mess. Erwartung in den altt. Apokryphen, Neue kirchl. Zeits. 1901 bl. 958—973. *Klausner,* Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten. Berlin 1904. *Rabinsohn,* Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim. Paris 1907. *Lagrange,* Le Messianisme chez les Juifs 150 avant J. C. à 200 après J. C. Paris 1909.

volle gerealiseerd wordt en zij van hunne zijde de goederen van dat koninkrijk, het eeuwige leven, de aanschouwing Gods, de volkomene zaligheid, hier nog niet ten volle ontvangen en genieten, is het koninkrijk dus wel toekomstig, Matth. 5 : 3 v., 20, 6 : 10, 33, 7 : 21, 18 : 3, 19 : 23, 24, 25 : 34, 26 : 29 enz. Maar inzoover het door den persoon en door de werken van Christus hier op aarde gesticht, en door wedergeboorte, geloof en bekeering in de harten geplant wordt, is het tegenwoordig, Matth. 11 : 11, 12, 21, 12 : 28, 13 : 11, 19, 24, 31, 52, Mark. 4 : 26—29, 9 : 1, Luk. 10 : 18, 17 : 21, en zijn de geloovigen reeds hier op aarde er burgers en deelgenooten van Matth. 7 : 13, 14, 13 : 23, 30, 28 : 18, 20, Mark. 10 : 15, Luk. 7 : 28. Op dezelfde wijze is het koninkrijk Gods bij Paulus nu eens aanduiding van eene heerschappij, die thans reeds bestaat, Rom. 14 : 17, 1 Cor. 4 : 20, 15 : 24, 25, Col. 1 : 13, 4 : 11, en dan weder benaming voor de regeering Gods in de toekomst, 1 Cor. 6 : 9, 15 : 50, Gal. 5 : 21, Ef. 5 : 5, 1 Thess. 2 : 12, 2 Thess. 1 : 5. Christus is thans Koning en maakt de zijnen tot koningen en priesters, Openb. 1 : 6, 18, 3 : 21, 5 : 10, en toch wordt eerst bij zijne wederkomst het Godsrijk voltooid, Openb. 19—21.

Schmoller, Joh. Weiss en anderen hebben daarom ten onrechte aan het koninkrijk Gods eene uitsluitend eschatologische beteekenis toegekend[1]). Het is bij Jezus en ook bij de apostelen niet een louter toekomstig, in den hemel bewaard, en op gerechtigheid als loon geschonken goed, maar het is ook aanvankelijk op aarde in de weldaden van bekeering, geloof, wedergeboorte, vernieuwing gerealiseerd, het wast allengs op en doordringt alles, het is tegelijk een religieus-ethisch begrip. Dat is, Jezus neemt het begrip van het rijk Gods over, zooals het in de Schrift en vooral later in de apocalyptiek in eschatologischen zin ontwikkeld was. Maar Hij verbindt daarmede de later door het Judaïsme verwaarloosde gedachte, dat, al zal het koninkrijk Gods in eschatologischen zin eerst aan het einde der dagen door eene in de wereld ingrijpende daad Gods gerealiseerd worden, het desniettemin door eene religieus-ethische vernieuwing, door het koninkrijk Gods in dezen zin, moet voorafgegaan en voorbereid worden. Bij de profeten des Ouden Testaments gaan deze gedachten saam en zijn ze ineengeweven. Zij kennen slechts ééne komst van den Messias. Het Godsrijk is inbegrip van alle geestelijke en natuurlijke weldaden; het brengt tegelijk bekeering en terugkeer (herstel van Israel als volk en rijk). Maar Jezus maakt tusschen deze onderscheid. Het koninkrijk is er in religieus-ethischen, het komt in eschatologischen

[1]) *Schmoller,* Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N. T. Leiden 1891. *Joh. Weiss,* Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 1892; in de zweite völlig neu bearbeitete Auflage, Göttingen 1900 is de eschatologische opvatting gehandhaafd, maar toch eenigszins verzacht. *Bousset,* Das Reich Gottes in der Predigt Jesu, Theol. Rundschau 1902 bl. 397—407. 437—449.

zin. De ééne idee van het rijk Gods komt in twee groote momenten tot stand. De ééne komst van den Messias splitst zich in eene dubbele, ter behoudenis en ten gericht, ter voorbereiding en ter voltooiing. Das Messiaswerk wird Heilswerk, es entwindet sich der Eschatologie und mündet ein in die Soteriologie [1]). Daargelaten de vraag, hoe langen tijd er voor Jezus' bewustzijn en dat der apostelen tusschen zijn tegenwoordig en zijn toekomstig koninkrijk verloopen zou; het feit staat vast, dat beide ook temporeel onderscheiden zijn [2]).

355. Tot deze onderscheiding is Jezus niet gekomen, doordat zijn arbeid, in Galilea hoopvol begonnen, later zonder gevolg bleef en Hij nu op geen andere wijze aan zijne roeping getrouw kon blijven dan door tegelijk zijn Messiasschap en het lijdensprogram te openbaren [3]). Want van den aanvang af was aan Jezus zijne plaats in dat koninkrijk, welks Evangelie Hij predikte, volkomen klaar en duidelijk. Behalve uit de aanwijzing in den doop door Johannes, Matth. 3 : 11 v., Joh. 1 : 26 v., blijkt dit duidelijk daaruit, dat Jezus terstond optrad met de namen van Zoon des menschen en Zoon Gods. Den eersten naam ontleende Jezus, gelijk thans, vooral na Baldensperger's belangrijke studie over *Das Selbstbewusstsein Jesu* [4]), vrij algemeen erkend wordt, met bewustheid aan Dan. 7 : 13, om daarmede aan te duiden, èn dat Hij de Messias was, zonder wien het koninkrijk Gods niet komen kon, èn dat Hij het was in gansch anderen zin, dan zijne tijdgenooten in hunne aardschgezinde verwachtingen zich dit voorstelden. In Dan. 7 : 13 is de naam: een als eens menschen zoon, aanduiding van den Messias. Vele exegeten denken wel bij dien term aan het volk der heiligen, omdat vers 18, 22 en 27 zeggen, dat aan dat volk der heiligen het koninkrijk gegeven wordt, op dezelfde wijze, als dit in vers 14 aan den menschenzoon geschonken wordt. Maar dit gevoelen is niet houdbaar. Want de menschenzoon komt

[1]) *Baldensperger*, Das Selbstbewusstsein Jesu. 1888 bl. 114.

[2]) *Holtzmann*, Neut. Theol. I 215—225. *Fréd. Krop*, La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu d'après les évang. synopt. avec un appendice sur la question du fils de l'homme. Paris Fischbacher 1897, die bl. 7 litteratuur geeft. *Wernle*, Die Reichsgotteshoffnung in den aeltesten christl. Dokumenten und bei Jesus. Tüb. 1903. *Traub*, Die Gegenwart des Gottesreiches in den Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig, von der selbst wachsenden Saat, dem Unkraut und dem Fischnetz, Zeits. f. Th. u. K. 1905 bl. 58—75. *Gottschick*, Reich Gottes in PRE³ XVI 783—806. *Orr*, Kingdom of God in Hastings, D. B. II 834—856. *Bartmann*, Das Himmelreich und sein König nach den Synopt. bibl. dogm. dargestellt. Paderborn 1906. *J. Boehmer*, Der religionsgesch. Rahmen des Reiches Gottes. Leipzig 1909. Verg. ook *Wegener*, A. Ritschls Idee des Reiches Gottes im Lichte der Gesch. Leipzig 1898. *J. Weiss*, Die Idee des Reiches Gottes in der Theol. Giessen 1901.

[3]) *Holtzmann*, t. a. p. I 284.

[4]) Strassburg 1888, 2e Aufl. 1892, 3e Aufl. 1903.

met de wolken des hemels en plaatst zich voor den Oude van dagen, maar het volk der heiligen is op aarde, lijdt en ziet verlangend naar de verlossing uit. Voorts wordt in vers 17 wel gezegd, dat de vier dieren vier koningen zijn, maar van den menschenzoon, die in vers 14 reeds het koninkrijk ontvangt, komt geene nadere verklaring voor. Eindelijk wordt in vers 20 wel krijg gevoerd tegen het volk der heiligen, maar van den menschenzoon is geen sprake. Blijkbaar is de menschenzoon de Messias, die het koninkrijk van God ontvangt, vers 14, en de toekomstige Heerscher van het volk der heiligen is. Zoo werd de tekst van Dan. 7 : 13 dan ook in de apocriefe litteratuur van Henoch en 4 Ezra opgevat [1]).

Indien de naam van menschenzoon door Jezus aan het Oude Testament werd ontleend, dan spreekt het vanzelf, dat hij geen symbool kan zijn voor het toekomstige Godsrijk (Hoekstra), noch ook eene benaming van Jezus als den waren, idealen mensch (Herder, Schleiermacher, Neander, Lange, Ebrard, Thomasius, Godet, Beyschlag enz.), of als den nederigen, zwakken mensch (Grotius, de Wette, Ewald, Baur, Strauss, Kuenen, Schenkel, Stier, Nösgen enz.); maar dat hij eene aanduiding moet zijn van zijne boven allen verheven, Messiaansche waardigheid in den zin, gelijk Hij zelf die verstond. Nu hebben, evenals vroeger reeds de rationalist Paulus, Comm. über das Neue Testament op Matth. 8 : 20 en Uloth in de Godg. Bijdragen 1862, zoo in den jongsten tijd Lagarde, Wellhausen, Brandt, Oort en vooral Lietzmann wel beweerd, dat Jezus zich nooit in het Arameesch בר נש noemde of daarvan alleen zich bediende, om zichzelven in den derden persoon als „de mensch" aan te duiden; dat de Arameesche woorden later ten onrechte door υἱος του ἀνθρωπου vertaald werden en in de Christelijke apocalyptiek in aansluiting aan Dan. 7 : 13 van den Messias werden verstaan, en in die beteekenis dan Jezus in den mond zijn gelegd [2]). Maar deze meening bleek bij nader onderzoek zeer onwaarschijnlijk. Want ten eerste had het Arameesch voor mensch den gewonen term אנש en gebruikte daarvoor, althans in Jezus' tijd, nooit den naam van בר נש; slechts eenmaal komt in het Nieuwe Testament de naam kinderen der menschen in den pluralis voor, Mark. 3 : 28, maar anders wordt mensch altijd met het enkele woord ἀνθρωπος aangeduid. De term: zoon des menschen was daarom ongewoon, bevatte eene herinnering aan Dan. 7 : 13 en werd in dien tijd in de apocalyptische litteratuur van den Messias verstaan. Ten tweede komt daar nog bij, dat bedoelde meening geene verklaring geeft, waarom de

[1]) *Sellin*, Die isr.-jüd. Heilandserwartung bl. 70 v. *Gould* in *Hasting's* Dict. of Christ II 660.

[2]) *Wellhausen*, Isr. u. Jüd. Gesch. 1894 bl. 312. *Id.*, Skizzen und Vorarbeiten, Berlin 1899 bl. 187—215. *Lietzmann*, Der Menschensohn. Freiburg 1896. *Oort*, De uitdrukking ὁ υἱος του ἀνθρωπου in het N. T. Leiden 1893. *A. Meyer*, Jesu Muttersprache 1896 enz.

Arameesche uitdrukking in het Grieksch niet eenvoudig door ἀνθρωπος, maar door υἱος του ἀνθρωπου weergegeven, in Messiaanschen zin opgevat, en Jezus in den mond werd gelegd[1]).

Al is het onderzoek naar de beteekenis van de benaming: zoon des menschen, nog volstrekt niet afgeloopen[2]), toch mag het thans hoogstwaarschijnlijk worden geacht, dat Jezus haar aan Dan. 7 : 13 heeft ontleend en met eene bepaalde bedoeling van haar gebruik heeft gemaakt. Om deze bedoeling te leeren kennen, dienen we er acht op te geven, dat Jezus wel zelf zich meermalen met dien naam aanduidde, maar, behalve door Stephanus, Hand. 7 : 56, nooit door anderen zoo genoemd werd; in de brieven komt de naam niet voor, ofschoon uitdrukkingen in 1 Cor. 15 : 47 en Hebr. 2 : 6 er nauw aan verwant zijn. Voorts noemde Hij zich zoo, niet eerst na Petrus' belijdenis bij Cesarea Philippi, Matth. 16 : 13 v., maar reeds lang vóór dien tijd. In het Evangelie van Matthëus wordt de naam vóór deze gewichtige gebeurtenis negen, in dat van Markus twee, en in dat van Lukas vier malen aangetroffen; en als Jezus dezen naam van zichzelf gaat gebruiken, geeft niemand er zijne verwondering over te kennen, en doet niemand onderzoek naar zijne beteekenis. Eindelijk, de naam komt voor in verband met zijne nederdaling uit, Joh. 3 : 13, en gemeenschap met den hemel, Joh. 1 : 52, met het gezag en de macht, die Hem in het koninkrijk der hemelen toekomt, Matth. 9 : 6, 10 : 32, 12 : 8, 32, Joh. 6 : 27, 53 v., in verband met zijn nederigen staat, Matth. 8 : 20, 11 : 19, zijn lijden en sterven, Matth. 16 : 21, 17 : 12, 22, 20 : 18, 28, 26 : 2, 24, 26 : 45, Joh. 3 : 14, 12 : 23, 13 : 31, maar ook met zijne opstanding, hemelvaart, zitting ter rechterhand en wederkomst ten oordeel, Matth. 10 : 23, 13 : 41, 16 : 27, 28, 24 : 27, 30, 37, 25 : 31, 26 : 64, Joh. 3 : 13, 6 : 62. Wanneer wij dit alles in aanmerking nemen, wordt het ons duidelijk, dat Jezus met dezen naam zich onderscheiden wil van en zich plaatsen wil boven alle andere menschen. Er ligt in den naam zonder twijfel ook opgesloten, dat Hij waarachtig mensch was, niet slechts aan Israël, maar aan alle menschen verwant, doch er wordt tegelijk door uitgedrukt, dat Hij onder alle menschen eene geheel eenige plaats inneemt. Van den beginne af is Hij zich bewust, dat Hij van boven, uit den hemel is en eene gansch bijzondere roeping op aarde te vervullen heeft; Hij is de Christus, de Zoon des levenden Gods, gelijk Petrus Hem later belijdt. Maar zoo belijdt Hij en laat Hij zich door anderen niet in het openbaar belijden, opdat men zich

[1]) *Dallmann*, Die Worte Jesu. Leipzig 1899 bl. 191—219. *Schmiedel*, Prot. Monatshefte, 1899 bl. 252—267. 291—308. *Driver*, art. Son of Man in *Hastings* D. B. IV 581. *Gould*, t. a. p. bl. 661. *Baldensperger*, Die neueste Forschung über den Menschensohn, Theol. Rundschau 1900 bl. 201—210. 243—255.

[2]) *J. Boehmer*, Zum Verständnis des Menschensohnes, Die Studierstube 1905 411—418.

in zijn persoon en werk niet vergisse. Daarom kiest Hij den naam van zoon des menschen, een naam, die in Dan. 7 : 13 van den Messias voorkomt en zoo ook in de apocriefe literatuur wordt verstaan. Maar daaruit volgt niet, dat het volk in het algemeen, of dat zelfs de discipelen bij dien naam terstond aan den Messias dachten; het tegendeel is waarschijnlijk, omdat Hij over dezen titel nooit aangevallen wordt. Men verstond er misschien alleen onder, dat Hij iets bijzonders, dat Hij een buitengewoon mensch was, en dit werd onmiddellijk en terstond door zijne woorden en werken bevestigd. Doch daarom bood deze naam aan Jezus juist de gelegenheid, om alle misverstand over zijn persoon en werk van te voren af te snijden, en langzamerhand in dien naam in te leggen en daarmede te verbinden die eigenaardige beteekenis van het Messiasschap, welke overeenkomstig de Heilige Schriften voor zijn bewustzijn daarin opgesloten lag. En deze beteekenis kwam hierop neer, dat de Christus, die van boven was, vele dingen lijden en daarna in zijne heerlijkheid moest ingaan. Zoo koos Jezus zich dus dezen naam, om te kennen te geven: 1° dat Hij niet slechts zoon van David en Koning van Israel, maar zoon des menschen was, met alle menschen in verband staande, en zijne ziel gevende tot een rantsoen voor velen; 2° dat Hij desniettemin onder alle menschen eene geheel eenige plaats innam, omdat Hij van boven, uit den hemel was nedergedaald, gedurende zijn verblijf op aarde in onafgebroken gemeenschap met den Vader leefde, en macht had, om de zonden te vergeven, om het eeuwige leven te schenken, om al de goederen des koninkrijks aan de zijnen uit te deelen; 3° dat Hij deze macht niet grijpen mocht door geweld, gelijk de Joden van hun Messias verwachtten, maar dat Hij als de Knecht des Heeren lijden en sterven moest voor zijn volk; en 4° dat Hij juist langs dezen weg zou komen tot de heerlijkheid der opstanding en der hemelvaart, der verhooging aan Gods rechterhand en der wederkomst ten oordeel[1]).

Gelijk reeds gezegd is, treedt Jezus met den naam van Zoon des menschen niet eerst op tegen het einde van zijn leven, maar was Hij zich van zijn Messiasschap bewust van het eerste oogenblik zijner openbare werkzaamheid af aan en begon deze krachtens die bewustheid. Reeds op twaalfjarigen leeftijd wist Hij, dat Hij moest zijn in de dingen zijns Vaders, Luk. 2 : 49. In den doop door Johannes ontving Hij van zijne roeping het Goddelijk teeken en zegel, Luk. 3 : 21. En terstond trad Hij op met den naam van Menschenzoon, lang vóór het voorval in

[1]) Verg. verder nog *H. Appel*, Die Selbstbezeichnung Jesu, der Sohn des Menschen. Stavenhagen 1896. *Holtzmann*, Neut. Theol. I 246 v. *Id.*, Das messian. Bewusstsein Jesu 1907 bl. 50 v. *Kähler*, Zur Lehre v. d. Versöhnung 1898 bl. 75 v. *Fiebig*, Der Menschensohn. Tüb. 1901. *Tillmann*, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine Messian. Würde. (Bibl. Stud. v. *Bardenhewer*, XII 1—2) 1907. *Warfield*, The Lord of Glory. American Tract Society, New-York 1907.

Cesarea Philippi, Mark. 2 : 10, 28. Hij gaf zichzelven van den aanvang af eene bijzondere en geheel eenige plaats in het koninkrijk Gods, deed werken, die zijn Messiasschap onderstellen, en eischte eene eere, die alleen dan Hem toekomt, wanneer Hij de Messias is, Matth. 5 : 11, 10 : 18, 32, 37, 12 : 6, 41, 19 : 29. Maar wel is het waar, dat Hij den naam van Zoon des menschen in den eersten tijd spaarzaam gebruikte, en dat Hij te veelvuldiger hem bezigde, als Hij na het voorval bij Cesarea met de Messianiteit ook het lijdensprogram verbinden kon. Jezus moest zijne discipelen zóó opvoeden, dat zij Hem erkenden als Messias en toch niet op Hem overdroegen al die aardsche politieke verwachtingen, die in dien tijd met de Messiaansche idee verbonden waren. Hiermede is tevens uitgesproken, dat Jezus' zelfbewustzijn als Messias zich niet historisch of psychologisch verklaren laat. Het is terstond bij Jezus' optreden aanwezig; het is niet af te leiden uit den invloed der apocalyptische litteratuur, die zonder twijfel door Baldensperger in het algemeen en ook in betrekking tot Jezus overschat wordt. Deze ziet zich daarom ook zelf genoodzaakt, om verder, n.l. tot het religieuze bewustzijn van Jezus, tot zijn Godsbewustzijn terug te gaan en te zeggen, dat bij den doop met zijn Godsbewustzijn zijne Messianiteit Hem onmiddellijk bewust werd; toen ontwaarde Hij Gods nabijheid als nooit te voren, toen hoorde hij inwendig in zich de stem: Gij zijt mijn Zoon [1]). Tot op zekere hoogte is dit juist. Jezus' bewustzijn, dat Hij de Messias was, vloeide voort uit de wetenschap, dat Hij in eene geheel eenige verhouding stond tot God. Hij noemde zich Zoon des menschen, maar ook Zone Gods.

In het Oude Testament werd het volk Israel, dan de koning en vooral de Messias met dien naam aangeduid [2]). Deze theocratische beteekenis heeft de naam Zoon Gods misschien ook nog in den mond van de bezetenen, Matth. 8 : 29, de Joden, Matth. 27 : 40, den Hoogepriester, Matth. 26 : 63, en zelfs van de discipelen in den eersten tijd, Joh. 1 : 50, 11 : 27, Matth. 16 : 16. Maar Jezus legt in dezen naam een anderen en dieperen zin. Hij is Zoon Gods, niet omdat Hij Messias en Koning is, maar Hij is het laatste, omdat Hij het eerste is, omdat Hij Zoon des Vaders is. God is zijn Vader, Luk. 2 : 49; Hij is de ééne Zoon, dien de

[1]) *Baldensperger,* Das Selbstbew. Jesu bl. 160. *Harnack,* Wesen des Christ. Akad. Ausgabe bl. 81 zegt van Jezus als den Zoon Gods: Wie er zu diesem Bewustsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses gekommen ist, wie er zu dem Bewustsein seiner Kraft gelangt ist und der Verpflichtung und Aufgabe, die in dieser Kraft liegen, das ist sein Geheimnis und keine Psychologie wird es erforschen. Verg. ook *Grau,* Das Selbstbewustsein Jesu. Nordlingen 1887. *d'Arcy,* art. Consciousness in *Hastings'* Dict. of Christ. I 361 v. *Steinbeck,* Das göttliche Selbstbewustsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Leipzig 1908.

[2]) Verg. deel II 240 en voorts *Dallmann,* Die Worte Jesu. Leipzig 1899. *Holtzmann,* Neut. Theol. I 265 v. *Sanday,* art. Son of God, in *Hastings,* D. B. IV 568 v. *Stalker,* art. Son of God in *Hastings,* Dict. of Christ. II 654 v.

Vader liefhad en dien Hij ten laatste zond, Mark. 12 : 6; bij den doop, Matth. 3 : 17, en later bij de verheerlijking, Matth. 17 : 5 noemt God Hem zijn geliefden Zoon, in wien Hij al zijn welbehagen heeft; en in Matth. 11 : 27 zegt Hij, dat alles, wat tot uitvoering van Gods εὐδοκία noodig is, Hem is overgegeven en dat alleen de Vader den Zoon en de Zoon den Vader kent. Dit Zoonschap is de bron van al zijn leven, denken en handelen. In die bewustheid stelt Hij zich boven de ouden, Matth. 5 : 18 v., boven Jona en Salomo, Luk. 11 : 31, 32, boven de engelen zelfs, Mark. 13 : 32. Wetende, dat Hij in geheel eenige verhouding staat tot den Vader en koning van het Godsrijk is, spreekt Hij zalig, Matth. 5 : 3 v., Luk. 10 : 23, vergeeft Hij de zonden, Mark. 2 : 20, eischt Hij alles om zijnentwil te verlaten, Matth. 5 : 11, 10 : 18, 22 enz., en verbindt daaraan den ingang in het eeuwige leven. De Synoptici bevatten reeds in kiem alles, wat later door de apostelen en ook door de Christelijke kerk over den persoon van Christus geleerd werd. Het is waar, dat de discipelen vóór Jezus' opstanding nog geen recht inzicht hadden in zijn persoon en werk. De Evangeliën zeggen ons dat zelve. Vandaar dat Jezus in zijn onderwijs ook met de vatbaarheid zijner jongeren rekende, hen allengs opleidde tot de kennis van zijn Zoonschap en zijne Messianiteit en veel overliet aan de onderwijzing des Geestes, Joh. 16 : 12. Maar de opstanding deed reeds een wonderbaar licht opgaan over den persoon en het werk van Christus; van toen af gold Hij voor alle discipelen als „ein himmlisches Wesen"; de leer van Paulus en Johannes over het wezen van Christus vond bij geen der discipelen bestrijding [1]).

Wat zij er aan toevoegen, is niets nieuws, maar alleen uitbreiding en ontwikkeling. Jezus is waarachtig mensch, vleesch geworden en in het vleesch gekomen, Joh. 1 : 14, 1 Joh. 4 : 2, 3, uit de vaderen, zooveel het vleesch aangaat, Rom. 9 : 5, Abrahams zaad, Gal. 3 : 16, uit Juda's stam, Hebr. 7 : 14, uit Davids geslacht, Rom. 1 : 3, geboren uit eene vrouw, Gal. 4 : 4, Hebr. 2 : 14, mensch in vollen, waren zin, Rom. 5 : 15, 1 Cor. 15 : 45, 1 Tim. 2 : 5, die moede, dorstig, bedroefd, verheugd was als wij, Joh. 4 : 6 v., 11 : 33, 38, 12 : 27, 13 : 21, Hebr. 4 : 15, onder de wet was, Gal. 4 : 4, gehoorzaamheid geleerd heeft tot den dood toe, Phil. 2 : 8, Hebr. 5 : 8, 10 : 7, 9, geleden heeft, gestorven is en begraven enz. Maar deze zelfde mensch was tegelijk van alle zonde vrij, Matth. 7 : 11, 11 : 29, 12 : 50, Joh. 4 : 34, 8 : 29, 46, 15 : 10, Hand. 3 : 14, 2 Cor. 5 : 21, Hebr. 4 : 15, 7 : 26, 1 Petr. 1 : 19, 2 : 26, 1 Joh. 2 : 1, 3 : 5; Hij is ook opgestaan, verheerlijkt, gezeten aan Gods rechterhand, Hand. 2 : 34, 5 : 31, 7 : 55 enz. Hij bestond reeds vóór zijne vleeschwording, Joh. 1 : 1, 17 : 5, 1 Cor. 10 : 4, 9, Hebr. 11 : 26,

[1]) *Weiszäcker,* Das apost. Zeitalter² bl. 16. 110.

was toen in de gestaltenis Gods, Phil. 2 : 6, eerstgeborene aller creatuur, Col. 1 : 15, hooger dan de engelen, Hebr. 1 : 4, door wien God alles geschapen heeft en in wien alles bestand heeft, Joh. 1 : 3, 1 Cor. 8 : 6, Col. 1 : 16, Ef. 3 : 9, Zoon Gods in geheel eenigen zin, Joh. 1 : 14, 5 : 18, Rom. 8 : 3, 32, Gal. 4 : 4, en zelf God, Joh. 1 : 1, 20 : 28, Rom 9 : 5, 2 Thess. 1 : 1, Tit. 2 : 13, Hebr. 1 : 8, 9, (1 Joh. 5 : 20), 2 Petr. 1 : 1.

356. Dit apostolisch getuigenis aangaande Jezus den Christus was te rijk en te diep, dan dat het terstond in het Christelijk bewustzijn kon opgenomen en in eene alle dwaling afsnijdende, duidelijke formule kon weergegeven worden. Bij de apostolische vaders is daarvan dan ook nog geen sprake, al kennen zij aan Christus eene geheel eenige plaats toe en al noemen zij Hem met allerlei heerlijke en verheven namen [1]). Eerst de ter linker en ter rechter zijde opkomende dwalingen van het Ebionitisme en het Gnosticisme maakten het voor de gemeente ten plicht, om den inhoud van het apostolisch getuigenis in te denken en van de verhouding van Christus, beide tot God en tot de menschheid, zich helder rekenschap te geven. Het Ebionitisme hield Jezus wel voor den Messias, geloofde soms ook wel, dat Hij op bovennatuurlijke wijze ontvangen en bij den doop met eene Goddelijke kracht toegerust was, maar het zag overigens in Jezus niets dan een mensch, uit Davids geslacht, met Gods Geest gezalfd, en tot koning over een bij zijne wederkomst op te richten aardsch rijk aangesteld [2]). Het Gnosticisme, de stof verachtend en de schepping der wereld aan een δημιουργος toeschrijvend, maakte ook bij Christus eene scherpe scheiding tusschen het Goddelijke en het menschelijke; de hoogste aeon, n.l. Christus, was uit den hemel nedergedaald en had zich voor een tijd lang met den aardschen mensch Jezus vereenigd, of bracht uit den hemel een psychisch lichaam mede of nam tijdelijk een schijnlichaam aan, om de menschheid uit de banden der materie te bevrijden [3]). Harnack meent wel, dat de erkenning van Jezus als een door God uitverkoren en met den Geest toegerust mensch niet ebionietisch, maar Christelijk was, en zegt ook, dat de leer der twee naturen van Christus oorspronkelijk gnostisch was [4]), maar hij moet toch toegeven, dat in de oudste overlevering Jezus ook als Zoon Gods beleden en nooit voor een ψιλος ἀνθρωπος gehouden werd [5]).

Er mogen verschillende voorstellingen geweest zijn, hoe een en het-

[1]) Verg. deel II 246 v.
[2]) *Uhlhorn*, art. Ebioniten in PRE³ V 125—128. *Loofs*, Dogmengesch.⁴ bl. 83.
[3]) *Loofs*, t. a. p. bl. 105—111. *Krüger*, art. Doketen en Gnosis in PRE³.
[4]) *Harnack*, D. G. I 245. 220. 516.
[5]) *Harnack*, t. a. p. I 153—168. Verg. *Loofs*, in PRE³ IV 18 v. *Id.*, Dogmengesch. bl. 83.

zelfde subject tegelijk Zoon Gods en mensch kon zijn; maar zoo werd Christus van het begin af door allen erkend. Deze belijdenis moest leiden en leidde onder Justinus, Irenaeus en Tertullianus [1]), tot de leer der twee naturen. De uitdrukking δυο οὐσιαι χριστου komt het eerst voor in een fragment van Melito, welks echtheid echter betwijfeld wordt [2]). Irenaeus heeft de formule van de twee naturen nog niet, maar leert duidelijk, dat Christus waarlijk de Zoon, de Logos, en zelf God is, dat Hij als zoodanig mensch is geworden, en dat deze menschgeworden Logos eene onverbrekelijke eenheid is. Hij is vere homo et vere deus, adv. haer. IV 6, 7, het is een en dezelfde Christus, die de wereld geschapen heeft en die geboren en gestorven is, III 9, 3, 16, 6, 19, 1 enz. Tertullianus leert evenzoo en spreekt nog sterker van twee substanties in Christus, carnea en spiritalis, van twee conditiones, divina et humana, de carne Chr. 5, en nam in Hem aan duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem verum, adv. Pr. 27. Spoedig werd daarna in het Westen voor deze leer van Christus de formule gebezigd, dat Hij was una persona met duo naturae. Augustinus drukt zich geregeld aldus uit: ita vero inter Deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret, Ep. ad Volus. 3. In het Oosten bleef echter de terminologie, evenals in de triniteitsleer, langen tijd onvast en daarom voor allerlei misverstand vatbaar. De woorden οὐσια, φυσις, ὑποστασις, προσωπον misten nog strenge bepaling en werden daarom dooreen gebruikt; zelfs Cyrillus duidt de menschelijke natuur van Christus nog dikwerf als ὑποστασις in plaats van als φυσις aan, en spreekt dan toch weer van ééne natuur in Christus, μια σεσαρκῶμενη φυσις; de vereeniging van beide naturen werd door Gregorius Naz. en Gregorius van Nyssa als eene μιξις, ἀνακρασις, en door Cyrillus als eene ἑνωσις φυσικη of κατα φυσιν aangeduid; en datgene, wat door de hypostatische vereeniging tot stand kwam, werd meermalen niet εἰς maar ἐν genoemd [3]). De epistola dogmatica van Paus Leo den Groote aan Flavianus droeg er echter veel toe bij, om ook in het Oosten het helder inzicht en het nauwkeurig spraakgebruik in de leer van Christus te bevorderen [4]). En te Chalcedon werd, na verwerping van het Nestorianisme, het Patripassianisme, het Euty-

[1]) Verg. deel II 245 v.; en voorts over Justinus nog: *A. L. Feder*, Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Freiburg 1906; over Irenaeus en Tertullianus: *Loofs*, Dogm. § 21. 22.
[2]) *Harnack*, D. G. I 165. Verg. echter *Loofs*, in PRE³ IV 31 en Dogmengesch. bl. 151.
[3]) *Schwane*, D. G. II 294 v. 341 v.
[4]) *Hahn*, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche.³ Breslau 1897 bl. 321—330.

chianisme enz., de belijdenis van Christus vastgesteld als van één en denzelfden Zoon en Heere τελειον τον αὐτον ἐν θεοτητι και τελειον τον αὐτον ἐν ἀνθρωποτητι, θεον ἀληθως και ἀνθρωπον ἀληθως τον αὐτον, ... ἑνα και τον αὐτον χριστον, υἱον, κυριον, μονογενη, ἐν δυο φυσεσιν (volgens de oorspr. lezing; niet ἐκ δυο φυσεων) ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως γνωριζομενον [1]).

Daarmede waren scherp en belijnd de grenzen getrokken, binnen welke de kerkelijke leer van Christus verder ontwikkeld kon worden. Maar het was er ver van af, dat hiermee vroeger en later eenstemmigheid werd verkregen. De vraag: wat dunkt u van den Christus? heeft in het Christelijk leven en ook in de theologie allerlei antwoorden uitgelokt; zij houdt alle eeuwen door hoofden en harten der menschen verdeeld. Zelfs binnen die kerken, welke samen het Chalcedonense aanvaarden, is er bij alle overeenstemming toch ook nog aanmerkelijk verschil. In de theologie van het Oosten bleef de grondgedachte deze, dat God zelf mensch moest worden, opdat de mensch de Goddelijke natuur, de onsterfelijkheid, het eeuwige leven, de θεωσις, deelachtig zou worden [2]). De gevolgen der zonde zijn veel meer physisch dan ethisch van aard, en daarom loopt naast het rationalisme in de Grieksche kerk altijd de mystiek. Deze mystiek moest er toe leiden, dat, al werd de menschelijke natuur van Christus ook erkend, de sterkste nadruk toch viel op zijne Godheid, op het ingaan der Goddelijke natuur in de menschelijke, op de eenheid van beide, op het wezen van Christus meer dan op zijne historische verschijning, op zijne vleeschwording meer dan op zijne voldoening. Bij den persoon van Christus kwam het daarom vooral aan op zijn Goddelijk wezen, dat in menschelijken vorm werd medegedeeld en zoo door den mensch ontvangen en genoten wordt. Aan strenge onderscheiding der beide naturen werd daarom weinig behoefte gevoeld; ze wordt bij Athanasius, de Cappadociërs, ja zelfs nog ten deele bij Cyrillus gemist; de Grieksche lezing van het Chalcedonense is eene correctie van den oorspronkelijken tekst; de uitdrukking ἐν δυο φυσεσιν is door ἐκ δυο φυσεων vervangen. Het Monophysitisme was in het Oosten eene macht; hoezeer veroordeeld en onderdrukt, het kwam toch telkens weer boven, in de leer der theopaschieten, der aphthartodoceten, der aktisteten en der monotheleten; het droeg er toe bij, om de grenslijn tusschen het Goddelijke en het menschelijke uit te wisschen en om de kerken in het Oosten meer en meer voor den ondergang in het Heidendom rijp te maken [3]).

Daarentegen onderscheidde het Westen streng tusschen de Goddelijke en menschelijke natuur van Christus; de terminologie van una

[1]) *Hahn*, t. a. p. bl. 166.
[2]) Verg. echter de aanteekening, deel I 110.
[3]) Verg. de art. Monophys. en Monothel. van *G. Krüger*, in PRE³ XIII 372 v.

persona en duo naturae stond reeds sedert Tertullianus vast; op het ethische lag meer dan op het physische, op de voldoening, het lijden en den dood, meer dan op de menschwording, de nadruk. Toch werd ook hier niet alle gevaar van de vergoddelijking der menschelijke natuur van Christus vermeden. Het Oosten nam bijna geen notitie van het Westen en onderging met name in het geheel niet den invloed van Augustinus. Maar omgekeerd nam het Westen wel de theologie en bepaaldelijk ook de mystiek van het Oosten over. Daardoor drong ook in de Latijnsche kerk en theologie de gedachte door van eene vergoddelijking van het menschelijke. De mystische contemplatie, de leer van het donum superadditum, de transsubstantiatie berusten alle op de gedachte, dat het eindige aan het oneindige deel hebben kan. Dit kon niet zonder invloed blijven op de Christologie, want de menschelijke natuur was nauwer dan eenig ander schepsel met de Godheid vereenigd. Als Adam door het donum superadditum, als de geloovigen door de gratia infusa, als de mystieken door de contemplatie reeds der Goddelijke natuur deelachtig en in zekeren zin vergoddelijkt werden [1]), dan moest dit in veel sterker mate gelden van den mensch Christus, in wien de volheid der Godheid lichamelijk woonde.

357. Geheel in overeenstemming met Johannes Damascenus [2]), leerde daarom de scholastieke en Roomsche theologie, dat iedere natuur in Christus wel zichzelve blijft en de mededeeling der Goddelijke eigenschappen aan de menschelijke natuur niet reëel is te denken, maar dat toch de Goddelijke natuur de menschelijke geheel doordringt en doorgloeit, gelijk warmte het ijzer, en haar de Goddelijke heerlijkheid en wijsheid en macht deelachtig maakt (περιχωρησις, θεωσις). Daaruit wordt dan afgeleid, dat Christus als mensch reeds hier op aarde de scientia beata, de visio Dei bezat; Jezus was reeds op aarde een comprehensor ac viator, wandelend door aanschouwen en niet door geloof; van geloof en hope kan en mag er bij Hem geen sprake zijn. Voorts werden al de gaven, waarvoor de menschelijke natuur van Christus vatbaar was, Hem niet allengs, maar terstond, in eens, bij zijne menschwording geschonken. Als mensch bleef Hij wel eindig en beperkt; ook had Hij in den staat zijner vernedering allerlei defecten (vatbaarheid voor lijden en dood) en affecten (aandoeningen van smart, honger, koude enz.). Maar Hij ontving toch bij zijne menschwording in eens alle wijsheid, waarvoor zijne menschelijke natuur vatbaar was. Zijne toeneming daarin, Luk. 2 : 52, is niet objectief maar subjectief te verstaan; het scheen

[1]) Verg. deel I 328 v. II 155 v. 499 v.
[2]) *Damascenus*, de fide orthod. III 3. 7. 17. 19. Verg. *Dorner*, Lehre v. d. Person Christi II 267 v. *Loofs*, Dogmengesch. bl. 324.

aan anderen zoo toe; ook bad Hij niet uit behoefte, maar alleen om onzentwil, om ons een voorbeeld te geven. Jezus was eigenlijk nooit kind, Hij was dadelijk man. En omdat zijne menschelijke natuur zoo door de Goddelijke verheerlijkt en vergoddelijkt is, daarom heeft ook zij recht op en is ook zij voorwerp van aanbidding; ja ieder deel van de menschelijke natuur van Christus, zooals inzonderheid het heilige hart, is Goddelijke vereering waardig [1]).

Dezelfde grondgedachte treffen wij aan in de Luthersche theologie. Maar zij is hier toch anders uitgewerkt en toegepast. Grieksche en Roomsche theologie leerden wel eene mededeeling van Goddelijke gaven, maar niet van Goddelijke eigenschappen aan de menschelijke natuur; en zij leerden ook wel eene ware en wezenlijke mededeeling der Goddelijke eigenschappen, maar dan niet aan de menschelijke natuur als zoodanig, doch aan de hypostase van beide naturen. Luther echter leerde, dat ook reeds in den staat der vernedering de menschheid van Christus was, waar de Godheid was, en dat beide naturen niet alleen in den persoon maar ook beide onderling met hare eigenschappen „vereinigt und vermischt" waren [2]). Daarom konden de Roomsche theologen de Luthersche Christologie en vooral de ubiquiteitsleer eenparig bestrijden [3]). Maar toch is er, hier evenals in de leer van het avondmaal, verwantschap. De Lutherschen leeren toch uitdrukkelijk, dat de beide naturen in Christus nooit vermengd of in elkaar veranderd worden, maar dat elk van beide tot in eeuwigheid zichzelve blijft en haar wezenlijke eigenschappen behoudt en nooit de eigenschappen der andere natuur tot haar eigene ontvangt [4]). Ook zeggen zij niet, dat alle Goddelijke eigenschappen in gelijken zin en in gelijke mate aan de menschelijke natuur worden medegedeeld; de quiescente eigenschappen van oneindigheid enz. werden haar niet zelve rechtstreeks, doch alleen door bemiddeling van de andere eigenschappen geschonken; de operatieve echter, zooals alomtegenwoordigheid, almacht, alwetendheid, werden rechtstreeks en onmiddellijk het deel van de menschelijke natuur; en zelfs schreef men haar dikwerf niet alleen de multivolipraesentia of ubiquitas in den zin van Chemniz, maar bepaald de omnipraesentia toe [5]). En zakelijk komen Roomsche en Luthersche theologie daarin overeen, dat zij de menschelijke natuur boven de haar gestelde grenzen verheffen en de menschelijke ontwikkeling van Jezus benevens den staat zijner vernedering in schijn oplossen.

[1]) Verg. verder nog, behalve de bovengenoemde litteratuur: *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit III 3—333. *Pesch*, Prael. dogm. IV 1—174. *Simar*, Dogm. § 94 v. *Jansen*, Theol. Dogm. II 567 v. *Mannens*, Theol. dogm. II 349 v.

[2]) *Köstlin*, Luthers Theol. II 392 v.

[3]) *Bellarminus*, de Christo III 9. *Petavius*, de incarn. X 7—10.

[4]) Form. Conc. ed. *Müller*, bl. 675, 676.

[5]) Form. Conc. bl. 685 v.

Bij de ontwikkeling der Luthersche theologie is dat al zeer duidelijk uitgekomen. Bij de menschwording n.l. werd wel niet temporeel, maar toch logisch onderscheid gemaakt tusschen de incarnatio (assumtio carnis) en de exinanitio (conceptio in utero). Van de eerste is alleen de Logos subject; en zij bestaat daarin, dat Hij de in zichzelve eindige menschelijke natuur vatbaar maakt voor de inwoning van de volheid der Godheid en haar de bovengenoemde Goddelijke eigenschappen mededeelt. Maar op deze manier dreigde niet alleen het onderscheid tusschen Goddelijke en menschelijke natuur, maar ook dat tusschen den staat van vernedering en van verhooging geheel teloor te gaan. Daarom nam men aan, dat in het tweede moment, in de exinanitio, van welke niet de Logos, maar de Godmensch het subject was, deze de eerst medegedeelde eigenschappen weder in zekeren zin afgelegd had. Maar over den aard dezer exinanitio was er groot verschil en werd er zelfs tusschen de Giessensche en Tubingsche theologen een langdurige strijd gevoerd (1607—1624). Volgens de Tubingers legde Christus alleen het *publieke* gebruik van die eigenschappen af; Hij behield ze wel en Hij gebruikte ze ook, want de onderscheiding tusschen potentia en actus gaat bij de Goddelijke eigenschappen niet op; eene potentiëele alomtegenwoordigheid, alwetendheid enz. is ongerijmd; maar Christus gebruikte die medegedeelde eigenschappen in den staat zijner vernedering alleen op latente, verborgen wijze (κρυψις χρησεως); de staat der verhooging is niets anders dan een zichtbaar vertoonen van wat onzichtbaar reeds van de ure der ontvangenis af bestond. Op deze wijze werd echter heel de menschelijke ontwikkeling van Jezus, zijn toenemen in kennis en wijsheid, zijn hongeren en dorsten, zijn lijden en sterven slechts schijn. En daarom zeiden de Giessensche en de latere Luthersche theologen liever, dat Christus in het moment der exinanitio heel het gebruik der medegedeelde eigenschappen had afgelegd (κενωσις χρησεως); Hij bleef ze wel behouden, maar alleen potentia, niet actu; eerst bij de verhooging nam Hij ze ook in gebruik [1]).

De Gereformeerden verkeerden van den aanvang af in veel gunstiger conditie; zij hebben de Grieksche, Roomsche en Luthersche vermenging van het Goddelijke en menschelijke ook in de leer van Christus principiëel overwonnen. Ofschoon de eenheid des persoons ten strengste hand-

[1]) Verg. behalve *Chemniz* e. a. bovengenoemd, *Dorner*, Entw. II 771—847. *Id.*, Gesch. der prot. Theol. bl. 569 v. *Frank*, Theol. der Concordienformel III 165—396. *Schneckenburger*, Vergl. Darst. § 26. *Id.*, Zur kirchl. Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach Luth. und Ref. Fassung 1868. *Sartorius*, Christi Person u. Werk I³ 520 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. IV 1 bl. 243 v. Art. Doppelter Stand Christi in RE¹. Art. Kenotiker und Kryptiker in RE². Art. Comm. id. in PRE³ IV 254—261. *E. Weber*, Der Einfluss der protest. Schulphilos, auf. die orthod. luth. Dogm. Leipzig 1908 bl. 96 v. 153 v.

havende, hebben zij ook op de menschelijke natuur van Christus den stelregel: finitum non est capax infiniti toegepast, en dezen niet alleen in den staat der vernedering, maar ook zelfs in dien der verhooging gehandhaafd. Zoo kreeg de Gereformeerde theologie ruimte voor eene zuiver menschelijke ontwikkeling van Christus, voor eene successieve mededeeling van gaven, voor een wezenlijk onderscheid tusschen vernedering en verhooging. En toch heeft zij daarbij het Nestorianisme, waarvan ze steeds beschuldigd werd, ernstig vermeden. En dat kwam daardoor, dat in Grieksche, Roomsche en Luthersche theologie de nadruk altijd viel op de vleeschwording van het Goddelijk wezen, van de Goddelijke *natuur*. Indien die natuur niet vleesch wordt, schijnt het werk der zaligheid, de gemeenschap met God, gevaar te loopen. Maar de Gereformeerde theologie stelde op den voorgrond, dat de *persoon* des Zoons vleesch is geworden; niet de substantie, maar de subsistentia des Zoons nam onze natuur aan. In dien persoon ligt de eenheid der beide naturen, in weerwil van beider strenge onderscheiding, onwankelbaar vast. Gelijk in de leer van de triniteit, van den mensch als beeld Gods en van de verbonden, zoo treedt ook hier in de leer van Christus de Gereformeerde gedachte van het persoonlijke, bewuste leven als het rijkste en hoogste leven, zeer duidelijk op den voorgrond [1]).

358. Al deze ontwikkelingen van de leer van Christus gaan uit van en bewegen zich binnen de grenzen van het symbolum Chalcedonense. Maar lang niet alle Christenen konden zich vinden in deze belijdenis. Ten allen tijde waren er, die ter rechter of ter linker zijde afweken en in het voetspoor traden van het oude Ebionitisme of Gnosticisme. Aan de eene zijde scharen zich het Arianisme, Nestorianisme, Socinianisme, Deïsme, Rationalisme enz., en aan den anderen kant vertoonen zich het Patripassianisme, Sabellianisme, Monophysitisme, Anabaptisme en het Pantheïsme in al zijne verschillende vormen [2]). Vooral in de nieuwere theologie is de gedachte heerschend geworden, dat de leer der twee naturen wel paste bij de Grieksche theologie en kerk, maar thans voor ons alle religieuze waarde verloren heeft, dat ze ook onder de critiek van het Socinianisme en Rationalisme onherroepelijk bezweken is, en daarom thans in geheel nieuwen, religieus-ethischen zin, behoort gewijzigd te

[1]) Verg. behalve de bovengenoemde litteratuur ook nog *Owen*, Declaration of the glorious mystery of the person of Christ, God and man, Works I en verder *Walch*, Bibl. theol. sel. I 259. *M. Vitringa*. Doct. V 45. 202.

[2]) Verg. over deze afwijkingen in de leer van triniteit en incarnatie reeds vroeger deel II 254—288, en voorts nog *Petavius*, de incarnatione I c. 1: synopsis haeresium omnium, quae cath. incarnationis fidem oppugnarunt. *Forbesius a Corse*, Instruct. hist. Theol. lib. 2. 3. 5. 6. *M. Vitringa*, Doctr. V 46 v., en de werken over dogmenhistorie.

worden [1]). Deze nieuwe Christologie heeft hare voornaamste vertegenwoordigers in Kant, Schleiermacher en Ritschl.

Kant kon de Bijbelsche en kerkelijke leer van Christus niet aanvaarden, wijl hij de kenbaarheid van het bovennatuurlijke loochende en, uit het du sollst tot het du kannst besluitende, geen Verlosser van noode had. Christus kon daarom voor Kant nog slechts blijven een voorbeeld der zedelijkheid en een leeraar der deugd. Al wat Schrift en kerk voorts nog van dien Christus uitsprak, had slechts symbolische waarde. De kerkelijke Christus is het symbool van de Gode welgevallige menschheid; deze is de ware, eengeboren, veelgeliefde Zoon, om welken God de wereld schiep. De menschwording van Christus symboliseert het ontstaan van het ware zedelijke leven in den mensch; zijn plaatsvervangend lijden beteekent, dat de zedelijke mensch in ons boeten moet voor het kwaad van den zinlijken mensch; het geloof aan Christus duidt aan, dat de mensch tot zijne zaligheid gelooven moet aan de idee der Gode welgevallige menschheid. In één woord, de historische mensch Jezus is geen middelaar of zaligmaker, maar al wat de kerk van dien persoon belijdt, geldt ten volle van de idee der menschheid [2]). Kant begon er in de nieuwe philosophie mede, om, evenals de oude Gnostieken, den historischen Christus van den idealen te scheiden; en anderen hebben dat voortgezet. Fichte ging uit van de gedachte, dat God en mensch absoluut één waren. Christus heeft echter deze eenheid het eerst in zichzelf erkend en klaar uitgesproken; dat is zijne groote, historische beteekenis; duizenden zijn door Hem tot deze erkentenis, tot deze gemeenschap met God gekomen. Maar al is dit historisch zoo geweest, toch is daarmede niet gezegd, dat de mensch niet uit zichzelf, niet anders dan door Christus, tot die gemeenschap komen kan. Als Jezus terugkwam, zou Hij volkomen tevreden zijn, dat het Christendom in de harten heerschte, ook al was zijn persoon geheel vergeten. Slechts de metaphysische, eeuwige waarheid, de erkenning der eenheid met God, maakt zalig; het historische is een op zichzelf staand, voorbijgaand feit [3]).

Bij Schelling in zijne eerste periode is het absolute geen onveranderlijk zijnde, maar een eeuwig worden, dat dus in de wereld als zijn logos en zoon tot openbaring komt. De theologie meent, dat Christus de eengeboren en vleeschgeworden Zoon Gods is. Maar dat is onjuist; God is eeuwig en kan niet in een bepaald tijdsmoment de menschelijke natuur hebben aangenomen; het Christendom als historisch feit heeft voorbij-

[1]) *Strausz*, Christl. Glaub. II 153 v. *Harnack*, D. G. I 3 v. III 653 v. 691 v. *Loofs*, Dogmengesch.[4] bl. 942 v. *G. Krüger*, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Menschwerdung. Tüb. 1905 bl. 267 v.

[2]) *Kant*, Religion innerhalb usw. ed. *Rosenkranz*, bl. 69 v. Verg. *Dorner*, Entwicklungsgesch. II 978 v. *J. W. Chapmann*, Die Theologie Kants, Halle 1905.

[3]) *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben. Verg. *Dorner*, t. a. p. II 1049 v.

gaande beteekenis. Eeuwig echter blijft de idee; de wereld is de zoon Gods; de menschwording Gods bestaat daarin, dat het absolute, om zichzelf te zijn, in een wereld, in eene veelheid van individuën, in eene rijke geschiedenis, in een historisch proces tot openbaring komt. De wereld is dus God zelf in zijn worden; de menschwording Gods is principe van alle leven en geschiedenis; het eindige is de noodzakelijke vorm voor het openbaar worden Gods; alles moet begrepen worden van de idee der menschwording uit. En dit is ook de esoterische waarheid van het Christendom; de historische inkleeding is maar tijdelijke vorm voor deze eeuwige idee [1]). Evenzoo zeide Hegel, dat hetgeen de theologie symbolisch in voorstellingen weergaf, door de philosophie in begrippen werd omgezet; Christus is niet de eenige Godmensch, maar de mensch is wezenlijk één met God en wordt zich dit ook op het hoogste standpunt zijner ontwikkeling bewust [2]). Van deze philosophische praemissen uit zochten Marheineke, Rosenkranz, Göschel, Daub, Conradi e. a. nog wel de vleeschwording Gods in Christus te handhaven, maar Strausz trok de consequentie en zeide in zijn *Leben Jesu* [3]), dat de idee hare volheid niet in één exemplaar uitstort, maar alleen in eene veelheid van individuën; de menschheid is de menschgeworden God, die ontvangen is van den Heiligen Geest, zondeloos leeft, opstaat uit de dooden, opvaart ten hemel enz. In de moderne dogmatiek, welke van deze wijsgeerige gedachte uitgaat, blijft er daarom geene plaats meer over voor Christus, anders dan als een religieus genie, een leeraar der deugd, een profeet, die de religie het diepst verstaan, Gods liefde het duidelijkst geopenbaard en de eenheid en gemeenschap van God en mensch het klaarst uitgesproken heeft; doch de persoon van Christus staat zelf feitelijk buiten het wezen des Christendoms [4]). Niet ten onrechte sprak daarom Von Hartmann met het oog op deze moderne theologie van eene crisis en eene „Selbstzersetzung" des Christendoms [5]).

Eene andere richting werd ingeslagen door Schleiermacher. Hoewel de kerkelijke leer van Christus beslist verwerpende, trachtte hij toch de fout der speculatieve philosophie te vermijden, om n.l. het wezen des

[1]) *Schelling*, Vorles. über die Methode des akad. Studiums 1803, Werke I 5 bl. 286 v. Verg. *Dorner*, Entwicklungsgesch. II 1058 v.

[2]) *Hegel*, Religionsphilos., Werke XII 235 v. Verg. *Dorner*, t. a. p. II 1096 v.

[3]) *Strausz*, Das Leben Jesu 1835 II 716 v. 734 v. Chr. Gl. II 193: Die speculative Christologie. Verg. over Strausz: *A. Hein*, Die Christologie von D. Fr. Strausz, Zeits. f. Th. u. K. 1906 bl. 321—345.

[4]) *Strausz*, Chr. Dogm. II 214 v. *Id.*, Alte u. neue Glaube² bl. 24 v. *Schweizer*, Chr. Gl. § 116 v. *Pfleiderer*, Grundriss, § 128. *Biedermann*, Chr. Dogm. II² 580 v. *Lipsius*, Dogm.² § 588. *Scholten*, Initia c. 4. bl. 171.

[5]) *Ed. von Hartmann*, Die Krisis der Theol. u. die moderne Theol. 1880. Die Selbstzersetzung des Christ. u. die Religion der Zukunft³ 1888. Das Christ. des N. Test. 1905.

Christendoms te zoeken in eene abstracte idee en deze los te maken van den historischen persoon van Christus. Daartoe ging hij uit van de ervaring der gemeente, van het Christelijk bewustzijn, dat tot inhoud heeft de verzoening en de gemeenschap met God. De laatste oorzaak hiervan is nergens anders te vinden dan in den stichter der Christelijke gemeente, in wien daarom het Godsbewustzijn in absolute kracht aanwezig moet geweest zijn. En deze sterkte van zijn Godsbewustzijn was het zijn Gods in Hem, zoodat Hij het religiöse Urbild der menschheid is, zondeloos, volmaakt, hoogste product van het menschelijk geslacht en tegelijk door eene scheppende daad Gods voortgebracht als het volmaakte subject der religie. Niet op zijn leer, maar op zijn persoon, niet op wat Hij deed, maar op wat Hij was, niet op zijn ethisch voorbeeld, maar op zijn religieus leven komt het in de eerste plaats aan [1]). Door alzoo de verwezenlijking van de religieuze idee niet in de menschheid, maar in den persoon van Christus te zoeken, heeft Schleiermacher een machtigen invloed geoefend en aan de Christologie weer eene plaats verzekerd in de dogmatiek.

Ten eerste werd Schleiermachers invloed daarin merkbaar, dat men, in tegenstelling met Kant, Fichte, Hegel, in Christus trachtte te handhaven eene gansch bijzondere en geheel eenige openbaring Gods. Indien het Godsbewustzijn in Christus absoluut en nooit door eenige zonde verstoord was geweest, moest God ook op geheel eenige wijze in Hem hebben gewoond. Natuurlijk kon men dit op verschillende wijze beproeven, al naar mate men anders dacht over de triniteit. Zij, die de ontologische triniteit verwierpen, namen in Christus eene bijzondere manifestatie Gods, eene volkomene inwoning Gods, de realiseering van Gods eeuwige wereldgedachte of menschidee aan [2]). Anderen erkenden wel eene ontologische triniteit, maar dachten de verhouding van den Zoon tot den Vader min of meer subordinatiaansch, en kwamen daarom tot de Ariaansche Christologie [3]). Nog anderen coördineerden den Zoon met den Vader en naderden daarmede de kerkelijke leer [4]). Vervolgens kwam er door Schleiermacher in de nieuwere Christologie eene vroeger ongewone belangstelling in de menschelijke, historische ontwikkeling van den persoon van Christus. De leer van de communicatio idiomatum werd daarom zoo goed als prijsgegeven, en de menschelijke natuur van Christus op den voorgrond geschoven; de leer der twee staten werd veranderd in een

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 91 v. Verg. *Strausz*, Chr. Gl. II 175: Schleiermachers Christologie. *Dorner*, Entwicklungsgesch. II 1153.

[2]) *Rothe*, Theol. Ethik § 533 v. *Weisze*, Philos. Dogm. I 437—556. *Schenkel*, Dogm. II 2 bl. 717. 724 enz.

[3]) *Gess*, Die Lehre v. d. Person Christi 1856 bl. 157 v. *Hofstede de Groot*, De Gron. Godgel. 1855 bl. 157 v.

[4]) *C. I. Nitzsch*, Syst. d. Christl. Lehre⁶ 1851. *Kahnis*, Luth. Dogm. II 3. 69 v. *Thomasius*, Christi Person und Werk³ I 447 v. *Lange*, Dogm. II 594 v. en voorts *Sartorius, Liebner, Ebrard, Philippi, Vilmar* enz.

leven van Jezus, en dat leven werd in zijne voorbereiding, ontwikkeling en invloed nagespeurd. Een geliefkoosd voorwerp van studie werd daarom de geschiedenis van Israël, van de klassieke wereld en vooral van Jezus' eigen tijd[1]); voorts moest de menschwording beschouwd worden als niet toevallig om de zonde noodzakelijk, maar als uit de idee Gods voortvloeiende en met de schepping zelve gegeven[2]); en dan moest de ontwikkeling van Jezus als mensch nagegaan worden in hare historische ontwikkeling, totdat Hij tweede Adam, hoofd der menschheid, Centralindividuum werd[3]).

Eindelijk kwam in de nieuwere Christologie, die aan de belijdenis van Christus als Godmensch nog vasthield, het streven op, om de eenheid van deze beide op eene andere en betere wijze te handhaven, dan in de belijdenis van Chalcedon en de kerkelijke dogmatiek geschied was. Daartoe werd, ten deele op God zelf maar vooral op den Godmensch, de idee van het worden toegepast. Schelling begon daarmede in zijne tweede periode[4]). De Zoon was in zekeren zin wel eeuwig in den Vader; maar als door den Vader gegenereerd, als Zoon buiten (praeter) den Vader, treedt hij eerst op in de schepping. Ook dan echter bestaat de Zoon niet als een reëel persoon, doch als eene Potenz, die zich verwerkelijken kan en moet. Door de zonde des menschen wordt echter de wereld een aussergöttliches Sein, en de Zoon, die om die wereld gegenereerd is en aan haar verbonden blijft, krijgt een niet innerlijk, maar uiterlijk van den Vader onafhankelijk zijn[5]). Hij was in een tusschentoestand, ἐν μορφῇ θεοῦ, Hij wordt Christus, blijft aan de gevallen wereld, welke de Vader aan Hem overlaat, verbonden, voert deze in den weg van zelfvernietiging en gehoorzaamheid tot den Vader zelf terug, en wordt zoo aan het einde der wereld zelf Zoon in volkomen zin[6]). De gedachte over de wording van den Godmensch had in theosophische kringen b.v. op Baader, Steffens, enz. grooten invloed. En zelfs Rothe en Dorner namen de gedachte over, dat God of de Logos in diezelfde mate meer in den historischen persoon van Jezus ging inwonen, als deze zichzelf ontwikkelde tot religieuze persoonlijkheid, tot geest; de menschwording Gods neemt toe met de Godwording des menschen. Op eene andere en toch verwante wijze is de verklaring van den Godmensch be-

[1]) *Schneckenburger,* Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte. Frankf. 1862, en voorts *Hausrath, Schürer, O. Holtzmann, W. Staerk* enz.

[2]) *C. I. Nitzsch,* Syst. d. Chr. Lehre bl. 258. *Martensen,* Chr. Dogm. 1856 bl. 221 v. *Schöberlein,* Princip. u. Syst. der Dogm. 1881 bl. 627 v., en vele anderen, verg. *Dorner,* Entw. II 1243—1260.

[3]) *Rothe,* Theol. Ethik § 541. *Lange,* Chr. Dogm. II § 60, en anderen, verg. *Dorner,* Entw. II 1227 v.

[4]) Verg. deel II 294 v.

[5]) *Schelling,* Werke II 3 bl. 317 v.

[6]) *Schelling,* Werke II 4 bl. 35 v.

proefd door de leer van de κένωσις, d. i. door de onderstelling, dat de Logos bij de vleeschwording zich van alle of van sommige eigenschappen tot op het niveau van de menschelijke ontwikkeling ontledigd en deze dan langzamerhand in den weg van ontwikkeling teruggewonnen heeft[1]).

Met Schleiermachers Christologie komt die van Ritschl overeen; alleen legt zij, nauwer zich aansluitend bij de wijsbegeerte van Kant, meer nadruk op het werk, dan op den persoon van Christus, en kent in het wezen des Christendoms eene grootere plaats toe aan het ethische. Ook Ritschl verwerpt in de leer van Christus alle metaphysica en alles wat door de natuurwetenschap en door de historische critiek wordt veroordeeld, b.v. de praeëxistentie, de bovennatuurlijke ontvangenis, de opstanding, de hemelvaart, de wederkomst. Christus is in dat opzicht een gewoon mensch. Maar zijne eigenaardigheid lag in zijn beroep, in het werk dat hij gedaan heeft, n.l. het stichten van een rijk Gods. Als ethisch persoon staat Christus hoog boven alle menschen; zijn wil was volmaakt één met den wil Gods, met het plan en het doel, dat God in betrekking tot wereld en menschheid zich voorgesteld had. Maar daarom komt aan Christus eene groote religieuze beteekenis toe; in Hem is God zelf, zijne genade en trouw, zijn wil en bedoeling met de menschheid tot openbaring gekomen; Christus heeft het ons getoond en met zijn dood bevestigd, dat het rijk Gods de bestemming aller menschen is, dat zijn wil de wil der gansche menschheid moet worden. Daarin bestaat de koninklijke macht, de wereldheerschappij van Christus, en daarin bestaat ook zijne

[1]) *Gess,* Die Lehre v. d. Person Christi 1856 bl. 281 v. 309 v. *Thomasius,* Christi Person und Werk I³ 409—445. *Sartorius,* Die Lehre v. d. heiligen Liebe II² 21. *Schöberlein,* Princip und System der Dogm. bl. 167 v. *Martensen,* Dogm. § 133. *Hofmann,* Schriftbeweis II 1 bl. 20 v. *Delitzsch,* Bibl. Psychologie² bl. 326 v. *Kahnis,* Luth. Dogm. II 83. *Frank,* Chr. Wahrheit II 137 v. *Kübel,* Ueber den Unterschied zw. d. posit. u. d. liber. Richtung in der mod. Theol.² 1893 bl. 124. *A. von Oettingen,* Luth. Dogm. III 107 v. (leert aflegging van het gebruik, niet van het bezit). *H. Schmidt,* Zur Lehre v. d. Person Christi, Neue Kirchl. Zeits. 1896 bl. 972—1005, vooral bl. 982 v. *O. Bensow,* Die Lehre v. d. Kenosis. Leipzig 1903, cf. Th. L. Blatt 22 Jan. 1904. *Godet,* Comm. op Joh. 1 : 14. *Grétillat,* Exposé de théol. syst. IV 180 v. *Recolin,* La personne de J. C. et la theorie de la kenosis, Paris 1890. *Van Oosterzee,* Dogm. II 494. *Ch. de la Saussaye,* zie mijne Theol. van d. l. S.² bl. 44. Ook in de Engelsche en Amerikaansche theologie vond deze hypothese veel ingang bij Dr. Lewis Edwards te Bala ± 1850, O' Brien in Ierland, H. W. Beecher 1871, H. M. Goodwin 1874, Howard Crosby in Amerika, en vooral na 1890, ten einde met Jezus' beschouwing van het O. T. die der historische critiek te kunnen overeenbrengen, bij *Swayne,* Our Lords knowledge as man 1891. *Plummer,* The advance of Christ in σοφια; Expositor 1891. *Gore,* The incarnation of the son of God 1891. *Id.,* Dissertations on subjects connected with the incarnation 1895. *Mason,* Conditions of our Lords life on earth 1896, en vele anderen, genoemd door *B. B. Warfield,* in een artikel over de kenosis in The Presb. and Ref. Rev. Oct. 1899 bl. 701—725, cf. ook de art. over kenosis in *Hastings'* Dict. of the Bible en Dict. of Christ.

Godheid. Christus is niet God in metaphysischen zin, maar de naam God duidt bij Hem zijn rang en stand in het Godsrijk aan, is dus geen wezens-, maar een ambtsnaam. Christus mag God heeten, omdat Hij ten opzichte van ons de plaats en de waarde van God inneemt [1]).

359. De Christologie der negentiende eeuw, gelijk zij onder den invloed van Schelling en Hegel, Schleiermacher en Ritschl ontstond, kenmerkte zich in het algemeen daardoor, dat zij uit reactie tegen het rationalisme en moralisme tot den persoon van Christus terugging en aan zijne historische verschijning eene blijvende beteekenis voor het religieuze leven trachtte toe te kennen. Ook aan de volgelingen van Ritschl is dit streven eigen gebleven. Herrmann bijv. maakt onderscheid tusschen den grond en den inhoud des geloofs, en rekent tot den eersten alleen datgene, wat ook de strengste historische critiek in Jezus erkennen en eerbiedigen moet, n.l. zijn „inneres Leben", zijne zedelijke grootheid en goedheid. Hoe weinig dit ook zij, het Christelijk geloof blijft toch bij Herrmann nog eenigermate gebonden aan den historischen persoon van Jezus en aanschouwt in zijne zedelijke goedheid een bewijs van de inwoning en de openbaring Gods in Hem [2]). Kaftan neemt een veel meer behoudend standpunt in, en acht zich volstrekt niet tegenover de wetenschap verplicht, om het historisch beeld van Jezus tot zijn innerlijk leven te beperken. Integendeel, de verhoogde Heer, dien de gemeente belijdt, is geen andere dan de historische Heiland, die op aarde rondwandelde. Maar omdat God op eene geheel eenige wijze in Hem was, omdat de volkomene openbaring Gods in Hem tot ons gekomen is, en God in Hem zijn geest en zijn leven ons mededeelt, daarom spreekt de gemeente terecht van zijne Godheid en belijdt Hem als haar Heer en God [3]). Häring acht het niet bepaald noodig, van Jezus' Godheid te spreken, omdat deze naam allerlei misverstand en verdeeldheid schept, maar handhaaft er toch het recht toe, omdat Christus de volle zelfopenbaring Gods is; en deze openbaring aanschouwt hij in den historischen Jezus, gelijk de Evangeliën Hem beschrijven, en die o. a. ook zijne opstanding

[1]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III² 358 v. Unterricht in der christl. Relig.² 1881 bl. 17 v. Verg. *Joh. Wendland*, Albrecht Ritschl und seine Schüler. Berlin 1899 bl. 84 v.

[2]) *Herrmann*, Der Verkehr des Christen mit Gott. 1886 bl. 18 v. 92 v. *Id.*, Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? Verg. ook deel I 145. 516 v. en ook *Robert Favre*, Le Christ historique d'après W. Herrmann, Revue de theol. et de philos. 1900 bl. 454—476.

[3]) *Kaftan*, Wesen der Chr. Religion 1881 bl. 295 v. *Id.*, Brauchen wir ein neues Dogma 1890 bl. 49—72. *Id.*, Dogmatik 1897 § 45—47. *H. Schultz*, over Rom. 9 : 5, Jahrb. f. d. Th. 1868 bl. 462—507. *Id.*, Die Lehre von der Gottheit Christi 1881. *Id.*, Grundriss der evang. Dogmatik 1890 bl. 72 v. *Gottschick*, Die Kirchlichkeit der s.g. kirchl. Theol. 1890 bl. 207.

insluit [1]). En zoo is er onder de volgelingen van Ritschl allerlei verschil over hetgeen in den historischen Jezus geacht mag worden vast te staan; sommigen laten het beeld van Christus rechtstreeks uit de Evangeliën op den mensch inwerken (Herrmann, Haupt), anderen denken meer aan eene bemiddeling door woord en gemeente, door het voorbeeld der Christenen en de werking des Heiligen Geestes (Joh. Weiss, O. Ritschl, Max Reischle, Gottschick); de een is meer (O. Ritschl, Max Reischle, Häring), de ander minder afkeerig van philosophie en metaphysica (Kaftan, Wobbermin, Wendt) [2]). Maar allen nemen toch eene bijzondere openbaring Gods in den historischen persoon van Christus aan en allen beijveren zich, om in de dogmatiek eene plaats voor de Christologie te behouden.

Daardoor onderscheiden zij zich van de moderne theologen, die, zooals Biedermann, het principe des Christendoms van zijn stichter losmaken en dus de Christologie uit de dogmatiek verwijderen moeten. Maar zij zonderen zich toch ook van die godgeleerde richtingen af, die in de confessie of althans in het Nieuwe Testament een getrouw beeld van den historischen persoon van Christus vinden. Want allen achten zij zich, door de natuur- en vooral door de geschiedwetenschap van den nieuweren tijd gedrongen, om tusschen den historischen Jezus en den dogmatischen Christus onderscheid te maken. De Grieksche philosophie en de Oostersche metaphysica hebben het oorspronkelijk Evangelie van Jezus bedorven en vervalscht. Er is verschil over den tijd, wanneer deze schadelijke vermenging een aanvang heeft genomen. Lagarde zeide reeds eenige jaren geleden, dat Paulus de religie van Jezus bedorven had, doordat hij Christus tot haar inhoud en voorwerp had gemaakt. En bepaaldelijk bestond zijne vervalsching in deze vier punten. Ten eerste voerde hij „die Vergottung des Menschen Jesu" in en maakte van den historischen Jezus een praeëxistent wezen, dat tijdelijk op aarde verscheen en daarna weer naar den hemel terugkeerde. Ten tweede nam hij in het oorspronkelijk evangelie „die übernatürliche Erlösung" op, daarin bestaande, dat

[1]) *Häring*, Der Christl. Glaube 1906 bl. 426. *Id.*, Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund? Zeits. f. Th. u. K. 1897 bl. 330—351. Ook *Nitzsch*, Lehrb. der evang. Dogm. 1892 bl. 514 spreekt liever van Christus als Gods Zoon, dan als God.

[2]) *Haupt*, Die Bedeutung der H. Schrift für den evang. Christen. *Joh. Weiss*, Die Nachfolge Christi, bl. 134 v. *O. Ritschl*, Zeits. f. Th. u. K. 1893 bl. 384 v. *Kirn*, Glaube und Geschichte 1901. *Id.*, Grundriss der Evang. Dogm. 1905 bl. 91 v. *Traub*, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 323 v. *Max Reischle*, Der Streit über die Begründung des Glaubens auf dem geschichtlichen Christus, Zeits. f. Th. u. K. 1897 bl. 171—264. Id., Leitsätze für eine akad. Vorlesung über die Christl. Glaubenslehre 1899 bl. 89 v. *H. H. Wendt*, System der chr. Lehre. Göttingen 1907. Verg. de vergelijking tusschen Häring en Wendt bij *Kirn*, Zeits. f. Th. u. K. 1908 bl. 337—388.

de verlossing voor de menschen objectief, buiten hen om, werd aangebracht. Ten derde schreef hij aan den offerdood van Christus eene „sühnende Bedeutung" toe, en bereidde daarmede het Roomsche misoffer voor. En ten vierde voegde hij aan dit alles nog de leer der sacramenten als objectief werkende mysteriën toe [1]). Nu gaan allen zoover niet, en met name trachten Harnack en Kaftan Paulus nog te waardeeren als iemand, die Jezus goed verstaan heeft [2]). Maar krachtens hun uitgangspunt voelen zij zich toch gedwongen tot de erkentenis, dat Paulus het oorspronkelijk Evangelie van Jezus „verschoben" heeft. Bij Jezus was het Evangelie eene zaak tusschen God en de ziel, en de verlossing eene subjectieve ervaring, maar bij Paulus komt Christus tusschen God en mensch in te staan en brengt Hij buiten ons onze verlossing tot stand. En daarom is aan alle volgelingen van Ritschl de leuze gemeen: wij moeten van Paulus en Johannes naar den Jezus der Synoptici, speciaal naar den Jezus der Bergrede terug.

360. Deze beschouwing leidde echter, gansch anders dan men verwacht had, tot eene groote onzekerheid omtrent den persoon en het werk van Christus. In den winter van 1899—1900 hield Harnack te Berlijn zijne Vorlesungen über das Wesen des Christentums, die wel grooten opgang maakten en van de zijde zijner geestverwanten uitbundig geprezen werden [3]), maar aan den anderen kant toch groote ongerustheid

[1]) *Lagarde,* Deutsche Schriften[4] 1903.

[2]) *Harnack,* Das Wesen des Christ. Akad. Ausgabe. bl. 110. D. G. I[2] 18. *Kaftan,* Jesus und Paulus. Eine freundsch. Streitschrift gegen die religionsgesch. Volksbücher von Bousset und Wrede. Tübingen 1906. Verg. reeds deel I 91 v.

[3]) Verg. bijv. *Foerster,* Harnacks Wesen des Christ. eine Bestreitung oder eine Verteidigung des Christl. Glaubens? Zeits. f. Th. u. K. 1902 bl. 179—201. *Rolffs,* Harnacks Wesen des Christ. und die relig. Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1902. Met Harnack komt in de opvatting van het wezen des Christendoms ook *Sabatier,* Esquisse d'une philos. de la religion[7] 1903 bl. 139—215, en zelfs voor een belangrijk deel *A. Loisy,* overeen, in zijn Evangelium und Kirche. Autor. Uebersetzung nach der zweiten vermehrten, bisher unveröffentlichten Ausgabe des Originals von Joh. Grève-Becker. München 1904. Verg. *Wobbermin,* Loisy contra Harnack, Zeits. f. Th. u. K. 1905 bl. 76—102.

Voorts verdient het de aandacht, dat *Harnack's* Voorlezingen ook door de Joden met groote vreugde werden begroet en van hunne zijde tal van geschriften het licht deden zien, zooals *Eschelbacher,* Das Judentum und das Wesen des Christ. Berlin 1905. *Joseph,* Zur Sittenlehre des Judentums. Berlin 1902. *Bäck,* Das Wesen des Judentums. Berlin 1905. *Perles,* Was lehrt uns Harnack? Frankfurt 1902. *Ackermann,* Judentum und Christentum. Leipzig 1903 enz. Men had op Harnack wel tegen, dat hij de oorspronkelijkheid van het evangelie en de zelfstandigheid der Christelijke religie nog handhaafde, en betoogde tegen hem, dat Jezus niets oorspronkelijks had geleerd; maar men verheugde er zich toch over, dat de leerstukken van drieëenheid, Godheid van Christus, erfzonde, voldoening, sacrament buiten het wezen des Christendoms werden geplaatst. Daarmede was

wekten en den grooten afstand in het licht stelden tusschen de belijdenis van den Christus naar de Schriften en de moderne Jezus-leer. Volgens Harnack bestaat toch het wezen des Christendoms daarin, dat menschen door de verschijning, de leer en het leven van Jezus de ervaring kunnen opdoen, dat God hun Vader is en zij zijne kinderen zijn. Voor den zedelijken mensch bestaat er n.l. eene diepe tweespalt tusschen het zichtbare en het onzichtbare, het uit- en het inwendige, het vleesch en den geest, het Diesseits en het Jenseits, tusschen God en de wereld. Maar boven deze pijnlijke tegenstelling verheft hem de Christelijke religie; zij plaatst hem aan de zijde Gods, verschaft hem eeuwig leven midden in den tijd en brengt God en de ziel met elkander in verbinding en gemeenschap. En dat doet zij, doordat zij altijd weer verkondigt het Vaderschap Gods en den adel der menschelijke ziel, en in deze beide groote waarheden zich geheel uitspreekt. In het oorspronkelijk Evangelie, gelijk Jezus zelf dat verkondigde, behoort dan ook niet de Zoon, maar alleen de Vader thuis. Jezus predikte zichzelven niet, Hij eischte geen geloof aan zijn eigen persoon, Hij hield er geen Christologie op na; de arme tollenaar, de vrouw bij de schatkist, de verloren zoon stellen dit genoegzaam in het licht.

Maar dat neemt niet weg, dat Jezus toch wel, door zijne geheel eenige kennis van God, door zijn persoon, zijn woord en zijne daad, voor anderen in waarheid is de leidsman tot God en de weg tot den Vader. Duizenden zijn door Hem tot God gekomen. Hij is de persoonlijke verwerkelijking en de kracht van het Evangelie geweest, en Hij blijft dat ook nog heden ten dage. Het persoonlijk leven in ons ontleent zijn bestaan alleen aan zijne persoonlijke krachten. Hoe Jezus deze geheel eenige kennis van God deelachtig werd, waardoor Hij zulk eene eminente plaats verkregen heeft, verklaart Harnack niet; hij beroept zich daarvoor alleen op het mysterie der persoonlijkheid. Maar wij komen tot de gemeenschap met God, tot den vrede der ziel, tot de overwinning der wereld alleen in den weg van geloof aan het Evangelie van Jezus. Dit geloof bestaat echter niet in het aannemen eener leer, want het Evangelie is geen leer doch eene blijde boodschap, maar het bestaat in eene zedelijke ervaring, in een doen van den wil des Vaders, in een leven naar het Evangelie van Jezus, in een persoonlijk „Erlebnis" der ziel, hetwelk Jezus in ons bewerkt door zijne verschijning, zijn woord en zijn leven.

toch de voornaamste scheidsmuur gevallen, welke vroeger tusschen Christenen en Joden was opgetrokken. Als de laatsten nu hunnerzijds ook het Talmudisme lieten varen en tot de liberale Joden overgingen, stond naar het getuigenis van Rabbi Lévy op het congres van vrijzinnigen te Genève 1905 (Actes du 3e congrès intern. Genève 1906 bl. 121) en dat van Fiebig in Die Christl. Welt 1907 n. 40 aan beider eenheid zoo goed als niets meer in den weg. Verg. ook *Strack* en *Bieling* hierover in het Jahrbuch der evang. Judenmission I Leipzig, Hinrichs 1906 bl. 20 v. 47 v.

Gelijk ieder terstond kan zien, week de beschrijving, welke Harnack van het wezen des Christendoms in zijne voorlezingen gaf, aanmerkelijk af van die, welke alle eeuwen door in de Christelijke kerken daarvan in haar belijdenissen gegeven was. En het getuigde reeds van niet geringe aanmatiging, als de school van Ritschl dit Jezus-beeld als het zuiver historische stelde tegenover het Jezus-beeld der kerken, en bij monde van Wernle uitriep: Die Christenheit hat jahrtausendelang das vergessen, wer ihr Meister war — alsof de kerken juist niet altijd tegenover allerlei secten zich beijverd hadden, om geen anderen Christus te belijden, dan die in de Schriften haar voor oogen geschilderd werd. Maar de leuze: naar Jezus terug, leidde nog tot gansch andere gevolgtrekkingen, dan die men aanvankelijk had vermoed. Want als eenmaal eene scheiding gemaakt was tusschen den zoogenaamden historischen Jezus en den apostolischen Christus, kwam men aanstonds voor de dubbele vraag te staan, wie die historische Jezus dan toch was geweest, en hoe Hij onder de handen der apostelen tot den Christus vervormd was. Kähler waarschuwde er wel tegen en stelde duidelijk in het licht, dat zulk eene scheiding niet mogelijk was, en dat bijv. ook de zoendood en de opstanding deel uitmaakten van den historischen Jezus [1]); maar men ging desniettemin op het pad voort en raakte met beide bovengenoemde vragen in de grootste verlegenheid.

Immers naarmate het onderzoek naar den „historischen" Jezus voortgezet werd, kwam het te duidelijker aan den dag, dat de Christusfiguur niet eerst bij Paulus en Johannes, maar reeds in de Synoptici voorkomt. De heerlijkheid van den Christus treedt in de eerste drie Evangeliën wel niet zoo schitterend op den voorgrond als in het vierde; maar het is in den grond der zaak toch dezelfde Christus, dien zij allen beschrijven. Ook aan den Synoptischen Jezus wordt een hoog zelfbewustzijn, de Messiaswaardigheid, het Goddelijk Zoonschap, de macht om wonderen te doen en zonden te vergeven, eene geheel eenige plaats in het Godsrijk, de verzoenende kracht van zijn lijden en sterven, de opstanding en verheerlijking bij den Vader, de wederkomst ten oordeel toegekend [2]). En dit alles wordt niet door anderen aangaande Hem uitgesproken, maar zelf wordt Hij van zijn eerste optreden af door deze hooge zelfbewustheid gedragen en zelf spreekt en handelt Hij voortdurend krachtens deze koninklijke macht. Het is dezelfde Christus, die ons overal in het Nieuwe Testament tegemoet treedt. Hoe zou het ook anders kunnen? De Synoptische Evangeliën zijn evengoed apostolische geschriften als de brieven van Paulus, en zijn zelfs later dan deze geschreven; van een strijd over den persoon van Christus was er onder de apostelen nimmer sprake; allen beleden hun geloof en stelden hun heil in denzelfden Christus, al is het ook, dat zij Hem naar gelang van karakter en ervaringen van eene verschillende zijde laten zien. Door Paulus en Johannes op zijde te dringen, had men dus nog volstrekt niet den oorspronkelijken „historischen" Jezus gevonden. In de Synoptische Evangeliën moest men ook weer onderscheid gaan maken tusschen de trekken, die aan Jezus zelven hadden toebehoord, en die, welke zijne jongeren er dan later aan toegevoegd hadden. Men moest zoo diep in de aardlagen der overlevering doordringen, totdat men op de onderste en oudste laag terecht kwam; er moest zoolang gereduceerd worden, totdat enkel de mensch Jezus overbleef. Maar dit bleek een onbegonnen werk te zijn en tot grenzelooze willekeur te leiden. Ieder fatsoeneerde zich een Jezus op eigen hand, en vond dan ten slotte dien Jezus, wiens beeld hij zich vooraf in zijn eigen geest gevormd had. Voor Carlyle was Hij een heros, voor Strausz een religieus genie, voor Renan een liberaal hervormer en prediker der humaniteit, voor Schopenhauer een heraut van de Verneinung van den wil ten leven, voor Proudhon een sociaal hervormer [1]) — Kalthoff had niet geheel ongelijk, als hij den spot dreef met den Professoren-Christus, die er op de eene universiteit gansch anders uitziet dan op de andere, en toch onder dit alles nog aan het volk als het ideale voorbeeld, als de weg, de waarheid en het leven voorgehouden wordt [2]). Over het karakter en het werk van Jezus, over zijne verhouding tot het Joodsche volk en de wet, tot de cultuur en de humaniteit heerscht het grootste meeningsverschil: zelfs over de vraag, of Hij zichzelf voor den Messias hield, loopen de gevoelens verre uiteen; velen geven op die vraag nog wel liefst een bevestigend antwoord, maar beschouwen de Messianiteit dan dikwerf nog slechts als den tijdelijken en nationalen vorm, waarin Jezus zijne bijzondere roeping voor het Godsrijk in te kleeden had, doch die voor ons eigenlijk zijne waarde verloren heeft (Harnack, Schürer, Jülicher, Holtzmann enz.), en anderen zijn geneigd, om op de vraag een meer of minder beslist ontkennend antwoord te geven (Lagarde, Wrede,

[1]) *Kähler*, Der sogenannte historische Jesus und der gesch. Biblische Christus 1892.

[2]) Verg. bijv. *Kähler*, in het aangehaalde geschrift, en voorts *Schaeder*, Ueber das Wesen des Christ. und seine modernen Darstellungen. Gütersloh 1904. *W. Walther*, Adolf Harnacks Wesen des Christ. für die Christl. Gemeinde geprüft.[5] Leipzig 1904. *Ihmels*, Wer war Jesus? Was wollte Jesus? Leipzig 1905.

[1]) *H. Weinel*, Jesus im neunzehnten Jahrh. Tüb. 1903. *A. Schweitzer*, Von Reimarus zu Wrede Tüb. 1906. *G. Pfannmüller*, Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Leipzig 1908. *Hollmann*, Leben und Lehre Jesu, Theol. Rundschau 1904 bl. 197—211. 1906 bl. 132—147. 253—275. *S. Faut*, Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung. Tüb. 1907. *A. Rau*, Harnack, Goethe, Strausz und Feuerbach über das Wesen des Christ. Delitzsch 1903. *A. Hein*, Die Christologie von D. Fr. Strausz, Zeits. f. Th. u. K. 1906 bl. 321—345. *Hollensteiner*, Harnack und Bousset, Neue kirchl. Zeits. 1906 bl. 517—533. *W. Sanday*, The life of Christ in recent research. Oxford 1907.

[2]) *Kalthoff*, Was wissen wir von Jesus? 1904 bl. 40.

Merx enz.) [1]). Bij zooveel verschil van inzicht bevreemdt de door sommigen getrokken conclusie niet, dat wij wegens het gebrekkig en tendentieus karakter der bronnen waarschijnlijk nooit iets met zekerheid aangaande Jezus te weten zullen kunnen komen, en dat zelfs zijn bestaan aan ernstigen twijfel onderhevig is.

361. Dit radicalisme ruimt echter de bezwaren niet weg, maar wikkelt in nog grooter moeilijkheden. Want met dubbele kracht verheft zich dan de tweede der boven genoemde vragen, waaraan n.l. de Christusfiguur in de geschriften des Nieuwen Testaments haar ontstaan te danken heeft. Zoo mogelijk wijken de denkbeelden hier nog verder van elkander af dan bij het onderzoek naar het bestaan en het karakter van den „historischen" Jezus. Sommigen meenen, dat er reeds vóór de Christelijke jaartelling eene secte van Nazoraei bestond, die eene zekere Godheid onder den naam van Jezus, dat is, Heiland of Bevrijder, vereerde en dezen cultus allengs in verbinding bracht met den Messias, den gezalfden Koning, die door de Joden als hun Verlosser verwacht werd [2]). Anderen stellen het zoo voor, dat er zich ten gevolge van de drukkende sociale toestanden te Jeruzalem eene gemeente gevormd had, welke naar communistische beginselen was ingericht en die aan den door haar vereerden, als een martelaar gestorven Jezus onder invloed van de denkbeelden van dien tijd allerlei verhevene praedicaten, zooals de bovennatuurlijke ontvangenis, de wonderkracht, de opstanding, de verhooging aan Gods rechterhand, de spoedige wederkomst ten oordeele, had toegekend [3]). Voor die denkbeelden, welke de Christusfiguur gevormd hebben, komen dan volgens

[1]) Verg. *H. J. Holtzmann*, Das messianische Bewustsein Jesu. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung. Tübingen Mohr 1907 en de daar aangehaalde litteratuur. Voorts ook nog *W. Brandt*, Jezus en de Messiaansche verwachting, Teylers Th. T. 1907 bl. 461—568. *Bruins*, Hoe ontstond de overtuiging, dat Jezus de Christus is? Leeuwarden z. j. en de beoordeeling daarvan door *Brandt*, Teylers T. T. 1909 bl. 583—592 en door *De Graaf*, Theol. T. 1909 bl. 413—434.

[2]) *Meyboom*, Jezus de Nazoraeer, Th. T. 1905 bl. 512—536. *W. B. Smith*, Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. M. e. Vorwort von *P. W. Schmiedel*. Giessen 1906, en de beoordeeling van dit werk door *Wernle*, Th. Lit. Zeitung 31 Aug. 1907 en door *Meyboom*, Th. T. 1907 bl. 1—17.

[3]) *Kalthoff*, Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie.[2] Leipzig 1903. *Id.*, Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem 1904. *Id.*, Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset von Göttingen. Berlin 1904. *K. Kautsky*, Der Ursprung des Christentums. Stuttgart 1908, en de bespreking daarvan door *Maurenbrecher*, Sozial. Monatshefte 1909 bl. 36 v. 94 v. Verg. ook het referaat van *Dr. v. d. B. v. Eysinga* over Kautsky's boek op de verg. van moderne theologen April 1909. *Maurenbrecher*, Von Nazareth nach Golgotha. Berlin 1909. *K. C. Anderson*, The collapse of liberal Christianity, Hibbert Journal, Jan. 1910 bl. 301—320.

sommigen vooral de Oudtestamentische profetieën [1]) of de apocalyptische verwachtingen der toenmalige Joden [2]) in aanmerking, volgens anderen meer de Buddhistische leeringen, welke in dien tijd langzamerhand naar het Westen doordrongen [3]), of in het algemeen de syncretistische samenvloeiing van allerlei Oostersche en Westersche, Joodsche en Grieksche voorstellingen, waardoor de eerste eeuwen der Christelijke jaartelling zich kenmerkten [4]). Al deze pogingen hebben reeds daarom iets zeer onbevredigends, omdat zij de persoonlijkheid elimineeren en door de scheppende phantasie der gemeente vervangen. Maar zij hebben bovendien tot eene huiveringwekkende gevolgtrekking geleid. Want wanneer de trekken der Christusgestalte, het Goddelijk Zoonschap, de bovennatuurlijke geboorte, de Messianiteit, de opstanding enz. op de phantasie der gemeente berusten en uit allerlei vreemde denkbeelden van den toenmaligen tijd te verklaren zijn, dan kan men nog een tijd lang ze door eene symbolische opvatting vergoelijken, maar in den grond zijn ze dan onware voorstellingen en verderfelijke dwalingen geweest. Zoodra men dit standpunt heeft ingenomen, valt ook de eerbied voor den persoon van Jezus weg; de pogingen, om Paulus, Johannes of de gemeente in

[1]) Zoo reeds *Schelling*, daarna vooral *Strausz*, verg. *Karl Weidel*, Studien über den Einfluss des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte, Th. Stud. u. Krit. 1910 bl. 83 v.

[2]) *Bousset*, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter 1903. *Wernle*, Die Anfänge unserer Religion[2] 1904.

[3]) *R. Seydel*, Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien[2] 1897. *G. A. van den Bergh van Eysinga*, Indische Einflüsse auf die evang. Erzählungen.[2] Göttingen 1909. *O. Pfleiderer*, Das Christusbild des urchristl. Glaubens in religionsgesch. Beleuchtung. Berlin 1903. Het Antisemitisme en de verheerlijking van het Arische ras en het Buddhisme heeft Dühring, Chamberlain e. a. ertoe verleid, om Jezus' Israëlietische afkomst te loochenen en Hem een Arischen oorsprong toe te kennen, zie bijv. *A. Müller*, Jesus ein Arier. Ein Beitrag zur völkischen Erziehung. Leipzig 1904. *Th. J. Plange*, Christus ein Inder? Versuch einer Entstehungs-gesch. des Christ. unter Benutzung der indischen Studien Louis Jacolliots. Stuttgart 1907.

[4]) *J. M. Robertson*, Pagan Christs, studies in comparative hierologie. London 1903. *K. Breisig*, die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin 1905. *W. B. Smith*, Der vorchristliche Christus. Giessen 1906, reeds op de vorige bladzijde aangehaald. *P. Jensen*, Das Gilgamesch — epos in der Weltliteratur. Strassburg 1906. *Arthur Drews*, Die Christusmythe, Jena 1909. *Gunkel*, Zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Test. Göttingen 1903. *Carl Clemen*, Religionsgesch. Erklärung des Neuen Test. Die Abhängigkeit des ältesten Christ. von nicht-jüd. Religionen und philos, Systemen zusammenfassend untersucht. Giessen 1909. *M. Brückner*, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orient. Religionen und ihr Verhältnis zum Christ. Tübingen 1908. *Bolland*, De evangelische Jozua. Eene poging tot aanwijzing van den oorsprong des Christ. Leiden 1907. *Id.*, Het Evangelie. Eene vernieuwde poging tot aanwijzing van den oorsprong des Christ. Leiden 1910. Verg. tegen deze Christusmythe: *K. Dunkmann*, Der hist. Jesus, der mythol. Christus und Jesus der Christ. Leipzig 1910. *H. Weinel*, Zeits. f. Th. u. K. 1910 bl. 1 v.

het algemeen aansprakelijk te stellen voor de schepping van den dogmatischen Christus, gaan alle nog van eene zekere piëteit voor den persoon van Jezus uit; men tracht Hem nog vrij te houden van de dwalingen, welke zijn discipelen zich aangaande zijn persoon gevormd hebben, en dus ook die dwalingen nog eenigszins te verontschuldigen. Maar bij verdere ontwikkeling valt ook die behoefte weg; de eerbied voor den persoon van Jezus houdt niet meer terug; in de dwalingen van zijne gemeente heeft Jezus zelf reeds gedeeld; de zoogenaamde „historische" verklaring leidt tot de mythologische en symbolische, en deze bereiden op hare beurt weer de psychologische en pathologische voor. Zoo is het geschied, dat in den laatsten tijd mannen zijn opgestaan, die Jezus als een erfelijk belast mensch beschouwen, die aan epilepsie, paranoia en hallucinaties leed, die veel te groote gedachten aangaande zichzelven koesterde, en, toen Hij in zijne verwachtingen bij het volk teleurgesteld werd, er door een Gewaltstreich bovenop zocht te komen[1]).

Maar deze ruwe en gewelddadige behandeling van het „Christusprobleem" heeft aan anderen weder de oogen geopend en eene opmerkelijke reactie in het leven geroepen. Immers heeft zij het inzicht verhelderd, dat de historische Jezus en de apostolische Christus zich niet op die wijze laten scheiden, als de Schriftcritiek zich aanvankelijk had voorgesteld; de Christus van Paulus en Johannes is zakelijk geen andere dan die van de eerste gemeente en komt in alle trekken overeen met den Zoon des Menschen, die in de Synoptische Evangeliën ons geteekend wordt[2]).

[1]) Zoo reeds vroeger *A. Dulk*, Der Irrgang des Lebens Jesu 1884. *Soury*, Jésus et la religion d' Israel[2] 1898 en later *F. Rasmussen*, Jesus, eine vergl. psychopathol. Studie. Leipzig 1905. *De Loosten (Dr. Georg. Lomer)*, Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters. Bamberg 1905. *Binet—Sanglé*, La folie de Jésus. I Paris 1908 II 1910. *A. Heulhard*, Le mensonge Chrétien (Jésus-Christ n'a pas existé) I 1908. Verg. ook *O. Holtzmann*, War Jesus Ekstatiker 1903 en *J. Baumann*, Die Gemütsart Jesu. Nach jetziger wissensch. insbes. jetziger psych. Methode erkennbar gemacht. Leipzig 1908. Daartegen zijn opgekomen o. a. *Steude*, Bew. d. Gl. 1906 bl. 325—330, en *Kneib*, Moderne Leben-Jesuforschung unter dem Einfluss der Psychiatrie .Mainz 1908.

[2]) Over de verhouding van Jezus en Paulus zag in de laatste jaren eene uitgebreide litteratuur het licht. Eenerzijds wordt in de leer van Paulus eene afwijking en vervalsching van het oorspronkelijk Evangelie van Jezus gezien, zooals na Lagarde o. a. door *Bousset*, Das Wesen der Religion 1903. *Brückner*, Die Entstehung der paulin. Christologie. Strassburg 1903. *Wernle*, Die Anfänge unserer Religion[2] 1904. *Goguel*, L' apôtre Paul et Jésus-Christ. Paris 1904. *Wrede*, Paulus. Halle 1905. *O. Michel*, Vorwärts zu Christus! Fort mit Paulus! Deutsche Religion! Berlin 1905. *A. Meyer*, Wer hat das Christ. begründet, Jesus oder Paulus? 1907. *Joh. Weiss*, Paulus und Jesus. Berlin 1909. Verg. de bespreking van verschillende werken over Jezus en Paulus door *Eb. Visscher*, Theol. Rundschau 1905 bl. 129—143. 1908 bl. 301—312. Aan den anderen kant houdt men staande, dat de leer van Paulus (en Johannes) eene zuivere ontwikkeling is van het woord, dat door Jezus gepredikt, en van het werk, dat door

Men kan Jezus niet eeren, zonder Hem aan te nemen als den Christus, den Zoon des levenden Gods. In moderne kringen is daarom zelfs in de laatste jaren de behoefte aan eene Christologie ontwaakt, niet maar in subjectieven, symbolischen zin[1]), doch ook aan zulk eene, die met den historischen Jezus en het apostolisch getuigenis in verband staat[2]). Bij anderen, die den invloed van Schleiermacher en Ritschl hebben ondergaan, is een streven merkbaar, om Jezus niet louter als profeet, leeraar en voorbeeld te handhaven, maar bepaaldelijk ook als openbaring Gods, als een mensch, die in geheel eenigen zin in gemeenschap met God leefde, in wien God inwoonde als in iemand anders, en door wien God zichzelven daarom op eene bijzondere en absolute wijze geopenbaard heeft[3]).

Hem verricht is. *W. Götz*, Paulus der wahrhaftige Zeuge Jesu Christi. Hannover 1903. *Feine*, Jesus Christus und Paulus. Leipzig 1902. *Ihmels*, Jesus und Paulus, Neue Kirchl. Zeits. 1906. *Schaeder*, Ueber das Wesen des Christ. und seine modernen Darstellungen. Gütersloh 1904. *Id.*, Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus. Gütersloh 1906. *G. Wüstmann*, Jesus und Paulus, die Abhängigkeit des Apostels von seinem Herrn. Gütersloh 1907. *H. Bachmann*, Stehen der Jesus der synopt. Evang. und der Christus des Paulus in Widerspruch? Bew. d. Gl. 1908 bl. 278—288. *A. Scholz*, Besteht ein wesentlicher Unterschied zw. dem johann. Christusbilde und dem der Synoptiker? Glauben und Wissen 1908 bl. 243 v. Tegen de overdrijvingen van *Wrede*, in zijn Paulus 1905, kwamen ook op *Kölbing*, Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus. Göttingen 1906. *J. Kaftan*, Jesus und Paulus. Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die religionsgesch. Volksbücher von Bousset und Wrede. Tübingen 1906. *A. Jülicher*, Paulus und Jesus. Tübingen 1907. Verg. ook *A. Deismann*, Die Christl. Religion (in: Die Kultur der Gegenwart) bl. 77—138.

[1]) In navolging van Kant, Hegel, Ed. von Hartmann, Drews, A. D. Loman, Bolland wordt eene symbolische Christologie verdedigd door *Boekenoogen*, Christologische Beschouwingen, Theol. T. 1892. *Eldering*, De plaats en de beteekenis der Christusgestalte in ons geloofsleven, referaat op de verg. van Mod. Theologen 8—9 April 1902. *G. A. van den Bergh van Eysinga*, Christusbeschouwingen onder Modernen. Baarn (1909) bl. 223—271.

[2]) *Dr. H. T. de Graaf*, De waarde der moderne Christologische beweging, referaat op de verg. van Mod. Theol. 28—29 April 1908. Maar zulk eene vernieuwing der Christologie werd vroeger reeds bestreden door *Hugenholtz*, De Christologie en de huidige godsdienstwetenschap, Theol. T. 1881 bl. 30—52 en vindt thans ook weerspraak bij *Bruining*, Methode onzer Dogmatiek, Teylers Th. T. 1903 bl. 426—458. *Id.*, Jezus van Nazaret en ons geloofsleven, Christusbeschouwingen onder modernen bl. 3—41 e. a.

[3]) *J. Kaftan*, Dogm. bl. 411 v. Zur Dogm. 1904 bl. 211 v. *Häring*, Der Chr. Gl. 390 v. 425 v. Einfachste Worte für eine grosse Sache, die Stellung Jesu im Christl. Glauben, Zeits. f. Th. u. K. 1909 bl. 177—203. *Loofs*, art. Christologie in PRE[3] IV 16—56. *Thieme*, Die neuesten Christologien im Verhältnis zum Selbstbewustsein Jesu, Zeits. f. Th. u. K. 1908 bl. 401—472. *Seeberg*, Grundwahrheiten der christl. Religion[3] 1903 bl. 71 v. 109 v. Die Persönlichkeit Christi, der feste Punkt im fliessenden Strome der Gegenwart. Berlin 1903. *Theod. Kaftan*, Moderne Theologie des alten Glaubens 1905. Der Mensch Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen 1908. *R. J. Campbell*, The new Theology. Pop. ed. bl. 66 v. *Sir Oliver Lodge*, The substance of faith bl. 86 v.

Doch indien Christus op deze plaats en in dezen rang te handhaven zal zijn, als Hij niet subject maar object en centrum der Christelijke religie zal wezen, en als deze Christelijke religie dus hare eigenaardigheid behouden en niet in een afgodischen Jezus-cultus [1]) onder zal gaan, dan is het niet genoeg, dat Christus ἐνθεος was, maar dan moet Hij zelf θεος zijn, de eengeborene van den Vader; en zoo is de waarheid en de waarde van de Godheid van Christus door anderen wederom terecht op den voorgrond gesteld [2]). Daarmede wordt dan ten slotte weer de band der dogmatiek aan de belijdenis der gemeente hersteld, want deze heeft alle eeuwen door den gekruisten en opgestanen Christus beleden als haar Heer en haar God.

362. De leer van Christus is niet het uitgangspunt, maar wel het middelpunt der gansche dogmatiek. Alle andere dogmata bereiden haar voor of zijn uit haar afgeleid. In haar als het hart der dogmatiek klopt heel het religieus-ethische leven der Christenheid. Zij is het μυστηριον εὐσεβειας, 1 Tim. 3 : 16. Hiervan heeft alle leer van Christus uit te gaan. Indien echter Christus het vleeschgeworden Woord is, dan is de vleeschwording ook het centrale feit der gansche wereldgeschiedenis, dan moet ze voorbereid zijn van de tijden der eeuwen en na- en doorwerken tot in alle eeuwigheid toe. Terecht zegt Schelling, dat het iemand moeilijk moet vallen, einer Persönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt ist, wo sie in menschlicher Gestalt erschienen ist, die für *ihn* eine bloss historische ist, es muss ihm ungemein schwer fallen, einer solchen Persönlichkeit *nachher* eine vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben; er wird sich natürlich geneigt finden, diess nur als eine Vorstellung anzusehen, mit der im weiteren Fortgang die Person des grossen Religionsstifters umgeben und verherrlicht worden [3]). Gansch anders wordt dit, als, gelijk ieder feit der openbaring, zoo ook de persoon van Christus in overeenstemming met de Schrift theologisch beschouwd wordt, als degene, die door God is verordend, om

[1]) Verg. de waarschuwing tegen den modernen Jezus-cultus bij *Drews*, (aangehaald door *Meffert*, Die geschichtl. Existenz Christi. M. Gladbach 1905 bl. 94). *R. Eucken*, Der Wahrheitsgehalt der Religion² 1905 bl. 428. *W. von Schnehen*, Der moderne Jesus-kultus. Frankfurt 1906. *A. M. Weisz*, Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904 bl. 168.

[2]) *Kunze*, Die ewige Gottheit Jesu Christi. 1904. *Steinbeck*, Das göttliche Selbstbewustsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Leipzig 1908. *Braig*, *Hoberg*, *Weber* und *Esser*, Jesus Christus. Freiburg Herder 1908. *A. Arnal*, La personne de Christ et le rationalisme allemand contemporain. Paris 1904. *Fairbairn*, Christ in modern Theology.⁵ London 1909. *Forsyth*, The person and place of Jesus Christ. London 1909. *Roozemeyer*, Jesus' persoonlijkheid, in: Jezus Christus voor onzen tijd. Baarn 1907.

[3]) *Schelling*, Werke II 4 bl. 35.

in de zondige wereld zijne deugden, inzonderheid die van gerechtigheid en genade tot openbaring te brengen, en tegenover allen wederstand zijne eere als God te handhaven.

Ten eerste heeft dan de vleeschwording haar onderstelling en grondslag in het trinitarisch wezen Gods. In het deïsme en pantheïsme is er voor eene vleeschwording Gods geene plaats; dáár wordt God van wereld en mensch op abstracte wijze gescheiden, hier verliest God zich in de schepselen en heeft geen eigen zijn en leven. Het is daarom gansch natuurlijk, als op dit standpunt de vleeschwording als ongerijmd verworpen wordt. De Socinianen kwamen hier rond voor uit en maakten aan dit dictum rationis hun exegese dienstbaar [1]); zij noemden de incarnatie een menschelijk droombeeld en een monstrueus dogma, en achtten het lichter, dat een mensch een ezel dan dat God mensch werd [2]). Evenzoo zeide Spinoza, dat de menschwording Gods even ongerijmd was als dat circulus naturam quadrati induerit [3]). Alleen de theïstische en trinitarische belijdenis van Gods wezen opent de mogelijkheid voor het feit der incarnatie. Hier toch blijft God die Hij is en kan Hij toch aan anderen zich mededeelen. Indien men naar het woord van Vinet eerst zichzelven hebben moet om zichzelven te geven, dan is de absolute liefde slechts te denken als volmaaktheid van een drieëenig Goddelijk wezen. Dan toch alleen is er onderscheid tusschen wezen en persoon, en daarom gemeenschap van den mensch door den persoon aan het wezen Gods, zonder dat dit wezen met den mensch vereenzelvigd wordt of in hem overvloeit. De triniteit maakt in één woord mogelijk, dat er een middelaar zij, die zelf beide de Goddelijke en de menschelijke natuur deelachtig is en alzoo God en mensch met elkander verbindt. Hoezeer dan ook de theosophie van Böhme en Schelling aan het dwalen is geraakt, als zij de menschwording trachtte af te leiden uit het wezen Gods, toch is het trinitarisch wezen de onderstelling en voorwaarde van de vleeschwording Gods [4]).

Van belang is het daarom ook vast te houden, dat niet de Goddelijke natuur als zoodanig, maar bepaald de Persoon des Zoons mensch is geworden. Het patripassianisme van Praxeas, Hermogenes, Noëtus, Beron, Beryllus, Sabellius [5]), is door de kerk ten allen tijde, b.v. op de synode van Aquileja, veroordeeld en komt in dezen vorm niet meer voor. Maar naar zijne grondgedachte is het eigen aan alle pantheïstische

[1]) Catech. Racov. qu. 98. 111.

[2]) *Fock*, Der Socin. bl. 525.

[3]) *Spinoza*, Epist. 21. Verg. ook *Bretschneider*, Dogm. II 195. *Wegscheider*, Dogm. § 128. *Schleiermacher*, Der Chr. Gl. § 96. *Strausz*, Die Christ. Glaubenslehre II 153 enz.

[4]) *Dorner*, Chr. Gl. II 394.

[5]) *M. Vitringa*, Doctr. Chr. relig. V 52. *Dorner*, Entwicklungsgesch. I 518. *Loofs*, Dogmengesch. bl. 184.

stelsels, vooral die van Hegel, Schelling, Von Hartmann enz., die het absolute niet als zijn, maar als worden opvatten en het Goddelijke zich in de wereld laten uitstorten en vereindigen; de wereld en de menschheid met al haar smart en ellende is dan een moment in het leven Gods, de openbaringsgeschiedenis is dan de lijdensgeschiedenis Gods[1]). Al kan hierin nu ook, gelijk straks blijken zal, een bestanddeel van waarheid worden erkend, toch schrijft de Heilige Schrift de vleeschwording altijd toe aan den Zoon, Joh. 1 : 14, Phil. 2 : 6, Hebr. 2 : 14, 15. Zelfs spraken de Gereformeerden er liever van, dat de persoon des Zoons, dan met de Lutherschen, dat de Goddelijke natuur in Christus mensch was geworden. Zij wilden daarmede niet ontkennen, dat de volheid der Godheid in Christus lichamelijk woonde, Col. 2 : 9, dat de Zoon hetzelfde Goddelijk wezen met den Vader en den Geest deelachtig is, en dus in zoover ook de Goddelijke natuur ons vleesch had aangenomen. Maar toch legden zij er tegen alle vermenging nadruk op, dat de persoon des Zoons, in wien de Goddelijke natuur op eene eigene wijze bestond, de menschelijke natuur had aangenomen. Het verschil is zeker niet van groote beteekenis, gelijk Mastricht en De Moor opmerken[2]), maar toch is het opmerkelijk, dat vele Lutherschen zich liefst zoo uitdrukken, dat de Goddelijke natuur in den persoon des Zoons is mensch geworden; het staat ongetwijfeld met hunne grondgedachte in verband. Maar de Gereformeerden gaven de voorkeur aan de zegswijze, dat de persoon des Zoons onmiddellijk en de Goddelijke natuur in Hem middellijk met de menschelijke natuur was vereenigd[3]). Zoo was ook vroeger door de patres geleerd en door de kerk beleden. De 6e Synode te Toledo 638 sprak uit: hoewel heel de triniteit in de vleeschwording medewerkt, wijl alle werken der triniteit inseparabilia zijn, solus (Filius) tamen accepit hominem in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, quod non commune trinitati[4]). Vragen, als in de scholastiek[5]) behandeld werden, of ook de Vader en de Heilige Geest mensch hadden kunnen worden, behoeven daarom niet op te houden. De Vader kon niet gezonden worden, want Hij is de eerste in orde en bestaat van zichzelf; de Heilige Geest gaat uit van den Zoon, volgt op Hem en wordt door Hem gezonden. Maar de Zoon is de voor de vleeschwording aangewezene. Hij neemt in het Goddelijk wezen de plaats in

[1]) Verg. ook *A. von Oettingen*, Das göttliche Nochnicht. Leipzig 1895.
[2]) *Mastricht*, Theol. V 4, 15. *De Moor*, Comm. III 480.
[3]) *Zanchius*, Op. VIII 47. *Polanus*, Synt. VI c. 13. *Synopsis* pur. theol. XXV 8. *Alting*, Loci Comm. bl. 74. *Maresius*, Syst. IX 12. *M. Vitringa*, Doctr. V 51. 63.
[4]) *Hahn*, Bibl. der Symbole u. Glaubensregeln³ bl. 237. Verg. ook *Anselmus* bij *Dorner*, Entw. II 376. *Lombardus*, Sent. III dist. 5. *Thomas*, S. Theol. III qu. 3 art. 4. *Bellarminus*, Contr. I lib. 3 c. 8. *Becanus*, Theol. Schol. III 1 c. 4 qu. 1 enz.
[5]) Op. Sent. III dist. 1.

tusschen Vader en Geest, is Zoon en Beeld Gods van nature, was in de eerste schepping reeds Middelaar en kon als Zoon ons weder herstellen tot kinderen Gods[1]). Toch, al is de vleeschwording subjective en terminative alleen eigen aan den Zoon, zij is toch originaliter, principiative, quoad efficientiam een werk der gansche triniteit; Christus is gezonden door den Vader en ontvangen van den Heiligen Geest. De Gereformeerde theologie gaf hieraan reeds uitdrukking in haar leer van het pactum salutis. Het gansche werk der herschepping is niet enkel een besluit Gods, het berust op het vrije, bewuste overleg der drie personen; het is een opus personale, niet naturale. De Vader is eeuwig in den Zoon de Vader zijner kinderen; de Zoon is eeuwig hun Borg en Middelaar; de Heilige Geest is eeuwig hun Trooster. Niet eerst na den val, zelfs niet eerst bij de schepping, maar in de eeuwigheid zijn de grondslagen van het verbond der genade gelegd. En de vleeschwording is geen toevallig, later opgekomen besluit; zij is van eeuwigheid voorgenomen en bepaald. Er was geen tijd, dat de Zoon niet was. Er was ook geen tijd, dat de Zoon niet wist en niet bereid was, de menschelijke natuur uit het gevallen geslacht van Adam aan te nemen. De vleeschwording is voorbereid van eeuwigheid; zij rust niet in het wezen Gods maar in de personen; zij is geene noodzakelijkheid als in het pantheïsme, maar ook geen willekeur of toeval als in het pelagianisme.

363. Behalve in de triniteit, heeft de vleeschwording voorts hare onderstelling en voorbereiding in de schepping. Schepping geeft het aanzijn aan eindige, beperkte wezens; het is volstrekt onmogelijk, dat Gods iets scheppen zou, hetwelk Hem in wezen gelijk en God ware. God heeft dus eeuwiglijk eindige schepselen gedacht en hun ook aanzijn gegeven in de noodwendige grenzen van ruimte en tijd. In die schepselen heeft Hij dus als het ware zijne eeuwige gedachten, zijne oneindige almacht beperkt. Bepaaldelijk is de schepping des menschen naar Gods beeld eene onderstelling en voorbereiding van de menschwording Gods. Onder invloed van de pantheïstische identiteitsleer en ook in verband met de Luthersche communicatio idiomatum, heeft de nieuwere theologie hiervan veel misbruik gemaakt. In plaats van het oude: finitum non est capax infiniti, stelde zij den regel: homo divinae naturae capax, wees op de verwantschap van God en mensch, wischte beider onderscheid uit, en ging uit van de gedachte, dat voor beider volmaking de menschwording noodzakelijk was[2]). Dit is door het Christelijk theïsme verboden. Maar toch, de mensch is Gode verwant, zijn

[1]) *Lombardus*, Sent. III dist. 1. *Thomas*, S. Theol. III qu. 3 art. 8. *Petavius*, de incarn. II 15. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit III 180 v. *Turretinus*, Theol. El. XIII qu. 4. *Shedd*, Dogm. Theol. II 266. *Dorner*, Chr. Gl. II 394.
[2]) *Dorner*, Entw. II 1227.

beeld, zijn zoon, zijn geslacht; en daarom is de menschwording Gods mogelijk [1]), zoodat vragen, of God ook de natuur van een steen, eene plant of een dier kan aannemen, gelijk Occam die bevestigend beantwoordde [2]), niet te pas komen. En als God dan den mensch schept naar zijn beeld, en in dien mensch woont en werkt met zijn Geest, invloeden op zijn hart en hoofd doet uitgaan, tot hem spreekt en zich aan hem te kennen en te verstaan geeft, dan is dat eene nederdaling Gods tot, eene accommodatie aan zijn schepsel, eene anthropomorphiseering Gods, en dus in zekeren zin en in zooverre eene menschwording Gods. Met en in de schepping is de mogelijkheid der openbaring en ook van de menschwording gegeven. Wie de vleeschwording onmogelijk acht, moet bij nadenken ook komen tot de loochening der schepping; wie de laatste aanneemt, heeft principiëel het recht verloren om de eerste te bestrijden [3]). Vroeger is gebleken [4]), dat de mogelijkheid der schepping gegeven is met de generatie des Zoons; indien God onmededeelbaar ware, zou Hij noch aan den Zoon noch aan eenig schepsel het leven hebben kunnen geven. Nu moet er aan toegevoegd, dat, indien God heeft kunnen scheppen en zich heeft kunnen openbaren aan wezens, essentiëel van Hem onderscheiden, dan moet Hij ook mensch kunnen worden. Want de menschwording is zeker wel van alle andere openbaring onderscheiden, maar zij is er toch ook aan verwant, zij is er de spits, de kroon, de voltooiing van [5]). Alle openbaring werkt heen naar en groepeert zich rondom de vleeschwording, als de hoogste, rijkste, volkomenste openbaring. Generatie, creatie, incarnatie staan in nauw verband, ook al vloeit de volgende niet noodwendig uit de voorafgaande voort.

Maar er is meer. De schepping zelve is reeds infralapsarisch te denken en Adam was reeds een type van Christus. Dit is onaannemelijk op het standpunt van hen, die meenen, dat God zonder raad en besluit tot de schepping is overgegaan en bij de schepping lijdelijk heeft afgewacht, wat de mensch doen zou. Maar de Schrift leert anders. Bij de schepping van Adam heeft God al op den Christus gerekend. De schepping zelve heeft in dezen zin de vleeschwording al voorbereid. De wereld is zóó geschapen, dat zij, vallende, weer kon opgericht; de menschheid is zoo onder één hoofd georganiseerd, dat zij, zondigende, weer onder een ander hoofd kon worden saamvergaderd; Adam is zoo aangesteld tot hoofd, dat Christus onmiddellijk zijne plaats kon innemen; en het werk-

[1]) *Thomas, Bonaventura* e. a. op Sent. III dist. 1.
[2]) Bij *Stöckl,* Philos. des M. A. II 1620.
[3]) De pantheïstische bewering, dat God zijn volheid niet in een enkel mensch, maar wel in de menschheid of in de wereld kan uitstorten, is daarom met zichzelve in tegenspraak. Ook eene veelheid van eindige schepselen blijft eindig.
[4]) Deel II 299, 385.
[5]) Athanasius en Gregorius Nyss. bij *Harnack,* D. G. II 167.

verbond is zóó ingericht, dat het, verbroken, in het genadeverbond kon worden geheeld. Ten onrechte heeft men daarom gemeend, dat de menschwording van Gods Zoon ook zonder de zonde zou hebben plaats gehad. Bij de kerkvaders komt dit gevoelen nog niet duidelijk voor [1]). Maar in de scholastiek werd deze vraag druk besproken; behalve de triniteit was de incarnatie een geloofsartikel ook vóór den val, en noodzakelijk om den mensch te brengen tot zijn bovennatuurlijk doel [2]). De vraag werd daarom bevestigend beantwoord door Rupert v. Deutz, Duns Scotus, Alexander Halesius, Albertus Magnus, Joh. Wessel, Catharinus, Pighius, Suarez [3]), voorts door Osiander en Socinus [4]), en dan door vele nieuwere theologen, Steffens, Göschel, Baader, Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Schöberlein, Ebrard enz. [5]).

Het is te begrijpen, hoe men, al redeneerende, tot deze meening kwam. Een feit als de menschwording Gods kan niet toevallig zijn, en kan niet in de zonde als eene toevallige en willekeurige daad des menschen zijn oorzaak hebben, de zonde moge het plan Gods kunnen wijzigen, zij kon het niet vernietigen; en daarom moet de menschwording wel afgezien van de zonde vaststaan; de zonde veroorzaakte alleen, dat die menschwording geschieden moest tot verlossing van den zondaar. Daar komt dan nog bij, dat de religie vóór en na den val, niet wezenlijk verschillen kan; indien er thans een middelaar noodig is, dan is er zulk een ook noodig geweest in de religie vóór den val; Christus' persoon en werk gaat dan ook in het verzoenen der zonden, in het verwerven der zaligheid volstrekt niet op; Hij is niet alleen middelaar, maar ook hoofd; Hij is geen middel, maar ook doel, Selbstzweck, 1 Cor. 15 : 45—47, Ef. 1 : 10, 21—23, 5 : 31, 32, Col. 1 : 15—17. Hij is er niet alleen om de gemeente, de gemeente is er ook om Hem; de praedestinatie van Christus tot heerlijkheid gaat aan die van den mensch vooraf. Deze overwegingen bevatten zooveel waarheid, dat de instemming, welke de hypothese van de menschwording Gods buiten de zonde gevonden heeft, niet verwonderen kan. Indien de pelagiaansche wilsvrijheid wordt geleerd en de zonde dus voor God eene toevalligheid en teleurstelling is, is er geen beter middel, om vrijen wil en Gods plan met elkaar te vereenigen, dan door te zeggen, dat de menschwording toch bepaald was en alleen in iets ondergeschikts

[1]) Verg. alleen *Tertullianus,* de resurr. carnis 5. adv. Prax. 12.
[2]) Deel I 579. II 509.
[3]) Zie bijv. *Duns Scotus,* Sent. III dist. 7 qu. 3. *Bellarminus,* de Christo V c. 10 neemt in deze quaestie geene beslissing.
[4]) *Socinus,* Prael. Theol. c. 10.
[5]) Verg. *Dorner,* Entw. II 1243—1260. Chr. Gl. I 642. In Engeland zijn vele theologen dezelfde meening toegedaan, zooals *Westcott,* Christus Consummator. London 1886 bl. 99 v. *Illingworth,* The incarnation in relation to development. 5th essay in *Gore's* Lux Mundi. Hier te lande ook *Van Oosterzee,* Christologie III 85 v. Dogm. II 107. 495.

gewijzigd is. Op het standpunt van Augustinus en nog nader van de Gereformeerde theologie is er echter aan heel deze hypothese geen behoefte. Er is maar één plan en besluit Gods; voor eene andere werkelijkheid dan de bestaande is er met het oog op Gods raad geen plaats. Hoezeer de zonde dan ook door den wil van het schepsel in de wereld kwam, zij is toch van eeuwigheid opgenomen in Gods raad en is voor Hem niet contingent of onvoorzien. In dien eeuwigen raad heeft ook de vleeschwording om de zonde eene plaats; zij hangt niet van den mensch, maar alleen van Gods welbehagen af. Ja meer nog, de Zoon was ook, afgezien van de zonde, voor den mensch mediator unionis; vele Gereformeerden erkenden dit met Calvijn[1]). Wijl dit door Quenstedt[2]) niet goed begrepen werd, kon hij Zanchius, Bucanus, Polanus rekenen tot de voorstanders van de vleeschwording buiten de zonde. De bedoeling was alleen, dat de religie in werk- en genadeverbond wezenlijk eene en dezelfde is, en de zaligheid dus altijd bestaan moet in de gemeenschap met den drieëenigen God. Alleen Comrie kwam door zijn streng volgehouden supralapsarisme tot de leer, dat de praedestinatie van den mensch Christus aan die van den val voorafging[3]). Maar overigens hielden zich de meeste theologen aan de Schrift, welke de vleeschwording van Christus altijd en alleen met de zonde in verband brengt en in haar het grootste bewijs van Gods ontferming ziet, Matth. 1 : 21, 9 : 13, 20 : 28, Luk. 1 : 67, 2 : 30, Joh. 1 : 29, 3 : 16, Rom. 8 : 3, Gal. 4 : 4, 5, 1 Tim. 3 : 16, Hebr. 2 : 14, 1 Joh. 3 : 8 enz. De tegenovergestelde meening leidt ook zeer licht tot de gedachte, dat de menschwording op zichzelve voor God betamelijk en noodzakelijk is, dat is, tot de pantheïstische leer van de eeuwige zelfopenbaring Gods in de wereld[4]).

364. Eene derde en laatste voorbereiding van de vleeschwording is de geschiedenis der openbaring van het paradijs af aan. De incarnatie heeft niet terstond plaats gehad na den val; maar vele eeuwen zijn er van de eerste zonde tot op de komst van Christus in het vleesch verloopen. De Schrift wijst er op, als zij van de volheid des tijds spreekt,

[1]) *Calvijn*, Inst. II 12, 4. 6.
[2]) *Quenstedt*, Theol. did. pol. I 110. Verg. *Schneckenburger*, Vergl. Darst. II 190.
[3]) Verg. deel II 327, 348.
[4]) *Irenaeus*, adv. haer. V 14. *Gregorius Naz.* Or. 36. *Augustinus*, de verbis Apost. 8, 2. 7. *Thomas*, S. Theol. III qu. 1 art. 3, maar anders Sent. III 1 qu. 1 art. 3. *Bonaventura*, Sent. III dist. 1 art. 2 qu. 2. *Petavius*, de incarn. II c. 17. *Schaezler*, Das Dogma v. d. Menschw. Gottes 307. *Kleutgen*, Theol. III 400. *Quenstedt*, II 108—116. *Calovius*, Isag. ad theol. 59—99. *Calvijn*, Inst. II 12, 4—7. *Mastricht*, V 4, 17. *Turretinus*, Theol. El. XIII 3. *Moor*, III 759. *M. Vitringa*, V 47. *J. Müller*, Dogm. Abh. 1870 bl. 66—126. *Philippi*, K. Gl. IV 376. *Frank*, Chr. Wahrh. II² 80. *Heraut*, 264. 265. *Orr*, Chr. View 319—327.

Ef. 1 : 10, Gal. 4 : 4, dat dit geen toeval of willekeur was, maar alzoo door God in zijne wijsheid was bepaald. De vleeschwording moest eerst in de voorafgaande historie door allerlei middelen en langs allerlei wegen worden voorbereid. Gelijk de incarnatie de generatie en de creatie onderstelt, zoo komt er thans nog eene onderstelling en voorbereiding bij, n.l. de revelatie. Het is inzonderheid Johannes in zijn proloog, die deze voorbereiding van de vleeschwording in de voorafgaande historie ons in het licht stelt. Niet alleen was de Logos in den beginne bij God en zelf God; en niet alleen zijn alle dingen door Hem gemaakt. Maar deze Logos heeft ook van het moment der schepping afaan aan de schepselen zijn leven en licht medegedeeld. Want in Hem was leven en het leven was het licht der menschen. Zelfs na den val heeft deze openbaring niet opgehouden. Integendeel, het licht van dien Logos scheen in de duisternis en verlichtte een iegelijk mensch, komende in de wereld. Bijzonderlijk openbaarde Hij zich in Israël, dat Hij zich tot eene erve had uitverkoren, en als Engel des Verbonds leidde en zegende. Hij kwam voortdurend tot het zijne, in theophanie, profetie en wonder. Zoo heeft de Zoon de gansche wereld, van Joden en Heidenen saam, voor zijne komst in het vleesch voor- en toebereid. Wereld en menschheid, land en volk, kribbe en stal, Bethlehem en Nazareth, ouders en bloedverwanten, natuur en omgeving, maatschappij en beschaving, het is alles een moment in de volheid der tijden, in welke God zijn Zoon gezonden heeft in het vleesch. Het was de Zoon zelf, die alzoo terstond na den val als Logos en als Engel des Verbonds de wereld der Heidenen en der Joden gereed maakte voor zijne komst. Hij was komende van het begin der tijden afaan en kwam eindelijk voor goed in de menschheid en maakte door zijne vleeschwording woning in haar[1]). De incarnatie sluit bij de voorafgaande, zoowel algemeene als bijzondere revelatie, zich aan. Zij staat en valt met deze. Want indien God zich zóó heeft kunnen openbaren, als de Schrift beide ten aanzien van de Heidenwereld en van Israël getuigt, dan ligt de mogelijkheid der vleeschwording daarin vanzelve opgesloten; en indien de laatste niet mogelijk ware, zou ook de eerste niet te handhaven zijn. Revelatie berust toch op dezelfde gedachte als de incarnatie, d. i. op de mededeelbaarheid Gods, zoowel in het wezen Gods aan den Zoon (generatie) als buiten het wezen Gods aan de schepselen (creatie).

Deze gansche voorbereiding van de vleeschwording in de voorafgaande eeuwen concentreert zich nu als het ware en voltooit zich in de verkiezing en begenadiging van Maria als moeder van Jezus. Maria is de gezegende onder de vrouwen. Zij heeft eene eere ontvangen, welke aan geen ander schepsel tebeurt is gevallen. Hoog gaat zij in onverdiende

[1]) *Baldensperger*, Der Prolog des vierten Evangeliums. Freiburg Mohr 1898.

gratie, haar geschonken, alle menschen en engelen te boven. Rome heeft dit terecht gehandhaafd; wie het ontkent, maakt geen ernst met de vleeschwording Gods. Alleen maar, de Roomsche kerk is van deze erkentenis zonder eenigen grond voortgeschreden tot de leer van de immaculata conceptio B. Virginis. Wat haar daarbij geleid en daartoe gebracht heeft, is niet het gezag der Schrift of der traditie; is ook niet de poging, om daardoor de zondeloosheid van Jezus te verklaren en te waarborgen, want deze rust oorzakelijk in zijne Goddelijke natuur en instrumenteel in de ontvangenis van den Heiligen Geest. Maar de drijfkracht voor dit dogma ligt wederom voor Rome in de hiërarchische idee. Naarmate een schepsel nader bij God staat, moet het ook te meer deel hebben aan zijne natuur en aan al zijne eigenschappen; moet het des te meer in de θεωσις, in de deificatio deelen. Boven Maria nu staat geen schepsel; zij is op de nauwste wijze met God vereenigd, zij is θεοτοκος, Deipara, zij heeft Gods eigen Zoon onder het harte gedragen, God zelf heeft in haar gewoond. Of er bewijzen uit Schrift en traditie zijn, is de hoofdzaak niet; maar de Roomsche Christen kan zich de moeder van den Zaligmaker niet anders denken dan boven alle kinderen der menschen en boven alle engelen des hemels verheven, aan God welgevallig, rein en vlekkeloos. Was zij niet met den Godmensch, en dus ook met den Goddelijken Persoon des Woords, met de heiligheid zelve, door de nauwste en teederste betrekkingen verbonden? Heeft God door het feit zelf harer uitverkiezing tot zoo hooge waardigheid en zoo innige vertrouwelijkheid, niet allerduidelijkst getoond, dat Hij die reine maagd boven alle schepselen beminde? En is het daarom ook, afgezien van de bewijzen uit de Schrift en overlevering, niet zeer *aannemelijk,* dat God de heilige maagd boven alle schepselen met zijne genadegaven heeft bedeeld? De eer des Zaligmakers vorderde, dat zijne uitverkoren moeder van allen zweem en schaduw zelfs der zonde vrijbleef. Het is *passend,* dat een schepsel, hetwelk zoo vertrouwelijk met God moest omgaan, in zoo innige en teedere betrekking tot Hem stond, voor de minste zondesmet bleef gevrijwaard. Het is *passend,* dat het huis des Heeren heilig was[1]). In het hiërarchisch systeem der Roomsche kerk en theologie past de leer van de onbevlekte ontvangenis, de zondeloosheid van Maria, en daarom is deze er allengs in opgenomen; zelfs de leer van hare hemelvaart is eene quaestie van tijd. Daarom nemen de praedicaten, aan Maria toegekend, hoe langer hoe meer in aantal en in qualiteit toe; zij is dochter des Vaders, bruid van den Zoon, tempel en orgaan des Heiligen Geestes, complementum, Ergänzung der Dreieinigkeit; die instrumentale und theilweise die meritorische Ursache unserer ewigen Auserwählung, de voornaamste reden der natuurlijke en bovennatuurlijke

[1]) Aldus *Bensdorp,* in de Katholiek, CXII 1897 bl. 429. 445. 447.

schepping, Miterlöserin, Corédemptrice; de wijze, alle wonderen werkende, met onbeperkte heerschappij toegeruste, almachtige regeerster der kerk, gelijk God de wereld regeert enz.[1]). De Mariolatrie verdringt bij Rome de ware, Christelijke Godsvereering hoe langer zoo meer. Prof. Schoeler ziet dit bijgeloof typisch uitgedrukt in eene muurschilderij op het Vaticaan, welke de Madonna voorstelt, hoog in het midden geplaatst, terwijl Vader en Zoon als werktuigen van haar almachtigen wil ter rechter en linker zijde gezeten zijn[2]). Het is tegen deze menschvergoding, dat de Reformatie in verzet kwam. Het ware niet te verwonderen, als zij uit vreeze voor zulk eene afgoderij niet altijd aan Maria de haar verschuldigde eere had bewezen. Maar ook dat is niet het geval, al was zij natuurlijk voorzichtig in hare lofverheffing. Maria staat ook bij alle Protestanten, die de vleeschwording des Woords belijden, in hooge eere. Zij is door God verkoren en toebereid ,om de moeder van zijn Zoon te wezen. Zij is de begenadigde onder de vrouwen. Zij is door Christus zelf tot zijne moeder begeerd, die Hem ontving van den Heiligen Geest, die Hem droeg onder haar hart, die Hem zoogde aan haar borst, die Hem onderwees in de Schriften, in wie in één woord de voorbereiding der vleeschwording voleind werd.

365. Toch, ofschoon Christus zich bij zijne vleeschwording aan de voorafgaande openbaring aansluit en door natuur en geschiedenis zijn eigen komst heeft voorbereid, Hij is geen product van het verleden, geen vrucht van Israël of de menschheid. Tot op zekere hoogte geldt het van ieder mensch, dat hij niet volledig uit zijne ouders en omgeving kan worden verklaard. Daarom kon ook Kuenen[3]), nadat hij de voorwaarden en bouwstoffen voor het Christendom had aangewezen, erkennen, dat daarmede de persoon van Christus nog niet begrepen is. Maar het geldt van Christus nog in een anderen en hoogeren zin, dan door hem werd bedoeld. Naar de Schrift toch is in Christus dat Woord vleesch geworden, hetwelk in den beginne bij God en zelf God was. Ten allen tijde en van allerlei zijde is deze Godheid van Christus ontkend en bestreden. Maar de Schrift leert niet anders. Wij zijn, gelijk Ch. de la Saussaye eens zeide, aan de superlatieven der Heilige Schrift gewoon en verstaan dikwerf de kracht harer uitdrukkingen niet meer. Maar

[1]) Verg. boven reeds bij de leer der erfzonde bl. 97 v., en voorts nog *Wörnhart,* Maria die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen. Innsbrück 1890 bl. 13. 19. 244. 289. *Petavius,* de incarnatione XIV. *Scheeben,* Dogm. III 69 v. *Heinrich,* Dogm. Theol. VII 363—495. *Bartmann,* Christus ein Gegner des Marienkultus? Freiburg Herder 1909.

[2]) *Schoeler,* Das Vatik. Bild. Gütersloh 1898.

[3]) *Kuenen,* Godsd. van Israël II 506 v. Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst bl. 158. 193. Verg. *Harnack,* Das Wesen des Christ. bl. 81.

indien een mensch zoo van zichzelven sprak als Jezus steeds deed; als anderen een mensch zoo vereerden, gelijk profeten en apostelen dat den Christus doen; dan zou elk dat houden voor waanzinnige dweepzucht of schrikkelijke Godslastering. De Schrift kent, niet op eene enkele plaats maar telkens, aan Christus toe een persoonlijk eeuwig voorbestaan, Joh. 1 : 1, 8 : 58, 17 : 5, Rom. 8 : 3, 2 Cor. 8 : 9, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 6, een Goddelijk Zoonschap in bovennatuurlijken zin, Matth. 3 : 17, 11 : 27, 28 : 19, Joh. 1 : 14, 5 : 18, Rom. 8 : 32, de schepping en de onderhouding aller dingen, Joh. 1 : 3, 1 Cor. 8 : 6, Ef. 3 : 9, Col. 1 : 16, 17, Hebr. 1 : 3, Openb. 3 : 14, de verwerving voor allen en een iegelijk van alle heil en zaligheid, Matth. 1 : 21, 18 : 11, Joh. 1 : 4, 16, 14 : 6, Hand. 4 : 12, 1 Cor. 1 : 30, het koningschap in de gemeente, Matth. 3 : 2, 5 : 11, 10 : 32, 37, Joh. 18 : 37, 1 Cor. 11 : 3, Ef. 1 : 22, Col. 1 : 18, de heerschappij over alle dingen, Matth. 11 : 27, 28 : 18, Joh. 3 : 35, 17 : 2, Hand. 2 : 33, 1 Cor. 15 : 27, Ef. 1 : 20—22, Phil. 2 : 9, Col. 2 : 10, Hebr. 2 : 8, het oordeel over levenden en dooden, Joh. 5 : 27, Hand. 10 : 42, 17 : 31, Rom. 14 : 10, 2 Cor. 5 : 10; zij noemt Hem rechtstreeks en ondubbelzinnig met den naam van God, Joh. 1 : 1, 20 : 28, Rom. 9 : 5, 2 Thess. 1 : 12, Tit. 2 : 13, 2 Petr. 1 : 1, Hebr. 1 : 8, 9[1]).

Wel is waar begint alle bestrijding van de Godheid van Christus met een beroep op de Schrift tegen de confessie. Maar deze illusie duurt slechts een zeer korten tijd. Onpartijdige exegese doet weldra zien, dat de leer der kerk veel meer grond heeft in de Schrift, dan men oorspronkelijk had verwacht. Zoo ziet men zich dan genoodzaakt, om van den Christus der apostolische verkondiging tot den Jezus der Synoptici terug te gaan en deze laatste dan zoolang te critiseeren, tot al het supranatureele eruit verdwijnt. De Godheid van Christus kan dan verklaard worden voor eene vrucht van diepzinnige theologische of philo-

[1]) Breeder is dit alles ontvouwd in mijne Magnalia Dei. Kampen 1909 § 15 en 16. Verg. voorts *Cremer*, Wörterbuch s. v. θεος, κυριος enz. *B. B. Warfield*, The Lord of Glory. A Study of the designations of our Lord in the New Test. with a special reference to his Deity. New-York 1907. *Bröse*, Wird Christus Rom. 9 : 5 θεος genannt? Neue Kirchl. Zeits. 1899 bl. 645—657. *Kunze*, Die ewige Gottheit Jesu Christi. Leipzig 1904. *Steinbeck*, Das göttliche Selbstbewustsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. Leipzig 1908. *K. Grass*, Zur Lehre von der Gottheit Christi. Gütersloh 1900. *A. Schlatter*, Jesu Gottheit und das Kreuz. Gütersloh 1901. *H. Cremer*, Die Bedeutung des Artikels von der Gottheit Christi für die Ethik. Leipzig 1901. *Kähler*, Das Bekenntnis zur Gottheit Christi, Angewandte Dogmen. Leipzig 1908 bl. 132—155. *Th. Simon*, Der Logos. Ein Versuch erneuter Würdigung einer alten Wahrheit. Leipzig 1901. *E. F. K. Müller*, Unser Herr. Der Glaube an die Gottheit Christi. Gr. Lichterfelde 1906. *A. Seitz*, Das Evangelium vom Gottessohn. Eine Apologie der wesenhaften Gottessohnschaft Christi gegenüber der Kritik der modernsten deutschen Theologie. Freiburg Herder 1908.

sophische speculatie, oorspronkelijk geheel vreemd aan de gemeente[1]). Dit duurt echter altijd slechts zoo lang, als men er prijs op stelt en belang bij heeft, om eigen geloof voor te stellen als het oorspronkelijke, zuivere Christendom. Zoodra dat standpunt verlaten is, herneemt de onpartijdigheid hare stem en geeft der kerkelijke belijdenis gelijk. Negari nequit, in dictis eorum (scriptorum s.) semina quaedam doctrinae ecclesiasticae vere inesse[2]). Es ist unleugbar, dass auch dasjenige, was die Kirchenlehre über die göttliche Natur Christi lehrt, Stützpunkte im N. T. besitzt[3]). Daarmede vervalt dan weer de verklaring van dit dogma uit latere, theologische of philosophische speculatie.

Evenals de studie der Schrift, zoo zet ook het dogmenhistorisch onderzoek altijd weer op de kerkelijke belijdenis van de Godheid van Christus het zegel der waarheid. De ontwikkeling van het christologisch dogma toont een logischen gang, die ten slotte door ieder onderzoeker opgemerkt en erkend wordt[4]). Eenvoudig was het geloof, waarmede de gemeente in de wereld optrad. Maar één ding wist zij, dat in Christus God zelf tot haar was gekomen en haar opgenomen had in zijne gemeenschap. Dat stond vast, dat liet zij zich niet ontnemen, dat heeft zij tegenover allerlei bestrijding verdedigd en in haar belijdenis klaar en duidelijk geformuleerd. In de leer van de Godheid van Christus heeft zij het absoluut karakter der Christelijke religie, de realiteit harer gemeenschap met God gehandhaafd. In het Christendom bekleedt Christus eene gansch andere plaats, dan Buddha, Zarathustra, Mohammed in hunne godsdiensten. Christus ist nicht der Lehrer, nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums[5]). Daarom worden, geoordeeld naar de leer der Schrift en het geloof der gemeente, ten slotte mannen als Irenaeus, Athanasius, Augustinus, altijd weer tegenover hunne bestrijders in het gelijk gesteld. Ieder rekent zich overeenstemming met hen tot eene eere; niemand wordt gaarne naar Arius, Pelagius of Socinus genoemd. Ook is duidelijk, dat de Christelijke religie, d. i. de waarachtige gemeenschap van God en mensch, niet anders te handhaven is dan door de belijdenis van de Godheid van Christus. Want als Christus niet waarachtig God is, dan is Hij alleen een mensch. En hoe hoog Hij dan ook geplaatst zij, Hij kan noch in zijn persoon noch in zijn werk inhoud en voorwerp zijn van het Christelijk geloof. Of Christus dan voor zichzelf

[1]) *Nitzsch*, Ev. Dogm. bl. 522. *Schultz*, Die Gottheit Christi bl. 417 v. 438. 468.
[2]) *Wegscheider*, Dogm. § 128.
[3]) *Nitzsch*, Ev. Dogm. bl. 518. 521. Zie ook *Holtzmann*, Neut. Theol. I 353. 418. *Baldensperger*, Der Prolog des vierten Evang. bl. 4 v. *Joh. Weiss*, Paulus und Jesus 1909 bl. 5.
[4]) *Ed. von Hartmann*, Die Krisis des Christ. bl. 6. *Id.*, Das Christ. des Neuen Test. 1905 bl. VIII v.
[5]) *Schelling*, Werke II 4 bl. 35. *Von Hartmann*, Die Krisis des Christ. 1880 bl. 1.

in ongebroken gemeenschap met God hebbe gestaan (Schleiermacher), de eenheid van God en mensch het eerst hebbe uitgesproken (Hegel), het kindschap Gods volkomen in zichzelven hebbe gerealiseerd (Lipsius), Gods liefde geopenbaard en het Godsrijk gesticht hebbe (Ritschl); het Christendom is nu dan toch, nu het eenmaal bestaat, van Hem onafhankelijk; Hij is er de stichter van, historisch blijft zijne beteekenis groot, en zijn voorbeeld werkt na, maar Hijzelf staat buiten het wezen des Christendoms. De ariaansche Christologie, de moreele Christologie van het rationalisme, de symbolische van Kant, de ideëele van Hegel, de aesthetische van De Wette, de anthropologische van Feuerbach, zij laten geen van alle aan Christus in de dogmatiek eene plaats. Wird die Persönlichkeit Christi als eine menschliche, wenn auch noch so sehr idealisirte, festgehalten, so kann nicht sie selbst als Persönlichkeit die erlösende Kraft für den Gläubigen sein [1]).

Ritschl en sommige van zijne volgelingen, zooals Schultz en Kaftan, trachten echter toch nog voor Jezus, ofschoon alleen mensch, den titel van God te handhaven, omdat Hij voor de gemeente de plaats van God inneemt en de waarde van God bezit. Vroeger is dit op dezelfde wijze door de Socinianen beproefd. Zij bestreden de Godheid van Christus zoo sterk mogelijk en zeiden, dat Christus, in die enkele Schriftuurplaatsen, waar Hij God genoemd werd, zooals Joh. 1 : 1, 20 : 28, Rom. 9 : 5, alzoo heette om zijn rang, waardigheid en heerschappij, waartoe Hij vooral na zijne opstanding verheven was [2]). Christus werkt door Goddelijke kracht diezelfde dingen, quae ipsius Dei sunt, tanquam Deus ipse [3]). Hoc nomen Deus non est nomen substantiae cujusdam proprium vel personae, sed auctoritatis, potentiae, evenals ook engelen en overheden in de Schrift volgens Jezus' eigen woord, Joh. 10 : 34, soms Goden genoemd worden [4]). Ditzelfde wordt thans door Ritschl en zijne school geleerd; de naam van God wordt in de Schrift en in de gemeente wel voor Christus gebruikt, maar is dan een ambts-, geen wezensnaam. Deze voorstelling is echter geheel onhoudbaar. Wel worden engelen en overheden in de Schrift soms Goden genoemd, maar dan is de overdrachtelijke, ambtelijke zin duidelijk en springt elk in het oog. Bij Christus is dat een geheel ander geval. Hem wordt een persoonlijk, eeuwig voorbestaan toegekend; van Hem wordt gezegd, dat Hij God was, in de gestalte Gods bestond, het afschijnsel van Gods heerlijkheid was, eengeboren Zoon Gods, Beeld des onzienlijken Gods, ja God boven alles, te prijzen in der eeuwigheid — wie kan dit bij mogelijkheid verstaan van een

[1]) *Ed. von Hartmann,* Die Krisis des Christ. bl. 15.
[2]) Catech. Racov. qu. 94—190.
[3]) *Ib.,* qu. 120. 164.
[4]) *Socinus,* op Joh. 1 : 1.

mensch, die alleen om het ambt, dat hij droeg, en het werk, dat hij deed, den eeretitel van God verkreeg?

Verder, de Christelijke kerk heeft, Jezus God noemende, daarmede nooit een ambts-, maar altijd een wezensnaam bedoeld. Wanneer men datzelfde woord en dienzelfden naam in gansch anderen zin gaat bezigen, geeft men opzettelijk aanleiding tot misverstand en verwarring en maakt men zich tegenover de gemeente aan oneerlijkheid schuldig. Voorts, indien Christus niet God is in wezenlijken zin, dan mag Hij zoo ook niet genoemd en vereerd worden. Of men al zegt, dat Hij Gods liefde volkomen heeft geopenbaard, dat Hij Gods plan met wereld en menschheid geheel in zich heeft opgenomen, dat Hij Gods wil ten volle tot den zijnen heeft gemaakt, dit alles rechtvaardigt op Schriftuurlijk, Christelijk standpunt en ook logisch en wijsgeerig voor den mensch Jezus de benaming van God niet. In religieuzen en ethischen zin één met God te zijn, is iets gansch anders, dan het te wezen in metaphysischen zin. Een Werthurtheil is onwaar, als het niet in een Seinsurtheil zijn grond heeft. Eindelijk de benaming en vereering van Jezus als God, terwijl Hij slechts een mensch is, is eene pantheïstische vermenging van Schepper en schepsel, een terugkeer tot Heidensche afgoderij en Roomsche creatuurvergoding, welke met het wezen des Christendoms en met het beginsel van het Protestantisme in lijnrechten strijd zijn. Indien Jezus, ofschoon alleen een mensch, als God mag aangeroepen en vereerd worden, dan is daarmede principiëel ook de Roomsche vereering van Maria, de heiligen en de engelen, en heel de Heidensche afgoderij gerechtvaardigd. Bestrijdende, dat God mensch worden kan, leert men tegelijk, dat een mensch wel tot den rang en de waardigheid van God zich verheffen kan [1]). Incarnatie heet onmogelijk, maar apotheose zal zeer goed kunnen bestaan. De menschwording Gods is ongerijmd, maar de Godwording des menschen zal redelijk zijn; alsof wat uit ontwikkeling voortkomt ooit God kan wezen. Το γαρ προκοπτον οὐ θεος [2]).

366. Deze Zoon van God is mensch geworden naar de leer der Heilige Schrift door ontvangenis van den Heiligen Geest en door ge-

[1]) *Schultz,* Die Gottheit Christi bl. 386 v. 389. 407. 411. 454. 463.
[2]) *Gregorius Naz.,* bij *Schaezler* t. a. p. bl. 56. Verg. verder *Fock,* Der Socin. bl. 538 v. *Lipsius,* Theol. Jahresbericht X 378. *Pfleiderer,* Jahrb. f. prot. Theol. 1889 bl. 168 v. *Dieckhoff,* Die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Ein Votum über die Theol. Ritschl's, Leipzig 1882. *Stählin,* Kant, Lotze, Albr. Ritschl. Leipzig 1888 bl. 165 v. *Hoensbroech,* Christ und Widerchrist. Ein Beitrag zur Vertheidigung der Gottheit Christi und zur Char. des Unglaubens in der prot. Theol. Freiburg 1892. *Joh. Wendland,* Albr. Ritschl und seine Schüler. Berlin Reimer 1899 bl. 114 v. *C. Stange,* Der Dogm. Ertrag der Ritschlschen Theol. nach Julius Kaftan. Leipzig 1906 bl. 110 v.

boorte uit de maagd Maria. De bovennatuurlijke ontvangenis werd oudtijds reeds ontkend door de Joden [1]), door de Ebionieten, door Cerinthus, Carpocrates, Celsus [2]), door de deïsten en rationalisten in de achttiende eeuw, zooals Morgan, Chubb [3]), door de nieuwere critici zooals Strausz, Bruno Bauer, Renan enz., en in den jongsten tijd door Harnack [4]). Zijn oordeel dat de woorden: ontvangen van den Heiligen Geest en geboren uit de maagd Maria, geen bestanddeel uitmaakten van de oorspronkelijke verkondiging van het Evangelie, gaf tot een ernstigen strijd aanleiding, waarbij velen zich aan zijne zijde schaarden [5]), maar anderen ook beslist zich tegenover hem stelden [6]). Deze strijd kreeg nog meer belang door de vondst van eene Syrische vertaling der Evangeliën door Mrs. Lewis en hare zuster Mrs. Gibson in een palimpsest van het Katharinaklooster op den Sinaï in den zomer van 1892 [7]). De tekst, welke deze vertaling in Matth. 1 : 16 te lezen gaf, verwekte eene levendige discussie, waaraan Conybeare, Sanday, Charles en anderen deelnamen en die vooral gevoerd werd in The Academy van Nov. 1894 tot Febr. 1895. Velen hielden de Syrische lezing voor een ouderen tekst, dan die in ons Evangelie van Mattheüs gevonden wordt, en leidden eruit af, dat de bovennatuurlijke geboorte van Jezus uit de maagd Maria eerst later opgekomen was en dat Jezus oorspronkelijk als de natuurlijke zoon van Jozef en Maria beschouwd werd [8]). In Amerika nam de belangstelling in dit vraagstuk nog belangrijk toe, doordat Dr. Crapsey, predikant in de Episcopaalsche kerk, de belijdenis van Jezus' bovennatuurlijke ontvangenis verwierp en op dien grond door zijne kerk veroordeeld werd. Toen de Protestantsch Episcopale diocese van New-York in Nov. 1906 hare 123e jaarlijksche conventie hield, rechtvaardigde Bisschop Potter dit vonnis en zeide, dat een leeraar, die de belijdenis zijner kerk weersprak, tot het neerleggen van zijn ambt verplicht was. Deze omstandigheid was oorzaak, dat de

---

1) *Eisenmenger*, Entdecktes Judenthum I 105 v.
2) *De Moor*, Comm. III 722.
3) *Bretschneider*, Syst. Entw. bl. 567.
4) *Harnack*, Das apost. Glaubensbekenntnis. Berlin 1892.
5) *Achelis*, Zur Symbolfrage. Berlin 1892. *Herrmann*, Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? Leipzig 1893. *Hering*, Die dogm. Bedeutung und der relig. Werth der übernat. Geburt Christi, Zeits. f. Th. u. Kirche von Gottschick, 1895 bl. 58—91. *Lobstein*, Die Lehre v. der übernat. Geburt Christi, 2e Aufl. 1896.
6) *Wohlenberg*, Empfangen vom h. Geist, geboren von der Jungfrau Maria 1893. *Cremer*, Zum Kampf um das Apostolikum. Berlin 1892. *Th. Zahn*, Das apost. Symbolum. Erlangen und Leipzig 1893.
7) The four Gospels in Syriac, transscribed from the Sinaitic palimpsest. By the late *Robert L. Bensley* and by *J. Rendel Harris* and by *F. Crawford Burkitt*. With an introd. by *Agnes Smith Lewis*. Cambridge 1894.
8) Verg. ook Theol. Tijdschr. Mei 1895 bl. 258 v. Gids, Juli 1895 bl. 88—104.

Virgin Birth opnieuw aan de orde kwam en door verschillende geleerden besproken werd [1]).

De Syrische vertaling van Matth. 1 : 16 luidt aldus: Jakob gewon Jozef; Jozef, aan wien de maagd Maria verloofd was, gewon Jezus, die Christus genoemd werd. Al had nu deze Syrische vertaling de bedoeling gehad om Jezus' bovennatuurlijke ontvangenis te ontkennen, dan zou dit feit in de geschiedenis van het Evangelie onder de Syriërs geheel op zichzelf staan en zonder invloed gebleven zijn. Want het Syrische diatesseron van Tatianus, de Syrische Evangeliën-fragmenten, door Cureton in 1858 uitgegeven, en alle latere Syrische uitgaven leeren haar duidelijk. Maar bovendien, de nieuwgevonden vertaling noemt Maria in ditzelfde vers, Matth. 1 : 16, duidelijk maagd en aan Jozef verloofd, bevat in vers 18 denzelfden tekst als ons Evangelie en leert dus beslist de ontvangenis van den Heiligen Geest, evenals ook in vers 20 en in Luk. 3 : 23. Er is alzoo niet het minste bewijs, dat de Syrische vertaler met zijn tekst van Matth. 1 : 16 de bovennatuurlijke ontvangenis heeft willen ontkennen [2]).

Zelfs is er geen grond voor de meening, dat de lezing in de Syrische vertaling een anderen tekst vertegenwoordigt, dan die in ons Evangelie van Mattheüs aangetroffen wordt. Van Matth. 1 : 16 bestaan er n.l. nog andere lezingen, dan die in onze en in de Syrische vertaling te vinden zijn. Sommige minuskels lezen: Jakob gewon Jozef, aan wien verloofd zijnde, eene maagd Maria Jezus gewon, die Christus genoemd werd. Het Syrisch Evangelie, door Cureton uitgegeven, luidt op deze plaats: Jakob gewon Jozef, aan wien verloofd was Maria de maagd, die Jezus Christus baarde. De Armenische vertaling heeft den tekst: Jakob gewon Jozef, den man van Maria, aan wien verloofd zijnde Maria de maagd, van welke geboren werd Jezus, die Christus genoemd werd, en deze tekst wordt ook gevonden, alleen met weglating van de woorden: de maagd, in den door Conybeare uitgegeven dialoog tusschen den Christen Timotheüs en den Jood Aquila. Vergelijking van deze verschillende teksten stelt duidelijk in het licht, dat de meeste veranderingen in den oorspronkelijken tekst zijn aangebracht met de bedoeling, om op de virginiteit van Maria nadruk te leggen; daarom wordt de uitdrukking: de man van Maria soms weggelaten, de maagd aan Maria toegevoegd enz.

---

1) *W. M. Ramsay*, Was Christ born at Bethlehem? London 1898. *Randolph*, The virgin birth of our Lord 1903. *J. Gresham Machen*, The New Test. account of the birth of Jesus. Princeton Theol. Rev. Oct. 1905. Jan. 1906. *Ch. A. Briggs*, Criticism and dogma, North Amer. Review. June 1906. *Id.*, The virgin birth of our Lord, Amer. Journal of theol. 1908, 2. *Knowling*, Birth of Christ, in *Hastings'* Dict. of Christ I 202 v. *G. H. Box*, Virgin Birth. ib. II 804 v. *J. Orr*, The virgin birth of Christ. London 1908.
2) *Zahn*, Th. Lit. Blatt. 1895 col. 28.

De nieuw gevonden Syrische vertaling verraadt diezelfde bedoeling, als zij de bijvoeging van Jozef als den man van Maria weglaat en door de woorden: aan wien de maagd Maria verloofd was, vervangt. Maar deze verandering bracht er den vertaler toe, om den naam Jozef te herhalen en dezen tot subject te maken van den praedicaatszin: gewon Jezus. Dit kon argeloos geschieden, omdat Jezus in Matth. 1 : 1 de zoon van David was genoemd, elders meermalen als de zoon van Jozef voorkomt, Matth. 13 : 55, Luk. 2 : 27, 41, 48, 4 : 22, Joh. 1 : 46, 6 : 42, en burgerlijk en wettelijk ook als zoodanig gelden moest[1]).

Verder mag het geacht worden, vast te staan, dat Jezus' bovennatuurlijke ontvangenis een bestanddeel is geweest van de oorspronkelijke verkondiging van het Evangelie. De beide verhalen, die ons daarvan bij Mattheüs en Lukas bewaard zijn, dragen hun Palestijnsch karakter op het voorhoofd en zijn zonder twijfel afkomstig uit den kring der Joodsche Christenen, en dan nader uit den mond van Jozef en Maria. Het spreekt vanzelf, dat dezen het geheim van Jezus' ontvangenis eerst bij zichzelven bewaard hebben en eerst later, toen Jezus opgestaan en in de gemeente als de Christus beleden werd, aan een kleinen kring van vrienden hebben medegedeeld. Daaruit laat zich dan zeer gemakkelijk verklaren, dat deze bovennatuurlijke geboorte in de apostolische prediking niet op den voorgrond treedt en in de meeste Nieuw-Testamentische geschriften niet met zoovele woorden voorkomt. Maar dit is toch iets geheel anders, dan dat deze waarheid ontkend of als waardeloos ter zijde werd gesteld. Daarvoor ontbreekt zelfs de schijn van bewijs. Integendeel, de berichten in Mattheüs en Lukas, het eerste misschien van Jozef, het tweede van Maria afkomstig, onderstellen, dat Jezus' bovennatuurlijke geboorte omstreeks het midden der eerste eeuw in de Joodsch-Christelijke gemeente bekend was; en nimmer vonden zij bij de geloovigen in het algemeen eenige tegenspraak of bestrijding. Het oude Roomsche symbool, dat zeker vóór het midden der tweede eeuw en waarschijnlijk al tegen het einde der eerste eeuw bestond, bevatte reeds de woorden: qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine, (*τον γεννηθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου*), later ter verduidelijking eenigszins gewijzigd. De bestrijders van de bovennatuurlijke ontvangenis, ook Cerinthus, een tijdgenoot van Johannes, hebben er zich nooit op beroepen, dat deze leer later opgekomen was; in hun tijd moet deze dus inhoud van het algemeen Christelijk geloof geweest zijn; er is geen enkele grond en het is bovendien ook vreemd, om de ketters Cerinthus enz., met Harnack te houden voor de zuivere dragers en bewaarders van het geloof der eerste Christelijke gemeente. Al verder wordt deze leer gevonden in de brieven van Ignatius, die omstreeks het jaar 117 den marteldood

[1]) *Zahn*, Einl. in das N. T.[2] II 298—300. *W. Sanday*, in *Hastings'* D. B. II 644.

stierf[1]), en in de voor eenigen tijd gevonden Apologie van den wijsgeer Aristides van Athene, die deze in het jaar 125 aan keizer Hadrianus overhandigde. Zij moet te meer inhoud van de apostolische prediking zijn geweest, omdat de Heidensche fabelen van Godenzonen de Christenen anders zeker hadden afgeschrikt van eene leer, die er zoo na aan verwant scheen. Van een invloed dier Heidensche fabelen op het ontstaan van het Evangelisch verhaal der bovennatuurlijke ontvangenis, gelijk Usener, Hillmann, Hilgenfeld, Soltau, Van den Bergh van Eysinga e. a. dien aannemen[2]), is er nergens eenig spoor; trouwens bij eenige uitwendige en oppervlakkige overeenkomst is er diep, wezenlijk verschil; de schaamtelooze verheerlijking van den zinnelijken lust, die in de fabelleer aan de goden toegeschreven wordt, staat op onmeetbaren afstand van den eenvoud, de kieschheid, de heiligheid, die in de Evangelische verhalen te bewonderen valt[3]). Harnack zocht ze dies alleen uit Joodsche gegevens, bepaaldelijk uit eene onjuiste exegese van Jes. 7 : 14 te verklaren[4]). Maar er is geen enkel bewijs voor bij te brengen, dat Jes. 7 : 14 door de Joden op den Messias toegepast en van zijne geboorte uit eene maagd verstaan werd[5]).

Eindelijk wordt deze ontvangenis van den Heiligen Geest wel is waar in het Nieuwe Testament alleen door Mattheüs en Lukas verhaald, maar datgene, waarop het in deze verhalen bij Mattheüs en Lukas aankomt, is de leer van alle evangelisten en apostelen. Jezus is n.l. vooreerst genealogisch een zoon van David; daarvoor werd Hij algemeen gehouden, door de schare, die Hem telkens omringde, en door al zijne discipelen, Matth. 1 : 1, 20, 9 : 27, 12 : 23, 15 : 22, 20 : 30, 31, 21 : 9, 15, 22 : 42—45, Mark. 10 : 47, 11 : 10, 12 : 35—37, Luk. 1 : 27, 32, 69, 18 : 38, 39, 20 : 41—44, Joh. 7 : 42, Hand. 2 : 30, 13 : 23, Rom. 1 : 3, 9 : 5, 2 Tim. 2 : 8, Hebr. 7 : 14, Openb. 3 : 7, 5 : 5, 22 : 16. Voorts is Hij de Heilige, die nooit eenige zonde gedaan of gekend heeft, Matth. 7 : 11, 11 : 29,

[1]) *Ignatius*, ad Smyrn. I 1—3. ad Eph. VII 1—2.

[2]) *Usener*, Religionsgesch. Untersuchungen I Das Weihnachtsfest. *Bonn* 1880 bl. 69 v. *Hillmann*, Die Kindheitsgesch. Jesu nach Lukas, Jahrb. f. prot. Theol. 1891 bl. 192 v. *Hilgenfeld*, Die Geburts- und Kindheitsgesch. Jesu, Zeits. f. wiss. Theol. 1901 bl. 204—215. *Soltau*, Die Geburtsgesch. Jesu Christi. Leipzig 1902. *E. Petersen*, Die wunderbare Geburt des Heilands. Tübingen 1909. *G. A. van den Bergh van Eysinga*, Indische Einflüsse auf evang. Erzählungen 1904 bl. 22 v. *Saintyves*, Les vierges-mères et les naissances miraculeuses. Essai de mythologie comparée. Paris 1908.

[3]) *G. H. Box*, The Gospel narratives of the nativity and the alleged influence of heathen ideas, Zeits. f. neutest. Wiss. 1905 bl. 80 v. *L. M. Sweet*, Heathen wonderbirths and the birth of Christ, Princeton Theol. Rev. Jan. 1908 bl. 83—117.

[4]) *Harnack*, Theol. Lit. Z. 1889 n. 8 D. G. I[2] 57. Verg. *Weiss*, Leben Jesu I 217 v.

[5]) *G. H. Box*, art. Virgin Birth in *Hastings'* Dict. of Christ II 806 v. *Orr*, The Virgin Birth bl. 124 v. *W. Schmidt*, Christl. Dogm. II 346.

12 : 50, Mark. 1 : 24, Luk. 1 : 35, Joh. 4 : 34, 6 : 38, 8 : 29, 46, 15 : 10, 17 : 4, Hand. 3 : 14, 22 : 14, Rom. 5 : 12 v., 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 5 : 21, Hebr. 4 : 15, 7 : 26, 1 Petr. 1 : 19, 2 : 21, 3 : 18, 1 Joh. 2 : 1, 3 : 5. En eindelijk is Hij, de uit Maria geborene, de Zone Gods in geheel eenigen zin, die niet eerst bij zijne komst in het vleesch begon te bestaan, maar die van eeuwigheid bij den Vader was, Joh. 1 : 1, 8 : 58, 17 : 5, Rom. 8 : 3, 2 Cor. 8 : 9, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 6, Col. 1 : 15, Hebr. 1 : 3. Opdat dit nu verkregen zou worden, dat de eeuwige Zoon van God tevens Zoon van David, mensch uit de menschen, ons in alles gelijk zou wezen, uitgenomen de zonde, daartoe was noodig, dat Hij op bovennatuurlijke wijze van den Heiligen Geest in Maria ontvangen werd. Het was de Zone Gods zelf, die op deze wijze zich eene menschelijke natuur bereidde in Maria's schoot; Hij werd gezonden door den Vader, maar kwam tegelijk door zijn eigen wil en daad in de wereld, Joh. 3 : 13, 6 : 38. De bovennatuurlijke ontvangenis is daarom ook niet onverschillig en waardeloos; ze staat met de Godheid van Christus, met zijn eeuwig voorbestaan, met zijne volstrekte zondeloosheid in het nauwste verband, en heeft daarom ook voor het geloof der gemeente eene groote beteekenis [1]).

Voordat dit breeder in het licht wordt gesteld, zij er even met een kort woord op gewezen, dat zulk een religieus belang niet gemoeid is met het theologoumenon, dat Maria in en na de geboorte maagd gebleven is. De virginiteit van Maria in partu en post partum wordt bij de kerkvaders vóór Nicea nog niet aangetroffen; Tertullianus, Origenes en Irenaeus, kennen de virginitas in partu nog niet [2]), en Tertullianus ontkent ook de virginitas post partum [3]). De virginitas in partu komt het eerst voor in het apocriefe Evang. Jacobi c. 19 en was ook als sommiger meening reeds aan Clemens Alex. bekend [4]). Maar na Nicea werd de virginitas van Maria zoowel in partu als post partum in verband met hare Gottesmutterschaft (θεοτοκος, deipara) steeds duidelijker geleerd, door Epiphanius, Hieronymus, Gregorius Nyss., Ephraim, Ambrosius, Augustinus enz., en tegen de Apollinaristen, Helvidius, Jovinianus,

[1]) Verg. behalve de reeds genoemde litteratuur ook nog: *Nebe*, Die Kindheitsgesch. unseres Herrn Jesu Christi nach Matthäus und Lukas 1893. *Zahn* in zijn Comm. op Mattheüs, *Godet* op Lukas. *Nösgen*, Die Geburtsgesch. Christi in Lukas, Die Studierstube 1903. *Steudel*, Die Wahrheit von der Präexistenz Christi in ihrer Bedeutung für chr. Glauben und Leben, Neue kirchl. Zeits. Dec. 1900. *Joh. Kreyher*, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. Gütersloh 1904. *Grützmacher*, Is Jezus op bovennat. wijze geboren? Baarn 1909. *A. Thraen*, Conférences apol. et dogm. Paris 1900 bl. 51—161.

[2]) *Tertullianus*, de carne Christi c. 23. *Origenes*, hom. 14 in Luc. *Irenaeus*, adv. haer. IV 66.

[3]) *Tertullianus*, de carne Christi c. 7. adv. Marc. IV 19.

[4]) *Clemens Alexandrinus*, Strom. VII c. 16. Verg. *Loofs*, Dogmengesch.[4] bl. 170. 315.

Bonosus verdedigd [1]). Het vijfde oecumenisch concilie can. 6 nam den titel ἀειπαρθενος van Epiphanius voor Maria over, en de Lateraansynode van 649 stelde in can. 3 hare virginiteit ook in en na de geboorte van Jezus vast [2]). Het semper virgo werd ook opgenomen in de Smalkaldische artikelen [3]), maar Lutherschen en Gereformeerden leerden toch, dat de geboorte van Jezus op gewone wijze had plaats gehad en dat de virginitas van Maria, post partum, hoewel piëteitshalve aannemelijk, toch geen artikel des geloofs was en in geen geval door Maria bij wijze van gelofte op zich genomen was. Dat Maria Jezus gebaard heeft utero clauso, leert de Schrift met geen enkel woord. Dat zij door gelofte tot virginiteit zich verbonden heeft, is uit Gen. 3 : 15, Jes. 7 : 14, Luk. 1 : 34 en uit zoogenaamde typen, Richt. 6 : 36, 11 : 29, Dan. 2 : 34, Ezech. 44 : 2 niet af te leiden. Over de vraag, of Maria nog meer kinderen heeft gehad, zijn de meeningen tot den huidigen dag toe verdeeld. Lightfoot [4]) verdeelde ze in drieën, en noemde ze naar Hieronymus, Epiphanius en Helvidius; volgens het eerste gevoelen zijn onder de broeders van Jezus zonen van Clopas of Alphaeus te verstaan, die gehuwd was met de zuster van Jezus' moeder, en hebben wij dus bij de broeders van Jezus aan zijne neven te denken. Maar dit gevoelen schijnt tegenover de sterke uitspraken der Schrift in Matth. 1 : 18, 25, 12 : 46, 47, 13 : 55, Mark. 3 : 21, 31, 6 : 3, 4, Luk. 2 : 7, 8 : 19, Joh. 2 : 12, 7 : 3, 5, Hand. 1 : 14, 1 Cor. 9 : 5, Gal. 1 : 19 moeilijk vol te houden te zijn. Naar het tweede gevoelen, dat van Epiphanius, zijn de broeders van Jezus zonen van Jozef, die hem uit een vorig huwelijk geboren waren, en dus oudere stiefbroeders van Jezus; en volgens het derde gevoelen, dat van Helvidius, zijn de broeders van Jezus na hem uit het huwelijk van Jozef en Maria geboren. De quaestie is te ingewikkeld om hier behandeld te worden; en is dogmatisch ook van ondergeschikt belang. Maar opmerkelijk is, dat, terwijl de Roomschen over het algemeen het gevoelen van Hieronymus volgen, tal van Protestanten nog heden ten dage tot deze zelfde meening geneigd zijn, of aan die van Epiphanius boven die van Helvidius de voorkeur geven [5]).

[1]) *Bellarminus*, de sacr. euch. III c. 6. *Petavius*, de incarn. XIV c. 3 v. *Lehner*, Die Marienverehrung bl. 120 v.

[2]) Verg. Catech. Rom. I 4, 8.

[3]) Art. Smalc. I 4, en verder ook in de Form. Conc. II 7, 100 en 8, 24, en bij *Zwingli*, Expos. Chr. fid. 5.

[4]) In eene bijzondere verhandeling over de broeders des Heeren, in zijn Comm. on the Epistle to the Galatians, 10th ed. bl. 252—291. Lightfoot koos zelf voor het tweede gevoelen, dat van Epiphanius, partij.

[5]) *Calvijn* op Luc. 1 : 34. *Polanus*, Synt. VI c. 17. *Rivetus*, Apol. pro S. Virgine Maria, Op. III 601—744. *Chamier*, Panstr. Cath. II 4 c. 3. *Turretinus*, Theol. El. XIII 10. *Mastricht*, Theol. V 10, 12. *De Moor*, Comm. III 563. 716. *Quenstedt*, Theol. III 401. *Zahn*, Forschungen zur Gesch. des neut. Kanons VI

367. Geheel anders staat het met de bovennatuurlijke ontvangenis. Deze is voor den persoon van Christus van de hoogste beteekenis en daarom ook van religieus belang. De Schrift kent Jezus' ontvangenis toe aan den Heiligen Geest of aan de kracht des Allerhoogsten. De Heilige Geest, die de auteur is van alle physisch, psychisch en pneumatisch leven [1]), wordt in Matth. 1 : 18, 20, blijkens de praep. ἐκ gedacht als de causa efficiens van die ontvangenis, terwijl deze in Luk. 1 : 35 toegeschreven wordt aan de kracht, die van God, den Allerhoogste, zal uitgaan en over Maria komen zal. Duidelijk blijkt hieruit, dat de werkzaamheid des Heiligen Geestes bij deze ontvangenis niet bestond in het instorten van eenige hemelsche, Goddelijke substantie in Maria, maar in eene betooning van kracht, welke haar schoot vruchtbaar maakte, in eene overschaduwing als met eene wolk, cf. Ex. 40 : 34, Num. 9 : 15, Luk. 9 : 34, Hand. 1 : 8. Wanneer de oude strijd tusschen spermatisten en ovisten ten gunste der laatsten beslist wierd, wat echter nog geenszins het geval is [2]), dan zou deze werkzaamheid des Heiligen Geestes daardoor ook physiologisch verduidelijkt zijn. Maar hoe dit zij, hetgeen in Maria verwekt wordt, *το ἐν αὐτῃ γεννηθεν* is *ἐκ πνευματος ἁγιου*, uit den Heiligen Geest als causa efficiens, heeft in de werkzaamheid des Heiligen Geestes zijne oorzaak en niet in den wil des mans of des vleesches. Behalve deze vruchtbaarmaking van Maria's schoot, bewerkte de Heilige Geest ook de heiliging van het kindeke, dat uit haar geboren zou worden.

328—363. Einl. in das N. T. I 73 v. II 74 v. (houdt de broeders van Jezus voor zonen van Jozef en Maria). *Endemann,* Zur Frage über die Brüder des Herrn, Neue kirchl. Zeits. 1900 bl. 833—862 (houdt hen voor zonen van Clopas). *J. B. Mayor,* in *Hastings'* D. B. I 320—326 (voor het gevoelen van Helvidius). *C. Harris,* in *Hastings'* Dict. of Christ, I 232—236 (voor dat van Epiphanius). *Zöckler,* art. Maria in PRE³ XII 309—336. *Kuyper,* De vleeschwording des Woords bl. 141 v. Kohlbrugge ontkende, dat Maria maagd was gebleven, *Lonkhuyzen,* H. F. Kohlbrugge bl. 425.

[1]) Deel II 229.

[2]) *Schäfer,* Die Vererbung. Berlin 1897 bl. 74—80. In den laatsten tijd is door sommigen ook de zoogenaamde parthenogenesis (de voortplanting door eieren, die zich ontwikkelen, zonder bevrucht te zijn) ter toelichting van Jezus' bovennatuurlijke ontvangenis aangewend geworden, o. a. door *Griffith-Jones,* Ascent through Christ bl. 262, aangehaald bij *Orr,* The Virgin Birth of Christ bl. 221. Over de gepastheid dezer aanwending kan twijfel bestaan, maar de bij vele planten en dieren voorkomende ongeslachtelijke voortplanting heeft tot de merkwaardige conclusie geleid: Die Vereinigung zweier Geschlechtszellen ist nicht die notwendige Bedingung für die Entstehung eines neuen Individuums, *E. Teichmann,* Der Befruchtungsvorgang. Teubner 1905 bl. 67. In elk geval, er ligt waarheid in het woord van *Huxley:* The mysteries of the church are child's play compared with the mysteries of nature. The doctrine of the Trinity is not more puzzling than the necessary antinomies of physical speculation; virgin procreation and resuscitation from apparent death are ordinary phenomena for the naturalist, bij *Orr,* t. a p.

Het is een *ἁγιον*, dat uit haar geboren wordt; het zal Zoon Gods, Zoon des Allerhoogsten heeten, Luk. 1 : 35. Van belang is het nu op te merken, dat deze werkzaamheid des Heiligen Geestes ten aanzien van de menschelijke natuur van Christus volstrekt niet op zichzelve staat; zij is bij de ontvangenis wel begonnen, maar niet geëindigd; zij heeft zich voortgezet heel zijn leven door, zelfs tot in den staat der verhooging toe. In het algemeen kan de noodzakelijkheid dezer werkzaamheid reeds daaruit worden afgeleid, dat de Heilige Geest auteur is van alle leven in de schepselen en bepaald van het religieus-ethische leven in den mensch. De ware mensch, die Gods beeld draagt, is geen oogenblik denkbaar zonder de inwoning des Heiligen Geestes [1]). Voorts moest de menschelijke natuur bij Christus toebereid worden tot vereeniging met den persoon des Zoons, d. i. tot eene eenheid en gemeenschap met God, als waartoe geen ander schepsel ooit verwaardigd is. Als de mensch in het algemeen reeds geene gemeenschap met God hebben kan dan door den Heiligen Geest, dan geldt dit in des te sterker mate van Christus' menschelijke natuur, welke op geheel eenige wijze met den Zoon vereenigd moest worden. Deze bijzondere vereeniging, welke de immanentie Gods in zijne schepselen, de openbaring Gods in zijn volk zeer verre overtreft en er wezenlijk van verschilt, maakt eene gansch bijzondere werkzaamheid des Heiligen Geestes reeds apriori waarschijnlijk en zelfs noodzakelijk. Maar de Heilige Schrift leert deze ook uitdrukkelijk. De profetie verkondigde reeds, dat de Messias in bijzonderen zin met den Heiligen Geest gezalfd zou worden, Jes. 61 : 1, en het Nieuwe Testament verhaalt, dat Christus dien Geest ontving zonder mate, Joh. 3 : 34. Niet alleen werd Hij van Hem ontvangen, maar die Geest daalde op Hem neder bij den doop, Matth. 3 : 16, vervulde Hem geheel en al, Luk. 4 : 1, 18, leidde Hem heen naar de woestijn en naar Galilea, Matth. 4 : 1, Luk. 4 : 14, gaf Hem de kracht, om duivelen uit te werpen, Matth. 12 : 28, om zichzelven Gode onstraffelijk op te offeren, Hebr. 9 : 14, om, gelijk Hij Davids Zoon is geworden in den weg des vleesches, zoo door de opstanding krachtiglijk als Zoon Gods, als Heer, met een verheerlijkt lichaam, aangesteld te worden, Rom. 1 : 4, zichzelven als zoodanig voor aller oog te rechtvaardigen, 1 Tim. 3 : 16, heen te gaan van de aarde en op te varen ten hemel, 1 Petr. 3 : 19, 22, en zich als levendmakenden Geest, wiens de Geest is en die door den Geest werkt, aan de zijnen te openbaren, 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 3 : 17, 18 [2]).

In dit verband geplaatst, krijgt de ontvangenis van den Heiligen Geest eene rijke beteekenis. Jezus moest naar zijne menschelijke natuur van het eerste oogenblik af aan door heel zijn leven heen tot in den staat

[1]) Deel II 520.

[2]) *Gloël,* Der H. Geist. Halle 1888 bl. 113 v.

der verhooging toe gevormd worden tot Messias, Christus, Zoon Gods des Allerhoogsten. Hij kon dit niet worden dan κατα σαρκα, in den weg des vleesches, door geboorte uit eene vrouw, Rom. 1 : 3, 9 : 5, Gal. 4 : 4; maar juist, om het te zijn, kon Hij niet wezen vrucht van den wil des mans of des vleesches. Wat uit vleesch geboren is, is vleesch. Jezus ware dan misschien geweest Davids zoon, en erfgenaam van zijn aardsche rijk, maar niet Davids Heer, de Messias, de Zoon Gods, die tot koning in het Godsrijk aangesteld is. En dat was Hij toch al van eeuwigheid. Paulus zegt wel, dat Hij door de opstanding tot Zoon Gods en Heer is aangesteld, Rom. 1 : 4, maar dit sluit niet uit, dat Hij reeds bij en vóór zijne ontvangenis Zoon Gods was, Rom. 1 : 3; evenmin als de υἱοθεσια, door de geloovigen in de toekomst verwacht, Rom. 8 : 23, uitsluit, dat zij die nu reeds bezitten, Rom. 8 : 15. Zoon Gods was Christus van eeuwigheid; Hij was in den beginne bij God; Hij is de eerstgeborene aller creaturen. Zoo kon Hij dan ook niet geteeld en door den wil des mans worden voortgebracht; Hij was zelf het handelende subject, dat zich door den Heiligen Geest een lichaam toebereidde in Maria's schoot. In het Oude Testament wordt Hij daarom vooral beloofd als het zaad der vrouw, Gen. 3 : 15, als de door God gegevene, Jes. 9 : 5, als de door den Heere verwekte, Jer. 23 : 5, 6, 33 : 14—17, als een rijsken uit den afgehouwen tronk van Isaï, Jes. 11 : 1, als de zoon eener עַלְמָה, (in het algemeen eene jonge vrouw, en bepaald eene ongehuwde, Gen. 24 : 43, Ex. 2 : 8, Ps. 68 : 26, Hoogl. 1 : 3, 6 : 8, Spr. 30 : 19), die den naam Immanuel dragen zal, Jes. 7 : 14 [1]). In het Oude Testament wordt daarbij over de wijze zijner ontvangenis niets naders gezegd; alleen zal Hij de zoon eener vrouw en tegelijk eene gave en openbaring Gods zijn. Dit is alzoo in Christus vervuld. Daargelaten de moeilijke vraag, of Lukas de genealogie van Maria geeft en of Maria ook zelve uit Davids geslacht was [2]), niet naar Maria, maar naar Jozef werd Jezus een Davidide gerekend; op Jozefs Davidische afstamming valt al de nadruk, niet alleen bij Mattheüs, 1 : 16, 20, maar ook bij Lukas, 1 : 27, 2 : 4. Al was Hij ook niet uit Jozef, Hij was toch door Maria, die aan Jozef verloofd was, burgerlijk en wettelijk de zoon van Jozef, Luk. 2 : 27, 41, 48, en erfde van dezen de rechten op Davids troon. Daarom werd Jozef ook van Godswege vermaand, om Maria als zijne wettige vrouw tot zich te nemen, op te treden als hoofd en vader des gezins, en als zoodanig aan het kindeke den naam Jezus te geven, Matth. 1 : 18—21. Alzoo werd Christus Davids zoon en bleef Hij tegelijk Davids Heer.

Deze uitsluiting van den man bij zijne ontvangenis bewerkte tevens, dat Christus, als niet in het werkverbond begrepen, ook vrij bleef van erfschuld en daarom ook naar zijne menschelijke natuur vóór en na zijne geboorte van alle smet der zonde kon bewaard worden [1]). Als subject, als Ik, was Hij niet uit Adam, maar was Hij de Zoon des Vaders, die van eeuwigheid was verkoren tot Hoofd van een nieuw verbond. Niet Adam, maar God was zijn Vader. Als persoon kwam Hij niet uit de menschheid voort, maar kwam Hij zelf van buiten tot haar en ging in haar in. En wijl Hij alzoo naar Gods rechtvaardig oordeel van alle erfschuld vrijbleef, daarom kon Hij ontvangen worden van den Heiligen Geest en door dien Geest van alle smet der zonde bevrijd blijven. De ontvangenis van den Heiligen Geest was niet de diepste grond en laatste oorzaak van Jezus' zondeloosheid, gelijk velen beweren [2]), maar zij was de eenige weg, waarin Hij, die als persoon reeds bestond en tot Hoofd van een nieuw verbond was aangesteld, nu ook op menschelijke wijze,

---

[1]) Het verhaal van Jezus' bovennatuurlijke geboorte kan niet, gelijk Keim, Beyschlag, Harnack, Lobstein meenen, uit Jes. 7 : 14 ontstaan zijn, boven bl. 271; maar wel werd in het feit dier geboorte eene vervulling der Oudtestamentische profetie in Jes. 7 : 14 gezien. Verg. *Orr*, The Virgin Birth bl. 127—136.

[2]) De kerkvaders waren in het algemeen de meening toegedaan, dat Mattheüs en Lukas beiden de genealogie van Jozef gaven. Maar, om de daaruit rijzende moeilijkheden te ontgaan, wierp Anias van Viterbo ± 1490 de onderstelling op, dat de eerste evangelist de genealogie van Jozef, en de derde die van Maria gaf. Deze uitlegging maakte veel opgang en wordt ook thans nog voorgestaan door *Weiss*, Leben Jesu I 211 en anderen (*Hastings'* D. B. II 139), vooral ook door *P. Vogt*, S. J. Der Stammbaum Christi bei den Evangelisten Matthäus und Lukas. Freiburg Herder 1907. De woorden: uit den huize Davids, Luk. 1 : 27, worden dan betrokken op Maria, de maagd; en Luk. 3 : 23 wordt dan opgevat alsof er stond: Jezus... zijnde een zoon (gelijk men meende, van Jozef, maar inderdaad, door Maria zijne moeder) van Eli. Deze uitlegging ziet er echter niet waarschijnlijk uit, ook al is de Davidische afstamming van Maria, op grond van Luk. 1 : 32, 69, 2 : 4, 5 aannemelijk. Verg. de artikels Genealogy of Jesus Christ in *Hastings'* D. B. 137—141 en Dict. of Christ I 636—639, en ook *Dr. J. M. Heer*, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. Freiburg 1910.

[1]) Eigenaardig is het gevoelen van Kohlbrugge. Volgens hem bestond de ontvangenis van den H. Geest niet daarin, dat deze Maria vruchtbaar maakte of iets in haar heiligde, maar hierin, dat Hij zich met den geest van Maria vereenigde, zoodat zij de boodschap des engels gehoorzaam aannam, aan Gods wil zich volkomen onderwierp en door dit geloof zwanger werd en hare vrucht droeg tot de geboorte toe. Jezus werd dus door het geloof van Maria in haar schoot ontvangen en was dus „eine reine Frucht des Glaubens". Deze eigenaardige voorstelling hangt bij Kohlbrugge samen met zijne leer van het beeld Gods als een element, waarin Adam leefde, als een stand, waarin hij door God geplaatst werd; met zijne leer van de vleeschwording, welke bestond in het aannemen der zondige menschelijke natuur; en met zijne leer van de voldoening, wier zwaartepunt daarin gelegen was, dat Christus zich, in weerwil van alle verzoeking en bestrijding, door zijn geloof tot den einde toe handhaafde in den stand, dien Hij als Zone Gods innam, verg. *Dr. J. van Lonkhuyzen*, H. F. Kohlbrugge 1905 bl. 423 v.

[2]) *Rothe*, Theol. Ethik § 533 v. *J. Müller*, Sünde II 535. *Ebrard*, Dogm. I 4—10.

in het vleesch, zijn en blijven kon wat Hij was, de Christus, de Zoon Gods des Allerhoogsten [1]).

368. Door deze ontvangenis van den Heiligen Geest en geboorte uit Maria werd de Zone Gods een waarachtig en volkomen mensch. Maar niet minder sterk dan zijne Godheid, is zijne menschheid bestreden. De Gnostieken konden haar krachtens hun dualisme niet erkennen, en zeiden daarom, dat de aeon Christus slechts een schijnlichaam had aangenomen (Saturninus, Marcion), of dat Hij een heerlijk, geestelijk lichaam uit den hemel had medegebracht, en door Maria slechts doorgegaan was als water door eene buis (Valentinus, Bardesanes), of dat Hij bij zijne nederdaling zich wel uit de elementen der aarde een lichaam gevormd en daarin geleden had, maar dit bij zijn terugkeer ten hemel ontbonden en prijsgegeven had (Apelles), of dat Hij slechts tijdelijk bij den doop op den mensch Jezus neergedaald was en dezen vóór het lijden verlaten had (Cerinthus), of zich vóór het lijden met Simon van Cyrene verwisseld en dezen aan den kruisdood had overgegeven (Basilides), of dat Christus, de Jesus impatibilis, die uit de lichtwereld reeds tot Adam neerdaalde en slechts in een schijnlichaam op aarde verscheen, wel te onderscheiden is van den Jesus patibilis, die de zoon eener arme weduwe en een afgezant des duivels was, en, wijl hij zich tegen Christus stelde, door dezen aan het kruis werd geslagen (Mani). Al deze gedachten plantten zich in de Middeleeuwsche secten voort en kwamen onder invloed van de pantheïstische mystiek, de kabbalistische theosophie en de nieuwere natuurphilosophie in de eeuw der Hervorming bij de Anabaptisten tot eene nieuwe, uitgebreide heerschappij. Ook zij leerden, dat Christus zijne menschelijke natuur niet kon aannemen uit Maria, uit de Adamitische menschheid, omdat Hij dan noodzakelijk een zondaar had moeten zijn; maar Hij nam ze van eeuwigheid aan uit zichzelven, bracht zijn lichaam dus mede uit den hemel en ging door Maria heen als door een kanaal (Hofmann, Menno Simons; cf. de verwante voorstelling van eene eeuwige lichamelijkheid Gods bij de kabbala met haar Adam Kadmon, bij Swedenborg, Dippel, Oetinger, Petersen); of Hij vormde zich deze hemelsche, onzichtbare lichamelijkheid van eeuwigheid uit de eeuwige jonkvrouw, de Goddelijke Eva, de wijsheid Gods, woonde daarmede reeds terstond na den val in Adam, Abel enz., en maakte ze dan zichtbaar en sterfelijk

[1]) *Polanus,* XI 13. *Frank,* Chr. Wahrheit II 109 v. Zeer juist zegt Prof. *Orr:* It is objected that birth from a Virgin does not itself secure sinlessness. But turn the matter round, and ask: Does not perfect sinlessness, on the other hand, imply a miracle in the birth? Immers, volgens de woorden van A. B. Bruce: a sinless man is as much a miracle in the moral world as a Virgin birth is a miracle in the physical world. Zij die de bovennatuurlijke ontvangenis verwerpen, ontkennen dan ook gewoonlijk Jezus' Godheid en zondeloosheid, *Orr* t.a.p. 189 v.

door de ontvangenis en geboorte uit Maria (Weigel); of Hij nam die heerlijke menschelijke natuur reeds aanstonds bij de schepping aan uit Adam vóór den val, die toen nog eene fijne, hemelsche lichamelijkheid had, om ze later uit Maria te omkleeden met eene zwakke, sterfelijke menschheid (Ant. Bourignon, Poiret, Barclay); of ook vormde Hij zich zijne menschelijke natuur uit Maria, maar niet uit de vleeschelijke, doch uit de wedergeboren Maria, die door hare vereeniging met de Goddelijke wijsheid, een heilig, Goddelijk element in zich ontvangen had en het jonkvrouwelijk wezen van Adam vóór den val terug bekomen had (Schwencfeld e. a.) [1]). Ons schijnen deze gedachten zeer vreemd toe. Toch drukken zij in andere vormen niets anders uit dan wat de nieuwere philosophie sedert Kant en Hegel met hare scheiding van den idealen en historischen Christus voorgesteld heeft. De ideale Christus is de eeuwige Logos, de absolute rede, de ééne substantie, welke in de wereld zich eeuwig realiseert en niet in een enkel mensch haar volheid uitstorten kan, maar in de menschheid als den zoon Gods de menschelijke natuur aanneemt. Doch de historische Jezus is niet de ware, wezenlijke Christus; Hij vormt in het proces der menschwording wel een belangrijk, maar toch slechts een voorbijgaand moment; Hij is een zwak, sterfelijk, zondig mensch geweest, die de idee van den waren Christus wel geopenbaard heeft, maar zoo, dat deze volstrekt niet met hem samenvalt, en één met hem is [2]).

Nu behoeft het geen lang betoog, dat de Heilige Schrift hier lijnrecht tegenover staat. Onder het Oude Testament beloofd als de Messias, die uit eene vrouw, uit Abraham, Juda, David voortkomen zal, wordt Hij in de volheid des tijds in Maria, ἐν αὐτῇ, Mattheus 1 : 20, ontvangen van den Heiligen Geest, en uit haar, ἐκ γυναικος, geboren, Gal. 4 : 4. Hij is haar zoon, Luk. 2 : 7, vrucht haars buiks, Luk. 1 : 42, naar het vleesch uit David en Israel, Hand. 2 : 30, Rom. 1 : 3, 9 : 5, ons vleesch en bloed deelachtig en ons in alles gelijk, uitgenomen de zonde, Hebr. 2 : 14, 17, 18, 4 : 15, 5 : 1, een waarachtig mensch, de Zoon des menschen, Rom. 5 : 15, 1 Cor. 15 : 21, 1 Tim. 2 : 5, opgroeiend als een kindeke, Luk. 2 : 40, 52, hongerend, Matth. 4 : 2, dorstend, Joh. 19 : 28, weenend, Luk. 19 : 41, Joh. 11 : 35, ontroerd, Joh. 12 : 27, bedroefd, Matth. 26 : 38, toornend, Joh. 2 : 17, lijdend, stervend enz. Het staat voor de Schrift zoo vast, dat Christus in het vleesch gekomen is, dat zij de loochening daarvan antichristelijk noemt, 1 Joh. 2 : 22. En niet alleen leert zij, dat Christus eene waarachtige, maar ook dat Hij eene volkomene menschelijke natuur heeft aangenomen. Arius loochende

[1]) Verg. voor al deze gevoelens over de menschelijke natuur van Christus *Dorner's* Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, en de dogmenhist. werken van *Harnack, Seeberg, Loofs, Schwane* enz.

[2]) *Runze,* Dogm. § 78.

dit en zeide, dat de Logos, die immers een schepsel was, geen mensch kon worden, maar slechts in menschelijke gedaante verschenen was, en daartoe alleen een lichaam, maar geene ziel had aangenomen [1]). Daarentegen wilde Apollinaris juist vasthouden, dat Christus niet slechts een door den Logos verlicht mensch, een ἄνθρωπος ἐνθεος was, gelijk Paulus van Samosata zeide, maar dat Hij zelf God was en zijn werk Goddelijk; en zoo kwam hij tot de leer, dat de Logos een bezield menschelijk lichaam, zonder pneuma, had aangenomen en zelf de plaats van dat pneuma vervulde [2]). Maar de Schrift zegt duidelijk, dat Jezus een volkomen mensch was, en schrijft Hem alle bestanddeelen der menschelijke natuur toe, niet alleen een lichaam, Matth. 26 : 26, Joh. 20 : 12, Phil. 3 : 21, 1 Petr. 2 : 24, vleesch en bloed, Hebr. 2 : 14, beenderen en zijde, Joh. 19 : 33, 34, hoofd en handen en voeten, Matth. 8 : 20, Luk. 24 : 39, maar ook een ziel, Matth. 26 : 38, geest, Matth. 27 : 50, Luk. 23 : 46, Joh. 13 : 21, bewustzijn, Mark. 13 : 32, en wil, Matth. 26 : 39, Joh. 5 : 30, 6 : 38 enz. Het Apollinarisme werd daarom door de Christelijke kerk en theologie ten allen tijde veroordeeld; zij begrepen het belang, dat hiermede gemoeid was: totus enim Christus totum assumpsit me, ut toti mihi salutem gratificaret; quod enim inassumptibile est, incurabile est [3]).

De loochening van de waarachtige en de volkomene menschelijke natuur komt altijd uit zeker dualisme voort. De σαρξ, de materie, is dan van nature zondig en kan geen bestanddeel zijn van den waren Christus; deze heeft daarom zijne substantie niet aan de zinnelijke, stoffelijke wereld ontleend, maar aan de onzienlijke, hemelsche wezenheid in God, in zichzelven, in de Goddelijke wijsheid, in den ongevallen Adam of de wedergeboren Maria. De verbinding tusschen dezen idealen Christus en den historischen Jezus kan dus ook slechts toevallig en mechanisch zijn; het komt tot geene ware eenheid, dat is dus ook tot geene waarachtige gemeenschap van God en mensch. God en wereld, schepping en herschepping, natuur en genade, het eeuwige en het tijdelijke, het hemelsche en het aardsche blijven eeuwig naast en tegenover elkander staan. Bij de Gnostieken en de Anabaptisten is dit alles duidelijk. Maar hoe vreemd het klinke, ditzelfde dualisme is ook eigen aan de nieuwere pantheïstische philosophie, welke zoo gaarne met den naam van monisme zich siert. Want immers, het is een axioma dezer wijsbegeerte, dat de idee zich niet ten volle in één individu uitstorten kan; dat is, er is geene eenheid, geene gemeenschap van God en mensch mogelijk. Om tot gemeenschap met God te komen, moet het individu zichzelf verliezen, zijne persoonlijkheid

[1]) Volgens zijne bestrijders beschouwde Arius het lichaam van Christus als een σωμα ἀψυχον, *Loofs*, Dogm. bl. 236.
[2]) *Loofs*, Dogmengesch. 226 v. *Krüger*, art. Apollinaris in PRE³ I 671—676.
[3]) *Damascenus*, de fide orthod. III 6. *Lombardus*, Sent. III 2. *Petavius*, de incarn. V. c. 11.

uitwisschen, wegzinken als een golf in den oceaan van het al. God en mensch, eeuwigheid en tijd, en met name heiligheid en eindigheid staan tegen elkander over; het eindige is in zijn aard gebrekkig, onvolmaakt; de zonde is noodzakelijk. Vandaar, dat Hegel, Strausz, Baur e. a. de zondeloosheid van Jezus niet kunnen vasthouden [1]); een eindig individu kan niet volmaakt zijn en de volle gemeenschap met God genieten. Echter meent dit pantheïsme op eene andere wijze te kunnen vergoeden, wat het eerst heeft weggenomen. Het schrijft aan het geheel toe, wat het ontneemt aan de deelen; niet één enkel mensch, maar de menschheid is de ware Christus, de zoon van God, zij geniet de hoogste eenheid en gemeenschap met God, in haar neemt God de menschelijke natuur aan. Doch deze vergoeding is schijnbaar en geeft niets. Niet alleen bestaat de menschheid alleen in de individuën en is het al niet anders dan de som der deelen; maar het is ook niet waar, dat het al, dat de menschheid nader bij God staat dan de enkele menschen. Goethe heeft wel gezegd, willst du ins Unendliche schreiten, so geh' ins Endliche nach allen Seiten; maar het eindelooze is gansch iets anders dan het oneindige, de eeuwigheid iets gansch anders dan de niet uit te spreken som van alle tijdsmomenten, en de volmaaktheid iets gansch anders dan het totaal van alle onvolkomenheden. Ook al ruilt het pantheïsme het individu uit voor de menschheid en het deel voor het geheel, het vordert daarmede geen stap; het laat den overgang van het oneindige tot het eindige, van de eeuwigheid tot den tijd, van God tot de wereld volkomen onverklaard en geeft ter verklaring niets dan woorden en beelden [2]). Indien God niet mensch kan worden in éénen, dan kan Hij het ook niet worden in allen. Tegenover deze dualistische en atomistische beschouwing plaatst nu de Schrift de organische. In éénen komt God tot allen, niet in schijn, maar in waarheid. Daar is één Middelaar Gods en der menschen, de mensch Christus Jezus. Doch daarom komt het evengoed als op zijne Godheid, zoo op zijne waarachtige en volkomene menschelijke natuur aan. Indien er één wezenlijk bestanddeel in de menschelijke natuur van Christus van de ware eenheid en gemeenschap met God is uitgesloten, dan is er een element in de schepping, dat dualistisch naast en tegenover God blijft staan. Dan is er eene eeuwige ὑλη. Dan is God niet de Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. Dan is de Christelijke religie niet waarachtig catholiek. Quod enim inassumptibile est, incurabile est.

369. Zoo zijn in Christus God en mensch met elkander vereenigd. De Schrift spreekt niet in de taal der latere theologie, maar bevat zakelijk

[1]) *Hegel* bij *Dorner*. Entw. II 1115 v. *Strausz*, Chr. Gl. II 164. Leben Jesu 1835 II 716—718. *Baur*, Dreieinigkeit u. Menschw. III 963 v.
[2]) Deel II 376.

datzelfde, wat door de Christelijke kerk in hare leer van de twee naturen beleden is. De Paulinische Christologie, zegt Holtzmann, ist allerdings ein erster Ansatz zur kirchlichen Lehre von der Doppelnatur[1]). Immers naar de Schrift is het Woord, dat bij God en zelf God was, vleesch geworden, ὁ λογος σαρξ ἐγενετο, Joh. 1 : 14. Hij, die was ἀπαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της ὑποστασεως του θεου, is ons vleesch en bloed deelachtig en ons in alles gelijk geworden, Hebr. 1 : 3, 2 : 14, God zond zijn eigen, eengeboren Zoon in de wereld, die geboren werd uit eene vrouw, Gal. 4 : 4. Hij, die ἐν μορφῃ θεου bestond, ἑαυτον ἐκενωσε μορφην δουλου λαβων, Phil. 2 : 7. Uit de vaderen κατα σαρκα, is Hij toch ὁ ὢν ἐπι παντων θεος εὐλογητος εἰς τους αἰωνας, Rom. 9 : 5. Ofschoon beeld des onzienlijken Gods, eerstgeborene aller creaturen, Schepper aller dingen, is Hij toch ook πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων, Col. 1 : 13—18; Davids zoon, is Hij toch tegelijk Davids Heer, Matth. 22 : 43; rondwandelende op aarde, is Hij ook zoo steeds nog εἰς τον κολπον του πατρος, Joh. 1 : 18, ὁ ὢν ἐν τῳ οὐρανῳ, Joh. 3 : 13, zijnde vóór Abraham, Joh. 8 : 58; in één woord, de volheid der Godheid woont σωματικως in Hem, Col. 2 : 9. Ieder oogenblik worden in de Schrift aan hetzelfde persoonlijke subject Goddelijke en menschelijke praedicaten toegeschreven, een Goddelijk en een menschelijk zijn, alomtegenwoordigheid en beperktheid, eeuwigheid en tijd, scheppende almacht en creatuurlijke zwakheid. Wat is dit alles anders dan de kerkelijke leer der twee naturen, vereenigd in één persoon? De nieuwere theologie gevoelt echter voor een deel van deze leer der twee naturen een diepen afkeer, vindt ze het toppunt der ongerijmdheid, en vervangt ze door de Doppelseitigkeit[2]), door de Doppelheit von Gesichtspunkten[3]), door de leer van twee opeenvolgende toestanden vóór en na de opstanding[4]), door die van idee en verschijning[5]), en vooral ook door de immanentieleer, volgens welke God op eene bijzondere wijze in Christus inwoont en door Hem zich aan ons openbaart. Deze opvatting kan dan weer in meer theïstische of in meer pantheïstische richting ontwikkeld worden. In het eerste geval valt op de eenigheid van Jezus' persoon de nadruk, soms zoo sterk, dat de openbaring, welke in natuur en geschiedenis tot ons komt, miskend en de religie streng van alle metaphysica gescheiden wordt. In het andere geval wordt de persoon van Christus in verband gezet met de evolutie, welke de gansche wereld te aanschouwen geeft, en Hij zelf als de bloesem en de kroon der menschheid beschouwd. De eerste richting valt vooral bij Ritschl en zijn school

[1]) *Holtzmann,* Neut. Theol. II 75. Verg. *A. Drews,* Die Christusmythe. Jena 1909 bl. 103.
[2]) *Holtzmann,* Neut. Theol. II 65. 94.
[3]) *Pfleiderer,* Grundriss § 129. *Nitzsch,* Ev. Dogm. bl. 513.
[4]) *Schultz,* Die Gottheit Christi bl. 417.
[5]) *Schweizer,* Chr. Gl. II 12.

waar te nemen en staat onder den invloed van Kant. De andere richting kwam vooral in de New Theology van R. J. Campbell aan het woord en onderging den invloed van Hegel en Darwin. Beide richtingen zijn er op uit, om Jezus niet alleen als leeraar en voorbeeld, maar bepaald ook als eene bijzondere openbaring Gods te laten gelden. Zij trachten niet zijne Godheid, tenzij als een waardeeringsoordeel, maar toch zijne Goddelijkheid te handhaven; al was Christus niet θεος in den zin der kerkleer, Hij was toch ἐνθεος, vol van God, en God woonde in Hem, als in geen ander schepsel. Deze Goddelijkheid van Christus bestond dus niet daarin, dat Hij de Logos was, de Zone Gods in metaphysischen zin, die van eeuwigheid bij den Vader was, noch ook, dat Hij in zijn persoon de metaphysische eigenschappen van alomtegenwoordigheid, almacht, alwetendheid enz. deelachtig was; maar zijne Goddelijkheid was hierin gelegen, dat Hij in *zedelijken* zin één met God was, Gods wil volbracht, zijn koninkrijk op aarde stichtte, en in zijn persoon en werk ons Gods liefde openbaarde[1]). In dien zin heet het dan, dat urbildliche Menschheit und abbildliche Gottheit één zijn[2]). Humanity is Divinity viewed from below; Divinity is Humanity viewed from above[3]). Every son of man is potentially also a son of God, but the union was deepest and completest in the Galilean. The Humanity of God, the Divinity of man is the essence of the Christian revelation; it was truly a manifestation of Immanuel[4]).

Maar al deze beschouwingen wijken op bedenkelijke wijze af van wat de Heilige Schrift over den persoon van Christus leert. Men mag eenige sympathie koesteren voor de poging, om meer dan in het rationalisme der achttiende eeuw geschiedde, aan den persoon van Christus recht te laten wedervaren; maar men kan daarom toch het oog niet sluiten voor het diepe verschil, dat tusschen deze leer van den goddelijken mensch Jezus en de Schriftuurlijke belijdenis van Christus als den eengeboren Zone Gods bestaat. Al is het waar, dat Christus, inzonderheid bij Paulus, eerst door zijne opstanding intreedt in het volle Zoonschap, Rom. 1 : 4, cf. Hand. 2 : 36, 5 : 31, Heer uit den hemel en levendmakende Geest wordt, 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 3 : 17, en een naam boven allen naam ontvangt, Phil. 2 : 9; daarmede ontkent Paulus in het minst niet, dat Christus ook vóór zijne menschwording reeds een persoonlijk, Goddelijk bestaan had, 2 Cor. 8 : 9, Phil. 2 : 6, Col. 1 : 15—17, en Gods eigen

[1]) Zoo ook *Kaftan,* ofschoon hij voor Christus den naam van God behouden wil, Dogm. bl. 427, 430, 431. Verg. *C. Stange,* Der dogm. Ertrag der Ritschlschen Theol. nach Julius Kaftan. Leipzig 1906 bl. 110 v.
[2]) *Holtzmann,* Neut. Theol. II 94.
[3]) *R. J. Campbell,* The new Theology. Popular ed. bl. 67.
[4]) *Sir Oliver Lodge,* The substance of faith allied with science[3]. London Methuen bl. 87, 89.

Zoon was, Rom. 1 : 3, 8 : 32, Gal. 4 : 4. De leer der twee naturen is iets geheel anders dan de leer van twee zijden aan of twee toestanden in het leven van Christus. Jezus draagt in de Schrift al die heerlijke praedicaten niet, omdat Hij eenerzijds als mensch zich volkomen aan God wijdde en alzoo waarachtig mensch was, en anderzijds als diezelfde mensch volkomen Gods liefde openbaarde[1]), maar omdat Hij werkelijk God en mensch in één persoon was. Een mensch, hoe hoog ook staande in religieuzen en ethischen zin, kan en mag toch, juist naar het strenge monotheïsme der Heilige Schrift, niet die Goddelijke praedicaten dragen, welke door haar aan Christus worden toegekend. Het blijkt dan ook overtuigend, dat zij, die de leer der twee naturen door die der twee zijden of die der twee toestanden vervangen, toch geenszins zóó van Christus kunnen en durven spreken, als de Schrift doet. De namen van God, Gods Zoon, Logos, Beeld Gods, eerstgeborene van alle creaturen enz. worden daarom alle van hun Schriftuurlijke beteekenis beroofd en in een gansch anderen zin opgevat, of ook geheel prijsgegeven[2]). Als de moderne theologie in Jezus alleen eene menschelijke natuur aanneemt, kan zij Hem noch naar zijne religieuze zijde, als openbaring van Gods liefde, noch ook in den staat der verhooging, waarin Hij tot Heer geworden zou zijn, eeren met de namen, welke de Schrift Hem toekent. Hare exegese, stel dat ze juist ware, zou haar niet de minste winst geven voor haar eigen Christologie. Want deze is er niet meer, als Jezus alleen een mensch is, en niet ook de eeuwige en eenige Zoon van God[3]).

[1]) *Schultz,* Die Gottheit Christi bl. 338.

[2]) Enkele volgelingen van Ritschl beproefden nog wel, om voor Jezus de Godheid te handhaven. Maar wijl dit niet meer dan een ambtsnaam en eeretitel was, kwam het aan anderen welhaast voor als een onwaar en onwaardig gebruik. *Häring* vindt het gebruik nog wel „berechtigt", maar toch onnoodig en meer tot verdeeldheid dan tot eenheid leidende, Der Chr. Gl. bl. 426.

[3]) Prof. *Bruining* kent daarom aan Jezus nog wel eene zeer groote historische beteekenis toe, maar komt tegen eene moderne Christologie in verzet, Teylers Th. T. 1903 bl. 426—458. Christusbeschouwingen onder modernen bl. 3—41. En zij, die nog in een of anderen vorm zulk eene Christologie willen handhaven, maken het Christusbeeld geheel van den historischen Jezus los, en belichamen daarin hun godsdienstig, zedelijk en sociale ideaal (*Hugenholtz,* aldaar bl. 45—78), of besluiten uit den invloed, die alle eeuwen door van Jezus is uitgegaan op het godsdienstig-zedelijk leven zijner belijders, tot zijn historisch bestaan, en zien in zijn leven de openbaring van Gods liefde en kracht (*A. W. van Wijk,* aldaar bl. 81—132), of leggen er den nadruk op, dat Jezus, wiens bestaan en leven toch wel ondanks alle critiek in eenige hoofdtrekken kenbaar is, ook door ons nog de Christus genoemd mag worden, omdat Hij de stichter was van een geestelijk Godsrijk, of m. a. w. geloofde aan den godsdienstig-zedelijken vooruitgang der menschheid, welke vooruitgang toch niet anders denkbaar is, dan in den weg der beginselen, door Jezus gepredikt (*C. J. Niemeijer,* aldaar, bl. 135—183), of eeren Jezus als den Christus, omdat Hij niet alleen was de religieuze verlosser, maar ook de redder uit socialen en politieken

Om al de gegevens der Schrift over den persoon van Christus te handhaven, kwam de theologie allengs tot de leer der twee naturen. Zij stelde deze niet op bij wijze van hypothese en bedoelde er ook niet mede eene verklaring van het mysterie van Christus' persoon; zij vatte daarin alleen onverminkt en onverzwakt de gansche leer der Schrift van Christus saam, en handhaafde deze daarmede tegenover de dwalingen, die ter linker- en ter rechter zijde in Ebionitisme en Gnosticisme, Arianisme en Apollinarisme, Nestorianisme en Eutychianisme, Adoptianisme en Monotheletisme, en in den nieuweren tijd in de leer van Rothe en Dorner over den wordenden Godmensch en in de leer van Gess e. a. over de kenosis optraden. Het Nestorianisme kwam voort uit de Antiocheensche school, had zijne voorbereiding bij Diodorus van Tarsus en Theodorus van Mopsuestia, en werd dan door Nestorius zoo ontwikkeld, dat de eeuwige, natuurlijke Zoon van God onderscheiden was van, en een ander was dan de Zone Davids, die uit Maria geboren werd; er was immers onderscheid tusschen den tempel en dien, die daarin woont; tusschen Hem, die in de gestalte Gods was, en Hem, die rondwandelde in knechtsgestalte; tusschen den God en den mensch in Christus, die beide persoonlijk bestaan. Maria kan daarom geen θεοτοκος heeten, en de mensch, die uit haar geboren werd, is niet de eeuwige Zoon Gods maar zijn aangenomen Zoon (Adoptianisme). De vereeniging van God en mensch in Christus is geene natuurlijke, maar eene zedelijke, als tusschen man en vrouw in het huwelijk, geene ἑνωσις, maar eene συναφεια; de inwoning Gods in Christus is niet specifiek, maar gradueel van die in de geloovigen onderscheiden, en zij neemt toe, naarmate de mensch Jezus vordert in deugd en meer en meer tot orgaan en

nood, de vernieuwer der aardsche verhoudingen (*J. A. Bruins,* aldaar, bl. 187—222), of zij trachten de Christelijke leerstukken op Hegels wijze door wijsgeerige interpretatie te doen herleven, zoodat de Vader het goddelijke voorstelt *boven* de natuur als haar Schepper, Christus, zonder verband met den historischen Jezus, de geopenbaarde God wordt, het goddelijke *in* de natuur als de ziel en het wezen der dingen; en de Heilige Geest het goddelijke, dat *in* het natuurlijke zich *boven* het natuurlijke verheft en de schepping herschept tot Gods koninkrijk (*G. A. van den Bergh van Eysinga,* aldaar, bl. 225—271). Al deze beschouwingen slingeren, naar gelang hare voorstanders meer critisch of meer mystiek, meer historisch of meer philosophisch zijn aangelegd, tusschen den historischen Jezus en den idealen Christus heen en weer. Voor de eerstgenoemden blijft Jezus hoogstens een leeraar en voorbeeld, die geen aanspraak op den naam van Christus mag maken; voor de anderen wordt de Christus eene meer godsdienstige of meer wijsgeerige idee, die hoogstens met den historischen Jezus in een toevallig verband staat. Maar het eigenaardige van de Schrift ligt hierin, dat de historische Jezus van Nazareth tevens de Christus is, de Zoon des levenden Gods. *Hugenholtz* zegt wel, aldaar bl. 65, dat in Paulus ten duidelijkste blijkt, hoe het Christus-ideaal onafhankelijk van den historischen Jezus ontstond. Maar deze bewering is ten eenenmale onjuist en o. a. door *Joh. Weiss,* Paulus und Jesus, Berlin 1909 voldoende weerlegd, ook al mocht zijne meening niet houdbaar zijn, dat Paulus Jezus ook persoonlijk heeft gekend.

werktuig, tot tempel en kleed der Godheid wordt, naarmate zij meer θεοφορος is[1]). Daaraan is in den jongsten tijd de leer van Dorner verwant, volgens welke de Logos zich langzamerhand meer aan den mensch mededeelt en inniger met Hem samengroeit, naarmate deze zich onder zijn invloed zedelijk ontwikkelt[2]).

Heel deze voorstelling wordt door de Schrift veroordeeld. Deze schrijft allerlei en zeer verschillende praedicaten aan Christus toe, maar altijd aan één en hetzelfde subject, het ééne, ongedeelde Ik, dat in Hem woont en uit Hem spreekt. Bepaaldelijk zegt zij ook, dat de Logos niet in een mensch gewoond heeft, maar vleesch is geworden, Joh. 1 : 14. Wat iemand geworden is, dat is hij. Als de Zone Gods mensch is geworden, dan is Hij zelf mensch. Van een persoon kan velerlei gepraediceerd worden, maar nooit een ander persoon. Van eene veelheid van menschen kan men in een of ander opzicht zeggen, dat zij één zijn, maar nooit kan van den eenen persoon gezegd worden, dat hij de andere persoon is. Man en vrouw zijn één vleesch, maar nooit is de man de vrouw of omgekeerd. Was dus in Christus de mensch een ander subject dan de Logos, dan kon de Schrift nooit gezegd hebben, dat de Logos vleesch geworden is en dus is. Bij Nestorius is daarom de vereeniging tusschen God en mensch in Christus niet eene persoonlijke en natuurlijke, maar eene zedelijke; zij blijven altijd twee onderscheidene subjecten, hoezeer zij zedelijk ook steeds meer één mogen worden. En zelfs deze zedelijke vereeniging is niet uitgangspunt, maar einddoel en resultaat; zij is nog niet eens, als bij Origenes, vrucht van de verdienste der praeëxistente ziel, die niet gevallen is, maar zich de vereeniging met den Logos in haar voorbestaan verworven heeft[3]), doch zij komt langzamerhand in het aardsche leven van Jezus tot stand en hangt van allerlei voorwaarden af, zij is van de vereeniging Gods met andere menschen slechts gradueel onderscheiden; dat is, Christus verliest zijne geheel eenige plaats, Hij is slechts een mensch, in wien God zich meer dan in anderen openbaart; de idee van den Godmensch gaat te loor en het verlossingswerk wordt ondermijnd. Het Nestorianisme is aan het Deïsme en Pelagianisme verwant.

Chalcedon sprak daarom terecht uit, dat de vereeniging der Goddelijke en menschelijke natuur in Christus ἀδιαιρετος en ἀχωριστος was. Maar

[1]) *Schwane,* D. G. II 317 v. Het gevoelen van Nestorius is in den laatsten tijd, op grond van nieuwe ontdekkingen, nog beter bekend geworden, verg. *Loofs,* Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben. Mit Beiträgen von Stanley, A. Cook und Dr. Georg Kampfmeyer. Halle 1908. *Loofs,* art. Nestorius in PRE³ XIII 736—749 en Dogmengesch.⁴ bl. 289 v. En Mr. *Bethune—Baker,* nam de verdediging van Nestorius op zich in zijn: Nestorius and his teaching, a fresh examination of the evidence. With special reference to the nearly recovered Apology of Nestorius, Cambridge 1908.

[2]) *Dorner,* Christ. Glaub. § 102 v.

[3]) *Origenes,* de princ. II 6, 3. c. Cels. VI 47.

evenzeer hield zij tegenover de andere richting staande, dat zij was ἀτρεπτος en ἀσυγχυτος. Tegenover Nestorius verdedigde Cyrillus, dat de vereeniging in Christus niet eene zedelijke was, maar eene ἑνωσις κατα φυσιν of καθ' ὑποστασιν, eene ἑνωσις φυσικη; maar wijl hij de woorden προσωπον, ὑποστασις, φυσις nog niet zoo duidelijk als lateren onderscheidde, aarzelde hij om van δυο φυσεις in Christus te spreken en zeide hij ook wel, dat Christus ἐκ δυο φυσεων één is geworden, dat Hij μια φυσις is, en dat Goddelijke en menschelijke natuur in Hem vereenigd zijn εἰς ἐν τι, εἰς μιαν οὐσιαν. Dit kon misverstaan worden, en werd misverstaan door Eutyches, volgens wien beide naturen door en na de vereeniging elk hare bijzondere eigenschappen verliezen en veranderd en omgesmolten werden in ééne nieuwe Godmenschelijke natuur[1]). Aan dit monophysitisme is in den nieuweren tijd de leer der κενωσις verwant. Zij werd voorbereid door de Luthersche leer van de communicatio idiomatum, werd verder ontwikkeld door Zinzendorf[2]), en dan in de laatste eeuw, onder den invloed der philosophie van Schelling en Hegel, die de idee van het worden in God opnam, door velen als eenig mogelijke verklaring van den persoon van Christus met warmte verdedigd. Zij houdt in, dat de Logos bij zijne menschwording van al zijne Goddelijke eigenschappen, ook de immanente, of althans van zijne transeunte eigenschappen zich ontdaan heeft, tot het standpunt van eene zuivere potentie afgedaald is, en dan vandaar in vereeniging met de menschelijke natuur zich weder langzamerhand tot een Godmenschelijk persoon ontwikkeld heeft[3]). Maar ook deze theorie is even onaannemelijk als die van Dorner. De Schrift kent slechts één persoon, één subject, één Christus, maar schrijft daaraan toch een dubbele soort van eigenschappen toe, Goddelijke en menschelijke. Hij is Logos en werd vleesch; Hij is naar het vleesch uit Israël en toch God boven alles te prijzen enz. Hetzij men nu meer, gelijk vroeger, de menschelijke natuur in de Goddelijke laat veranderen, of, gelijk thans, meer de Goddelijke zich laat ontledigen tot de menschelijke toe, of ook beide naturen geheel of ten deele laat samenvloeien tot eene derde, tot een mixtum quid; altijd wordt op pantheïstische wijze de grens tusschen God en mensch uitgewischt en de idee van den Godmensch vervalscht. De monophysitische en kenotische leer is met de onveranderlijkheid, met alle eigenschappen, met het wezen Gods, en evenzoo ook met de natuur van het schepsel en van den eindigen mensch in strijd. Eene Godheid of eene Goddelijke eigenschap, die dit alleen potentia is en niet actu, is ondenkbaar; en een mensch, die door ontwikkeling de Goddelijke natuur tot hare eigene maken kan,

[1]) *Schwane,* D. G. II 351 v. *Loofs,* art. Eutyches in PRE³ V 635—647 en Dogmengesch.⁴ bl. 291 v., 297 v.

[2]) *Plitt,* Zinzendorfs Theologie II 166 v.

[3]) Verg. boven bl. 243.

houdt op een schepsel te wezen en gaat uit den tijd in de eeuwigheid, uit de eindigheid in de oneindigheid over. Zelfs is heel de gedachte van een Godmensch, bij wien de vereeniging van beide naturen door beider vermenging vervangen is, een monstrum, waarbij niemand zich iets denken kan. Zulkeen kan niet wezen de Middelaar Gods en der menschen, wijl Hij geen van beiden is; Hij brengt de vereeniging, de verzoening, de gemeenschap van God en mensch niet waarlijk tot stand, wijl Hij zelf, door zijn vermenging van beide naturen, van beiden onderscheiden en een tertium genus is [1]).

370. Voorshands kan de theologie, indien zij waarlijk Schriftuurlijke en Christelijke theologie wil zijn, niet beter doen dan de leer der twee naturen te handhaven. Zij mag zichzelve daarbij diep doordringen van het gebrekkige, dat hare taal, bepaaldelijk ook in de leer van Christus, aankleeft. Maar alle andere pogingen, die dusver aangewend zijn, om het Christologisch dogma te formuleeren en nader tot ons bewustzijn te brengen, doen te kort aan den rijkdom der Schrift en aan de eere van Christus. En hiervoor heeft de theologie in de eerste plaats te waken. Welke bezwaren tegen de leer der twee naturen vroeger en later ook ingebracht zijn, zij heeft toch dit voor, dat zij geen gegevens der Heilige Schrift verwaarloost, den naam van Christus als den eenigen Middelaar Gods en der menschen handhaaft, en ten slotte ook nog de meest klare en heldere bevatting geeft van het mysterie der vleeschwording. Immers, deze vleeschwording staat niet geïsoleerd in de geschiedenis. Zij is wel van alle feiten wezenlijk onderscheiden en neemt eene geheel eenige plaats in, maar zij staat toch met alwat vóór en naast en na haar heeft plaats gehad in nauw verband. Zij heeft, gelijk ons vroeger bleek, tot voorbereiding en onderstelling de generatie, de creatie, de revelatie en de inspiratie. Ten slotte dient hier thans nog aan toegevoegd, dat zij ook in verband staat met het wezen der religie. Religie is gemeenschap met God; zonder haar kan een mensch geen waar, volkomen mensch wezen; het beeld Gods is geen donum superadditum, maar behoort tot zijne natuur. Die gemeenschap met God is eene unio mystica; zij gaat

[1]) Verg. Form. Conc. ed. *Müller* bl. 550, welke de kenosis verwerpt. *Dorner*, Entw. II 1261—1272. *Id.*, Chr. Glaub. II 337 v. *Id.*, Gesammelte Schriften bl. 207—241. *Vilmar*, Dogm. II 54. *Philippi*, Kirchl. Gl. IV 386. *Kähler*, Wiss. d. Chr. Lehre³ bl. 340. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers.² III 377—381. *Schultz*, Die Gottheit Christi bl. 277 v. *Lipsius*, Dogm. § 579. *Loofs*, art. Kenosis in PRE³ X 246—263. *Lobstein*, Revue de théol. et de philos. Mars 1891 bl. 186 v. *Id.*, Etudes Christol. Paris 1891. *Chapuis*, Revue de theol. et de philos. Sept. 1891 bl. 426 v. *Bruce*, The humiliation of Christ. Edinb. 1889. *Gifford*, The incarnation 1897. *Bright*, Waymarks in Church History 1894. *Powell*, The principle of the incarnation. London 1896. *Francis J. Hall*, The kenotic theory. New-York 1898. *Warfield*, Presb. and Ref. Review. Oct. 1899 bl. 701—725. *Scholten*, L. H. K. II 385 v.

ons begrip verre te boven; zij is eene allernauwste vereeniging met God door den Heiligen Geest, eene unio personarum, een onverbrekelijk en eeuwig verbond van God en mensch, dat door de benaming ethisch veel te zwak omschreven, en daarom als mystisch aangeduid wordt; zij is zoo innig, dat zij den mensch naar Gods beeld verandert en hem de Goddelijke natuur deelachtig maakt, 2 Cor. 3 : 18, Gal. 2 : 20, 2 Petr. 1 : 4.

Indien deze gemeenschap met God en mensch nu waarlijk, niet als eene inbeelding maar als waarachtige realiteit verstaan wordt, dan springt hare verwantschap en analogie met de vleeschwording in het oog. Wie de generatie, de creatie, de immanentie, de revelatie, de inspiratie, de religie, d. i. wie de mededeelbaarheid Gods in waarheid belijdt, die heeft principiëel ook de incarnatie erkend. Niet in dien zin, alsof de vleeschwording uit het wezen der religie vanzelf voortvloeien zou, maar wel zoo, dat de erkenning der eene alle recht tot loochening der andere ontneemt. Want indien de incarnatie hetzij van de zijde Gods hetzij van die des menschen niet mogelijk is, dan kan ook de religie niet waarlijk bestaan in gemeenschap van God en mensch. Maar de religie in dezen zin is door de zonde verstoord; er is geen ware, zalige gemeenschap van God en mensch. Daarom moest de vereeniging, die in Christus tusschen Goddelijke en menschelijke natuur werd gesloten, een gansch bijzonder karakter dragen. Zij kon niet identisch wezen met de religieuze verhouding tusschen God en mensch, want zij moest juist van de ware religie weer de aanvang, het beginsel, de objectieve verwerkelijking zijn. Een verbond laat zich niet improviseeren; het moet met een volk gesloten worden in zijn koning of vertegenwoordiger. En zoo ook heeft God, om zijne gemeenschap met de menschheid weer werkelijkheid te doen zijn, in Christus als haar Hoofd zich met haar vereenigd. Daarom is Christus geen individu naast anderen, maar Hoofd en Vertegenwoordiger der menschheid, de tweede en laatste Adam, de Middelaar Gods en der menschen. De vereeniging van Goddelijke en menschelijke natuur in Christus is dies ook van de inwoning Gods in zijne schepselen en in de geloovigen wezenlijk onderscheiden. Zij is niet eene unio personarum, maar eene unio personalis et substantialis; zij is geene zedelijke vereeniging, die haar beeld vindt in het huwelijk, geene overeenstemming van gezindheid en wil, geene gemeenschap der liefde alleen. Maar zij is eene ἕνωσις φυσικη, gelijk Athanasius en Cyrillus haar noemden [1]). Daarmede wordt niet te kennen gegeven, dat die vereeniging noodzakelijk was en uit eene van beide of uit beide naturen vanzelf voortvloeide, maar zij heet zoo, wijl zij niet zedelijk is van aard, doch eene vereeniging der naturen is in den persoon des Zoons, eene unio naturarum; niet

[1]) *Athanasius*, c. Apoll. I 8. *Cyrillus*, Anathem. 3.

naturalis, maar personalis[1]. En het resultaat dier vereeniging is niet eene nieuwe natuur, noch ook eene nieuwe persoonlijkheid, maar alleen de persoon van Christus als Christus. Hij, die in de gestalte Gods was, bestond van nu voortaan ook in de gestalte eens menschen.

Krachtens dezen haar geheel eenigen aard, is de vereeniging niet anders te denken, dan als eene vereeniging van den persoon des Zoons met eene onpersoonlijke menschelijke natuur. Indien toch de menschelijke natuur in Christus een eigen, persoonlijk bestaan had, zou er geene andere vereeniging dan eene zedelijke mogelijk zijn geweest. Dan ware Christus ook niet persoonlijk God, maar slechts een mensch, in nauwe gemeenschap met God levende. Dan ook ware Christus een bepaald mensch met een eigen individualiteit geweest, doch niet de tweede Adam, hoofd van het menschelijk geslacht. Hij moest echter niet een individu naast anderen zijn, zijn werk bestond niet daarin, dat Hij één enkel mensch, met wien Hij zich vereenigde, tot de gemeenschap met God terugbracht. Maar Hij moest het zaad Abrahams aannemen, Hoofd van eene nieuwe menschheid zijn en eerstgeborene van vele broederen. Daartoe moest Hij aannemen eene onpersoonlijke menschelijke natuur. Dit is niet met Anastasius en anderen zoo te verstaan, dat Christus de menschelijke natuur in hare algemeenheid, in den zin der Platonische idee, heeft aangenomen, want deze bestaat wel in de menschheid doch niet op zichzelve, in eene numerische eenheid[2]. De menschelijke natuur in Christus was integendeel in zooverre wel terdege eene individueele, dat Hij daardoor van alle menschen, schoon dezelfde natuur deelachtig, door bepaalde eigenschappen onderscheiden was. Toch is Christus daarom geen individu naast anderen, want de menschelijke natuur had in Hem geen eigen, persoonlijk bestaan naast den Logos, maar was van den aanvang af door den Heiligen Geest zóó voor de vereeniging met den Logos en voor zijn werk toebereid, dat zij in dien Logos heel het menschelijk geslacht vertegenwoordigen en voor alle menschen van alle geslachten en standen en leeftijden, van alle eeuwen en plaatsen de Middelaar Gods kon zijn[3].

Het is echter juist deze onderscheiding van natuur en persoon, welke èn bij de triniteit èn bij de leer van Christus het grootste bezwaar ontmoet en daarom ook in beide leerstukken de oorzaak der meeste dwalingen is. Zoowel Nestorius als Eutyches konden deze onderscheiding

[1]) *Petavius*, de incarn. III 4. *Turretinus*, Theol. El. XIII 6, 3.
[2]) *Schwane*, D. G. II 369.
[3]) Verg. Gregorius Nyss., Hilarius, Basilius, Ephraem, Apollinaris e. a. bij *Dorner*, Entw. I 958 v. *Damascenus*, de fide orthod. III 3, 6. 11. *Thomas*, S. Theol. III qu. 4 art. 4. *Petavius*, de incarn. V 5. *Moor* III 776. *Pictet*, Christ. Godg. I 552. *Schneckenburger*, Zur kirchl. Christol. 74 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III² 405. *Shedd*, Dogm. Theol. II 295.

niet laten gelden en concludeerden daarom uit de twee naturen tot twee personen of uit den éénen persoon tot ééne natuur[1]. De Christelijke theologie werd echter bij de leer van God en van Christus tot deze gewichtige onderscheiding geleid. In God was er ééne natuur en drie personen; in Christus één persoon en twee naturen. De eenheid der drie personen in het Goddelijk wezen is in vollen zin naturalis, συνουσιώδης, coessentialis; de eenheid der beide naturen in Christus is personalis. Deze onderscheiding is ook wijsgeerig gerechtvaardigd. Natuur en persoon verhouden zich niet, gelijk in Hegels philosophie, als wezen en verschijning, als potentia en actus, zoodat de natuur, in alle schepselen wezenlijk één, in den mensch door immanente kracht tot persoon zich ontwikkelt. Maar natuur is het substraat, het suppositum, datgene waardoor iets is wat het is, principium quo; en persoon is het subject, niet van eene natuur in het algemeen, maar van eene redelijke natuur, individua substantia rationalis naturae, principium quod. Persoon is het in en voor zichzelf zijnde, dat de eigenaar, bezitter en heer is van de natuur, een complementum existentiae, sustentans et terminans existentiam naturae, het subject, dat door de natuur met haar ganschen rijken inhoud leeft, denkt, wil, handelt enz., waardoor de natuur eene voor zichzelf bestaande wordt en geen accidens van een ander is[2]. Zoo nu is de menschelijke natuur in Christus met den persoon des Zoons vereenigd. De Zoon wordt niet eerst persoon in en door de menschelijke natuur, want Hij was dit van eeuwigheid; Hij had noch de schepping noch de vleeschwording van noode, om tot zichzelf te komen en persoonlijkheid, geest te worden. Maar wel sluit de vleeschwording in, dat de menschelijke natuur, welke in en uit Maria gevormd werd, geen enkel oogenblik op en voor zichzelf bestond, doch van het allereerste moment der conceptie af vereenigd was met en opgenomen in den persoon des Zoons. De Zoon schiep haar in zichzelven in, in se ipso creavit et creando assumpsit. Daarom is die menschelijke natuur toch niet incompleet, gelijk Nestorius en thans nog Dorner beweren[3]. Want al sloot zij door een eigen persoonlijkheid en ikheid zich in zichzelve niet af, zij was toch van den aanvang af persoonlijk in den Logos, die

[1]) Reeds Leontius van Byzantium toonde aan, dat Nestorianen en Eutychianen van dezelfde onjuiste onderstellingen uitgingen, maar er tegenovergestelde gevolgtrekkingen uit afleidden, *Bardenhewer*, Patrologie 1894 bl. 507.
[2]) *Schwane*, D. G. II 369 v. *Kleutgen*, Theol. d. Vorzeit III 71 v. *Schaezler*, Das Dogma v. d. Menschw. Gottes bl. 3 v. In den nieuweren tijd is aan het begrip der persoonlijkheid veel studie gewijd, verg. bijv. *Pfenningsdorf*, Persönlichkeit. Schwerin 1907. *A. Richter*, Geschichtphilos. Untersuchungen über den Begriff der Persönlichkeit. Langensalza 1907 enz., maar deze studie heeft meer belang voor de ethiek dan voor de dogmatiek, meer voor de leer van den mensch dan voor die van Christus.
[3]) *Dorner*, Entw. II 1225.

als subject in en door haar, met al hare bestanddeelen, vermogens en krachten leefde, dacht, wilde, handelde, leed, stierf enz. Dat zij niet in eene zelfstandige ikheid een eigen, afzonderlijk complementum existentiae ontving, vloeide niet voort uit een gebrek, maar juist daaruit, dat zij de menschelijke bestaansvorm van den Logos moest zijn. Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicujus, quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam [1]).

Daarom is de menschelijke natuur in Christus niet door een eigen persoonlijkheid met den Logos gecoördineerd, maar aan dezen ondergeschikt. Beide naturen zijn en blijven wel ἄλλο και ἄλλο, maar niet ἄλλος και ἄλλος. Het is altijd dezelfde persoon, hetzelfde subject, hetzelfde ik, dat door de goddelijke en de menschelijke natuur leeft en denkt, spreekt en handelt. De menschelijke natuur is de tabernakel, waarin de Zoon is gaan wonen; het kleed, dat Hij zelf zich bereid en aangedaan heeft; de μορφη, waarin Hij ons verschenen is; het instrument en orgaan, dat Hij zich geheiligd heeft en waarvan Hij met Goddelijke wijsheid voor zijn ambt en werk zich bedient. In Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur [2]). Hierin is nu niets, dat onze tegenspraak verdient. Zonder dat wij daarmede iets te kort doen aan de zelfwerkzaamheid van het schepsel, belijden wij, dat de gansche wereld een instrument der openbaring Gods is, een gewaad, waarin Hij tegelijk zich aan ons openbaart en verbergt. De gemeente en ieder geloovige verlangt niets hoogers, dan met ziel en lichaam en alle krachten in den dienst van God te staan en een instrument te wezen in zijne hand. Wat zou er dan tegen wezen, dat in nog veel rijker mate, in volstrekten zin de menschelijke natuur in Christus het heerlijk, willig orgaan van zijne Godheid is? Hoog gaat de vereeniging van Goddelijke en menschelijke natuur in Christus al ons spreken en denken te boven. Alle vergelijking begeeft ons, want zij is zonder eenige wederga. Maar zij is dan ook het μυστηριον εὐσεβειας, dat de engelen begeerig zijn in te zien en dat de gemeente aanbiddend bewondert.

371. Toch wordt als een gewichtig bezwaar tegen de leer der twee naturen altijd weer dit te berde gebracht, dat zij de menschelijke natuur van Christus niet tot haar recht doet komen en eene menschelijke ontwikkeling bij Hem onmogelijk maakt. De Roomsche en Luthersche Christologie geven inderdaad aanleiding tot deze bedenking. De vereeniging der twee naturen in Christus bracht n.l. in de vroegere dogmatiek drie gevolgen mede, communicatio idiomatum, apotelesmatum en charismatum. De eerste hield in, dat in de vleeschwording de beide naturen met al hare eigenschappen medegedeeld werden aan den éénen persoon en het ééne subject, dat daarom met Goddelijke en menschelijke namen kan worden aangeduid; men mag dus zeggen: de Zone Gods is geboren, heeft geleden, is gestorven, Hand. 20 : 28, 1 Joh. 1 : 7, en ook de mensch Christus Jezus bestaat van eeuwigheid, is uit den hemel nedergedaald enz., Joh. 3 : 13. Door de tweede werd verstaan, dat de eigenlijke middelaars- of verlossingswerken alle een Godmenschelijk karakter dragen, d. w. z., dat zij alle tot bewerkende oorzaak hebben het ééne ongedeelde, persoonlijke subject in Christus; dat zij tot stand gebracht zijn door Christus onder medewerking van zijne beide naturen en met eene dubbele ἐνεργεια, en dat zij toch weder in het resultaat eene ongedeelde eenheid vormen, wijl zij het werk zijn van één persoon. De derde gaf te kennen, dat de menschelijke natuur van Christus van het eerste oogenblik van haar bestaan af versierd werd met allerlei heerlijke en rijke gaven des Heiligen Geestes.

Over deze drie effecta unionis rees er een belangrijk verschil [1]). De Lutherschen vatten de communicatio idiomatum zoo op, dat de eigenschappen der beide naturen niet alleen aan den éénen persoon, maar die der Goddelijke natuur ook aan de menschelijke werden medegedeeld. De menschelijke natuur werd door de vereeniging verheven tot Goddelijke almacht en alomtegenwoordigheid [2]), zij ontving singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae, welke niet maar geschapen en eindige gaven zijn, doch Goddelijke en oneindige, zooals vivificare, omnipotentia, omniscientia, omnivolipraesentia [3]). Het is duidelijk, dat deze opvatting van de mededeeling der eigenschappen aan de mededeeling der gaven heel hare beteekenis ontneemt; waartoe zijn er nog gaven van noode, als Goddelijke eigenschappen worden medegedeeld! De Luthersche Christologie spreekt nog wel van gaven [4]), maar zij weet er eigenlijk geen weg mede [5]), en heeft zelfs voor de zalving van Christus met den Heiligen Geest geen plaats meer [6]). Aan de andere zijde leeren de Roomschen wel eene mededeeling van gaven en bestrijden ook de Luthersche leer van de communicatio idiomatum, maar zij zeggen, dat de menschelijke natuur van Christus krachtens de unio hypostatica terstond in het eerste oogenblik harer ontvangenis uber-

[1]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 4 art. 2 ad 2.
[2]) *Thomas*, Comp. Theol. c. 212. S. Theol. III qu. 19 art. 1. *Petavius*, de incarn. IV 8, 6. *Turretinus*, Theol. El. XIII 6, 7.

[1]) Verg. boven reeds bl. 237.
[2]) Symbolische Bücher ed. *J. T. Müller* bl. 679, 680.
[3]) Symb. Bücher bl. 685, 686, 689, 691, 692.
[4]) Symb. Bücher bl. 686.
[5]) *Dorner*, Entw. II 914—916.
[6]) *Schneckenburger*, Zur kirchl. Christologie bl. 30.

rimam Spiritus Dei copiam atque omnem charismatum abundantiam accepit[1]). De vereeniging van de beide naturen in Christus is toch zoo innig, dat zij wederzijds elkander doordringen en op elkander inwerken. De communicatio idiomatum bestaat dus volstrekt niet alleen daarin, dat de eigenschappen van beide naturen aan een en hetzelfde subject als praedicaten kunnen worden toegekend; ze is niet uitsluitend grammatisch en logisch van aard, maar ze is vera en realis; de concomitantia van beide naturen en van hare eigenschappen is intrinseca en substantialis, zoodat ze niet evenwijdig naast elkaar loopen, maar als het ware in elkander zijn. Dientengevolge wordt God in Christus vermenschelijkt, en omgekeerd de mensch in Christus ook vergoddelijkt. Wel worden de eigenschappen der Goddelijke natuur niet formaliter die der menschelijke, zooals volgens Rome de Lutherschen beweren, maar zij werken toch op de menschelijke natuur in, vloeien per redundantiam in haar over, voeren die menschelijke natuur tot hare hoogste hoogte op, rusten haar toe met de volheid van genade en waarheid, met alle geestelijke gaven en deugden, en maken haar alzoo de Goddelijke waardigheid, heerlijkheid en kracht deelachtig, en de Goddelijke aanbidding en vereering waardig[2]). Beide, Luthersche en Roomsche Christologie, bergen hierdoor in zich een docetisch element; de zuiver menschelijke ontwikkeling van Christus komt hier niet tot haar recht; uit reactie sloeg men in deze eeuw tot het andere uiterste over en miskende de Godheid des Heeren. De Gereformeerden echter hebben de mededeeling der gaven zoo verstaan, dat eene menschelijke ontwikkeling van Jezus daarbij mogelijk was. Ofschoon de tweede Adam, Christus was toch een ander dan Adam. Adam werd volwassen geschapen, kreeg tot woonplaats een paradijs, en was aan geen lijden en dood onderworpen. Christus werd echter in Maria ontvangen van den Heiligen Geest en als een hulpeloos kindeke geboren; Hij werd niet geplaatst in een paradijs, maar kwam in eene wereld, die in het booze ligt; Hij stond bloot aan verzoeking van allen kant; Hij droeg eene natuur, die vatbaar was voor lijden en dood. Zijner was niet de menschelijke natuur van Adam vóór den val, maar God zond zijnen Zoon ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας, d. i. in zulk vleesch, dat in gestalte en verschijning aan de σαρξ ἁμαρτιας gelijk was, Rom. 8 : 3.

Door deze schoone leer van de communicatio charismatum was de Gereformeerde theologie, beter dan eenige andere, in staat, om naast

[1]) Catech. Rom. I 4, 4.

[2]) *Lombardus,* Sent. III 12—16. *Thomas,* S. Theol. III qu. 7—26. *Petavius,* de incarn. l. IX—XII. *Theol. Wirceb.* IV 233—295. *Kleutgen,* Theol. der Vorzeit III 193—333. *Heinrich,* Dogm. Theol. VII 689—775. *Scheeben,* Dogm. III 20 v. 157—261. *Simar,* Dogm. bl. 420—428. *C. Pesch,* Prael. IV 86—175. *Jansen,* Theol. dogm. II 640 v. *Mannens,* Theol. dogm. II 397—432.

de Godheid ook de ware, echte menschheid in Christus te handhaven. Zij bewijst daartoe uitnemenden dienst. Maar onder de Gereformeerden was er nog verschil over, of de menschwording op zichzelve, afgezien van den toestand der zonde, in welken zij plaats had, reeds eene daad van vernedering was. Van de eene zijde kon men er zich op beroepen, dat de afstand tusschen God en mensch zoo groot is, dat het aannemen der menschelijke natuur zonder meer reeds vernederend is. Maar van den anderen kant kon men daartegen aanvoeren, dat Christus dan nu nog, terwijl Hij verheerlijkt is aan 's Vaders rechterhand, in den staat der vernedering zou verkeeren[1]). De strijd laat zich gemakkelijk zoo beëindigen, dat de menschwording op zichzelve, zonder meer, steeds is en blijft eene daad van nederbuigende goedheid, maar niet in engeren zin een trap in den staat der vernedering is. Dit werd zij daardoor, dat ze eene *vleesch*wording was, aanneming van eene zwakke, menschelijke natuur. Hierover was er toch geen strijd, dat Christus een zwakke, aan lijden en dood onderworpen, menschelijke natuur aannam, en dat dit eene daad van vernedering voor den Zone Gods was. De Schrift stelt dit immers boven allen twijfel vast, Jes. 53 : 2, 3, Joh. 1 : 14, 17 : 5, 1 Cor. 2 : 8, 2 Cor. 8 : 9, Phil. 2 : 7, 8 enz. Zoodra wij ons echter rekenschap trachten te geven van wat in die zwakke menschelijke natuur ligt opgesloten, wordt de vraag moeilijker. Want zeer zeker had Jezus allerlei behoeften aan spijs, drank, rust, slaap enz., maar deze waren toch ook eigen aan Adam vóór den val. En omgekeerd valt het moeilijk te denken, dat Jezus naar zijne menschelijke natuur uit zichzelf voor ziekte, krankheid, dood vatbaar was; Hij had toch zelf de macht om het leven af te leggen, Joh. 10 : 17, maar was niet vanzelf, zonder zijn wil, aan den dood onderworpen. Van ouds waren hierover dan ook de meeningen verdeeld.

Over Jezus' uitwendige gedaante was reeds verschil; sommigen zooals Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus e. a. schreven Hem eene schoone gestalte toe met beroep op Ps. 45 : 3, anderen zooals Justinus, Clemens, Tertullianus, Basilius enz. dachten, dat Hij lichamelijk zonder gedaante of heerlijkheid was, Ps. 22 : 7, Jes. 53 : 2, 3; nog anderen hielden het midden tusschen deze beide voorstellingen of onthielden zich van een oordeel[2]). En zoo stonden ook ten

[1]) Heraut n. 284, 285. *Kuyper,* De vleeschwording des Woords 1887 bl. 38 v. 180 v.

[2]) Van een eigenlijk portret van Christus kan dan ook geene sprake zijn. In de eerste eeuwen werd geen gelijkenis van Hem gemaakt, maar werd Hij altijd onder symbolen, typen, monogrammen voorgesteld. De oudste afbeeldingen verschillen dan ook zeer in de gedaante, die zij aan Christus toeschrijven, maar zijn alle idealistisch. De ascetische richting, welke in de kerk opkwam, leidde er menigmaal wel toe, om aan Christus alle schoonheid te ontzeggen en Hem ook zoo af te beelden. Maar het idealisme behaalde toch de overwinning en beantwoordde ook zonder twijfel beter aan de Heilige Schrift, welke aan Jezus'

opzichte van de lijdens- en stervensvatbaarheid de aphthartodoceten en de phthartolatri tegenover elkander [1]). Nu bestaat hierbij geen twijfel, dat de Zone Gods eene menschelijke natuur aannam, die vatbaar was voor lijden en sterven, anders zouden deze schijn en geen waarheid zijn geweest; zelfs Roomschen en Lutherschen moeten dit erkennen. Voorts is ter andere zijde ook waar, dat Christus deze menschelijke natuur geheel vrijwillig aannam en in het afgetrokkene steeds het recht behield, om deze zwakke menschelijke natuur af te leggen of in eene heerlijke, boven alle lijden en dood verhevene te veranderen. In zoover bleef het lijden en sterven altoos zijne vrije daad. Hij had en hield de macht, om het leven aan te nemen en af te leggen. Niemand kon Hem eenige smart aandoen noch zijn leven ontnemen, tenzij Hij zelf de macht daartoe gaf. Hij beschikte de ure en de macht der duisternis. Maar deze zijn wil ondersteld, was het lijden en sterven voor Hem natuurlijk, met den aard der menschelijke natuur, welke Hij aannam, gegeven. Hilarius [2]) en anderen hebben het dikwerf juist omgekeerd voorgesteld en in de smart, het lijden enz. van Christus het niet-natuurlijke, het wonder, en in de wonderen van Christus juist het natuurlijke gezien. Ofschoon dit in goeden zin kon opgevat, rekent het toch niet genoegzaam met het feit, dat Christus de zwakke menschelijke natuur aannam en daarin van Adam was onderscheiden. Daaruit mag niet afgeleid, dat Christus ook vatbaar was voor allerlei ziekte en krankheid; want Hij nam wel op zich de algemeene gevolgen der zonde, lijden en dood, die nu behooren tot de menschelijke natuur, maar niet elke bijzondere krankheid, die uit bijzondere omstandigheden, zwak lichaamsgestel, ongeregelde of onvoorzichtige levenswijze voortvloeit [3]). Ook was de menschelijke natuur bij Christus veel rijker ontvouwd dan bij Adam; want in den status integritatis was er voor vele gemoedsaandoeningen, toorn, droefheid, medelijden, ontferming enz. geen gelegenheid. Maar Christus heeft niet alleen met de innerlijke bewegingen van Gods barmhartigheid ons be-

verschijning, aan zijne woorden en daden eene indrukwekkende majesteit toekent. Verg. *M. Vitringa,* Doctr. V 501. *Walch,* Bibl. theol. sel. III 439. *Menzel,* Symbolik 1855 I 177 v. *Riehm,* Handw. I 724. *Nik. Müller,* art. Christusbilder in PRE³ IV 63—82. *E. von Dobschütz,* Christusbilder, Unters. z. Christl. Legende. Leipzig Hinrichs 1909. *G. A. Müller,* Die leibliche Gestalt Jesu Christi nach der schriftl. und monumentalen Urtradition. Graz 1909. *Höhne,* Wandlungen des Christusbildes bei seiner Wanderung durch die Geschichte, Bew. d. Glaubens 1904 bl. 33—49. *P. Dearmer,* art. Christ in *Hastings,* Dict. of Christ I 308—316. *J. Burns,* The Christ face in art. New-York 1907. *Mrs. Henry Jenner,* Christ in art. London Methuen z. j. *Schotel,* Iets over de uitwendige gedaante van Jezus Christus. Bosch 1852.

[1]) *Loofs,* Dogmengesch. bl. 303.

[2]) Hilarius bij *Schwane* D. G. II 260.

[3]) *Thomas,* S. Th. III qu. 14. *De Moor,* Comm. III 591 IV 26. *Ebrard,* Dogm. § 417. *Kuyper,* De vleeschwording des Woords bl. 116 v.

zocht; Hij heeft ons in zijne menschelijke natuur die rijke wereld des gemoeds geopend, die bij Adam nog niet bestond en niet bestaan kon.

372. Voorts is er in Christus een menschelijk weten, eene intellectueele ontwikkeling, eene toeneming in wijsheid en kennis geweest. De Arianen en Apollinaristen, volgens wie bij Christus de Logos de plaats van het pneuma inneemt, konden geen menschelijk weten in Christus aannemen. Ook de Monophysieten moesten daartegen opkomen, maar konden evengoed eene alwetendheid van Christus leeren, wanneer n.l. de menschelijke natuur in de Goddelijke was opgegaan, als in het omgekeerde geval eene onwetendheid (Themistius, hoofd der Agnoëten) [1]), met beroep op teksten als Matth. 20 : 32, 21 : 19, Mark. 5 : 9, 13 : 32, Luk. 2 : 52, 8 : 30, Joh. 11 : 34. Tegenover deze partijen kwamen de kerkvaders er hoe langer hoe meer toe, om de menschelijke kennis van Christus van het eerste oogenblik af volmaakt en voor geen toeneming vatbaar te stellen; en van hen ging dit gevoelen over in de scholastieke en Roomsche en ook in de Luthersche Christologie. Zij kwamen hierdoor met bovengenoemde duidelijke uitspraken der Schrift in strijd, en moesten tot eene docetische verklaring de toevlucht nemen. De ware grond voor deze leer is dan ook alleen de convenientia, dat God aan eene menschelijke natuur, die zoo nauw met Hem vereenigd was, wel deze gave der kennis moest schenken [2]); de Schriftplaatsen, waarop men zich beroept, zooals Joh. 1 : 14, 2 : 24, 25, 6 : 64, 13 : 3, Col. 2 : 3, 9 bewijzen het tegendeel niet, omdat zij van den ganschen Christus en niet bepaald van zijne menschelijke natuur, en nog veel minder van deze in hare historische ontwikkeling handelen.

De Gereformeerden zeiden daartegenover, ten eerste, dat de scientia infusa en acquisita bij Christus niet terstond compleet was, maar allengs toenam en vermeerderde, en ten tweede, dat Christus hier op aarde niet was een comprehensor maar viator, dat Hij wandelde door geloof en hope en niet door aanschouwen, dat de scientia beata hier op aarde zijn deel nog niet was. Natuurlijk was het geloof bij Christus, niet als bij ons een steunen op de genade en barmhartigheid Gods, maar dit eigenaardige heeft het geloof alleen gekregen door den toestand der zonde, waarin wij verkeeren; van nature is het geloof bij Adam en bij Christus niets dan een zich vastklemmen aan het woord en de belofte Gods, een vasthouden van den Onzienlijke. En dat heeft ook Jezus gedaan, Matth. 27 : 46, Hebr. 2 : 17, 18, 3 : 2. Dat geloof en die hope waren bij Christus ook niet wankel en weifelend, maar vast en sterk; zij hielden Hem, die in ons het geloof werkt en voleindt, staande in de verzoeking

[1]) *Schwane,* D. G. II 366. *Loofs,* Dogmengesch. 303.

[2]) *Kleutgen,* Theol. III 251.

en deden Hem voor de als loon op zijn arbeid Hem wachtende vreugde het kruis verdragen en de schande verachten, Hebr. 12 : 2. Zoo was er dus eene toeneming in wijsheid en kennis bij Christus, gelijk de Schrift ook duidelijk leert, niet alleen in Luk. 2 : 40, 52, maar ook overal, waar Jezus naar iets vraagt, onderzoek doet enz. Mark. 5 : 30, 6 : 38, 9 : 21, 11 : 13 enz.; het menschelijk bewustzijn in Hem, hoewel hetzelfde subject hebbende als het Goddelijk bewustzijn, kende dat subject, dat Ik, slechts zeer ten deele, wel ὅλον maar niet ὅλως. Achter ons beperkt bewustzijn ligt in ons nog eene wereld van zijn; zoo lag achter het menschelijk bewustzijn van Christus nog de diepte Gods, die door dat menschelijk bewustzijn slechts allengs en altijd op beperkte wijze kon heenschijnen [1]). Hieruit mag echter niet afgeleid, dat Jezus op verschillende terreinen dwalen kon. Wel wordt dit tegenwoordig in wijden kring geleerd, om aan Jezus' autoriteit in zake zijne beschouwing van de bezetenheid, zijne eschatologische voorspellingen, en vooral ook in betrekking tot het Oude Testament te ontkomen. Maar men randt hiermede den Christus zelven aan. Want wel is het waar, dat Jezus geen onderwijs gaf in eenige menschelijke wetenschap en daartoe ook niet op aarde gekomen is. Hij kwam, om ons den Vader te verklaren en zijn werk te volbrengen. Maar daartoe diende Hij dien Vader in zijne openbaring en werken ook te kennen, en dus ook te weten, of het Oude Testament Gods Woord was, al dan niet. Dit was geen kennis van zuiver wetenschappelijken, maar van religieuzen aard, en voor het geloof der gemeente van het hoogste belang. Wie in dit opzicht aan Jezus dwaling toeschrijft, komt niet alleen met zijne Goddelijke natuur maar ook met zijn profetisch ambt in strijd en met al de getuigenissen, waarin Hij zijne leer aan den Vader toeschrijft, Joh. 7 : 16, 8 : 26, 28, 38, 12 : 49, 50 enz. [2]).

Verder is er in Christus eene zedelijke ontwikkeling. Theodorus van Mopsuestia, Nestorius en allen, die uitgaan van de menschelijke natuur van Christus, nemen aan, dat Hij door allerlei strijd en verzoeking zich volmaakt heeft. Jezus was niet positief heilig, Hij bracht niet mede het

[1]) *Gomarus*, Op. I 196. *Voetius*, Disp. II 155 v. *Turretinus*, Theol. El. XIII 12, 13. *De Moor*, Comm. III 804. *M. Vitringa*, Doctr. V 246. *Heppe*, Dogm. der ev. ref. Kirche bl. 315. *Shedd*, Dogm. Theol. II 281, 307, 329. *Kuyper*, De vleeschwording des Woords bl. 152. *Id.*, Het werk van den H. Geest II 281 v. *C. Lucassen*, Der Glaube Jesu Christi, Neue kirchl. Zeits. 1895 bl. 337—347. *A. Meyer*, Der Glaube Jesu und der Glaube an Jesum, Neue kirchl. Zeits. 1900 bl. 621—644.

[2]) Verg. deel I 363 v. *Voigt*, Fundamentaldogm. bl. 527 v. *Tholuck*, Das Alte Test. im N. 4e Aufl. 1854. *Caven*, Presb. and Ref. Rev. July 1892. *Schwartzkopff*, Konnte Jesus irren? Giessen 1896. *Id.*, Die Irrthumslosigkeit Jesu Chr. und der Chr. Gl. 1897. *Lemme*, Jesu Irrthumslosigkeit Gross-Lichterfelde 1907. *J. Denney*, art. Authority of Christ in *Hastings'* Dict. of Christ I 146—153. *D. W. Forrest*, The authority of Christ. Edinburgh Clark 1906.

non posse peccare; integendeel zulk eene aangeborene heiligheid is onmogelijk en ethisch waardeloos. Maar Jezus was een mensch, die de mogelijkheid van zondigen meebracht, doch door zedelijke inspanning en strijd zich van alle zonden feitelijk heeft vrij gehouden, zich ethisch tot het hoogste standpunt ontwikkeld en de vereeniging met God zich waardig gemaakt heeft [1]). Deze voorstelling berust echter op een feitelijk niet rekenen met de Godheid van Christus; zij gaat uit van de verkeerde gedachte, dat er geen andere deugd is dan die door strijd verworven wordt, en zij brengt het hoogstens slechts tot eene historische, feitelijke zondeloosheid, die voor Jezus als Middelaar ongenoegzaam is. De pogingen, om Jezus' zondeloosheid louter historisch te bewijzen [2]), zijn niet waardeloos, maar wel onvoldoende [3]). Aan historische zekerheid, die straks weer door anderen onzeker gemaakt wordt, hebben wij niet genoeg. Hoezeer het waardeering verdient, dat zoovelen, van wie naar hun beginsel anders te verwachten ware, nog een diep besef hebben van Jezus' zedelijke volmaaktheid, zooals Daub, Marheineke, Rosenkranz, Vatke, Schleiermacher, Beyschlag, Hase, Schenkel, Lipsius enz., toch is het geloof wankel, dat niet rust op het getuigenis der Schrift en daarom altijd door allerlei philosophische en historische bezwaren gedrukt en benauwd wordt. De Schrift doet ons echter in Christus niet alleen eene empirische zondeloosheid, maar ook eene noodzakelijke onzondigheid erkennen. Hij is de Zone Gods, de Logos, die in den beginne bij God en zelf God was; Hij is één met den Vader en volbrengt altijd

[1]) *Schwane*, D. G. II 319, 325. Dezelfde bedenking tegen Jezus' zondeloosheid keerde later bij het rationalisme, met name ook bij Kant, Fichte, Strausz terug. Daarbij komen dan nog de argumenten, ontleend aan de verzoekingen van Jezus, welke zijne verzoekbaarheid onderstellen; aan verschillende feiten uit zijn leven, die zijne onvolmaaktheid in het licht zouden stellen, zooals het zich laten doopen, Matth. 3 : 13, de verhouding tot zijne ouders, Luk. 2 : 49, Joh. 2 : 4, Mark. 3 : 33, zijn optreden in den tempel, Joh. 2 : 15, Matth. 21 : 12, zijne scherpe bestraffing van de Farizeën, Matth. 23 : 12 v., zijn verderven van de zwijnen, Matth. 8 : 31, zijn vloek over den vijgeboom, Matth. 21 : 19, inzonderheid bij *Pécaut*, Le Christ et la conscience 1859 en *Renan*, Vie de Jésus 1863; en eindelijk ook nog argumenten, die zoeken te bewijzen, dat Christus, om onze Middelaar te zijn, met ons onder de erfschuld geboren moest worden, en zondig vleesch aannemen moest. Zoo o. a. *Edward Irving* en vooral ook *Bula*, wiens gevoelen besproken en weerlegd is door *Kuyper*. De vleeschwording des Woords.

[2]) Zooals van *Ullmann*, De zondeloosheid van Jezus. Tiel 1851. *Dorner*, Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit, Jahrb. f. d. Theol. VII 1862 S. 49—107. Art. Sündlosigkeit Jesu in Herzog[1] suppl. *Gouda Quint*, De zondeloosheid des Heeren 1862. *Schaff*, Jezus Christus, het wonder der geschiedenis 1866. *Van Oosterzee*, Leven van Jezus I 569 v. Dogm. § 93. *Chapuis*, La Sainteté de Jésus, Revue de théol. et de philos., Juillet, Sept. Nov. 1897. *Max Meyer*, Jesu Sündlosigkeit (Bibl. Zeit- und Streitfr. II 8). *Stalker*, art. in *Hastings* Dict. of Christ II 636—639. *E. A. Rumball*, Hibbert Journal April 1907 bl. 600—605.

[3]) *Philippi*, Kirchl. Glaubenslehre IV 161.

zijn wil en werk enz.[1]). Voor wie dit van Christus belijdt, is de mogelijkheid van zondigen en vallen een Ungedanke[2]). Daarom hield de Christelijke theologie tegenover Arianen, Pelagianen, Nominalisten, zooals Scotus, Biel, Durandus, Molina enz. staande, dat Christus niet zondigen kon. Immers zou dan òf God zelf hebben moeten kunnen zondigen — wat blasphemie is; òf de vereeniging van Goddelijke en menschelijke natuur wordt verbreekbaar geacht en feitelijk geloochend[3]).

Daarmede is echter toch het wezenlijk onderscheid niet opgeheven, dat er bestaat tusschen de heiligheid Gods en de heiligheid van Christus als mensch. Daarop lettende, kon Jezus zeggen, dat niemand goed, de goedheid zelve is dan God alleen, Matth. 19 : 16, 17, Mark. 10 : 17, 18, Luk. 18 : 18, 19[4]). De goedheid of heiligheid van Christus naar zijne menschelijke natuur is geene Goddelijke, oorspronkelijke, maar zij is eene geschonkene, infusa; en daarom moest zij zich ook in den weg van strijd en verzoeking openbaren, staande houden en bevestigen. De bonitas infusa sluit de bonitas acquisita niet uit. De laatste onderstelt de eerste; geen goede vruchten dan van een goeden boom; maar de deugdelijkheid van den boom moet toch uitkomen in de gaafheid der vruchten. En zoo moest Christus ook zijn aangeboren heiligheid openbaren door verzoeking en strijd heen; deze worden door het non posse peccare niet overbodig of ijdel. Want al kon eigenlijke verzoeking niet van binnen, maar alleen van buiten tot Jezus komen, Hij had toch eene menschelijke natuur, die tegen lijden en dood opzag. Zoo werd Hij dan heel zijn leven door op allerlei wijze verzocht, door Satan, zijne vijanden, zelfs door zijne discipelen, Matth. 4 : 1—11, Mk. 1 : 13, Luk. 4 : 1—13, Matth. 12 : 29, Luk. 11 : 22, Matth. 16 : 23, Mark. 8 : 33[5]).

---

[1]) Verg. boven bl. 230, 231.

[2]) *Holtzmann*, Neut. Theol. II 446. *Frank*, Chr. Wahrheit II² 178.

[3]) *Augustinus*, Enchir. c. 36, 40, 41. *Lombardus*, Sent. III dist. 12 en andere comm. op die plaats van *Thomas*, *Bonaventura*, enz. *De Moor*, Comm. III 692. *Shedd*, Dogm. Theol. II 330. *Philippi* IV 161 v. *Nösgen*, Der einzige Reine unter den Unreinen. Gütersloh 1908.

[4]) Anderen vatten deze plaats zoo op, dat Jezus het lichtvaardig gebruik, om iemand goed te noemen, erin afkeurt, of denken bij goedheid niet aan de zedelijke volmaaktheid, maar aan de goedigheid of milddadigheid Gods, waarnaar Hij alleen de gever van alle goede gaven en volmaakte giften is.

[5]) De verzoeking, waaraan Jezus volgens den brief aan de Hebreën 2 : 18, 4 : 15, bloot stond, lag niet op zedelijk terrein in engeren zin en was geene verleiding tot zonde, maar bestond daarin, dat het veelvuldige en zware lijden, dat Hij te verduren had, Hem op de proef stelde, of hij in zijn Messiasschap, in zijn Heilandsberoep, in zijn ambt als Zaligmaker ten einde toe volharden zou. Maar Jezus was en bleef Christus; Hij *leerde* gehoorzaamheid, niet in dien zin, dat Hij van ongehoorzaam allengs gehoorzaam werd, maar zoo, dat Hij in en door het lijden zijne volmaakte gehoorzaamheid steeds meer met de daad bewees. Verg. *Karl Bornhäuser*, Die Versuchungen nach dem Hebräerbriefe. Leipzig 1905.

En in die verzoekingen had Hij zich strijdende staande te houden; het non posse peccare was geen dwang, maar was ethisch van aard en moest daarom ook op ethische wijze tot openbaring komen.

Hetzelfde geldt van de macht van Christus. Ofschoon als de Zone Gods almachtig, was Hij toch beperkt, wat aangaat de macht zijner menschelijke natuur. De Monophysieten onderscheiden deze beide niet, en laten de twee naturen, de twee willen en de onderscheidene macht in elkaar opgaan. Maar Schrift en kerk maakten tusschen beide onderscheid en laten de twee naturen zoo verbonden zijn, dat in het ééne Godmenschelijk werk elke natuur doet wat het hare is. En daarom komt het doen van wonderen, het vergeven van zonden, het schenken van eeuwig leven en alwat behoort tot het Middelaarswerk, niet alleen aan zijne Godheid, maar ook aan zijne menschheid toe. Daarom schrijft Christus juist als Zoon des menschen, als Messias, zich deze macht der vergeving en des oordeels toe, Matth. 9 : 2—8, Joh. 5 : 27. Er gaat bij aanraking kracht van Hem uit, Luk. 6 : 19. Zijn vleesch is het brood, dat der wereld het leven geeft, Joh. 6 : 51. De Vader heeft Hem alle dingen in zijne hand gegeven, Joh. 3 : 35, 13 : 3, 17 : 2. Niemand kan de schapen uit zijne hand rukken, evenmin als uit de hand des Vaders, Joh. 10 : 28—30. Evengoed als de Vader hoort Hij het gebed, Joh. 14 : 13, cf. 16 : 23, zendt Hij den Geest, 15 : 26, cf. 14 : 26, schenkt Hij het eeuwige leven, 10 : 28, 17 : 2. Maar dit alles sluit toch niet uit, dat zijne macht, als menschelijke, voor toeneming vatbaar is. Hij werd als een kindeke, zwak en hulpeloos, geboren; Hij had behoefte aan spijs en drank, Hij was vermoeid van de reis en zat neder bij de bron, Joh. 4 : 6; zelfs bij het doen van wonderen was Hij van het geloof der menschen afhankelijk, Matth. 13 : 58, in den hof werd Hij door een engel versterkt, Luk. 22 : 43. Eerst na de opstanding zegt Hij, dat Hem alle macht gegeven is in hemel en op aarde, Matth. 28 : 18, Mark. 16 : 20, Luk. 24 : 19. Dan ontvangt Hij de heerlijkheid, die Hij als Zoon reeds te voren bij den Vader had, Joh. 17 : 5, ook als Middelaar en doet er zijne menschelijke natuur in deelen. Door de opstanding is Christus ook als mensch tot Heer geworden over levenden en dooden, heeft Hij een naam ontvangen boven allen naam en macht over alle creaturen, Matth. 28 : 18, Col. 2 : 3, 9, Phil. 2 : 9, Hebr. 2 : 7, 8.

373. De belijdenis aangaande Christus vindt hare practische toepassing in de vereering, welke Hem toegebracht wordt, in den honor adorationis. Bij hen, die met Arius de Godheid van Christus ontkennen, of met Nestorius haar van de menschelijke natuur scheiden, of met Socinus in Jezus alleen een mensch zien, valt alle grond voor de aanbidding van den Middelaar weg. Toch tracht men deze dan nog op allerlei wijze te handhaven. Nestorius zeide, dat ook de mensch Jezus

als belijder en verdediger der Goddelijke eer mocht aangebeden worden: separo naturas, conjungo reverentiam [1]). Socinus verdedigde haar daarmede, dat Christus verhoogd was tot Heer en alle macht had ontvangen en dus in nood en ellende ons helpen kon; velen van zijne partij echter, zooals Davidis, Francken e. a. bestreden ze, omdat God alleen mocht aangebeden worden en de macht van Christus in elk geval eene beperkte was; Socinus zag zich dan ook genoodzaakt, om tusschen de vereering van God als prima causa en die van Christus als causa secunda van ons heil onderscheid te maken [2]). Ook de Remonstranten ontleenden den grond voor de aanbidding van Christus vooral daaraan, dat Hij Middelaar, Koning, Heer was, en als zoodanig van den Vader een honor adorationis had ontvangen, die wel verus en divinus, maar toch niet supremus was [3]). De verdediging van de aanbidding van Christus door Ritschl en zijne school komt zakelijk met die van Socinus overeen: Christus, als mensch ten opzichte van God, mag wel vereerd maar niet aangebeden, doch Christus, religieus beschouwd, als openbaring Gods, als die persoon, in wien de gemeente God heeft, is wel te aanbidden, want dan bidden wij Hem niet aan naast God, maar God in Hem. Deze aanbidding van Christus behoort dan verder wel in den openbaren godsdienst der gemeente thuis, maar niet in het gebed der bijzondere personen; dit laatste is ongezond, maakt Christus tot een van God onderscheiden subject, kweekt eene sentimenteele richting en leidt tot creatuurvergoding [4]). Evenals onder de Socinianen, zijn er dan onder de volgelingen van Ritschl, die de aanbidding van Christus geheel verwerpen, en Hem wel een voorwerp des geloofs en een voorbeeld ter navolging noemen, maar niet een object van religieuze vereering [5]). Het Socinianisme en het Ritschlianisme komt zoo bij het Unitarisme uit, dat Christus van alle religieuze vereering berooft. Voorzoover zij echter toch nog eene aanbidding van den mensch Christus trachten te handhaven, zijn zij verwant en bieden steun aan hen, die, schoon Christus' Godheid erkennende, toch ook aan zijne menschelijke natuur een grond der aanbidding ontleenen.

Tot dezen behoorden in de eerste plaats de Monophysieten, tegen wie het vijfde oec. Concilie c. 9 bepaalde [6]), dat de aanbidding van Christus

[1]) *Schwane*, D. G. II 349.
[2]) *Fock*, Der Socin. bl. 538 v. *M. Vitringa*, Doctr. V 252.
[3]) Apol. Conf. c. 2 pag. 39. c. 3 pag. 50. c. 16 pag. 153. *Arminius*, Op. 436. *Limborch*, Theol. Christ. V 18. *Episcopius*, Inst. Theol. IV 35. VII 27, 6. Verg. daartegen Censura in Conf. Rem. c. 2. 3. 12. *Trigland*, Antapol. c. 44. *Heydanus*, Causa Dei V 12. *M. Vitringa*, Doctr. 268.
[4]) *Schultz*, Die Gottheit Christi 1881 bl. 706 v.
[5]) *Chapuis*, Revue de théol. et de philos. Nov. 1895 bl. 560—586. *Id.*, Die Anbetung Christi in Zeits. f. Th. u. K. 1897 bl. 28—79.
[6]) Bij *Denzinger*, Enchir. no. 180.

niet rust op eene *συγχυσις της θεοτητος και της ἀνθρωποτητος*, maar zich richten moet op God, den vleeschgeworden Logos met zijn vleesch. Maar ook de scholastieke en Roomsche theologen zijn er allengs toe gekomen, om de menschelijke natuur van Christus op zich zelve religieus te vereeren. Uitgangspunt was daarbij de algemeene leer der kerkvaders, dat de persoon van Christus in de ongedeelde eenheid zijner beide naturen, als vleeschgeworden Woord, als God en mensch te zamen, met ééne aanbidding vereerd moest worden. Daaruit werd afgeleid, dat de menschelijke natuur van Christus zelve, op zichzelve, in se, ook voorwerp van Goddelijke vereering (*λατρεια*) mocht en moest wezen; echter niet om zichzelve, per se en propter se, maar om hare hypostatische vereeniging met den Zone Gods. Daaraan werd dan verder toegevoegd, dat, al is de menschelijke natuur op zichzelve te aanbidden en dus objectum materiale der adoratio, zij dan toch altijd een objectum partiale en niet totale is; d. w. z. wie haar aanbidt, bidt met haar altijd Hem aan, die met die menschelijke natuur zich vereenigd heeft; en zoo werd het daardoor geoorloofd en mogelijk, om niet alleen de menschelijke natuur van Christus op zichzelve, maar zelfs een deel van haar, zooals b.v. het heilige hart van Jezus, tot voorwerp van aanbidding te maken; de aanbidding geldt toch dat hart niet alleen, maar geldt den ganschen Christus, die in dat hart zijne Goddelijke liefde wonen deed. En eindelijk zeiden vele theologen nog, dat de menschelijke natuur van Christus niet alleen op grond van hare hypostatische vereeniging met den Logos voorwerp van *λατρεια*, maar ook op grond van de vele haar zonder mate geschonken gaven voorwerp van *δουλεια* mocht zijn, en dan nader weer voorwerp van *ὑπερδουλεια*, naar den hiërarchischen regel: adoratio est diversa pro diversitate excellentiae, quae est ejus objectum formale [1]). Krachtens hunne leer van de mededeeling der Goddelijke eigenschappen aan de menschelijke natuur leerden ook de Lutherschen, dat de menschelijke natuur van Christus te aanbidden is [2]). En eindelijk heeft bij de Hernhutters de mensch Christus bijna geheel de plaats van God ingenomen; Hij is niet de middelaar, maar de plaatsvervanger Gods en bijna het eenige voorwerp der Godsdienstige vereering [3]).

Geheel in overeenstemming met hunne leer van Christus, zeiden daarentegen de Gereformeerden, dat de Middelaar wel voorwerp van aan-

[1]) *Damascenus*, de fide orthod. III c. 8. *Lombardus* en andere comm. op Sent. III dist. 9. *Thomas*, S. Theol. III qu. 25. *Bellarminus*, de imag. sanct. II c. 12 v. *Petavius*, de incarn. XV c. 1—4. *Theol. Wirceb.* IV 330. *Perrone*, Prael. theol. IV 274. *Heinrich*, Dogm. Theol. VII 656 v. *Scheeben*, Dogm. III 51 v. *Pesch*, Prael. theol. IV 97 v. *Simar*, Dogm. 411.
[2]) *Gerhard*, Loci Theol. IV § 23. *Quenstedt*, Theol. III 190—208. V 353. *Buddeus*, Inst. Theol. bl. 771 v.
[3]) *Plitt*, Zinzendorfs Theol. III 20 v. *Römheld*, Theol. Sacrosancta 1888.

bidding was, maar dat de grond voor die aanbidding gelegen was in zijne Goddelijke natuur. Toch was er onder hen nog eenig verschil van gevoelen. Allen waren het hierin eens, dat Christus ook als Middelaar aangebeden en vereerd moest worden, maar sommigen meenden, dat de grond voor die aanbidding alleen lag in de Godheid van Christus[1]); anderen oordeelden, dat het objectum formale niet alleen de Godheid, maar ook het Middelaarschap van Christus was[2]). Nu laat de Schrift er geen twijfel over, of Christus, evenals het voorwerp van ons geloof en vertrouwen, Joh. 14 : 1, 17 : 3, Rom. 14 : 9, 2 Cor. 5 : 15, Ef. 3 : 12, 5 : 23, Col. 1 : 27, 1 Tim. 1 : 1 enz., zoo ook het object van onze godsdienstige vereering en aanbidding mag zijn, Joh. 5 : 23, 14 : 13, Hand. 7 : 59, 9 : 13, 22 : 16, Rom. 10 : 12, 13, 1 Cor. 1 : 2, 2 Cor. 12 : 8, Phil. 2 : 9, Hebr. 1 : 6, Openb. 5 : 12, 13, 22 : 17, 302[3]). Maar toch kan de grond der aanbidding van Christus naar de Schrift aan niets anders dan aan zijne Godheid worden ontleend. Immers, het woord der Schrift staat vast: den Heere uwen God zult gij aanbidden en Hem alleen dienen. Dat is het gebod, hetwelk alle Heidensche en Roomsche creatuurvergoding in beginsel veroordeelt. Indien daarbij de koninklijke macht van Christus of zijn middelaarschap nog als grond voor religieuze aanbidding wordt aangevoerd, dan wordt dit gebod Gods verzwakt en geschonden. Als middelaar, koning, priester, profeet, is Christus niet absolute summus, maar Gode gesubordineerd; in die hoedanigheid heeft Hij eene andere heerlijkheid en eene andere macht, dan welke Hij als Zoon met den Vader en den Geest deelachtig is; in die qualiteit is Hij niet de causa efficiens, welke God alleen is, maar de causa instrumentalis onzer zaligheid. Ligt daarom de grond voor de aanbidding van den Middelaar, behalve in zijne Godheid, ook nog in zijn Middelaarschap, dan ligt de grond ook feitelijk in zijne menschelijke natuur, want als Middelaar is Christus zonder deze niet te denken; dan hebben Vader en Geest, die geen Middelaar zijn, één grond voor hunne aanbidding minder dan de Zoon en komt deze dus boven den Vader en den Heiligen Geest te staan; dan zijn er twee gronden voor adoratie, eene, die aan de Godheid, eene andere, die aan iets anders, dat is aan iets creatuur-

[1]) *Voetius*, Disp. I 520 v. II 304 v. *Maccovius*, Coll. theol. I 369 v. Macc. Redivivus c. 91. *Hoornbeek*, Socin. confutatus I 36 v. *Mastricht*, Theol. V 2, 26 enz.

[2]) *Amesius*, de adoratione Christi. *Walaeus*, Loci Comm. Op. I 389. *Trigland*, Antapol. c. 46. *Alting*, Theol. problem. XII 20. *Cloppenburg*, Op. I 461. *Bucanus*, Inst. XXXV qu. 9. *Turretinus*, Theol. El. XIV qu. 18. *Hottinger*, *Heidanus*, *Burman*, *Heidegger*, *De Moor*, Comm. III 829. *M. Vitringa*, Doctr. V 247.

[3]) *Loofs*, in PRE³ IV 21. *Th. Zahn*, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel. Stuttgart 1885 (ook opgenomen in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1898 bl. 271—308). *W. Lütgert*, Die Anbetung Jesu (Beitr. z. Förderung Christ. Theol. VIII 4) 1904. *F. Barth*, Die Anrufung Jesu in der Christl. Gemeinde. Gütersloh 1904.

lijks, is ontleend, en dan is in beginsel de Roomsche onderscheiding van λατρεια en δουλεια binnengehaald en de creatuurvergoding gewettigd. Christus is dus zeer zeker als onze Middelaar te aanbidden, evenals God ook als Schepper enz. vereerd en aangeroepen wordt, maar de grond ligt alleen in zijne Godheid. Hij is niet God, omdat Hij Middelaar, maar Hij is Middelaar, omdat Hij God is, met den Vader en den Geest één eenig God, boven alles te prijzen in der eeuwigheid. De middelaarswaardigheid en de middelaarswerken kunnen en mogen motieven der aanbidding zijn, gelijk allerlei weldaden ons nopen tot aanbidding van God. Zij kunnen ook in zoover gronden der aanbidding heeten, als daarin het Goddelijk wezen werkt en zich openbaart; maar fundament der aanbidding is het God-zijn alleen.

---

§ 46. Het werk van Christus in zijne vernedering.

E. Nagel, Das Problem der Erlösung. Basel 1901. *Samtleben*, Der Schrei nach Erlösung in der germ. Mythologie, Bew. d. Gl. 1896 bl. 59—69. *W. Dilger*, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum. Basel 1902. *H. Hackmann*, Der Erlösungsgedanke und seine Voraussetzungen im Buddh. u. Christ., Zeits. f. Th. u. K. 1907 bl. 34—52. *Stöckl*, Das Opfer nach s. Wesen u. Gesch.² Mainz 1861. *Wundt*, Mythus und Religion II 1906 bl. 330 v. *Tiele*, Inl. tot de godsd. wet. II 126—134. *Trumbul*, The blood covenant. A primitive rite and its bearings on Scripture². Philad. 1893. *Strack*, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. München 1900.

W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Freiburg 1899. *S. J. Curtiss*, Ursemit. Religion im Volksleben des heutigen Orients. M. Vorwort v. Grafen Baudissin. Leipzig 1903. *Orelli*, art. Opferkultus d. A. T. in PRE³ XIV 386—400 met de daar aangeh. litt. *W. P. Paterson*, art. Sacrifice in *Hastings*, D. B. IV 329—349. *Davidson*, Theol. of the Old Test. bl. 306 v. *Joh. Herrmann*, Die Idee der Sühne im A. Test. Leipzig 1905. *Weber*, Syst. der altsyn. pal. Theol. passim. *Weiss*, *Beyschlag*, *Holtzmann* over de theol. van het N. Test. *Lechler*, Das apost. u. nachapost. Zeitalter³ bl. 339 v. *Stevens*, The Theol. of the New Test.² Edinburgh 1906. *W. Porcher du Bose*, The soteriology of the New Test. New-York 1906.

Bahr, Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrh. 1832. *Baur*, Die Christl. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer gesch. Entw. 1838. *Dorner*, Entw. d. Lehre v. d. Person Christi² 1851. *Thomasius*, Christi Person und Werk II³ 113 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers., deel I. Art. Erlösung, Versöhnung enz. in PRE³. *Karl Dunkmann*, Gesch. des Christ. als Religion der Versöhnung und Erlösung I 1—2. Leipzig 1907. *Loofs*, Dogmengesch.⁴ 1906 passim. *Anselmus*, Cur Deus homo. *Lombardus* e. a. op Sent. III dist. 18—20. *Thomas*, S. Theol. III qu. 22. 46—50. *Bonaventura*, Brevil. IV c. 7—10. *Bellarminus*, de Christo l. V. *Petavius*, de incarnatione l. XII, XIII. *Theol. Wirceb.*, IV 306 v. *Scheeben*,

Dogm. III 309 v. *Heinrich*, Dogm. VII 776 v. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit III 335 v. *Pesch*, Prael. Dogm. IV 198 v. *Simar*, Dogm.[3] bl. 441 v. *Jansen*, Theol. dogm. II 708 v. *Mannens*, Theol. II 441 v. *K. Staab*, Die Lehre v. d. stellvertr. Genugthuung Christi, hist. crit. dargestellt. Paderborn 1908. *Luther* bij Köstlin, II 402 v. en *Thomasius*, Christi Person und Werk II 168 v. *Melanchton*, bij Thomasius II 184 v. *Gerhard*, Loci l. IV c. 15. *Quenstedt*, Theol. III 450—460. *Hollaz*, Ex. bl. 728—764. *Buddeus*, Inst. Theol. bl. 806—859. *Calvijn*, Inst. II 15—17. *Polanus*, Syst. VI c. 27—29. *Maccovius*, Coll .theol. I 228 v. *Voetius*, de merito Christi, Disp. II 228—284. *Turretinus*, Theol. El. XIV. *De Moor*, Comm. III 842 v. *M. Vitringa*, Doctr. V 315 v. VI 5 v.

Schleiermacher, Chr. Gl. § 101—104. *Rothe*, Theol. Ethik § 541—558. *Martensen*, Dogm. § 156—169. *Lange*, Dogm. II 813—908. *Dorner*, Chr. Gl. II 612 v. *Thomasius*, Christi Person und Werk II. *Philippi*, Kirchl. Gl. IV 2. *Frank*, Christl. Wahrheit II[2] 157 v. *Kähler*, Die Wiss. der Chr. Lehre[3] bl. 343 v. *Id.*, Zur Lehre von der Versöhnung. Leipzig 1898. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III vooral c. 6—8. *Herrmann*, Der Verkehr des Christen mit Gott 1886 bl. 930. *Kaftan*, Wesen der chr. Rel. bl. 246 v. Dogm. bl. 446 v. *A. Seeberg*, Der Tot Christi in s. Bedeutung für die Erlösung. Leipzig 1895. *H. Bushnell*, Vicarious sacrifice grounded in principles of universal obligation. New-York 1866. *Macleod Campbell*, The nature of the atonement[6] 1866. *Dale*, The atonement[18] London 1896. *Moberly*, Atonement and Personality. London 1907. *G. B. Stevens*, The Christian doctrine of salvation. Edinburgh 1905. *Sabatier*, La doctrine de l'expiation et son évolution historique. Paris 1903. *Ménégoz*, La mort de Jésus et le dogme de l'expiation, Paris 1905.

374. Bij alle volken treffen wij een besef van zonde en ellende aan, en allen hebben zij ook eene behoefte aan en eene hope op verlossing; het optimisme is onmachtig, om het eerste feit te niet te doen en den mensch volkomen met zichzelf en met de wereld te verzoenen; en het pessimisme slaagt er nimmer in, om het tweede feit ongedaan te maken, en de hoop voor de toekomst uit het menschelijk hart uit te roeien. Voorts is ons vroeger gebleken, dat de verwachting eener komende verlossing in vele godsdiensten aan een persoon verbonden is en bepaaldelijk op de verschijning van een koning gebouwd is [1]). Thans kan er nog aan toegevoegd worden, dat de idee eener verlossing schier altijd met die eener verzoening gepaard gaat. De verlossing is n.l. in de eerste en voornaamste plaats een religieus begrip en komt dan ook in alle godsdiensten voor. Wel beschikt de mensch over vele middelen, om zich in den strijd om het bestaan te handhaven en tegen de gewelddadige machten zich te beschermen; hij staat niet alleen, maar leeft in eene gemeenschap; hij kan zich met anderen verbinden en in eendracht macht zoeken; hij heeft een hoofd, om te denken, en eene hand, om te werken, en kan door arbeid en strijd zijne plaats in de wereld veroveren,

[1]) Verg. boven bl. 216.

bevestigen en uitbreiden. Maar opmerkelijk is, dat hij aan al die hulpmiddelen niet genoeg heeft; hoe ver de mensch het ook in cultuur gebracht moge hebben, hij werd er nooit door bevredigd en bereikte er de verlossing niet mede, naar welke hij dorst. Want alle cultuur bevredigt, maar schept en wekt ook behoeften. Terwijl zij hem eenerzijds een trotsch bewustzijn verschaft, dat hij het reeds zoover heeft gebracht, geeft zij hem andererzijds een steeds klaarder besef van den langen, langen weg, die nog af te leggen valt. Naarmate de mensch de wereld aan zijne voeten onderwerpt, voelt hij zich te meer afhankelijk van die hemelsche machten, tegen welke hij met zijne beperkte kracht en kleine middelen niets vermag. In dezelfde mate, als hij problemen oplost, ziet hij de raadselen van wereld en leven in aantal en ingewikkeldheid toenemen. Als hij droomt van vooruitgang en beschaving, opent zich tegelijk voor zijn blik de onbestendigheid en de ijdelheid van het bestaande. De cultuur heeft hare groote, onberekenbare voordeelen, maar zij brengt ook hare eigenaardige bezwaren en gevaren mede. „Hoe overvloediger de weldaden der beschaving ons toestroomen, des te leeger wordt ons leven" [1]).

Daarom heeft altijd naast de cultuur de religie bestaan; of liever de religie ging aan de cultuur vooraf, en de cultuur kwam overal onder den invloed der religie tot aanzijn en ontwikkeling. Wanneer de krankheden door de cultuur veroorzaakt werden, zou zeker cultuur niet anders dan door cultuur te genezen zijn [2]). Maar de krankheden zijn eigen aan het menschelijk hart, dat altijd door hetzelfde blijft, en de cultuur brengt ze slechts tot openbaring; met al haar rijkdom en macht toont zij slechts, dat het hart van den mensch, waarin God de eeuw heeft gelegd, zoo groot is, dat het door de gansche wereld niet bevredigd worden kan. De mensch zoekt eene andere, betere verlossing, dan die de cultuur hem verschaffen kan; hij zoekt een duurzaam geluk, een bestendig, eeuwig goed; hij dorst naar eene verlossing, die hem verlost naar het lichaam maar ook naar de ziel, voor den tijd maar ook voor de eeuwigheid. En deze kan alleen de religie, of anders niets ter wereld hem geven; God alleen kan ze hem schenken, maar geen wetenschap of kunst, geen beschaving of cultuur. Om die reden is verlossing een religieus begrip, wordt zij in alle godsdiensten aangetroffen, en gaat zij ook bijna altijd met de idee van verzoening gepaard. Want de verlossing, welke de mensch zoekt en behoeft, is zulk eene, waardoor hij in de gemeenschap Gods boven de gansche wereld verheven wordt.

Naarmate het kwaad, waarvan de mensch verlost wenscht te worden, en de Godheid, met wier hulp hij die verlossing hoopt te verkrijgen,

[1]) *Heymans*, De toekomstige eeuw der psychologie. Gron. 1909 bl. 9.
[2]) *Heymans*, t. a. p. bl. 15.

anders worden gedacht, slaat hij natuurlijk ook een anderen weg ter verlossing in. Als hij het physisch kwaad (ziekten, rampen enz.) voor het hoogste kwaad houdt en de Godheid met de natuurkracht vereenzelvigt, dan neemt hij, niet alleen bij de ruwe, onbeschaafde volken, maar ook in de centra der cultuur en onder de beschaafdste standen, tot de practijken der theurgie en der magie de toevlucht. Wordt de Godheid aan de aleenheid gelijk gesteld en dus het kwaad vooral in de eindigheid en de bijzonderheid gezocht, dan ontstaat die mystische richting in de religie, welke den mensch door de ascese van de eindigheid bevrijden en door de extase (meditatie, contemplatie) met de Godheid in gemeenschap brengen wil. En als de Godheid ver van de wereld wordt gedacht en de natuur en de zedelijke orde zelfstandig worden opgevat, dan zoekt de mensch zijne verlossing in den weg van navolging van de natuur of onderhouding van de geboden. Polytheïsme (in zijne verschillende vormen, animisme, spiritisme, polydaemonisme, pluralisme enz.), pantheïsme en deïsme geven, ieder voor zich, aan de verlossingsidee eene eigenaardige wijziging.

Eén verschijnsel is er echter in de godsdiensten, dat in verband met de verlossing bijzonder onze aandacht verdient, en dat is de offerande. Wanneer men de beteekenis niet op eene verwarrende wijze wil uitbreiden tot elke acte, waarbij de mensch iets van zijn persoon, dienst of bezit aan de Godheid toewijdt, is onder offerande die godsdienstige handeling te verstaan, waarbij een mensch eene stoffelijke gave aan de Godheid aanbiedt en in haar dienst vernietigt, ten einde zich daardoor hare gunst te verzekeren. De namen, die ervoor gebruikelijk zijn, wijzen bijna alle op de vrijwillige gave, die in de offerande aan de Godheid aangeboden wordt, of op de vernietiging, welke er met die gave plaats heeft, מִנְחָה, עֹלָה, זֶבַח, אִשֶּׁה, δωρον, ἱερειον, προσφορα, θυσια, τελετη, oblatio, sacrificium, maar verschaffen over oorsprong en wezen van de offers weinig licht. Vandaar, dat allerlei hypothesen opgesteld zijn, om hiervan eenige verklaring te geven. In vroeger tijd legde men vooral op het destructieve element in de offerande nadruk en schreef men daarom aan alle offers een verzoenend karakter toe (de expiatorische theorie) [1]), of zag men in de offerande eene gave, welke de mensch ten teeken van zijn eerbied en onderwerping, van zijne zelfverloochening en toewijding aan de Godheid aanbiedt (de symbolische theorie) [2]). Deze beide theorieën gaan stilzwijgend uit van de gedachte, dat de mensch van den beginne af eenige kennis van God heeft gehad, en hetzij meer door zijn schuldbesef hetzij meer door zijn gevoel van dankbaarheid tot het brengen van

[1]) Zoo Bellarminus, Vasquez en vele Roomsche theologen, verg. *Thalhofer*, Das Opfer des alten und neuen Bundes. Regensburg 1870. *Id.* Handbuch der Kath. Liturgik. Freiburg I² 197 v.

[2]) *Wuttke*, Gesch. des Heidenthums I 127 v.

offeranden genoopt werd. Maar de evolutieleer laat niet toe, om de eerste menschen reeds met zulk eene kennis toe te rusten, en heeft dus tot het opstellen van gansch andere hypothesen geleid. Sommigen verklaren het offer uit de gezindheid van den mensch, om degenen, die boven hem geplaatst zijn, een aanvoerder, een vorst, en zoo ook de Godheid, door een of ander geschenk gunstig te stemmen en hunne hulp zich te verzekeren (do ut des, gift- of geschenktheorie) [1]). Daarbij meenen velen dan nog, dat de menschen de goden eerst geheel aan zichzelven gelijk dachten, en hun daarom in de offeranden vooral voedingsmiddelen aanboden (spijstheorie) [2]). Anderen huldigden de mystische of sacramenteele theorie, en achten het wezen van een offer niet gelegen in eene gave aan, maar in de oefening van gemeenschap met de goden, met wie men aanzit aan denzelfden disch en dezelfde spijze en drank nuttigt [3]). Deze laatste theorie wordt dan nog nader ontwikkeld, doordat men ze in verband brengt met het bij vele volken voorkomende, primitieve geloof, dat het eten van het vleesch (nieren, vet enz.) en het drinken van het bloed van een dier of bij het kannibalisme van een ander mensch, het middel was, om ook de psychische, verstandelijke of zedelijke eigenschappen van dat andere wezen zich toe te eigenen. Wijl nu verder bij vele stammen het totemisme heerschte, dat is, de vereering van dieren als heilige, in de goddelijke natuur deelende wezens, kwam men allengs tot de gedachte, dat het eten van het vleesch en het drinken van het bloed van een dier (of van een mensch) een middel was, om zich met de in het dier wonende goddelijke krachten te versterken, en tegelijk, om, door aan de goden de beste stukken van het offer aan te bieden en hen aan den maaltijd te laten deelnemen, hunne vijandige gezindheid te bezweren en hunne gunst deelachtig te worden. Der Mensch, der mit dem Fleisch eines andern oder eines Tieres dessen Kräfte zu gewinnen glaubt, will nun im Opfer den Dämon oder Gott dadurch versöhnen oder für seine Wünsche gewinnen, dass er ihn am Genuss teilnehmen lässt. Darum vereinigt das blutige Opfer ursprünglich stets beide Seiten: die Darbringung des Opfertiers oder des geopferten Menschen als Speise für den Gott und den Genuss des Opferfleisches von seiten des Opfernden [4]). Nadat op deze wijze de zoenofferidee was opgekomen, werkte zij dan weer op hare beurt op het karakter der

[1]) *Ch. de la Saussaye*, Lehrb. der Religionsgesch. I 101 v. *Von Hartmann*, Religionsphilos. I 35. *H. Spencer*, Principles of Sociology § 139 v., volgens wien dan nader de offeranden zich ontwikkelden uit de gaven van voedsel, drank enz., die aan de dooden werden medegegeven.

[2]) *Von Hartmann*, t. a. p. *Siebeck*, Religionsphilos. bl. 279.

[3]) *W. R. Smith*, Die Religion der Semiten 1899 bl. 206 v. *Smend*, Altt. Rel. bl. 24. *Marti*, Israel. Relig.³ bl. 36. *Pfleiderer*, Religionsphilos.³ bl. 648.

[4]) *Wundt*, Mythus und Religion II. Leipzig 1906 bl. 336.

offeranden terug; zij werd de oorzaak, dat langzamerhand aan het bloedige offer de voorkeur werd gegeven, dat het bloed hoe langer hoe meer beteekenis bij de offeranden verkreeg, dat het dieroffer in vele bijzondere gevallen voor het menschenoffer plaats ging maken [1]).

Zoo heerscht er dus over oorsprong, wezen en bedoeling der offeranden allerlei verschil van gevoelen. De een acht de bloedige, de ander de onbloedige offers de oudste; volgens sommigen werden de offers oorspronkelijk geheel, volgens anderen slechts ten deele verbrand; naar het oordeel van dezen zijn de offeranden uit de offermaaltijden, volgens genen juist omgekeerd de laatste uit de eerste ontstaan; eenigen achten het plaatsvervangend karakter van huis uit aan de offeranden eigen, maar anderen meenen, dat het er later bijgekomen is. Bij dezen stand van zaken is het te begrijpen, dat Lagrange zich van eene besliste keuze onthoudt [2]), en dat Tiele de opmerking maakt, dat men bij het onderzoek niet van ééne bepaalde categorie van offers moet uitgaan, want er hebben altijd en overal allerlei offers naast elkander bestaan [3]). Deze opmerking is zonder twijfel juist; de mensch offert verschillende voorwerpen (granen, vruchten, dieren, menschen enz.), wordt daarbij door verschillende motieven geleid (eerbied, dankbaarheid, schuldgevoel, vrees enz.), en tracht er ook telkens een verschillend doel mede te bereiken (stilling van den toorn der Godheid, afwering van eenig kwaad, verwerving van eene bepaalde gunst). Evenals bij de religie, zal het ook bij de offeranden wel hoogst moeilijk vallen, eene theorie te vinden, die ze alle omvat en ze alle uit één principe verklaart. Maar hoe dit zij, opmerkelijk is in elk geval de algemeene, diepe, machtige drang, die alle menschen in alle tijden en plaatsen tot het brengen van offeranden drijft. Die drang gaat uit van het onuitroeibaar besef, dat de mensch tot de onzichtbare, goddelijke macht in eenige betrekking staat, hetzij deze verzoend of onverzoend zij, en dat hij door zijne offerande op de Godheid eenigen invloed oefenen kan. Zoozeer staat in den cultus het offer op den voorgrond, dat de Vedische godsdienst er van spreken kan als de navel der wereld [4]).

De Heilige Schrift verhaalt dan ook, dat het offer al bestond van den oudsten tijd der menschheid af. Vóór den val maakt zij er geen melding van. Toch is er niets ongerijmds in de gedachte, dat ook toen het offer in ruimeren zin behoorde tot de elementen van den cultus, evengoed als het gebed. Offerande in ruimeren zin is toch naar de omschrijving van

[1]) *W. R. Smith,* Die Religion der Semiten bl. 271 v. *J. G. Frazer,* The golden bough². Londen 1900. Verg. *Hastings'* D. B. IV 331. 332.
[2]) *Lagrange,* Etudes sur les religions Sémitiques. Paris 1903 bl. 244—256.
[3]) *Tiele,* Inleiding tot de godsdienstwetenschap² II 126—134.
[4]) *Ch. de la Saussaye,* Religionsgesch. I³ 33.

Augustinus, omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo [1]). Als zoodanig paste het ook aan den mensch in den status integritatis. Hij was toch naar Gods beeld geschapen in ware kennis, gerechtigheid en heiligheid; hij was profeet, priester en koning en moest als zoodanig Gods naam verheerlijken, zichzelf met al het zijne Gode wijden, en alles regeeren en besturen naar den wille Gods; hij ontving ook in den Sabbat een bijzonderen dag voor den dienst van God en had daartoe bepaalde vormen van cultus noodig; er is niets vreemds in, als daartoe behalve het gebed ook de offerande behoorde. Wel kan de mensch eigenlijk Gode niets geven, want de aarde is des Heeren, mitsgaders hare volheid. Maar God gaf toch de aarde aan den mensch en stelde hem tot heer over haar aan. En daarom kan de mensch Gode in symbolischen zin iets offeren, ten bewijze van zijn eerbied en afhankelijkheid. Indien de offerande van huis uit behoorde tot de religie des menschen, welke vóór en na den val niet in wezen verschillend kan zijn, dan verklaart zich ook gemakkelijk, dat er spoedig na den val van Kaïns en Abels offerande wordt gesproken, zonder dat God opzettelijk den offercultus instelde.

Protestanten en Roomschen streden er vroeger over, of het offer berustte op een positief gebod Gods dan wel op een innerlijken religieuzen drang van den mensch [2]). Maar indien het offer reeds bestond vóór den val, is daarmede dit geschil ook opgelost. Wel echter heeft de zonde in de offerande groote wijziging gebracht, niet alleen zoo, dat aan de bestaande het zoenoffer mechanisch werd toegevoegd, maar bepaald ook in dien zin, dat de offerande zelve van karakter veranderde. De mensch, die gevallen is, vreest voor God en verbergt zich voor zijn aangezicht; hij leeft veel meer onder den indruk van zijn toorn, dan dat hij een besef heeft van zijne goedheid; niet eerbied en dankbaarheid alleen, maar vooral ook vreeze en angst drijven hem tot het brengen van offeranden, evenals ook tot het doen van gebeden, uit. De verlossings-idee huwt zich dus met die der verzoening; en zoozeer gaan beide met elkander gepaard, dat tusschen de gewone offers en de zoenoffers geene scherpe grens te trekken is; aan alle offers wordt eene zekere verzoenende kracht toegekend [3]). Het eigenlijk zoenoffer komt daarom, naarmate het schuldgevoel en het ellendebesef toenemen, meer en meer in het middelpunt van den eeredienst te staan. En wel worden

[1]) *Augustinus,* de civ. Dei X 6.
[2]) *M. Vitringa,* Doctr. IV 275—280. *Orelli,* art. Opferkultus des Alt. Test. PRE³ XIV 387 v. *Hastings'* D. B. IV 330. De quaestie had practisch belang, wijl Roomsche, Luthersche en Anglicaansche ceremoniën gerechtvaardigd schenen te zijn, als de offeranden, door menschen ingesteld, toch Gode welgevallig waren.
[3]) *W. R. Smith,* Die Religion der Semiten bl. 305. 309.

de offeranden dan dikwerf door offermaaltijden gevolgd, waarbij de mensch als het ware de gast der Godheid is, met haar aan één disch aanzit, en zich uitermate verheugt [1]); maar die offermaaltijden zijn altijd op de voorafgaande offeranden gebouwd. Bij de zoenoffers kwam bij verdere ontwikkeling steeds meer het offeren van dieren in gebruik. Dat was het kostelijkste, wat de mensch van zijne bezittingen geven kon, want het bloed was de zetel der ziel. Door vrees voortgedreven en verlangende, om de gunst en den vrede der Godheid te verwerven, nam hij zelfs tot het offeren van menschenlevens de toevlucht [2]). Versterkt werd deze gruwzame dwaling nog door de physiologische gedachte, dat het eten van het vleesch en het drinken van het bloed van den geofferde aan dengene, die het nuttigde, diens lichamelijke en geestelijke kracht mededeelde. En dit leidde weer eenerzijds tot de opvatting van de offerande als een maaltijd voor de menschelijk gedachte goden, en andererzijds tot de anthropophagie, welke niet in de dierlijke natuur van den mensch, maar in de ontaarde religie haar oorsprong heeft [3]).

Eindelijk komt er allengs in alle godsdiensten een bijzondere stand van priesters op. Heilige personen, die de gemeenschap met God voor anderen bewerken en in stand houden, komen bij alle volken en stammen voor; toovenaars en waarzeggers worden overal aangetroffen. Vooral treden ook koningen, profeten en priesters als zulke middelaars in den godsdienst op. Het woord priester komt van presbyter, oudste, en had dus oorspronkelijk in het geheel geen hieratischen zin; de namen in andere talen, zooals כֹּהֵן, ἱερευς, sacerdos duiden de priesters aan als zoodanige personen, die voor God staan en in zijn dienst werkzaam zijn, bepaaldelijk met den cultus der offeranden zijn belast. Hoezeer nu zulk een priesterschap in schier alle godsdiensten voorkomt [4]), de oorsprong ervan is ons onbekend. Volgens de Schrift was er in den oudsten tijd nog geen bijzondere stand van priesters; Abel, Kain, Noach, de aartsvaders brengen nog zelven hunne offeranden, Gen. 4 : 3, 4, 8 : 20, 12 : 7 enz.; eerst als onder de volken het zondebesef sterker wordt en het bewustzijn van de scheiding van God toeneemt, komt allerwege de idee van een middelaarschap op; de mensch, die zelf het beeld Gods verloren heeft en niet meer als profeet, priester en koning optreden kan, voelt behoefte aan bijzondere personen, die met deze ambten bekleed, zijne plaats innemen, Gods zaak bij hem en zijne zaak bij God bepleiten kunnen. Zoo wijst alle priesterschap en offerande der mensch-

[1]) *W. R. Smith,* t. a. p. bl. 196 v. 200 v.
[2]) *Schneider,* Die Naturvölker 1885 I 186 v.
[3]) *Schneider* t. a. p. Ook volgens *R. W. Smith,* t. a. p. bl. 279 zijn de menschenoffers na die van dieren ontstaan.
[4]) *J. Lippert,* Algem. Gesch. des Priesterthums. Berlin 1883—'84.

heid, direct in Israel, indirect ook bij de volken, naar de ééne, volmaakte offerande heen, welke door Christus, den Middelaar Gods en der menschen, in de volheid des tijds gebracht werd op de hoogte van Golgotha [1]).

375. De wijziging, door de zonde in de offerande aangebracht, vertoonde zich eerst langzamerhand. Eerst heet het offer eenvoudig מִנְחָה, gave, Gen. 4 : 3; en de offeranden werden door de offeraars zelven gebracht. Maar er waren toch van ouds reeds verschillende offers, bondsoffers, Gen. 15 : 9, brandoffers, 22 : 13, plengoffers, 28 : 11, vredeoffers, 31 : 54. De offeranden bestonden in veldvruchten, 4 : 3, schapen, 4 : 4, vee en gevogelte, 8 : 20, 18 : 9, maar menschenoffers waren verboden, 22 : 12. Toen offercultus en priesterschap reeds bij andere volken zich ontwikkeld hadden, werden deze ook voor Israel geregeld. Evenals het profetisch en koninklijk, zoo rust ook het priesterlijk ambt volgens de wet op verkiezing van Jhvh, Num. 16 : 7, Hebr. 5 : 4. De taak, aan de priesters opgedragen, is eene dubbele; zij moeten het volk Israels, mede door de urim en thummim, onderwijzen aangaande de rechten en wetten des Heeren, Ex. 28 : 30, Deut. 17 : 9, 33 : 8—10, Jer. 18 : 8, Ezech. 7 : 26, 44 : 23, 24, Hagg. 2 : 12, Mal. 2 : 7, en voorts met de offeranden des volks tot Jhvh naderen, Lev. 21 : 8, Num. 16 : 5 enz., en dan van zijnentwege het volk zegenen, Lev. 9 : 23, Num. 6 : 23. De offers, die Israel brengen moest, waren verschillend. Het paaschoffer, Ex. 12, neemt eene zelfstandige plaats in, is zoen- en brandoffer, sacrificium en sacramentum tegelijk; het bondsoffer, Exodus 24 : 3—11, diende, evenals dat bij Abraham, Gen. 15 : 9, Jer. 34 : 18 v., tot bevestiging van het verbond; het bestond daarom uit brandoffers van varren, wier bloed ter bedekking der zonde en ter heiliging door Mozes als middelaar des verbonds deels op het altaar deels op het volk werd gesprengd, en werd daarna met dankoffers besloten; het brand- en dankoffer, Lev. 1, 3, diende, om de op den grondslag des verbonds rustende gemeenschap met God te onderhouden; het zond- en schuldoffer, Lev. 4—6, onderstelde, dat de gemeenschap met God door eene zwakheidszonde gestoord was en bood in de besprenging des bloeds van het geslachte offerdier bedekking der zonde en herstel der gemeenschap met God. De verzoening kwam aldus tot stand: door de handoplegging droeg de offeraar zijne zonde op het dier over;

[1]) Verg. verder nog: *Pfanner,* Theol. gent. c. 15. *Lasaulx,* Die Sühnopfer der Griechen und Römer u. ihr Verh. zu d. Einen auf Golg. Würzburg 1891. *Nägelsbach,* Nachhom. Theol. 1857 bl. 315 v. *Bähr,* Symb. d. mos. Cultus II 217 v. 269 v. *Oswald,* Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. d. Kath. Kirche I² 503 v. *Gihr,* Das heilige Messopfer⁶. Freiburg 1897 bl. 10 v. *Scheeben,* Dogm. III 387 v. enz.

wel wordt dit dikwerf ontkend, maar ten onrechte; handoplegging sluit in de Schrift altijd eenige overdracht in, van zegen, Gen. 48 : 13, Matth. 19 : 13, vloek, Lev. 24 : 14, ambt, Num. 27 : 18, Deut. 34 : 9, den Heiligen Geest, Hand. 8 : 17 enz., en zoo bij de bloedige, ook de brand- en de dankoffers, Lev. 1 : 4, 3 : 2, van erkende en beleden zonde, Lev. 4 : 4, 15, 16 : 21, 2 Chr. 29 : 23; de offerande zelve heette חטאת of אשם. Daardoor was het offerdier nu des doods waardig. Doch wijl het niet alleen diende, om voor den offeraar de straf te ondergaan, maar juist om voor zijne zonde verzoening te doen, wordt het dooden van het dier altijd een slachten genoemd. Het was niet om den dood als dood te doen, maar om daardoor het bloed te verkrijgen, dat verzoening moest doen. God had juist dat bloed van het dier tot eene verzoening op het altaar gegeven; en wel omdat dat bloed de zetel der ziel, de zetel van een, na en door de slachting weer van zonde bevrijd, leven was, Lev. 17 : 11. Als dit bloed nu op het altaar of op het verzoendeksel in Gods nabijheid kwam, dan werd daardoor de offeraar of zijne zonde voor het heilig aangezicht Gods bedekt; of liever, God zelf was het, Deut. 21 : 8, Jer. 18 : 23, Mich. 7 : 19, en als zijn plaatsvervanger de priester, Lev. 5 : 13, 10 : 17, 15 : 15, die door de als כֹּפֶר, λυτρον, losprijs gedachte offerande de personen der offeraars van hunne zonden weg of ook die zonden zelve voor zijn aangezicht bedekte, כִּפֶּר met de praep. על of בעד [1]).

Opmerking verdient het echter, dat de zoenoffers volstrekt niet alle maar slechts enkele, bepaalde, onopzettelijke zonden verzoenden; op de zonden met opgeheven hand stond de uitroeiing uit het midden des volks, Num. 15 : 30. Al werden de zonden door afdwaling ook zeer ruim genomen, Lev. 5, 6; toch bleef de verzoening, welke door de zoenoffers aangebracht werd, zeer beperkt. Trouwens, het genadeverbond, door God met Israël opgericht, berustte niet op die zoenoffers, maar ging eraan vooraf en had zijn grondslag alleen in Gods belofte: Ik ben de Heere uw God. De zond- en schuldoffers dienden alleen, om onopzettelijke overtredingen, die geen bepaalde bondsbreuk waren, te verzoenen en de daardoor verstoorde gemeenschap met God te herstellen.

[1]) De symbolische en de sacramenteele theorie, die vroeger wel ter verklaring der Oudtest. offers werden opgesteld, zijn weder in discrediet geraakt; en ook de eigenaardige opvatting van Ritschl, volgens welke de kofer diende, om den zwakken, sterfelijken mensch te bedekken en te beschermen tegen de verhevenheid Gods, vindt weinig voorstanders meer. Daarentegen wordt de oude voorstelling, dat het bloed van het geslachte offerdier eene bedekking, eene verzoening van de zonde van den offeraar was en dus als door een losgeld hem van de schuld loskocht, weder door velen als de juiste erkend. Verg. bijv. *Holtzmann,* Neut. Theol. I 67, 68 en anderen, door hem aangehaald, ook *Köberle,* Sünde u. Gnade im relig. Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München 1905 bl. 306 v.

Dit blijkt ook daaruit, dat zij verordend waren voor gevallen, waarin er alleen van levietische onreinheid, maar niet van subjectieve schuld sprake was, Lev. 5 : 2, 12 : 6, 7, 15 : 14. Er bleven dus tal van zonden over, voor welke de wet geene verzoening door offeranden aanwees; niet alleen eenige zonden met opgeheven hand, die met uitroeiing werden gestraft, maar voorts allerlei geestelijke en vleeschelijke zonden, zonden met gedachten en woorden, zonden van hoogmoed en zelfzucht. Voor al deze zonden waren geene offers voorgeschreven.

Het is waar, dat volstrekt niet alleen de zond- en schuldoffers, maar dat ook de brand- en dankoffers een verzoenend karakter droegen, Lev. 1 : 3, 4, 9 : 7, en dat op den grooten verzoendag alle zonden des volks werden verzoend, Lev. 16 : 16, 23 : 26—32, Num. 29 : 7—11. Toch blijft het opmerkelijk, dat daarbij van al de bovengenoemde zonden geen sprake is, en dat de eigenlijke zond- en schuldoffers alleen in bepaalde gevallen voorzien. Bij bijzondere gelegenheden, als het volk zwaar gezondigd en aan bondsbreuk zich schuldig gemaakt had, werd dan ook de verzoening op buitengewone wijze verkregen, door Mozes' voorbede, Ex. 32 : 30—35, Num. 14, Ps. 106 : 23, of door ongewone offeranden, Num. 16 : 45—50, 2 Sam. 24 : 25, 2 Chron. 29 : 8—11. En dat wisten de vromen in Israël ook; zij wisten, dat de zoenoffers slechts in zeer enkele gevallen een weg tot verzoening ontsloten; en daarom gingen zij telkens achter die offers terug en pleitten op de barmhartigheid Gods. En dat bedoelde de Oud-Testamentische offercultus ook aan Israël te leeren. Die enkele offeranden, welke voorgeschreven waren, dekten niet het gansche leven; zij brachten geene ware verzoening aan; zij dienden alleen om het zondebesef te wekken, en waren typen, die heenwezen naar eene andere en betere offerande. De Oud-Testamentische offercultus was onvolmaakt; de priesters waren zelven zondaren; het bloed van stieren en bokken kon de zonden niet wegnemen; de offers moesten eindeloos worden herhaald. Alles duidde aan, dat de ceremoniëele bedeeling des Ouden Testaments slechts eene voorbijgaande, symbolische, typische beteekenis had. En daarom komt er naar de profetie een ander verbond, dat niet verbroken maar door allen gehouden wordt, Jer. 31 : 31; een ander profeet, die in bijzondere mate met den Geest Gods gezalfd zal zijn en eene blijde boodschap brengen zal aan Israël en de Heidenen, Deut. 18 : 15, Jes. 11 : 2, Mal. 4 : 5; een andere priester, die niet naar de wijze van Aaron, maar naar de orde van Melchizedek zal aangesteld worden en daarom de priesterlijke en koninklijke waardigheid in zich vereenigen en beide eeuwiglijk dragen zal, Ps. 110, Jer. 30 : 21, Zach. 6 : 13; een andere koning, die uit Davids huis voortkomen en een Heerscher wezen zal in Israël, Mich. 5 : 1, 2. En zoo zal er ook eene andere, betere offerande komen. De offers van dieren zijn de ware niet, Ps. 40 : 7, 50 : 8, 51 : 18, Am. 4 : 4, 5 : 21, Hos. 6 : 6, 8 : 11, Jes.

1 : 11, Jer. 6 : 19, 7 : 21 [1]) enz.; de ware offeranden Gods zijn gehoorzaamheid, 1 Sam. 15 : 22, barmhartigheid, Hos. 6 : 6, een gebroken geest, Ps. 51 : 19, het hooren naar Gods stem, Jer. 7 : 23. En die offerande zal gebracht worden door den Knecht des Heeren, die Israëls plaats innemen, zijn werk volbrengen, tot een verbond des volks en tot een licht der Heidenen wezen zal, Jes. 42 : 6, 49 : 6, en voor de zonden zijns volks zijne ziel tot een schuldoffer zal stellen, Jes. 53 : 10.

In het Oude Testament loopen deze belofte van den lijdenden knecht des Heeren en die van den gezalfden koning ten deele nog parallel. Beide beloften wortelen in de vastheid van Gods verbond; God kan zijn verbond, in weerwil van Israëls ontrouw en afval, niet vergeten; Hij kan het niet doen om zijns naams wil; het is een eeuwig verbond, dat van geen wankelen weet. En daarom krijgt Israël, hoe ook van wege zijne zonde tot ellende vervallen, toch weer een koning uit Davids huis. Die koning zal zijn van nederige geboorte, Jes. 11 : 1, 2, Micha 5 : 1, 2, Ezech. 17 : 22, Hij zal niet alleen koning maar ook priester wezen, Jer. 30 : 21, Zach. 3 : 1, 6 : 13, Ps. 110, de gerechtigheid voor zijn volk aanbrengen, Jer. 23 : 6, de offers overbodig, Jes. 60 : 21, Jer. 24 : 7, 31 : 35, Ezech. 36 : 25, 27, en allen tot priesters maken, Jes. 61 : 6. Daarnaast loopt nu de andere belofte, dat deze gerechtigheid voor Israël alleen in den weg van lijden verworven zal worden. De offercultus symboliseerde de noodzakelijkheid der zoenofferande; de historie toonde het in zoo menig voorbeeld, in Mozes, David, Job, de profeten en in de kleine schare van getrouwen, die de knie voor Baäl niet bogen, dat de besten het meest lijden, dat zij, die de zake Gods voorstaan en in zoover rechtvaardig zijn, door lijden tot heerlijkheid moeten ingaan; en in de ballingschap en daarna als gemeente werd Israël de knecht des Heeren, die, in nood en ellende verkeerende en van alle zijden benauwd, toch door den Heilige Israëls verlost worden zou, Jes. 41 : 8 v. Doch ook Israël is de ware knecht des Heeren niet; het heeft zelf verlossing van noode, Jes. 41 : 14, 42 : 19 v.; waar kon de profeet ook in het verleden of heden een collectief of individueel persoon, een profeet, een martelaar vinden, die zoo wonderbaar door Jhvh was toegerust, die zoo onwankelbaar trouw bleef, die in de verkondiging der waarheid aan de Heidenen het zwaarste lijden en den schandelijksten dood onderging? De moderne exegese doet vergeefs moeite, om in de enkele vromen onder Israël, in de profeten, in Jeremia, Zerubbabel, Jojachin of een ander

[1]) Dat de profeten daarmede niet alle offers veroordeelden, blijkt duidelijk uit plaatsen als Am. 3 : 4, 9 : 1 v., Jes. 19 : 21, Jer. 13 : 18, 17 : 26, cf. *F. J. Krop*, Theol. Stud. 1906 bl. 172 v., en de teksten Am. 5 : 25, Jer. 7 : 21, 22 kunnen in elk geval voor deze bewering geen dienst doen. Verg. *E. König*, Der Jeremiasspruch Jer. 7 : 21—23 nach seinem Sinn, seiner kulturgesch. Stellung u. seinem geistesgesch. Anlass untersucht, Theol. Stud. u. Krit. 1 April 1906 bl. 327—393.

lijder de figuur voor Jesaja's schilderij van den knecht des Heeren te vinden, en levert daarvoor zelve het bewijs, als ze de Ebed-Jhvh-liederen aan verschillende schrijvers toekent, of ook de figuur van den knecht des Heeren uit Oostersche voorstellingen verklaart. Maar de knecht des Heeren ontvangt juist eene boodschap tot de Heidenen, en Israël zelf met al zijne vromen en profeten stelt zich in Jes. 53 tegenover dien knecht des Heeren, erkent dat het Hem om zijn lijden veracht heeft en belijdt, dat Hij juist om hunne overtredingen verwond en om hunne ongerechtigheden verbrijzeld is. Al wordt het niet rechtstreeks gezegd, de knecht des Heeren kan geen ander dan de Messias zijn, die immers ook priester wezen en de gerechtigheid voor zijn volk aanbrengen zal [1]). Doch het valt te betwijfelen, of de Joodsche theologie vóór Jezus' komst deze twee lijnen in de profetie reeds liet samenvallen en alzoo een lijdenden Messias verwachtte [2]). Al is dit in sommige kringen zeker wel het geval geweest, inhoud van het volksgeloof was de verwachting van een lijdenden Messias toch niet; Jezus' discipelen toonen er zich geheel onvatbaar voor, Matth. 16 : 22, Luk. 18 : 34, 24 : 21, Joh. 12 : 34.

376. Volgens het Nieuwe Testament loopen al deze verschillende getuigenissen van wet en profetie op Christus uit; het gansche Oude Testament wordt principiëel in Hem vervuld; in Hem zijn alle beloften Gods ja en amen, Rom. 15 : 8, 2 Cor. 1 : 20. Hij is de ware Messias, de koning uit Davids huis, Matth. 2 : 2, 21 : 5, 27 : 11, 37, Luk. 1 : 32

[1]) *Delitzsch* op Jes. 42 v. *Orelli*, art. Messias in PRE³ XII 723—739. *G. Füllkrug*, Der Gottesknecht des Deutero Jesaja. Göttingen 1899. *Budde*, Die sogen. Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwe's in Jes. 40—55. Giessen 1900. *Sellin*, Der Knecht Gottes bei DeuteroJesaja. Leipzig Deichert 1901. *Id.*, Das Rätsel des DeuteroJesaia. Leipzig 1908. *Giesebrecht*, Der Knecht Jahves des DeuteroJesaia. Königsberg 1902. *Gressmann*, Der Ursprung der israel-jüd. Eschatologie. Göttingen 1905. Verg. ook *A. v. d. Flier*, Drieërlei verklaring van den EbedJahwe bei Deuterojesaja, Theol. Stud. 1904 bl. 345—376 (bespreekt de gevoelens van Füllkrug, Sellin en Giesebrecht).

[2]) *Wünsche*, Die Leiden des Messias. Leipzig 1870. *G. Dalman*, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristl. Jahrtausend. Berlin 1888. *Weber*, Syst. d. altsyn. u. pal. Theol. bl. 344 v. *Schürer*, Gesch. des jüd. Volkes II³ 553 v. *Baldensperger*, Das Selbstbew. Jesu bl. 121 v. *Orelli*, art. Messias in PRE³. *Holtzmann*, Neut. Theol. I 65 v. Voor de verzoening der zonden in Bijbelschen zin was in de leer van het Jodendom ook geene plaats meer; zonden werden goedgemaakt door boete, (die wederom als een werk werd opgevat), belijdenis, vasten, straflijden, aalmoezen, thorastudie enz.; zulke zonden die bij dit alles onverzoend bleven, werden goedgemaakt op den grooten verzoendag; en voorts moest de mensch zijne gerechtigheid zelf verwerven door het onderhouden der wet; wanneer hij dit deed, verdiende hij loon bij God. En de verwachting aangaande den Messias bepaalde zich daartoe, dat deze het volk van Israël aan het einde recht doen zou en het verheffen zou boven alle volken der aarde. Zie *Weber*, Syst. usw. c. 19 v.

enz.; de profeet, die den armen het Evangelie verkondigt, Luk. 4 : 17 v.; de priester, die volgens den brief aan de Hebreën in zijn persoon, zijn ambt, zijne aanstelling, zijne offerande, zijn heiligdom de Oud-Testamentische priesterschap zeer verre overtreft, de knecht des Heeren, die als een δουλος, Phil. 2 : 7, 8, kwam om te dienen, Mark. 10 : 45, zich onderwierp aan de wet, Gal. 4 : 4, alle gerechtigheid vervulde, Matth. 3 : 15, en gehoorzaam was tot den dood des kruises toe, Rom. 5 : 19, Phil. 2 : 8, Hebr. 5 : 8. Als zoodanig maakte Jezus onderscheid tusschen het Godsrijk, gelijk het thans door Hem in geestelijken zin werd gesticht en gelijk het eens in heerlijkheid zou geopenbaard worden; tusschen zijne eerste en tweede komst, die voor de Oud-Testamentische profetie nog samenviel; tusschen zijn werk in den staat der vernedering en dat in den staat der verhooging. De Christus moest door lijden in zijne heerlijkheid ingaan, Luk. 24 : 26. Het werk, dat Hij thans in den staat der vernedering volbrengt, wordt in het Nieuwe Testament veelzijdig beschreven. Het is een ἔργον, door den Vader Hem opgedragen, Joh. 4 : 34, 5 : 36, 17 : 4; het bestond in het algemeen in het volbrengen van Gods wil, Matth. 26 : 42, Joh. 4 : 34, 5 : 30, 6 : 38, en omvatte dan nader de verklaring Gods, Joh. 1 : 18, de openbaring en verheerlijking van zijn naam, 17 : 4, 6, 26, de mededeeling van Gods woorden, 17 : 8, 14 enz. Christus is een profeet, machtig in woorden en werken, Luk. 24 : 19; Hij is geen novus legislator, maar Hij verklaart de wet, Matth. 5—7, 22 : 40, Luk. 9 : 23, 10 : 28, Joh. 13 : 34, 1 Joh. 2 : 7, 8, verkondigt het Evangelie, Matth. 12 : 16—21, Luk. 4 : 17—21, en predikt in beide zichzelven als vervuller der wet en inhoud van het Evangelie. Hij is de wet en het Evangelie in eigen persoon. Hij is geen profeet slechts door hetgeen Hij spreekt, maar allereerst door hetgeen Hij is. Hij is de Logos, Joh. 1 : 1, vol van genade en waarheid, Joh. 1 : 18, gezalfd met den Geest zonder mate, 3 : 34, de openbaring des Vaders, Joh. 14 : 9, Col. 2 : 9. Bron van zijne prediking is Hijzelf, is niet de inspiratie, maar de incarnatie. Gods Geest kwam maar niet over Hem; God sprak zelfs niet met Hem, zooals met Mozes, van aangezicht tot aangezicht, doch God was in Hem en sprak door Hem, Hebr. 1 : 3. Hij is niet een profeet naast anderen, maar de hoogste, de eenige profeet; bron en middelpunt van alle profetie; en alle kennisse Gods, in het Oude Testament vóór zijne vleeschwording, en ook thans in het Nieuwe Testament na zijne opstanding en hemelvaart, is uit Hem, 1 Petr. 1 : 11, 3 : 19, Matth. 11 : 27. Vervolgens omvatte de wil Gods, dien Jezus kwam volbrengen, ook de wonderen, die Hij deed; het ééne werk valt in vele ἔργα uiteen, Joh. 5 : 36, die werken zijns Vaders zijn, 5 : 20, 9 : 3, 10 : 32, 37, 14 : 10, bewijzen, dat de Vader Hem liefheeft en in Hem is, 5 : 20, 10 : 38, 14 : 10, getuigen, dat de Vader Hem gezonden heeft, 5 : 36, 10 : 25, en zijne Goddelijke heerlijkheid openbaren, 2 : 11, 11 : 4,

40. Ja, Hij doet niet alleen wonderen, maar Hij is zelf in zijn persoon het absolute wonder; als de menschgeworden, van den Heiligen Geest ontvangen, opgestane en verheerlijkte Zone Gods is Hij zelf het grootste wonder, middelpunt van alle wonderen, auteur van de herschepping aller dingen, eerstgeborene uit de dooden, in allen de Eerste, Col. 1 : 18.

Voorts omvat de wil Gods vooral, dat de eengeborene Zoon des Vaders het leven aflegge voor de zijnen, Joh. 10 : 18. Het Nieuwe Testament ziet in Christus' dood eene offerande, en de vervulling van den Oud-Testamentischen offercultus [1]). Hij is het ware bondsoffer; evenals het oude verbond werd bevestigd door het bondsoffer, Ex. 24 : 3—11, zoo is het bloed van Christus het bloed des nieuwen testaments, Matth. 26 : 28, Mark. 14 : 24, Hebr. 9 : 13 v. Christus is eene θυσια, זֶבַח, het slachtoffer voor onze zonden, Ef. 5 : 2, Hebr. 9 : 26, 10 : 12; eene προσφορα, δωρον, קָרְבָּן, מִנְחָה, Ef. 5 : 2, Hebr. 10 : 10, 14, 18; een λυτρον, ἀντιλυτρον, Matth. 20 : 28, Mark. 10 : 45, 1 Tim. 2 : 6, vertaling van de Hebr. woorden גְּאֻלָּה, פִּדּוּי, כֹּפֶר, en dus aanduidende een losprijs, losgeld, om iemand los te koopen uit de gevangenis, en vandaar zoenmiddel, om door eene offerande anderer zonde te bedekken en zoo hen te redden van den dood; eene τιμη, 1 Cor. 6 : 20, 7 : 23, 1 Petr. 1 : 18, 19, een prijs, die voor de loskooping betaald is; een zondoffer, dat voor ons tot zonde is gemaakt, 2 Cor. 5 : 21, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 10; het paaschoffer, dat voor ons is geslacht, Joh. 19 : 36, 1 Cor. 5 : 7, het lam Gods [2]), dat de zonde der wereld draagt en daarvoor geslacht is, Joh. 1 : 29, 36, Hand. 8 : 32, 1 Petr. 1 : 19, Openb. 5 : 6 enz.; het ἱλαστηριον, Rom. 3 : 25, d. i. niet het verzoendeksel, כַּפֹּרֶת, al is dit woord ook zoo in LXX overgezet, wijl er geen beter aequivalent in het Grieksch te vinden was, maar datgene, wat tot verzoening dient, zoenmiddel [3]), of scil. θυμα, zoenoffer [3]); een καταρα, Gal. 3 : 13, die den vloek der wet van

[1]) Jede Opferart hat ihre besondere Grundidee. Die Grundidee der עוֹלָה ist die oblatio oder die Dargabe der Anbetung; die der שְׁלָמִים die conciliatio oder Gemeinschaftsknüpfung; die der מִנְחָה die donatio oder heiligende Widmung; die des חַטָּאת die expiatio oder Sühne; die des אָשָׁם die mulcta (satisfactio) oder gutmachende Zahlung. Unter alle diese Gesichtspunkte fällt die Selbstdahingabe des Knechtes Jahve's. *Delitzsch*, Comm. über Jesaia² bl. 551.

[2]) Naar aanleiding van *F. Spitta*, die in zijne Streitfragen der Geschichte Jesu, Göttingen 1907, ὁ ἀμνος του θεου in Joh. 1 : 29 niet door lam, maar door ram wil vertalen, zoodat deze tekst Jezus niet als offerdier, maar als aanvoerder (belhamel) zou aanduiden, schreef *Dr. H. Oort* een artikel in het Theol. Tijdschr. 1908 bl. 1—10: Iets over het Lam Gods, waarin hij terecht de meening van Spitta bestrijdt. Op voetspoor van anderen ziet *Drews*, Die Christusmythe bl. 67 v. in het apocalyptische lam een symbool van Agni (Mithra).

[3]) *A. Deismann*, ἱλαστηριος und ἱλαστηριον, eine lexikalische Studie, Zeits. f. di. neut. Wiss. IV 1903 bl. 193—212. Ritschl en anderen vertalen het woord nog altijd door verzoendeksel, maar zie daartegen *Zahn* en *Sanday-Headlam* in hunne commentaren op Rom. 3 : 25.

ons overnam; als de slang in de woestijn, aan het kruis verhoogd, Joh. 3 : 14, 8 : 28, 12 : 33, en als een tarwegraan, in de aarde stervende, om alzoo veel vrucht te dragen, Joh. 12 : 24. De betrekking, waarin deze offerande van Christus tot ons en onze zonde staat, wordt evenzoo op zeer verschillende wijze uitgedrukt. Hij geeft of stelt zijn leven, Mark. 10 : 45, Joh. 10 : 15, heiligt zich, Joh. 17 : 19, wordt zonde en vloek gemaakt, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13, is overgeleverd, Rom. 4 : 25, heeft zich overgegeven, Gal. 2 : 20, heeft geleden, 1 Petr. 3 : 18, is gekruisigd en gestorven, Joh. 11 : 50, 51, Rom. 5 : 6, 1 Cor. 5 : 15, 1 Thess. 5 : 10, en dat wel als een λυτρον ἀντι πολλων, Matth. 20 : 28, Mark. 10 : 45, in de plaats van velen, of ὑπερ c. gen. pers., Joh. 10 : 15, 11 : 50, 51, Rom. 5 : 6, 8, 2 Cor. 5 : 15, 21, Gal. 3 : 13, Ef. 5 : 2, Hebr. 2 : 9, ten behoeve van ons, van zijn volk, cf. Phil. 13, ὑπερ σου, in gratiam tuam, zoodat gij 't niet behoeft te doen; of ὑπερ c. gen. rei, Joh. 6 : 51, 1 Cor. 15 : 3, Hebr. 10 : 12, ten behoeve van de zonden, om ze weg te doen, of ten behoeve van het leven der wereld, opdat deze door Christus' dood het leven erlange; of περι c. gen. pers., Matth. 26 : 28, 1 Joh. 2 : 2, om, ter wille van velen of van de geheele wereld; of περι c. gen. rei, Rom. 8 : 3, Hebr. 10 : 6, 18, 1 Petr. 3 : 18, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 10, om, ter wille van de zonde; of δια c. acc. rei, Rom. 4 : 25, ter oorzake van, van wege de zonde [1]).

Hetgeen Christus door deze zijne offerande verworven heeft, is te veel om te noemen. Voor zichzelven verwierf Hij daardoor zijne gansche verhooging, de opstanding, Ef. 1 : 20, de hemelvaart, 1 Petr. 3 : 22, de zitting ter rechterhand Gods, Ef. 1 : 20, Hebr. 12 : 2, de verheffing tot Hoofd der gemeente, Ef. 1 : 22, den naam boven allen naam, Phil. 2 : 9—11, de Middelaarsheerlijkheid, Joh. 17 : 5, Hebr. 2 : 9, de heerschappij over alle dingen in hemel en aarde, Matth. 28 : 18, Ef. 1 : 22, 1 Cor. 15 : 24 v., het laatste oordeel, Joh. 5 : 22, 27. En verder verwierf Hij voor de zijnen, voor de menschheid, voor de wereld eene onafzienbare reeks van zegeningen. Hij is zelf in zijn persoon het inbegrip van al die zegeningen, het licht der wereld, Joh. 8 : 12, het ware brood, 6 : 35, de ware wijnstok, 15 : 1, de weg, de waarheid, de opstanding en het leven, 11 : 25, 14 : 6, onze σοφια, δικαιοσυνη, ἁγιασμος, ἀπολυτρωσις [2]), 1 Cor. 1 : 30, onze εἰρηνη, Ef. 2 : 14, de eerstgeborene en de eersteling, die door velen gevolgd wordt, Rom. 8 : 29, 1 Cor. 15 : 23, de tweede

[1]) Ook de idee der plaatsvervanging werd door de studie der Grieksche papyri op merkwaardige wijze opgehelderd, *Leopold Wenger*, Die Stellvertretung im Lichte der Papyri. Leipzig 1906. *Deissmann*, Licht vom Osten bl. 241.

[2]) Op de gedachte, welke in ἀπολυτρωσις ligt opgesloten, werpt de wijze, waarop slaven voor eene in den tempel neergelegde som gelds door eene sacrale handeling werden vrijgelaten, een verrassend licht, *Deissmann*, Licht vom Osten 1908 bl. 232 v.

en laatste Adam, 1 Cor. 15 : 45, het hoofd der gemeente, Ef. 1 : 22, de hoeksteen van het Godsgebouw, Ef. 2 : 20; en daarom is er geene gemeenschap aan zijne weldaden dan door gemeenschap aan zijn persoon. Maar uit Hem vloeien toch alle weldaden voort: de gansche σωτηρια [1]), Matth. 1 : 21, Luk. 2 : 11, Joh. 3 : 17, 12 : 47, en dan nader de vergeving der zonden, Matth. 26 : 28, Ef. 1 : 7, de wegneming, αἱρειν onzer zonden, Joh. 1 : 29, 1 Joh. 3 : 5, de reiniging of bevrijding van een kwaad geweten, Hebr. 10 : 22, de rechtvaardigmaking, Rom. 4 : 25, de gerechtigheid, 1 Cor. 1 : 30, de υἱοθεσια, Gal. 3 : 26, 4 : 5, 6, Ef. 1 : 5, de vrijmoedige toegang tot God, Ef. 2 : 18, 3 : 12, de aflegging door God van zijn toorn op grond van Christus' offerande, d. i. de ἱλασμος, Rom. 3 : 25, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 10, Hebr. 2 : 17, de daarvoor bij God in de plaats getreden, nieuwe, verzoende, niet meer vijandige doch gunstige vredeverhouding tot de wereld, καταλλαγη, Rom. 5 : 10 v., 2 Cor. 5 : 18—20, en de vredeverhouding des menschen in betrekking tot God, Rom. 5 : 1; verder de gave des Heiligen Geestes, Joh. 15 : 26, Hand. 2, Gal. 4 : 6, de wedergeboorte en het kindschap uit God, Joh. 1 : 12, 13, de heiligmaking, 1 Cor. 1 : 30, de gemeenschap aan Christus' dood, Rom. 6 : 3 v., de afsterving van de zonde, Rom. 6 : 6 v. Gal. 2 : 20, de kruisiging aan de wereld, Gal. 6 : 14, de reiniging, Ef. 5 : 26, 1 Joh. 1 : 7, 9, en de afwassching, 1 Cor. 6 : 11, Openb. 1 : 5, 7 : 14, der zonden door de besprenging met het bloed van Christus, Hebr. 9 : 22, 12 : 24, 1 Petr. 1 : 2, de wandel in den Geest en in de nieuwigheid des levens, Rom. 6 : 4, de gemeenschap aan de opstanding en de hemelvaart van Christus, Rom. 6 : 5, Ef. 2 : 6, Phil. 3 : 20, de navolging van Christus, Matth. 10 : 38, 1 Petr. 2 : 21 v.; al verder de bevrijding van den vloek der wet, Rom. 6 : 14, 7 : 1—6, Gal. 3 : 13, Col. 2 : 14, de vervulling van het oude en de inwijding van een nieuw verbond, Mark. 14 : 24, Hebr. 7 : 22, 9 : 15, 12 : 24, de verlossing uit de macht van Satan, Luk. 11 : 22, Joh. 14 : 30, Col. 2 : 15, 1 Joh. 3 : 8, Col. 1 : 13, de overwinning der wereld, Joh. 16 : 33, 1 Joh. 4 : 4, 5 : 4, de bevrijding van den dood en van de vreeze des doods, Rom. 5 : 12 v., 1 Cor. 15 : 55 v., Hebr. 2 : 15, de ontkoming aan het oordeel, Hebr. 10 : 27, 28; en eindelijk de opstanding ten jongsten dage, Joh. 11 : 25, 1 Cor. 15 : 21, de hemelvaart, Ef. 2 : 6, de verheerlijking, Joh. 17 : 24, de hemelsche erfenis, Joh. 14 : 2, 3, 1 Petr. 1 : 4, het eeuwige leven, hier reeds aanvangende met het geloof, Joh. 3 : 15, 36, en eens zich ten volle openbarend in heerlijkheid, Mark. 10 : 30, Rom. 6 : 22, de nieuwe hemel en aarde, 2 Petr. 3 : 13, Openb. 21 : 1, 5, en de wederoprichting aller dingen, Hand. 3 : 21, 1 Cor. 15 : 24—28.

[1]) Verg. over σωτηρ reeds boven bl. 216, en voorts nog *W. Wagner*, Ueber σώζειν und seine Derivata im N. T., Zeits. f. die neut. Wiss. VI 1905 bl. 201–235.

377. De geschiedenis der leer van Christus' werk vertoont een ander karakter dan die van het dogma der triniteit en van Christus' persoon. Er is geen bepaalde strijd over gevoerd, die tot eene scherpe en klare formuleering geleid heeft. De Schrift was in de beschrijving van dat werk ook zoo veelzijdig; en in de geschiedenis der theologie kwamen allerlei voorstellingen van het werk van Christus op, die een kern van waarheid bevatten. De apostolische vaders sluiten zich aan bij het spraakgebruik der Heilige Schrift, en zeggen alleen, dat Christus uit liefde voor ons geleden en zich opgeofferd heeft[1]). Spoedig echter trachtte men zich van het werk van Christus eenige meerdere rekenschap te geven. En dan komen terstond verschillende voorstellingen naast elkander voor; van den beginne af werd Christus niet alleen beschouwd als profeet, maar ook als koning en priester[2]). Soms worden deze drie ambten ook uitdrukkelijk naast elkander genoemd; Eusebius spreekt van Christus als *μονον ἀρχιερεα των ὁλων και μονον ἀπασης της κτισεως βασιλεα και μονον προφητων ἀρχιπροφητην του πατρος*[3]), en verwante uitspraken komen ook voor bij Lactantius, Gregorius Nyss., Augustinus en anderen[4]). Dat neemt niet weg, dat de eene of andere voorstelling soms eenzijdig op den voorgrond treedt. De nadruk valt er dan op, dat Christus de Logos is, die op aarde verscheen, om den menschen de volle waarheid te openbaren en hun een voorbeeld te geven van deugd[5]). Of ook wordt de zonde meer als macht dan als schuld gevoeld en dienovereenkomstig het werk van Christus meer opgevat als verlossing dan als verzoening; God is mensch geworden, opdat Hij de menschen van de zinnelijkheid, sterfelijkheid en daemonen-heerschappij verlossen en hen Gode gelijk, het eeuwige leven en de onsterfelijkheid deelachtig maken zou[6]). Eene andere, bekende en in weerwil van de tegenspraak van

[1]) *Barnabas*, Ep. 7. *Ignatius*, ad. Eph. 1. *Polycarpus*, ad. Phil. 1. Ep. ad. *Diognetum* 9. Verg. *G. Wustmann*, Die Heilsbedeutung Christi bei den apost. Vätern. Gütersloh 1905.

[2]) In een noot bij zijn artikel: Zum Verständnis des Reiches Gottes, in Die Studierstube 1905 bl. 661 zegt *J. Boehmer*, dat Philo in zijn Vita Mosis dezen reeds aanduidt als hoogepriester, profeet, koning en wetgever, dat Josephus, Ant. XIII 299. Bell. Jud. I 68 v. zijn held Hyrkanus meermalen als koning, hoogepriester en profeet prijst, en dat het Testament van Levi c. 8 en 18 van den toekomstigen Messias getuigt, dat Hij tegelijk koning, priester en profeet zal zijn.

[3]) *Eusebius*, Hist. eccl. I 3.

[4]) *Augustinus*, de civ. Dei X 6. Verg. verder *Krauss*, Ueber das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex, Jahrb. f. deutsche Theol. 1872 bl. 595—655. *Karl Müller*, Jesu dreifaches Amt, PRE³ VIII 733—741.

[5]) *Justinus*, Apol. I 10. *Irenaeus*, adv. haer. V 1. *Tertullianus*, de orat. 4. *Clemens Alex.*, Strom. V 12. *Origenes*, de princ. III 5, 6. c. Cels. I 67. 68.

[6]) *Irenaeus*, adv. haer. III 16, 6, 20, 2. IV 2. V 1. *Athanasius*, de incarn. 7. *Gregorius Nyss.*, catech. magna 17—26 enz.

Gregorius Naz.[1]), door velen gehuldigde voorstelling was, dat Christus zich in zijn dood tot een losgeld, lokspijs of valstrik aan Satan had overgegeven en, Job 40 : 19, dezen alzoo door list overwonnen en de menschen uit zijne heerschappij verlost had[2]). En eindelijk komt ook van den beginne af reeds de gedachte voor, dat Christus zich in zijn lijden en sterven voor ons en in onze plaats Gode geofferd heeft, om de verzoening, de vergeving, de heiligmaking en de gansche zaligheid te verwerven. Zeer schoon vinden we deze gedachte reeds in den brief aan Diognetus[3]). Volgens Justinus Martyr is Christus niet alleen mensch geworden, om zich ons lijden deelachtig te maken en genezing te brengen, om aan de ongehoorzaamheid, die in de wereld gekomen was, een einde te maken, om de macht van Satan en van den dood te overwinnen; maar zijn dood is ook een offer voor alle zondaren, die zich willen bekeeren, het pascha, dat voor allen geslacht is, de oorzaak van de vergeving der zonden[4]). Veel duidelijker zegt Irenaeus, dat Christus, die door zijne menschwording met ons in gemeenschap staat en in heel onzen toestand is ingegaan[5]), door zijn lijden en dood ons Gode verzoend[6]), ons in de gunst van God, tegen wien wij gezondigd hadden, hersteld, den Vader voor ons verzoend, onze ongehoorzaamheid door zijne gehoorzaamheid goedgemaakt en de vergeving der zonden in het geloof ons geschonken heeft[7]). En dergelijke opvatting van het lijden van Christus als een offer voor onze zonden, dat ons de gerechtigheid en het leven verwierf, komt ook bij Origenes, Athanasius, Cyrillus, Gregorius Nyss., Damascenus voor[8]). Ook in het Westen werd deze voorstelling overgenomen en verder ontwikkeld. Tertullianus zag in de religie eene rechtsverhouding, waarin de mensch aan Gods wet is onderworpen en voor overtredingen aan God door de poenitentia heeft te voldoen; evenals in de triniteit, zoo bracht Tertullianus in de leer van de boete verschillende termen in zwang, deo offenso satisfacere, deum iratum placare, reconciliare, deum promereri enz., die nog wel niet door hem-

[1]) *Gregorius Naz.*, Orat. 42. 48.

[2]) *Origenes* op Matth. 20 : 28. *Gregorius Nyss.*, Orat. 22—26. *Joh. Damascenus*, de fide orthod. III 1. 27 enz. Verg. *Joseph Wirtz*, Die Lehre von der Apolytrosis. Untersucht nach den H. Schriften und den griech. Schriftstellern bis auf Origenes einschliesslich. Trier 1906.

[3]) Ep. ad *Diogn.* c. 9. Verg. ook *Clemens Rom.*, I ad Cor. 7. *Barnabas*, Ep. c. 5. 6. 7.

[4]) *Justinus*, Dial. c. 40. 111. Verg. *Semisch*, Justin der Martyrer II 416 v.

[5]) *Irenaeus*, adv. haer. V praef. III 18, 7. V 16, 2.

[6]) *Irenaeus*, t. a. p. III 16, 9.

[7]) *Irenaeus*, t. a. p. V 17, 1.

[8]) *Thomasius*, Christi Person und Werk II 125 v. Over Cyrillus: *E. Weigl*, Die Heilslehre des H. Cyrill v. Alex. Mainz 1905. Over Gregorius Nyss.: *Aufhauser*, Die Heilslehre des H. Greg. v. N. München 1910.

zelven, maar toch reeds door Cyprianus, Hilarius, Ambrosius e. a. op Christus en zijne offerande werden toegepast[1]). Augustinus telde verschillende vruchten van Christus' offerande op, die alle hierop neerkomen, dat zij eenerzijds ons bevrijd heeft van schuld, smet, dood en duivel en andererzijds ons verlichting, leven en zaligheid geschonken heeft. Naast de ethische , de mystische en de loskoopingstheorie komt ook de juridische of satisfactorische bij hem voor. Christus is mediator, reconciliator, redemptor, salvator, medicus, pastor enz., Hij is sacerdos en sacrificium tegelijk; Hij is het ware en eenige offer voor de zonden[2]); zelf zonder schuld, nam Hij onze straf over, om daarmede onze schuld te betalen en aan onze straf een einde te maken[3]). Delicta nostra sua delicta fecit, ut justitiam suam nostram justitiam faceret. Zijne maledictio is onze benedictio; Christus de te sibi habebat carnem, de se tibi salutem, de te sibi mortem, de se tibi vitam, de te sibi contumelias. de se tibi honores[4]).

De voorstellingen, die wij bij de kerkvaders over het lijden van Christus aantreffen, keeren in de scholastiek terug[5]). Maar Anselmus' geschrift *Cur Deus homo* gaf toch aan de satisfactorische opvatting een overwicht over alle andere. Het nieuwe van Anselmus bestond niet daarin, dat hij Christus' dood als eene offerande voor onze zonden beschouwde. Doch terwijl men vroeger meest gezegd had, dat de menschwording en voldoening niet absoluut noodzakelijk maar alleen conveniens[6]) was, zocht Anselmus naar een grond, om het tegendeel te betoogen. Hij vond dien daarin, dat op de zonde altijd aut poena aut

[1]) *Harnack,* D. G. III 15 v. Verg. I 462.
[2]) *Augustinus,* de civ. Dei X 6. Enchir. 33. 41.
[3]) *Augustinus,* c. Faust. Manich. XIV 4.
[4]) *Augustinus,* Enarr. in Ps. 60. Verg. *Kühner,* Augustinus Anschauung v. d. Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg 1899. *O. Scheel,* Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen 1901. *Gottschick,* Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 97—213. Scheel besprak deze verhandeling van Gottschick in Theol. Stud. u. Krit. 1904 bl. 401—433, 491—553: Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus, en bracht er ernstige bedenkingen tegen in. Terwijl Gottschick tracht aan te toonen, dat er wel eenheid is in de leer van Augustinus over de verlossing door Christus, en dat hij ze voornamelijk laat bestaan in de verwerving van de vergeving der zonden en de gave des H. Geestes, doordat Christus als hoofd der menschheid de straf voor haar droeg, houdt Scheel staande, dat Augustinus zich aan den invloed van het Neoplatonisme niet heeft weten te ontworstelen, dat hij naast de ethische ook steeds de physische opvatting van de verlossing heeft gehandhaafd, en dat hij dus in veel mindere mate de beschouwing van Anselmus en de Reformatie heeft voorbereid, dan Gottschick het voorstelt. Verg. ook *Loofs,* Dogmengesch. bl. 356 v. 399 v.
[5]) *Gottschick,* Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, Zeits. f. Kirchengesch. 1901. 1902. 1903.
[6]) Zoo ook Augustinus, bij *Gottschick,* Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 158—166.

satisfactio volgen moet en dat, indien God de menschheid vergeven en behouden wil, geen ander dan een Godmensch die satisfactio aan God brengen en zijne eer Hem teruggeven kan. Omdat Christus echter Godmensch was, was zijn gansch vrijwillige dood van zoo groote waarde, dat Hij niet alleen bevrijdde van straf, maar bovendien ook nog verdiende; en die verdienste stond Hij, wijl Hij ze zelf niet behoefde, voor de menschheid af, in wier plaats Hij Gode de eere teruggegeven had[1]). Onveranderd nam niemand deze beschouwing van Anselmus over. De absolute noodzakelijkheid van Christus' menschwording en voldoening werd meestal ontkend; Duns Scotus stond geheel aan de andere zijde, loochende de oneindigheid der schuld en de oneindigheid van Christus' verdienste, ontkende, dat Christus' offer in zichzelf genoegzaam was, leerde, dat het door God voldoende was gerekend, en herleidde menschwording en voldoening tot zuivere willekeur, tot het dominium absolutum in God[2]); maar ook Thomas achtte ze niet volstrekt noodzakelijk en noemde ze conveniens[3]). Voorts legde een enkele, n.l. Abaelard, er eenzijdig den nadruk op, dat Christus' menschwording en lijden niet eene openbaring van Gods gerechtigheid, maar alleen van zijne genade en liefde was; dat Christus van het begin tot het einde zijns levens ons door zijn woord en voorbeeld geleerd had en daardoor eene liefde in ons wekt, welke van de zonde bevrijdt en ons tot Gods kinderen maakt, en dat hierin de verlossende en verzoenende kracht van Christus' persoon en werk gelegen is[4]).

Verschillende elementen in de voorstelling van Anselmus zijn later door allen verworpen, zooals heel het privaatrechtelijk karakter, dat hij aan de voldoening geeft, de opvatting van de zonde als beleediging en van de voldoening als eerherstel, de eenzijdige nadruk, dien hij op Christus' dood legt met miskenning van zijn leven, de tegenstelling, die hij maakt tusschen poena en satisfactio, de mechanische verbinding, die hij aanneemt tusschen satisfactio en meritum, tusschen Christus' verdienste en de reden, waarom zij der menschheid ten goede komt. Maar

[1]) *E. von Moeller,* Die Anselmsche Satisfactio und die Busse des germ. Strafrechts, Theol. Stud. u. Krit. 1899 bl. 627—634, houdt tegen *H. Cremer,* in Th. Stud. u. Krit. 1880 en 1893 en tegen *Kunze,* art. Anselmus in PRE³ I 569 staande, dat de eerste niet uit de laatste is voortgekomen, cf. *Loofs,* Dogmengesch. bl. 505 v. *B. Funke,* Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des H. Anselm v. Canterbury, Münster 1903. *Leipoldt,* Der Begriff meritum in Anselms von Canterbury Versöhnungslehre, Theol. Stud. u. Krit. 1904 bl. 300—308. *L. Heinrichs,* Die Genugthuungstheorie des H. Anselmus v. C., neu dargestellt und geprüft. Paderborn 1909.
[2]) Verg. deel II 206.
[3]) *Thomas,* S. Theol. III qu. 1 art. 1. 2. qu. 46 art. 1—3, en zoo ook anderen, bij *Loofs,* t. a. p. bl. 513.
[4]) *Loofs,* Dogmengesch. bl. 514 v.

dat neemt niet weg, dat de leer van Anselmus toch in haar wezenlijke bestanddeelen, als voldoening voor de zondenschuld aan Gods gerechtigheid, om daardoor voor ons de gerechtigheid en het leven te verwerven, in de latere theologie eene blijvende beteekenis heeft verkregen. De verlossing, door Christus aangebracht, is door Anselmus het eerst en het duidelijkst opgevat als eene bevrijding, niet in de eerste plaats van de gevolgen der zonde, van den dood en van de macht van Satan, maar vóór alle dingen van de zonde zelve en hare schuld; de verlossing van Christus bestond voornamelijk in de verzoening van God en mensch. Toch is dit in de scholastieke en Roomsche theologie veel minder tot zijn recht gekomen dan in de Protestantsche. Thomas beperkt de voldoening niet met Anselmus hoofdzakelijk tot den dood, maar breidt haar uit tot heel het lijden en de gansche gehoorzaamheid van Christus [1]), ook verklaart hij de overdracht van Christus' verdienste op de zijnen beter dan Anselmus daaruit, dat Christus het hoofd en de gemeente zijn lichaam is [2]), maar hij brengt het in de beschouwing van Christus' lijden toch tot geen eenheid, vat het achtereenvolgens op als meritum, satisfactio, sacrificium, redemptio [3]), en noemt dan als zijne vruchten de liberatio a peccato, a potestate diaboli, a poena peccati, reconciliatio, aditus paradisi [4]). De verzoening staat hier nog niet op den voorgrond en zij komt ook eerst ten volle daardoor tot stand, dat Christus als eene forma virtutis et humilitatis ons tot navolging wekt, door zijne liefde en genade tot liefde ons beweegt en in het geloof van de zonde ons bevrijdt; objectieve en subjectieve zijde der verzoening, evenals ook vergeving en vernieuwing worden niet genoegzaam uit elkander gehouden [5]). Vele Roomsche theologen, sluiten zich ook later hierbij aan [6]), maar anderen stellen toch heel het werk van Christus onder het begrip redemptio, of satisfactio (en meritum), of behandelen het ook in het schema der drie ambten [7]).

De Reformatie had oorspronkelijk over het werk van Christus geene andere leer dan Rome, en verdedigde de voldoening van Christus met hand en tand tegen de Sociniaansche bestrijding. Toch stelde ze haar krachtens haar beginsel onder een nieuw gezichtspunt en in een ander

[1]) *Thomas,* S. Theol. III qu. 46.
[2]) *Thomas,* t. a. p. qu. 8.
[3]) *Thomas,* t. a. p. qu. 48.
[4]) *Thomas,* t. a. p. qu. 49.
[5]) *Thomas,* t. a. p. qu. 48 art. 1. 49 art. 1, en voorts *Lombardus* e. a. op Sent. III dist. 18. 19. *Bonaventura,* Brevil. IV 7. 9.
[6]) Bijv. *Petavius,* de incarn. XII. XIII. *Theol. Wirceb.,* IV 295 v. *Deharbe,* Verklaring der Kath. geloofs- en zedeleer. Utrecht 1888 II 267 v.
[7]) Verg. behalve de reeds boven deze paragraaf genoemde litt. nog Catech. Rom. I c. 3 qu. 7. *Perrone,* Prael. theol. IV 1839 bl. 309. *Liebermann,* Inst. theol.[8] II 264. *Dieringer,* Kath. Dogm.[4] bl. 465 enz.

verband. Wijl zij de zonde allereerst als schuld had leeren kennen, kwam in het werk van Christus de verzoening op den voorgrond te staan. De zonde was van dien aard, dat ze God vertoornde; om dien toorn te stillen, om aan Gods gerechtigheid te voldoen, daartoe was in de eerste plaats de voldoening door den Godmensch noodzakelijk. Deze bracht haar daardoor aan, dat Hij zich als Borg des Verbonds in onze plaats stelde, de volle schuld en straf der zonde op zich nam, en aan den ganschen eisch der wet Gods zich onderwierp. Het werk van Christus bestaat dus niet zoozeer in zijne humilitas, noch ook alleen in zijn dood, maar in zijne gansche, zoowel actieve als passieve gehoorzaamheid. En Hij volbracht dit werk in zijn drievoudig ambt, niet alleen als profeet door ons te leeren en een voorbeeld te geven en tot liefde ons op te wekken, maar ook als priester en koning. Calvijn sprak van dit drievoudig ambt reeds in den Catech. Genev., behandelde daarna het werk van Christus onder deze drie ambten in de editie der Institutie van 1539 [1]) en werd daarin allengs door vele Geref., Luth. en Roomsche theologen nagevolgd. De objectieve en de subjectieve zijde der verzoening zijn daarom duidelijk onderscheiden. Christus heeft alles volbracht. Alle weldaden liggen objectief in zijn persoon besloten. Wijl Christus door zijne offerande aan Gods gerechtigheid heeft voldaan, heeft Hij objectief de verhouding van God en mensch en daardoor ook alle andere verhoudingen des menschen tot zonde, dood, Satan, wereld veranderd. De eerste weldaad is dus de vergeving der zonden, en tengevolge daarvan ook de bevrijding van smet, dood, wet, Satan. Christus is de eenige Middelaar Gods en der menschen, de algenoegzame Zaligmaker, de hoogste profeet, de eenige priester, de waarachtige koning [2]).

378. Het werk van Christus werd echter, evenals zijn persoon, door anderen geheel anders verstaan. De Ebionieten zagen in Christus slechts een profeet, die door zijn leer en voorbeeld den mensch kracht geeft tot den strijd tegen de zonde. Voor de Gnostieken was Christus een aeon van Goddelijke wijsheid, die in eene schijnbaar menschelijke gedaante op aarde verschenen was, om door verlichting en kennis de menschen uit de banden der materie te bevrijden en hen tot πνευματικοι te maken. Tegenover dit speculatief rationalisme handhaafden de Montanisten het bovennatuurlijk, transcendent karakter des Christendoms, niet alleen in den persoon van Christus, maar ook in de door den Heiligen Geest zich voortzettende openbaring, welke thans nog het deel der geloovigen is, en de Christelijke religie uit den kinderlijken in den manne-

[1]) *Calvijn,* Inst. II 15—17.
[2]) Verg. de boven reeds aangehaalde werken en voorts nog *Turretinus,* de satisfactione Christi 1691. *Owen,* verschillende verhandelingen in deel X van zijne Works, Edinburgh Clark 1862. *Mastricht,* Theol. V c. 5 v.

lijken leeftijd doet overgaan. In de dualistische, pantheïstische, apocalyptische en libertinistische secten der Middeleeuwen bleef er evenzoo voor Christus geene andere beteekenis over, dan dat Hij in zijn tijd aan de menschen hun ware wezen en bestemming had geopenbaard, waardoor zij nu zelf in het tijdperk des Geestes worden kunnen wat Christus was; wat de Schrift van Christus leert, wordt in elk Christen verwezenlijkt; het eigenlijk sterven en opstaan van Christus heeft plaats in de wedergeboorte van iederen mensch. Al deze gedachten werkten na in de eeuw der Hervorming en leidden tot eene sterke bestrijding van de leer van Luther en Calvijn. Niet de Christus voor ons, maar de Christus in ons, niet het Woord, maar de Geest was het wezen der religie. Osiander leerde, dat Christus de eeuwige, Goddelijke wezensgerechtigheid in zijne menschelijke natuur had medegebracht, en deze den zijnen door het geloof instort en alzoo hen rechtvaardigt[1]). Carlstadt, Franck, Schwenckfeldt, Weigel e. a. zagen in het vertrouwen op Christus' toegerekende gerechtigheid eene gevaarlijke dwaling; onze zaligheid ligt niet in hetgeen Christus buiten en voor ons, maar in wat Hij in en door ons doet, in de mystieke gemeenschap met God[2]). Deze mystieke opvatting van de verlossing door Christus vond ook later bij velen ingang. Böhme beschouwde den toorn Gods en den dood als reëele, physische machten, welke Christus door zijn dood verwonnen heeft en in wier plaats Hij een nieuw Goddelijk leven in de menschheid uitstort[3]). Bij de Kwakers heeft de verlossing wel haar oorzaak in Christus, maar Christus is zelf niet anders dan de saamvatting van de genade en het licht in de menschheid; de eigenlijke, ware verlossing is die, welke in ons geschiedt[4]). Antoinette Bourignon en Poiret noemden het plaatsvervangend lijden onmogelijk en onbehoorlijk; Christus kwam niet op aarde om voor ons te voldoen, maar om ons Gods vergevende liefde te prediken en door zijn leer en voorbeeld ons van zonde te reinigen[5]). Evenzoo vatte J. C. Dippel het lijden en sterven van Christus op als een voorbeeld van zijn geestelijk middelaarschap, waardoor Hij den ouden mensch in ons doodt en den nieuwen doet opstaan; de verlossing geschiedt in ons; eene objectieve verzoening is niet noodig, want er is geen toorn in God[6]). Volgens Zinzendorf is Christus de Schepper en Onderhouder aller dingen, de Jehova des Ouden Testaments, die daarin vooral Gods liefde heeft geopenbaard, dat Hij zoo klein, zoo arm en zoo nederig is geworden en zooveel heeft geleden; zijn lijden is niet

[1]) Verg. art. Osiander in PRE³ XIV 501 v.
[2]) *Erbkam,* Gesch. der protest. Sekten bl. 247 v. 340 v. 441 v.
[3]) *Joh. Claassen,* J. Böhme, sein Leben u. seine theos. Werke III 31—76.
[4]) *Barclay,* Verantwoording van de ware Christ. Godgel. Amst. 1757, bl. 154.
[5]) *M. Vitringa,* Doctr. VI 51.
[6]) *M. Vitringa,* t. a. p. 56. *Dorner,* Entw. II 924.

zoozeer straf en voldoening aan God, als wel vrijwillig en liefderijk martelaarschap; zijn bloed en zijn dood zijn daardoor de bron van het leven der menschheid; de martelaarswonden van Christus' zijde zijn de matrix van het menschelijk geslacht, de oorsprong van den Geest, die van Christus in allen zich uitstort[1]). Swedenborg hield het geloof, dat het lijden aan het kruis de verlossing was, voor eene gronddwaling, die met de leer der triniteit de kerk te gronde had gericht. Het lijden aan het kruis was niet de verlossing, maar was voor Jezus de laatste verzoeking en, wijl Hij staande bleef, het middel zijner verheerlijking; toen werd het menschelijke in Hem met het Goddelijke zijns Vaders vereenigd, toen werd God waarlijk mensch, kon Hij de vijandige zinnelijke machten der hel naderen en ze overwinnen; de verlossing is eene voortgaande, door God als mensch teweeggebrachte onderwerping der hel en ordening des hemels[2]).

Maar niet alleen van mystieke, ook van rationalistische zijde kwam er bestrijding van de kerkelijke leer over het werk van Christus. Hiertoe kan gerekend worden de leer van Stancarus, dat Christus alleen naar zijne menschelijke natuur onze middelaar en onze gerechtigheid is[3]), en ook de ontkenning der obedientia activa door Karg (Parsimonius), en door Joh. Piscator, die zijne denkbeelden het eerst uiteenzette in een brief ten jare 1604[4]). Karg nam in 1570 zijn gevoelen terug, doch Piscator vond steun bij Martinius, Crocius, Pierius, Pareus, Wendelinus, H. Alting e. a., en oefende later door Camero, Placaeus, Cappellus enz. een schadelijken invloed op de Gereformeerde theologie. Maar de ernstigste en degelijkste bestrijding van de satisfactio vicaria kwam van den kant der Socinianen. Wel noemen zij Christus nog profeet, priester en koning[5]), maar feitelijk maken zij het priesterlijk ambt tot een aanhangsel van het koninklijk ambt. Toen Christus op aarde was, was Hij alleen profeet, die vóór het begin van zijn openbaar optreden door God in den hemel was opgenomen (raptus in coelum, Joh. 3 : 13, 31, 6 : 36, 62, 8 : 28, 10 : 28[6]), daar door God zelf met de waarheid was bekend gemaakt, en alzoo in staat was, om de wet te volmaken met nieuwe geboden, en aan de onderhouders dier geboden het eeuwige leven, en de heiligende kracht des Geestes te beloven[7]). Deze zijne leer heeft Christus bevestigd door zijn zondeloos leven, door zijne wonderen en

[1]) *Plitt,* Zinzendorfs Theol. I 291, II 194 v. *Schneckenburger,* Vorles. über die Lehrbegriffe der klein. protest. Kirchenparteien bl. 195 v.
[2]) *Swedenborg,* Die wahre Christl. Religion² 1873 bl. 169—205.
[3]) Art. Stancarus in PRE³ XVIII 752 v.
[4]) Deze brief werd opgenomen in de Epist. praest. virorum bl. 156. Verg. ook zijne Theses Theol. XV 18. 19.
[5]) Catech. Racov. qu. 101.
[6]) *Ib.,* qu. 195.
[7]) *Ib.,* qu. 209 v. qu. 352. qu. 361.

vooral door zijn dood en zijne opstanding [1]). Zijn dood was noodig, om zijne volgelingen in hunne vroomheid en heiligen wandel ten einde toe te doen volharden, en om Gods liefde tot ons klaar en duidelijk te bevestigen [2]), en zijne opstanding strekte, om ons aan zijn voorbeeld te doen zien, dat zij, die Gode gehoorzaam zijn, van allen dood worden bevrijd, en om aan Christus zelf de macht te schenken tot het geven van het eeuwige leven aan allen, die Hem gehoorzamen [3]). De dood van Christus had hier dus eene geheel andere beteekenis dan in de leer der kerk; hij vormde geen zelfstandig moment in het werk van Christus, maar diende alleen, eenerzijds om zijne leer te bevestigen en anderzijds om Hem te doen komen tot de opstanding, welke Hem eerst tot Koning en Heer in den hemel maakte [4]). En ook dit is Hij eigenlijk eerst geworden door zijne hemelvaart. De opstanding behoort nog tot den staat der vernedering, want ook daarna had Hij nog een sterfelijk lichaam [5]). Maar bij de hemelvaart kreeg Hij een verheerlijkt lichaam, en werd Hij verheven tot Koning, Heer en God. Als zoodanig ontving Hij van God de macht, om hun, die zijn voorbeeld volgen, in allen nood te ondersteunen en hen ten laatste met de onsterfelijkheid te beloonen. Dat Hij dit doen *kan,* is zijn koninklijk; dat Hij dit doen *wil,* is zijn hoogepriesterlijk ambt [6]). Priester was Hij dus op aarde nog niet [7]), zijn dood was niet het eigenlijke offer, maar de inleiding en voorbereiding ertoe; het ware offer brengt Hij nu in den hemel, evenals de Oud-Testamentische hoogepriester de verzoening eerst in het allerheiligste tot stand bracht [8]). En dat offer bestaat daarin, dat Hij de verzoening volbrengt, d. i. ons van den dienst en de straf der zonde bevrijdt.

Van dit standpunt uit moesten de Socinianen de leer der voldoening even sterk bestrijden als die van de triniteit en de Godheid van Christus [9]). Vooreerst is zij naar hun oordeel in strijd met de Schrift; de voorstanders kunnen geen enkele zekere plaats voor hun gevoelen bijbrengen; de Schrift zegt duidelijk, dat God de zonde uit genade vergeeft, en vergeving sluit voldoening uit; de uitdrukking, dat Christus voor ons geleden heeft enz., heeft geene plaatsvervangende beteekenis, maar zegt alleen, dat Christus geleden heeft voor ons, niet om God te voldoen, maar om ons van de zonde te bevrijden; de woorden verlossing, verzoening en derg. duiden alleen aan, dat Christus ons den weg gewezen heeft, om van den dienst en de straf der zonde bevrijd te worden, maar volstrekt niet, dat God door een offer moest verzoend worden, want God was ons genadig gezind en heeft ons dit door Christus bekend gemaakt.

[1]) Catech. Racov., qu. 374.
[2]) *Ib.*, qu. 380. 383.
[3]) *Ib.*, qu. 384.
[4]) *Ib.*, qu. 386.
[5]) *Ib.*, qu. 465.
[6]) *Ib.*, qu. 476.
[7]) *Ib.*, qu. 483.
[8]) *Ib.*, qu. 413.
[9]) Zie vooral Catech. Racov. qu. 388—414 en *F. Socinus,* Praelect. Theol. c. 15, en De Jesu Christo Salvatore, Bibl. Fr. Polon. II 121—252.

Voorts is de voldoening ook niet noodzakelijk; de gerechtigheid en barmhartigheid in God zijn niet met elkander in strijd, zij zijn ook geene eigenschappen, Gode van nature eigen, maar zij zijn effectus ipsius voluntatis en hangen van zijn wil af; of God de zonden straffen of vergeven wil, wordt in het geheel niet door zijne natuur, maar door zijn wil bepaald; God kan evengoed en beter dan een mensch de zonden zonder voldoening vergeven; ja zijne gerechtigheid wordt door de voldoening te niet gedaan, omdat ze den onschuldige straft en den schuldige vrij laat uitgaan, en zijne barmhartigheid verliest haar waarde, als zij eerst na voldoening zich betoonen kan; God heeft dan ook altijd aan den berouwhebbende vergeving beloofd, en gewild, dat wij Hem daarin zouden navolgen. Vervolgens is de voldoening ook onmogelijk; obedientia passiva is onmogelijk, omdat wel geldschulden, maar geene persoonlijke zedelijke schulden op een ander kunnen worden overgedragen; een onschuldige te straffen voor de zonde van een ander, is onrechtvaardig en wreed; en al ware dit mogelijk, die andere zou dan hoogstens voor één enkel mensch de straf der zonde, d. i. den eeuwigen dood, kunnen ondergaan, maar nooit voor vele of voor alle menschen; en wat de obedientia activa aangaat, deze is nog veel minder mogelijk, want tot de onderhouding van Gods wet is elk persoonlijk voor zichzelf verplicht, en deze kan de een nooit voor den ander overnemen; bovendien zijn de obedientia passiva en activa met elkander in strijd, wie de eene volbrengt, is van de andere vrij; Christus heeft ze dan ook niet volbracht, Hij heeft den eeuwigen dood niet geleden, maar is ten derden dage opgestaan uit de dooden; hoe zwaar ook, zijn lijden was eindig; zijne Goddelijke natuur kon het niet oneindig maken in waarde, omdat zij niet lijden en sterven kon, of zij zou ieder moment in dat lijden oneindig en dus al het andere overbodig maken; bovendien wat kon ons dat baten, daar de mensch had gezondigd, en hoe kon God (de Zoon) aan God zelven (den Vader) voldoen? Eindelijk is de leer der voldoening ook schadelijk, wijl zij Christus met zijne barmhartigheid boven God met zijn eisch van voldoening verheft, ons tot grooteren dank aan Christus dan aan God verplicht, en ook de deur voor zorgeloosheid en goddeloosheid opent; alle zonden zijn immers voldaan, wij kunnen dan zondigen zooveel wij willen. En de dood van Christus bedoelde juist, dat wij van de zonde bevrijd zouden worden en in een nieuw godzalig leven zouden wandelen!

De critiek van Faustus Socinus op de satisfactieleer was zoo scherp en volledig, dat latere bestrijders niet anders konden doen dan zijne

argumenten herhalen. De Remonstranten trachtten de voldoening van Christus nog wel te handhaven, maar namen toch feitelijk alle ertegen ingebrachte bedenkingen over; zij leerden niet alleen met Roomschen en Lutherschen, dat Christus voor alle menschen voldaan had, maar ook ontkenden zij, dat Christus alle straffen leed, die God op de zonde had gesteld, dat Hij den eeuwigen dood onderging, dat zijne obedientia activa plaatsvervangend was. Zelfs zijn lijden en sterven was geene satisfactio plenaria pro peccatis, geene solutio debitorum, die immers vergeving van Gods zijde en geloof van onze zijde overbodig zou maken; maar eene offerande, eene volkomene, tot in den dood gehandhaafde, toewijding van Christus aan God, welke door Hem als voldoende voor alle zonden aangemerkt werd. Op grond van die offerande laat God nu door het Evangelie aan allen de vergeving der zonden aanbieden, opdat elk, die gelooft, zalig worde; maar Christus verwierf niet de werkelijke zaligheid voor de zijnen, doch slechts de mogelijkheid, om zalig te worden, voor allen; of iemand werkelijk zalig wordt, hangt van hemzelven af [1]). Ook Hugo de Groot wendde eene poging aan tot rechtvaardiging van de leer der voldoening [2]). Hij leidde ze daartoe af, niet uit den wil Gods noch ook uit zijne straffende gerechtigheid, maar uit de justitia Dei rectoria, d. i. uit de noodzakelijkheid voor God, om in de wereld orde en wet, recht en gerechtigheid te handhaven en rekening te houden met het bonum commune. Door die rechtsorde echter op te vatten als eene wereldorde, welke buiten God stond, maakte hij Gods gerechtigheid daaraan dienstbaar en ondergeschikt; veranderde hij de voldoening van Christus in een onverdiend lijden, in een strafexempel ter afschrikking van anderen, in een maatregel van regentenwijsheid; en liet hij onverklaard, hoe Christus daarvoor God moest wezen, en hoe God een onschuldige alzoo kon doen lijden en zijn lijden als voldoening voor anderen aanmerken kon.

Toch hoeveel bedenkingen de Sociniaansche en Remonstrantsche leer uitlokken kon, zij kreeg gaandeweg de overhand. De supranaturalisten, zooals Michaelis, Storr, Morus, Knapp, Steudel, Reinhard, Muntinghe, Vinke, Egeling enz., ofschoon soms nog meenende, de kerkelijke leer te verdedigen, droegen zakelijk geene andere leer voor dan die van de Remonstranten of van Hugo Grotius [3]). Hetzelfde was het geval in de New England Theology. De oudere Jonathan Edwards verdedigde nog de orthodoxe leer [4]), maar Edwards Jr., Smalley, Maxey, Burge, Dwight,

[1]) Conf. en Apol. Conf. c. 8. *Limborch,* Theol. Christ. III c. 18—23.
[2]) In zijne Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi 1617.
[3]) Verg. bijv. *Knapp,* Vorlesungen über die Christl. Glaubenslehre II 222 v. *Bretschneider,* Dogm. II[4] bl. 239 v. *Reinhard,* Dogm. § 107. *Vinke,* Theol. Christ. dogm. 1853 bl. 1490. *Egeling,* Weg der Zaligheid II 175 enz.
[4]) *Edwards,* Works I 582, cf. *Ridderbos,* De Theol. van Jon. Edwards 1907 bl. 294 v.

Emmons, Spring, droegen de gouvernementeele theorie van Grotius voor [1]). Velen gingen nog verder en verwierpen heel de leer der voldoening. Ernesti bestreed de leer der drie ambten daarmede, dat de namen van profeet, priester en koning onduidelijke, Oudtestamentische voorstellingen zijn en elk ambt de beide andere reeds in zich begrijpt [2]). Töllner vernieuwde alle Sociniaansche bedenkingen, niet alleen tegen de dadelijke gehoorzaamheid van Christus, maar tegen heel de leer der voldoening [3]).En met hem betoogden Bahrdt, Steinbart, Eberhard, Löffler, Henke, Wegscheider, Hobbes, Locke, Chubb, Coleridge, John Taylor, Priestley enz., dat Christus geene openbaring was van Gods gerechtigheid, maar van zijne liefde en barmhartigheid; dat God de zonde niet straft dan met zulke natuurlijke straffen, welke uit de zonde vanzelve voortvloeien en een paedagogisch karakter dragen; dat de leer der plaatsvervanging eene onzinnige gedachte is van Augustinus en Anselmus en in de Schrift in het geheel niet of alleen uit accommodatie, in Oudtestamentische symbolen, voorkomt; dat de dadelijke gehoorzaamheid van Christus, indien ze plaatsvervangend ware, onzerzijds alle geloof, bekeering, zedelijke verbetering onnoodig maken zou; en vooral, dat vergeving der zonden, kindschap Gods, en rechtvaardigmaking niet aan de zedelijke vernieuwing of heiligmaking vooraf kunnen gaan, maar daarop volgen moeten en daarvan afhankelijk zijn [4]). De religie werd gebouwd op de moraal; het zwaartepunt uit het objectieve in het subjectieve verlegd; Versöhnung van Erlösung afhankelijk; God een dienaar van den mensch. Zoo kon de dood van Christus alleen nog zijn een voorbeeld van deugd en bevestiging der waarheid (Eberhard, Löffler), of eene opoffering ten bate der menschen en een bewijs van Gods liefde (Schwarze), of eene factische verklaring Gods, dat Hij aan wie zich bekeert, de zonden vergeven wil (Morus, Köppen, Klaiber, Stäudlin), of een middel om vertrouwen op God te wekken en van de zonde af te schrikken (Töllner, Egeling), of ook, om ons van de verkeerde gedachte, dat God toornt en straft, te bevrijden (Steinbart), of eene symbolische voorstelling van de vrijwillige overname door den zedelijken mensch van de straf, die hij in zijn zondigen toestand heeft verdiend (Kant) [5]).

[1]) Verg. *E. Park,* The atonement, discourses and treatises of Jon. Edwards, Smalley, Maxey, Emmons etc. New-York 1860. *A. A. Hodge,* The atonement. Philad. 1867 bl. 328.
[2]) *Ernesti,* de officio Christi triplici. Opusc. Theol. 1773 bl. 413.
[3]) *Töllner,* de obedientia Christi activa commentatio 1755.
[4]) Verg. bijv. *Wegscheider,* Inst. § 140—142. *Hobbes,* Leviathan ch. 41.
[5]) *Van der Willigen,* Oordeelk. Overzigt over de versch. wijzen, op welke men zich heeft voorgesteld het verband tusschen den dood van Jezus Christus en de zaligheid der menschen, Godg. Bijdr. II 1828 bl. 485—603. *Bretschneider,* Syst. Entw. 608 v. *Baur,* Chr. Lehre v. d. Versöhnung 478 v. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I cap. 7. 8.

379. In de nieuwere theologie heeft het niet ontbroken aan pogingen, om de leer van Christus' ambt en werk naar de vele daartegen ingebrachte bedenkingen te wijzigen en in nieuwen vorm te handhaven. Algemeen werd zij daarbij geleid door het streven, om de juridische leer van de voldoening, waarbij Christus in onze plaats den eisch van Gods gerechtigheid vervulde, te vervangen door die van eene persoonlijke, religieus-ethische werkzaamheid van Christus, waardoor Hij niet in God, die altijd liefde is, maar in ons, hetzij dan meer in ons verstand of in ons hart of in onzen wil, eene zedelijke verandering teweegbracht. Schelling en Hegel schreven echter aan het Christendom als historisch verschijnsel nog slechts eene voorbijgaande waarde toe. Dat God in een bepaald persoon mensch wordt en dan voor anderer zonde lijdt en sterft, is ondenkbaar. Maar symbolisch opgevat, bevat het Christelijk leerstuk van de verzoening diepzinnige waarheid. De persoon en het werk van Christus zijn de historische inkleeding van de idee, dat de wereld als zoon Gods, uit Hem uitgaande en tot Hem terugkeerende, noodzakelijk lijden moet en alzoo tot heerlijkheid ingaan; de aan den tijd en de eindigheid onderworpen wereld en menschheid is de lijdende en stervende God [1]); de verzoening Gods is een noodzakelijk, objectief moment in het wereldproces, God verzoent zich met zichzelf en keert uit de vervreemding tot zichzelf terug [2]). Zoo voortredeneerende, zeide Von Hartmann, God kan mij niet, maar ik kan God verlossen, nur durch mich kann Gott erlöst werden. Das reale Dasein ist die Incarnation der Gottheit, der Weltprozess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten [3]). Volgens A. Drews is er zelfs geen Erlösungsmittler mogelijk, want alle Erlösung is Selbsterlösung en in den diepsten grond onmiddellijke verlossing door God in ons, want God is het wezen van den mensch en komt in den mensch zelf tot zelfbewustzijn en geestelijke vrijheid [4]).

De liberale theologie tracht voor den historischen Jezus nog wel eene plaats in de dogmatiek te behouden, maar brengt het, daar zij in hare wijsgeerige onderstellingen door Hegel of Kant zich beheerschen laat, niet verder dan dat zij in Jezus den bevrijder van de wettische en den stichter van de vrije Christelijke religie ziet; dat zij in Hem de urbildliche verwezenlijking van het kindschap Gods, of van de eenheid van God en mensch aanschouwt; of dat zij Hem voornamelijk eert als den verkondiger van Gods vaderliefde en als het voorbeeld zijner discipelen [5]).

[1]) *Schelling,* Werke I 5 bl. 386—400.
[2]) *Hegel,* Werke XII 249—256.
[3]) *Ed. von Hartmann,* Das sittliche Bewustsein[2] 1886 bl. 688.
[4]) *A. Drews,* Die Religion als Selbstbewustsein Gottes 1906 bl. 238 v.
[5]) *Pfleiderer,* Grundriss § 128. 133. *Schweizer,* Chr. Gl. § 115. 125 v. *Lipsius,* Dogm. § 619 v. *Biedermann,* Chr. Dogm. § 802. 815 v.

Bij mannen als Von Hartmann en Drews heeft deze liberale theologie het daarom niet minder zwaar te verantwoorden dan de orthodoxie. Deze laatste staat naar hunne meening daardoor sterk, dat zij het verlossingsprincipe in het Christendom als Goddelijk en eeuwig opvat en daarom Jezus tot God verheft en de gansche vernieuwing van mensch en menschheid aan den Heiligen Geest toeschrijft; maar zij dwaalt daarin, dat zij dit goddelijk verlossingsprincipe met den historischen persoon van Jezus vereenzelvigt. Daarentegen is de zwakheid van de liberale theologie hierin gelegen, dat zij tot den onvindbaren historischen Jezus terug wil gaan, voor het metaphysisch verlossingsprincipe geen oog heeft, en aan de door haar gephantaseerde persoonlijkheid van Jezus slechts eene historische en psychologische beteekenis toekent en ook slechts toekennen kan [1]). Van hun kant dringen de genoemde wijsgeeren er dus op aan, dat men het onvereenigbare niet langer zal trachten te vereenigen, maar eene radicale scheiding zal maken tusschen den mensch Jezus, die misschien nooit bestaan heeft en in elk geval onkenbaar is, en de eeuwige Christusidee, tusschen het goddelijke verlossingsprincipe en de zoogenaamde historische feiten. Niet Jezus, maar Christus maakt zalig, dat is de immanente Godheid, die in alle menschen woont en hen door lijden en sterven heen tot de zaligheid leidt. Das Leben der Welt als Gottes Leben; die leidvolle Entwicklung der Menschheit als göttliche Passionsgeschichte; der Weltprozess als Prozess eines Gottes, der in jedem einzelnen Geschöpfe leidet, kämpft und stirbt, um im religiösen Bewustsein des Menschen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über das gesamte Weltleid vorweg zu nehmen: das ist die Wahrheit der Christlichen Erlösungslehre [2]).

Desniettemin heeft het voor en na niet aan pogingen ontbroken, om aan den persoon en het werk van Christus eene blijvende plaats in de religie te verzekeren. In Duitschland werd die eerst vooral door Schleiermacher, daarna door Ritschl beproefd. Eerstgenoemde tracht de Erlösung tot stand te doen komen in den weg eener mystische vereeniging van den mensch met Christus. Christus deelde n.l. ten allen tijde in de gemeenschap met God en was daardoor heilig en zalig. Als zoodanig kwam Hij tot ons en ging Hij in tot onze gemeenschap. Hij kreeg deel aan ons lijden, leed priesterlijk met ons mede en handhaafde zijne heiligheid en zaligheid tot in de diepste smart, tot in den dood des kruises toe. Maar nadat Hij alzoo eerst in onze gemeenschap is ingegaan,

[1]) *Von Hartmann,* Die Krisis d. Christ. in der mod. Theol. 1880. *Id.,* die Selbstzersetzung der Christ.[3] 1888. *A. Drews,* Die Religion usw. bl. 239. *Id.,* Die Christusmythe 1909 bl. 176 v. Verg. ook *Fr. Overbeck,* Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theol.[2] 1903 bl. 72 v.
[2]) *Drews,* Die Christusmythe bl. 188.

neemt Hij daarna, niet door zijn woord en voorbeeld slechts, maar door de mystieke werking, die er uitgaat van heel zijn persoon, ons in zijne gemeenschap op, en doet ons door zijne verlossende werkzaamheid in zijne heiligheid, en door zijne verzoenende werkzaamheid in zijne zaligheid deelen; de Erlösung, bestaande in wedergeboorte en heiligmaking, gaat dus bij Schleiermacher, evenals bij Rome, aan de Versöhnung, de vergeving der zonden, vooraf, en beide hebben niet zoozeer buiten ons, in Christus, als veeleer binnen in ons plaats [1]). Deze mystische theorie werd de grondgedachte der verzoeningsleer in de Vermittelungstheologie [2]), en oefende ook daarbuiten, o. a. op Hofmann [3]), een sterken invloed uit. Maar, ofschoon Schleiermacher zich bij het spraakgebruik der kerkelijke theologie aansloot en ook de leer der drie ambten overnam, het bleek weldra, dat hij op menig punt van de leer der Schrift en der kerk afweek, de zonde en het schuldgevoel niet voldoende tot hun recht deed komen, en de verlossing te eenzijdig van de aesthetische zijde, als harmonie met de wereld, opvatte.

---

[1]) *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 101—104, verg. *Stephan,* Die Lehre Schl. v. d. Erlösung. Tübingen 1903.

[2]) *Nitzsch,* Syst. d. Chr. Lehre § 80. 134—136. *Rothe,* Theol. Ethik § 541–548. *Schoeberlein,* art. Versöhnung in PRE[1] en Prinzip und Syst. d. Dogm. bl. 182 v. 647 v. *Martensen,* Dogm. § 156—169. *Lange,* Dogm. II 813–908, en vele anderen.

[3]) *Hofmann,* Schriftbeweis[2] I 47 v. II 1 bl. 318 v. 455 v. ontkent, dat Jezus' lijden en sterven een gericht Gods, eene straf voor onze zonden, eene plaatsvervangende voldoening was. Christus leed niet in onze plaats, maar wel ons ten goede. God liet n.l. toe, dat zijn Zoon, de heilige en rechtvaardige, aan de handen der zondaren werd overgegeven en al de vijandschap der zonde ervoer, opdat Hij, in dat lijden zijne trouw bewijzende en tot den einde toe gehoorzaam blijvende, zijn Heilandsberoep vervullen zou. En dit bestond daarin, dat Hij door zijne volkomene gehoorzaamheid de aanvang werd van eene nieuwe, niet meer door de zonde, maar door zijne gerechtigheid bepaalde verhouding van God en mensch, het hoofd van eene nieuwe, met Hem beginnende menschheid. Deze vervanging van de objectieve verzoening Gods door de subjectieve verlossing des menschen vond bij Philippi, Thomasius, Delitzsch e. a. sterke weerspraak, cf. *Weiszäcker,* Um was handelt es sich in dem Streit über die Versöhnungslehre? Jahrb. f. deutsche Theol. 1858 bl. 155—188. *Philippi,* Kirchl. Gl. IV 2 bl. 201 v.

Nauw verwant is hiermede ook de voorstelling van Kohlbrugge. Door de zonde heeft de mensch het beeld Gods verloren, dat is, het heilig element, waarin hij vroeger leefde, en is geheel en al vleesch geworden. Maar Christus, de Zone Gods, heeft ditzelfde zondige vleesch aangenomen, dat wij thans hebben, en heeft toch in dezen toestand, in weerwil van alle verzoeking en strijd, zich door het geloof aan God en zijn woord vastgeklemd, zich in zijn eigen stand, waarin Hij was, gehandhaafd, en het tot den einde toe betuigd: Ik ben die Ik ben, Ik en de Vader zijn één. Daardoor maakte Hij God tot onzen God, Zijn Vader tot onzen Vader. Hij gaf Gode zijn crediet weder, ontving daarvoor eere en heerlijkheid, en doet nu zijn volk, dat Hij in zijn lichaam droeg, in die heerlijkheid deelen. Zie *Dr. J. van Lonkhuyzen,* H. F. Kohlbrugge bl. 418 v.

Ritschl sloeg daarom een anderen weg in. Afkeerig van theologische en philosophische speculatie, ging hij van den Christus der kerk tot den persoon van Jezus terug, en zette voor de mystische eenheid van Christus en de gemeente de ethische beschouwing van zijn persoon en werk in de plaats. Ook volgens Ritschl is de verzoening niet in verband te brengen met God als rechter, met zijne wrekende gerechtigheid of toorn, met eene rechtsorde van loon en straf; want dat is eene juridische, farizeesche opvatting van de verhouding van God en mensch, die in de religie niet thuis behoort. God is wezenlijk liefde, en zijne gerechtigheid bestaat daarin, dat Hij onveranderlijk de menschen tot de zaligheid brengen en een Godsrijk in hen verwezenlijken wil. Maar nu is de menschheid vanwege de zonde verre van God, zij gaat gebukt onder het bewustzijn van schuld, zij heeft het gevoel, dat zij in een toestand van straf verkeert, zij vreest en durft God niet naderen, zij leeft niet in gemeenschap met God. Daarom is Christus gekomen, om ons de liefde Gods te openbaren. De leer der drie ambten ontmoet bij Ritschl bezwaar; het woord ambt hoort alleen in eene rechtsgemeenschap thuis; in eene zedelijke gemeenschap der liefde is het beter te spreken van een beroep; de drie ambten zijn bij Christus ook niet uit elkander te houden en loopen in elkaar; indien men ze behouden wil, staat het koninklijk ambt op den voorgrond, Christus is aangesteld tot koning, om eene gemeente, een rijk Gods op aarde te stichten, en daartoe heeft Hij God geopenbaard als profeet, en zich voor de zijnen Gode opgeofferd als priester. Christus stond n.l. in eene gansch bijzondere verhouding tot God, Hij maakte het doel Gods, om de menschen te vereenigen tot een rijk Gods, tot zijne levenstaak; en heel zijn leven, lijden en sterven moet onder dit gezichtspunt opgevat worden, als een zedelijk beroep, dat Hij vervulde, niet als een borgtocht of middelaarschap, als eene plaatsvervanging voor ons. In die zedelijke levenstaak ging Jezus op, daaraan wijdde Hij zich geheel, Hij bleef er trouw aan tot in den dood toe. Alzoo levende, heeft Hij Gods wil volbracht, Zijn doel met de menschheid gerealiseerd, Zijne liefde, genade, trouw geopenbaard, en tegelijk in dit vasthouden aan zijne levenstaak tot in den dood toe, zich ten bate der zijnen Gode opgeofferd en toegewijd. Door deze zijne zedelijke gehoorzaamheid heeft Christus geene werking op God uitgeoefend, alsof deze van toornig gunstig ware gestemd geworden, noch ook bewerkt, dat de geloovigen losgekocht zijn uit de macht van Satan of van den dood; maar wel verkregen, dat allen, die evenals Christus Gods wil tot den hunnen maken, in zijne gemeenschap het schuldbewustzijn, het ongeloof, het wantrouwen, de verkeerde gedachte, alsof God toornde en strafte, mogen afleggen en in weerwil van hunne zonden aan Gods liefde en trouw gelooven en in de vergeving der zonden roemen mogen (rechtvaardiging), en daarna ook zelven positief kunnen ingaan in de nieuwe verhouding, waarin

God tot hen staat, en alle vijandschap tegen God kunnen afleggen [1]).

Er is geen lang betoog voor noodig, om te doen inzien, dat de persoon en het werk van Christus in de theologie van Ritschl nog minder dan bij Schleiermacher tot hun recht kwamen. Want heel zijne soteriologie komt hierop neer, dat Christus, die op geheel eenige wijze den Vader kende, voortdurend in zijne gemeenschap leefde en zijn zedelijk doel met de menschheid tot zijn doel maakte, in zijn leven en vooral in zijn sterven deze bedoeling Gods ons kenbaar gemaakt, bevestigd en gewaarborgd heeft. Van eene straf der zonde, door Hem gedragen, van eene verzoening, door Hem teweeggebracht, kan en behoeft er ook geene sprake te zijn, want God is liefde; het eenige, dat noodig was, bestond hierin, dat Christus door zijne volmaakte gehoorzaamheid en tot in den dood gehandhaafde beroepstrouw, alle wantrouwen, vrees, schuldgevoel, verwijdering van God bij ons wegnam, daardoor ons vrijen toegang tot den Vader gaf (rechtvaardiging), en onzen wil richtte op het doel, dat God met zijne menschheid beoogt (verzoening) [2]).

De school van Ritschl heeft het in deze religieus-ethische waardeering van het werk van Christus niet verder gebracht [3]). Kaftan bijv. sluit zich nog nauwer dan Ritschl bij de orthodoxe terminologie aan, maar stemt in de grondgedachte geheel met hem overeen [4]). Het werk van Christus was een goddelijk werk, dat is, een werk naar zijne Godheid of naar zijne eenheid met God, en het was tegelijk van het begin tot het einde een eigen, actief werk van den mensch Jezus; het heil is dus tegelijk gave Gods en vrucht van Christus' gehoorzaamheid. Het bestond niet daarin, dat Christus, door de straf voor onze zonden te dragen, aan Gods gerechtigheid voldeed en zijne vergeving voor ons verwierf; maar het droeg het karakter van eene ten einde toe gehandhaafde trouw en gehoorzaamheid aan God. De heilige liefde kon zich niet anders in deze zondige wereld betoonen, en Christus kon haar niet anders openbaren en verwezenlijken, dan in den weg eener gehoorzaamheid tot in den dood toe. Immers, als God in Christus zijn heiligen liefdewil wilde openbaren, dan moest dit bij de Joden, bij de menschheid, door hen vertegenwoordigd, bij ons allen als zondige, natuurlijke menschen al den haat en al de vijandschap wakker roepen, die er woonde in het hart.

[1]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers.[2] II 34 v. III vooral Kap. 6—8. Unterricht in der Chr. Rel.[2] § 40 v.

[2]) *Joh. Wendland,* Albr. Ritschl und seine Schüler. Berlin 1899 bl. 116 v. *J. Orr,* The Ritschlian Theol. and the Evang. faith. London 1897 bl. 149 v.

[3]) Verg. *Herrmann,* boven reeds aangehaald. *Schultz,* Grundriss der ev. Dogm. § 44—46. *Haering,* Zu Ritschl's Versöhnungslehre. Zürich 1888. *Id.,* Zur Versöhnungslehre. Göttingen 1893. *Id.,* Der Chr. Gl. bl. 408 v. *Nitzsch,* Ev. Dogm. bl. 504—513. *Ziegler,* Zeits. f. Th. u. K. 1895. *Gottschick,* Propter Christum, ib. 1897 bl. 352 v. *Niebergall,* ib. 1897 bl. 461.

[4]) *Kaftan,* Das Wesen der chr. Rel. bl. 246 v. Dogmatik § 58—60.

In dien zin is het waarachtig: wij sloegen Hem aan het kruis, onze zonde was de oorzaak van zijn dood. Maar als Kaftan nu toekomt aan de vraag, hoe die dood van Christus, welke door onze zonde veroorzaakt werd, een middel voor onze rechtvaardiging en wedergeboorte is en als zoodanig noodzakelijk is, dan weet hij niet anders te antwoorden, dan dat factisch aan den dood en de opstanding van Christus de kennis van Gods heilige liefde zich ontwikkeld heeft, de gemeente tot stand gekomen is, bekeering en geloof gewekt, de weldaden van rechtvaardiging en wedergeboorte genoten zijn; de dood van Christus was dus in één woord niet noodzakelijk als straf, maar als opvoedingsmiddel [1]). Hoe hij echter daartoe dienen kon en dienen moest, blijft geheel in het duister; een beroep op de feiten van het ontstaan der gemeente, van de bekeering en het geloof, de rechtvaardigmaking en de wedergeboorte is niet voldoende, want deze zijn alle van den beginne af op eene gansch andere waardeering van Christus' dood gegrond, dan die Kaftan eraan toekent [2]). Nog sterker dan bij Kaftan, kwam later bij Harnack uit, dat de dood van Christus voor de zaligheid der gemeente geene hoogere dan eene historische en psychologische beteekenis heeft. Het Evangelie toch, dat Jezus verkondigde, bevatte immers niets over zijn eigen persoon, maar had alleen tot inhoud de vaderliefde Gods en de oneindige waarde der menschelijke ziel. Wel is Hij voor anderen de leidsman tot den Vader, de persoonlijke verwerkelijking en de kracht van het Evangelie, maar Hij behoort niet zelf als een bestanddeel in het Evangelie thuis [3]).

380. Ook in andere landen werden soortgelijke pogingen tot mystische of ethische reconstructie van de leer der verzoening beproefd. Hier te lande bestreden de Groninger Godgeleerden de satisfactie als eene bloedtheologie, die met het wezen Gods in strijd was; zij zagen in den dood van Jezus, die door de menschen Hem aangedaan, door Jezus zelf ondergaan en door God niet gewild, maar toegelaten was, eene openbaring van Gods liefde, een bewijs van Jezus' volmaaktheid en van de zonde der menschen; hij werkte in dien zin als een middel des heils, dat hij de menschen voor hunne eigen boosheid schrikken deed en hen alzoo leidde tot berouw en tot betering des levens [4]). Chantepie de la Saussaye sprak over de leer der verzoening soms nog wel in orthodoxen zin, maar kwam toch spoedig, onder invloed van Schleiermacher en de Vermittelungstheologie, tot de overtuiging, dat zij van den juridisch-

[1]) *Kaftan,* Dogm. 1897 bl. 565—569.

[2]) Verg. *Stange,* Der dogm. Ertrag der Ritschlschen Theol. nach Julius Kaftan. Leipzig 1908 bl. 129 v. *Orr,* t. a. p. bl. 215 v.

[3]) *Harnack,* Das Wesen des Christ. Akad. Ausgabe 1902 bl. 40. 44. 79. 90. 91.

[4]) *Hofstede de Groot,* De Gron. Godg. bl. 181.

scholastischen vorm ontdaan en ethisch vernieuwd moest worden. Christus kon toch niet beschouwd worden als een Middelaar, die in onze plaats de straf der zonde onderging en daardoor aan Gods gerechtigheid voldeed; maar Hij was de Middelaar, omdat Hij in zijn persoon God en mensch vereenigde. Aan die eenheid is Hij getrouw gebleven tot in den dood toe; in de tot den einde toe gehandhaafde gemeenschap van God en mensch heeft Hij het recht Gods, niet voldaan, dat is veel te zwak uitgedrukt, maar ten volle verheerlijkt, en zoo heeft Hij daardoor ook de opstanding en het leven verworven voor allen, die in zijne gemeenschap ingaan. Wij hebben niet zoozeer door, als wel in Christus vergeving en vrede, opstanding en leven. De plaatsvervanging is bij de la Saussaye, om in de taal van Ritschl te spreken, niet exclusief, maar inclusief [1]).

De moderne theologie stelde in het leerstuk der verzoening oorspronkelijk weinig belang; zij was van huis uit ook veel meer eene wetenschappelijke dan eene religieuze beweging, ontstaan onder den indruk der nieuwe natuurwetenschap en der historische Schriftcritiek. In betrekking tot zonde en verzoening kenmerkte zij zich door groote nuchterheid, want zij dacht hoog van den zedelijken aanleg des menschen, en had aan Jezus als profeet, als voorbeeld, als zedelijk ideaal genoeg [2]). Zonde was niet door een val ontstaan en erfde niet over van ouders op kinderen, maar was een noodzakelijk gebrek, dat langzamerhand overwonnen zou worden, een moment in de ontwikkeling, een nog-niet-zijn van wat de mensch naar zijne idee wezen moest en worden zou. Aan verzoening werd daarom geene behoefte gevoeld; God had de zonde zelf in zijne opvoeding van den mensch gewild, en zou ze daarom ook als Vader van zelf vergeven aan een iegelijk, die met ernst en volharding streefde naar het zedelijk ideaal; en dat was feitelijk toch het geval met alle menschen, de een was den ander op denzelfden weg slechts een weinig vooruit. Bij dit moralisme kwam echter de religie te kort, en het oppervlakkig optimisme zag zich spoedig op droeve wijze teleurgesteld. De macht der zonde bleek in eigen hart en in de menschheid veel grooter te zijn, dan men zich eerst had voorgesteld; met de cultuur nam de ongerechtigheid en ook de ellende toe; het volk bleek van de moraalprediking niet gediend te zijn, en keerde aan de kerk den rug toe of verzamelde zich om de verkondiging van het Evangelie der Schrift. Zoo kwam er uit de kringen der modernen eene schare van malcontenten voort, die onbevredigd door de koude wetsprediking, terugverlangden naar de orthodoxe termen, naar kerkelijke organisatie, naar belijdenis

[1]) Zie mijne Theol. van de la Saussaye² bl. 48.
[2]) *Scholten,* L. H. K. I 410 v. II 26 v. *Hoekstra,* Godg. Bijdr. 1866 273 v. Grondslag, wezen en openbaring van het godsd. geloof 1861 bl. 201 v.

en dogmatiek, en die tegenover de schuld en de macht der zonde behoefte gingen gevoelen aan verzoening en verlossing [1]). Maar op modern standpunt is voor die behoefte geene voldoening te vinden. Want als de persoon van Jezus niet meer is dan een mensch, zij het dan ook een volkomen heilig mensch, dan kan Hij voor het religieuze leven nooit eene andere en hoogere beteekenis hebben, dan die in het wezen der zaak, zij het ook met verschil van graad, aan alle profeten, apostelen en vrome menschen toekomt [2]). Blijft men Hem dan toch nog eeren als den Christus, den Zone Gods, den Heer der gemeente enz., dan maakt men zich aan dien sentimenteelen Jezuscultus schuldig, welke door Von Hartmann, Drews, Kalthoff, Von Schnehen, Naumann e. a. zoo terecht veroordeeld is [3]). Vandaar dat velen onder de jonge modernen, door Hegel en Bolland geleid, van de onbekende Jezusfiguur teruggaan tot de nimmer verouderende Christusidee, welke onder andere namen in schier alle godsdiensten voorkomt, aan welke ook het Christendom zijn oorsprong dankt, en die uitdrukking geeft aan de eeuwige gedachte, dat God zelf in wereld en menschheid zich langzamerhand door lijden en sterven van zonde en ellende bevrijdt en zoo tot zijne heerlijkheid ingaat [4]).

Maar veel meer dan in Duitschland en in ons vaderland is de leer der verzoening in de Engelsch sprekende wereld een geliefkoosd onderwerp. Er gaat geen jaar voorbij, zonder dat daarover nieuwe studiën het licht zien. Tot in het begin der negentiende eeuw toe bleef over het algemeen de oude Protestantsche voorstelling in eere, en bepaaldelijk werd in de Schotsche theologie het werk van Christus in verband gebracht met en als uitvoering beschouwd van het verbond, dat in de eeuwigheid tusschen de drie personen van het Goddelijk Wezen was aangegaan [5]). Maar langzamerhand begon deze leer der satisfactie voor nieuwere beschouwingen plaats te maken. Het hypothetisch universalisme van Amyraldus, volgens hetwelk Christus voor alle menschen stierf op voorwaarde van geloof en bekeering hunnerzijds, vond ook in Engeland en Schotland bij vele Presbyterianen instemming, en baande den weg tot

[1]) Verg. bijv. *Hylkema,* Hoe te oordeelen over het streven der malcontenten, het besef van zonde te verdiepen, referaat op de verg. van moderne theologen Mei 1905. *Agnotus* (Prof. Eerdmans), Reactie of Vooruitgang, Th. T. 1908. aflev. 1 en 2, en min of meer daartegen *Bruining,* Godsdienst en Verlossingsbehoefte, Teylers Th. T. 1910 aflev. 1 en 2.
[2]) *Bruining,* in zijne bijdrage tot de: Christusbeschouwingen onder modernen bl. 3—41. De volgende bijdragen van *Hugenholtz, van Wijk, Niemeyer, Bruins* bevestigen zijn betoog.
[3]) *Drews,* Die Christusmythe bl. 183.
[4]) *G. A. van den Bergh van Eysinga,* Christusbesch. onder mod. bl. 225—271.
[5]) *J. Walker,* The Theol. and the theologians of Scotland.² Edinburgh 1888 bl. 67 v.

de theorie van Grotius, volgens welke de vergeving eigenlijk niet rustte op de voldoening van Christus, maar in zijn exemplair lijden zich de mogelijkheid voor hare toepassing schiep, en die niet alleen door de Wesleyaansche Arminianen, maar ook door vele Gereformeerde godgeleerden als Schriftuurlijk en rechtzinnig omhelsd werd. Zelfs Dr Dale, die overigens de moreele theorie zeer sterk bestreed, zeide, dat Christus eigenlijk niet met zijn lijden en dood aan Gods gerechtigheid voldeed, want, wijl God zelf in Christus het rantsoen gaf, kan het niet aan Hem betaald worden; maar hij maakte onderscheid tusschen de abstracte eeuwige gerechtigheid en den wil Gods, en trachtte te betoogen, dat die eeuwige gerechtigheid, welke met de gouvernementeele gerechtigheid van Grotius groote overeenkomst vertoont, het lijden van Christus voor de schending der wet noodzakelijk maakte [1]). Maar anderen schreden op dezen weg nog veel verder voort, en verlegden het zwaartepunt hoe langer hoe meer uit het objectieve werk van Christus in de subjectieve verandering, welke door geloof en bekeering in den mensch plaats had. Horace Bushnell trachtte het lijden van Christus geheel te verklaren uit het plaatsvervangend karakter, dat alle liefde draagt, en schreef verder aan de liefde, welke Christus in zijn leven en sterven tot ons had geopenbaard, eene den mensch veranderende en vernieuwende werking toe [2]). Dr. Mc. Leod Campbell leidde evenzoo het lijden van Christus niet uit Gods gerechtigheid, maar uit zijne liefde af; Christus verwierf Gods liefde niet, maar was er eene gave, een bewijs, eene openbaring van; Hij was daarom Gods vertegenwoordiger bij ons. Maar Hij was ook onze vertegenwoordiger bij God, doordat Hij, ingaande in onze gemeenschap, de diepste smart leed over de zonde als schuld voor God en als bron van al onze ellende. Zijn lijden was geene straf door God Hem opgelegd, maar Hij leed, omdat Hij de zonde zag met Gods oog, in volle overeenstemming met den Vader de zonde veroordeelde, en in zijn leven en dood ons toonde, wat de zonde des menschen was voor het vaderlijk harte Gods. Terwijl Hij eenerzijds, krachtens zijne eenheid met God, de zonde veroordeelde en op het gericht Gods zijn Amen uitsprak, beleed Hij in zijne aanvaarding van het lijden aan de andere zijde, krachtens zijne eenheid met de menschheid, onze zonden voor het aangezicht Gods, en bood daarin aan God een volmaakt, plaatsvervangend berouw aan, al ontbrak daarin natuurlijk ook het subjectief element van schuldbewustzijn. Door deze „vicarious repentance" verwierf Christus voor ons de verzoening, welke niet wettelijk, maar zedelijk

[1]) *R. W. Dale,* The atonement. The Congregational Union Lecture for 1875. 18th ed. London 1896.

[2]) *Horace Bushnell,* Vicarious Sacrifice, grounded in principles of universal obligation. New-York 1866.

en geestelijk is van aard en ons niet juridisch toegekend, maar mystisch en ethisch ons medegedeeld wordt [1]).

Nauw verwant aan deze voorstelling is de verzoeningsleer, die later door Moberly voorgedragen werd. Hij onderzoekt eerst de begrippen van punishment, repentance en forgiveness, en stelt daarbij in het licht, dat ze alle drie eerst dan volmaakt zijn en aan hun idee en bedoeling beantwoorden, als de zondaar de straf zelf als straf aanvaardt, in het berouw met zijn zondig verleden breekt, en door zijne forgiveableness de vergeving zijner zonden mogelijk en werkelijk maakt, m. a. w. als uit den ouden mensch de nieuwe mensch opstaat. Maar daartoe is de natuurlijke mensch uit zichzelf niet in staat. Zoo kwam dan Christus op aarde, om door zijne „penitential holiness," door zijn „sacrifice of supreme penitence" de straf der zonde volkomen te aanvaarden en ze in verzoening te veranderen, om eene volmaakte belijdenis der zonden af te leggen en volkomen met haar te breken, en om de vergeving te verwerven, die God alleen in den weg van eene volmaakte belijdenis kan schenken. Eén met God zijnde, kon Hij zoo over de zonde oordeelen en de zonde op zich nemen, maar door zijne eenheid met de menschheid kon Hij ze zoo ook voor ons verzoenen, en door zijn Geest, door middel van kerk en sacrament, de verworvene weldaden van verzoening, bekeering en vergeving aan zijne gemeente mededeelen [2]). Veel sterker werd nog het zwaartepunt van de objectieve naar de subjectieve zijde der verzoening verlegd door Thomas Erskine, Maurice, Kingsley, F. W. Robertson en anderen. Zij toch bezagen het leven en den dood van Christus vooral uit dit gezichtspunt, dat Hij, de waarachtige, heilige mensch, inleefde in onze smart, al onze krankheden op zich nam, zonde voor ons werd en met den zondaar zich identificeerde. In dit alles gaf Hij zich volkomen over aan den heiligen wil van God, maar gaf Hij ook een bewijs van liefde, dat den mensch tot wederliefde en toewijding nopen moet [3]). Op dezelfde wijze, maar veel minder innig en diep bestaat de waarde van Jezus' leven en sterven voor R. J. Campbell daarin, dat Hij, de heilige, goddelijke mensch, tot het einde toe trouw bleef aan zijne roeping en zich volkomen aan Zijn Vader overgaf. Het wezen der verzoening bestaat in the assertion of the fundamental unity of all existence, the unity of the individual with the race and the race with God. Alle offers en alle daden van zelfverloochening en toewijding drukken

[1]) *Dr. John Mc. Leod Campbell,* The nature of the atonement. Cambridge 1856 6th ed. 1886. Verg. *H. F. Henderson,* The religious controversies of Scotland. Edinburgh 1905 bl. 147—181: The Row Heresy.

[2]) *R. C. Moberly,* Atonement and Personality. London 1901, en later meermalen herdrukt.

[3]) *Thomas Erskine,* The unconditional freeness of the Gospel 1828. *F. D. Maurice,* The Doctrine of sacrifice 1854.

deze gedachte uit. Maar Jezus' leven en dood is middelpunt en kroon van dat eeuwenlange verzoeningsproces der menschheid, waarin de zelfzucht overwonnen en het menschelijk geslacht tot God opgeheven wordt. Deze verzoening moet nu ook in ons herhaald worden. Dezelfde geest, die in Jezus woonde, is ook de geest der gansche menschheid. De Christusnatuur, dat is het ideaal van den heiligen, goddelijken mensch, is potentiëel in ieder mensch aanwezig, en moet onder invloed van het voorbeeld van Jezus en van de werking zijns geestes, in ons allen opgewekt en tot een leven van liefde en zelfopoffering opgewekt worden [1]).

Evenzoo maakte in Frankrijk en Zwitserland de leer van de satisfactio vicaria allengs voor de mystische, ethische of moreele opvatting van het werk van Christus plaats [2]); volgens Ménégoz bijv. was de dood van Christus een noodzakelijk gevolg van de trouw aan zijn Messiaansch beroep en tegelijk eene openbaring van den ernst der zonde en van de solidariteit van het menschelijk geslacht. Maar dat die dood door God geëischt werd en voor de verzoening der zonden noodzakelijk was, vormt geen bestanddeel van het oorspronkelijk Evangelie van Jezus, hetwelk de genadige vergeving der zonden verkondigt, doch is er eerst later door Paulus aan toegevoegd. Toch was de dood van Christus eene bron van zegeningen voor het menschelijk geslacht, en wij krijgen daar deel aan, als wij ons met Hem vereenigen en ééne plant met Hem worden door het geloof [3]). In weerwil van al deze nieuwere reconstructies, blijft de belijdenis van Jezus' plaatsvervangend lijden en sterven in de gemeente leven en vindt zij ook in de theologie nog menigvuldige en min of meer besliste voorspraak [4]).

---

[1]) *R. J. Campbell,* The new Theology. Popular ed. Mills and Boon z. j. Verg. verder nog The atonement in modern religious thought, a theological symposium. London, Clarke 1900, dat zeventien essays van verschillende schrijvers over dit onderwerp bevat. *Lyttelton,* in Lux Mundi 1892 bl. 201—229. *G. B. Stevens,* The Christian doctrine of salvation. Edinburgh 1905. *W. Porcher du Bose,* The soteriology of the New Test. London 1907. *Leighton Pullan,* The atonement. London 1906. *Beeching* and *Nairne,* The Bible doctrine of atonement. London 1906 enz.

[2]) Verg. *Fr. Godet,* in een artikel over L' expiation in het Bulletin théol. 1860 en voorts in zijn commentaar op de Romeinen. *Pressensé,* Essai sur le dogme de la rédemption, Bulletin théol. 1867. *Durand,* Etude sur la Rédemption, Revue de théol. et de philos. 1889. *Sécrétan,* Théologie et religion. Lausanne 1883 bl. 45. *Bovon,* Etude sur l' oeuvre de la Rédemption 1893 v. *Sabatier,* La doctrine de l' expiation et son évolution historique. Paris 1903. *G. Frommel,* La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus Christ. (1905).

[3]) *Ménégoz,* La mort de Jésus et le dogme de l' expiation. Paris 1905.

[4]) Verg. behalve de boven reeds genoemde werken: *Tholuck,* Lehre v. d. Sünde und v. d. Versöhner 1823. *Vilmar,* Dogm. § 48. *Böhl,* Dogm. bl. 361 v. *Bula,* Die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum oder die Genugthuung. Basel 1874. *Koelling,* Die Satisfactio vicaria, d. i. die Lehre v. d. stellvertr. Genugthuung des Herrn Jesu. Gütersloh 1897. *Ebrard,* Dogm. § 396 v. *Id.,* Die Lehre v. d. stellvertr. Genugthuung 1857. *Bensow,* Die Lehre v. d.

381. Het geloof, dat Jezus de Christus is, maakte van den beginne af het hart en de kern der Christelijke belijdenis uit. Met deze aanspraak, dat Hij de Christus was, trad Jezus zelf op; door dit geloof kwamen de Christenen zoowel tegenover de Joden als tegenover de Heidenen als eene bijzondere secte te staan; naar den naam van Christus worden de geloovigen te Antiochië het eerst Christenen genoemd. De namen van Jezus en Christus werden daarom in de apostolische geschriften al spoedig ten nauwste met elkander verbonden en helderden elkander op, evenals de persoon van Christus uit zijn werk, en het werk van Christus uit zijn persoon wordt verstaan. De naam, die in het Grieksch door Ιησους en in het Latijn door Jesus, Jhesus, Hiesus werd weergegeven, was onder de Israelieten een gewone naam, en komt in het Oude Testament in niet minder dan vier vormen voor. Soms wordt de naam voluit als יְהוֹשׁוּעַ, Deut. 3 : 21, Richt. 2 : 1, of als יְהוֹשֻׁעַ, Ex. 17 : 9, Num. 13 : 16, Joz. 1 : 1, Richt. 2 : 6, 1 Sam. 6 : 14, 18, 2 Kon. 23 : 8, Hagg. 1 : 1, Zach. 3 : 1, geschreven; en soms komt hij ook voor in den verkorten vorm van הוֹשֵׁעַ, Num. 13 : 8, 2 Kon. 15 : 30. Hos. 1 : 1, Neh. 10 : 24, of יֵשׁוּעַ, Ezr. 2 : 2, 6, Neh. 7 : 7, 11, 39 enz.

Het is nog niet ten volle opgehelderd, hoe de langere vorm Jehosua tot Jesua (met eene *e*) verkort kan worden, noch ook, hoe de jod in den naam Hosea geheel wegvallen kon. En ook staat de afleiding van den naam wetenschappelijk nog niet vast. Vroeger zag men in den naam Jehosua gewoonlijk den 3 pers. imp. hi. (naast den vorm יְהוֹשִׁיעַ, Ps. 116 : 6) van het werkwoord ישע, zoodat de beteekenis dan zijn zou: Hij, n.l. Jhvh, zal helpen of redden; tegenwoordig beschouwen velen den naam als samengesteld uit יהו en שׁוּעַ, zoodat de zin dan is: Jhvh is hulp of heil (verg. ongeveer dezelfde samenstelling, in omgekeerde orde, in den naam יְשַׁעְיָהוּ Jes. 1 : 1 [1]). Hoe dit zij, van ouds bracht men den naam met het werkwoord יָשַׁע, helpen, redden, in verband; Mozes

---

Versöhnung. Gütersloh 1904. *Hodge,* Syst. Theol. II 480 v. *Shedd,* Dogm. Theol. II 378 v. *A. A. Hodge,* The atonement. Philad. 1867. *Warfield,* Modern theories of the atonement, Princeton Theol. Rev. Jan. 1903. *Candlish,* The atonement, its reality, completeness and extent. London 1861. *Hugh Martin,* The atonement in its relations to the covenants, the priesthood, the intercession of our Lord. Edinburgh z. j. *John Scott Lidgett,* The spiritual principle of the atonement as a satisfaction made to God for the sins of the world. London 1898. *James Denney,* The death of Christ, its place and interpretation in the New Test. London 1909. *Id.,* The atonement and the modern mind. London 1908. *James Stalker,* The atonement. London 1908. *Merle d' Aubigné,* L' expiation de la croix. Paris 1867. *H. Bois,* La nécessité de l' expiation, Revue de théol. de Montauban 1888. *Id.,* Expiation et solidarité, ib. 1889. *Grétillat,* Exposé de théol. syst. IV 300 v. *Van Oosterzee,* Christ. Dogm. § 108 v. *J. A. C. van Leeuwen,* Verzoening. Utrecht 1903. *Vellenga,* De voldoening, eene reeks artikelen in Theol. Stud. 1906 v.

[1]) *Eb. Nestle,* art. Jesus in *Hastings* Dict. of Christ I 860.

gaf met opzet aan Hosea, den zoon van Nun, den naam van Josua. Num. 13 : 8, 16, en in Matth. 1 : 21 gaf Jozef op uitdrukkelijk bevel van den engel aan zijn zoon den naam van Jezus, omdat Hij zijn volk zou zaligmaken van hunne zonden. De naam werd ook nog wel later door andere personen gedragen, Hand. 7 : 45, Hebr. 4 : 8, Col. 4 : 11, maar komt toch aan Jezus toe in geheel eenigen zin. De Jezuïten hebben zich later nog wel naar dien naam genoemd, maar zij matigden zich daarmede een titel aan, waarop niemand aanspraak mag maken, wijl Christus alleen de Zaligmaker is; bovendien hebben zij door hun stelsel en gedraging aan hun eigen naam menigmaal groote smaadheid aangedaan. De geloovigen noemen zich daarom allen samen naar den naam van Christus, wijl deze niet is de persoonlijke, historische, maar de ambtelijke naam, en in gemeenschap met dezen Christus zijn zij zelven gezalfd tot profeten, priesters en koningen.

Behalve dezen historischen en ambtelijken naam, worden aan Christus in de Schrift nog vele andere namen toegekend. Hij heet de Zone Gods, de eeniggeboren, de eigen, de geliefde Zoon, het Woord, het Beeld Gods, afschijnsel zijner heerlijkheid en uitgedrukt beeld zijner zelfstandigheid, het beginsel der schepping Gods, de waarachtige God en het eeuwige leven, God boven alles te prijzen (of misschien juister: God over allen [alles], te prijzen) in der eeuwigheid, Immanuel; voorts wordt Hij genoemd de Zoon des menschen, de Zoon van Jozef en David, de Nazarener, de Galileër, de heilige en rechtvaardige, de tweede Adam, de Heer uit den hemel, eerstgeborene aller creaturen en eerstgeborene uit de dooden; en eindelijk heet Hij naar zijn ambt en werk de profeet, de meester, de leeraar, de priester, de groote priester, de hoogepriester, de knecht des Heeren, het lam Gods, de koning, de koning der Joden, de koning Israëls, de koning der koningen, de Heere, de Heer der heerlijkheid, de Heer der Heeren, het hoofd en de bruidegom der gemeente, de opziener der zielen, de leidsman en voleinder des geloofs, de leidsman der zaligheid, de weg, de waarheid en het leven, het brood des levens, de vorst des levens, de opstanding en het leven, de herder der schapen, de deur der schaapskooi, het licht der wereld, de blinkende morgenster, de leeuw uit Juda's stam, de Amen, de trouwe en waarachtige getuige, de Alpha en de Omega, de eerste en de laatste, het begin en het einde, de rechter van levenden en dooden, de erfgenaam aller dingen, door wien, in wien en tot wien alles geschapen is. Al deze namen bewijzen reeds afdoende de onvergelijkelijke waardigheid en de geheel eenige plaats, welke aan Christus toekomt [1]). Hij is de middelaar van schepping en herschepping beide.

[1]) Kortheidshalve zij voor de beteekenis van al deze namen verwezen naar het reeds vroeger aangehaalde werk van Prof. *Warfield*, The Lord of Glory. New-York 1907.

De naam van μεσιτης komt voor in de LXX Job 9 : 33 van den redder of helper (scheidsman, scheidsrechter), dien Job wenschte, dat tusschen God en hem mocht instaan. In het Nieuwe Testament wordt de naam alleen toegekend aan Mozes, Gal. 3 : 19, 20, en aan Christus, 1 Tim. 2 : 5, Hebr. 8 : 6, 9 : 15, 12 : 24, terwijl het werkwoord μεσιτευειν eenmaal van God wordt gebezigd, Hebr. 6 : 17. Het woord duidt in het algemeen een persoon aan, die tusschen twee partijen intreedt, om ze met elkander in gemeenschap te brengen of ook met elkander te verzoenen, Deut. 5 : 5, en is dus bij uitnemendheid geschikt, om de plaats van Jezus' persoon en het karakter van zijn werk aan te duiden. De idee van het middelaarschap is, gelijk ons reeds vroeger bleek, aan alle godsdiensten eigen, maar komt in de waarzeggers en toovenaars, in de priesters en koningen, die daarin optreden, tot geene verwezenlijking. Zelfs Mozes draagt dien naam slechts op inadaequate wijze, in een tijdelijken en voorbeeldigen zin, want hij was wel getrouw in het huis Gods, doch slechts als een dienaar, om getuigenis af te leggen van hetgeen door God tot het volk gesproken zou worden, Hebr. 3 : 5; hij nam de wet in ontvangst, maar ontving ze nog niet eens rechtstreeks van God, doch door middel van engelen, Gal. 3 : 19; hij stond, schoon middelaar, toch eigenlijk met het volk tegenover God, en ontving de wet niet voor Israël alleen, doch ook voor zichzelven, Joh. 1 : 17. Christus echter is de Zoon over zijn eigen huis, Hebr. 3 : 6, omdat Hij de Zoon is, door wien God zelf tot ons spreekt, welken Hij gesteld heeft tot een erfgenaam van alles, door welken Hij ook de wereld gemaakt heeft, Hebr. 1 : 1, 2. Hij is niet een derde, die van buiten af tusschen God en ons intreedt, maar Hij is de Zoon van God zelven, afschijnsel zijner heerlijkheid en uitgedrukt beeld zijner zelfstandigheid, het wezen en de eigenschappen der Goddelijke natuur deelachtig, en tegelijk de zoon des menschen, Hoofd der menschheid, Heer der gemeente. Hij staat niet tusschen twee partijen in, maar Hij is beide partijen in eigen persoon.

In de eeuw der Hervorming ontstond over dit middelaarschap van Christus een niet onbelangrijk verschil. Tegenover Osiander, die de wezensgerechtigheid Gods in Christus voor de materia der rechtvaardigmaking hield, verdedigde Stancarus, hoogleeraar te Königsberg, de stelling, dat Christus alleen middelaar was naar zijne menschelijke natuur, en dus ook alleen op grond van zijne menschelijke verworvene gerechtigheid ons rechtvaardigen kon [1]). Hij kon zich daarvoor beroepen op Augustinus, Lombardus, Thomas e. a. die allen zeiden, dat Christus alleen mediator was, in quantum homo; nam in quantum Deus non mediator sed aequalis Patri est [2]); en deze theologen werden door Stancarus heel

[1]) *Schmidt (Benrath)*, art. Stancarus in PRE³ XVIII 752—754.

[2]) *Augustinus*, de civ. Dei XI 2. Conf. X 40. *Lombardus*, Sent. III dist. 19. *Thomas*, S. Theol. III qu. 26 art. 2.

wat hooger geschat, dan de Hervormers: plus valet unus Petrus Lombardus, quam centum Lutheri, ducenti Melanchtones, trecenti Bullingeri, quadringenti Petri Martyres et quingenti Calvini; qui omnes si in mortario contunderentur, non exprimeretur una uncia verae theologiae. Lutherschen en Gereformeerden kwamen daar ten sterkste tegen op en beweerden, dat Christus middelaar was naar beide naturen, dat Hij als zoodanig van eeuwigheid was aangesteld en dat Hij het ambt van middelaar ook reeds in de dagen des Ouden Testaments had vervuld [1]).

De Roomschen hielden daartegen wel staande, dat Christus alleen middelaar was naar zijne menschelijke natuur, maar zij moesten toch erkennen, dat Christus, om middelaar te zijn, beide God en mensch moest wezen, dat beide naturen het suppositum en de substantia mediatoris uitmaakten en konden dus alleen nog beweren, dat Christus de middelaarswerken, zooals het zichzelf offeren, het lijden, het sterven volbracht in zijne menschelijke natuur, dat deze dus alleen was het principium quo, het principium formale van de middelaarswerken [2]). Doch deze scheiding tusschen den persoon en het werk des middelaars is niet vol te houden; de middelaarswerken hebben juist dit eigenaardige, dat zij door den éénen persoon met beide naturen zijn verricht. Dat wil niet zeggen, gelijk Petavius aan Lutheranen en Calvinisten toedicht [3]), dat dezen aan de Goddelijke natuur van Christus per sese et ab humana divulsa, het middelaarswerk toeschrijven. Niet naar zijne Goddelijke natuur als zoodanig, als ééne en gelijk met den Vader en den Geest, is de Zoon middelaar, maar wel naar die Goddelijke natuur κατ οἰκονομιαν, quatenus secundum eam voluntaria illa dispensatione gratiae se submiserit [4]). De Schrift noemt dan ook meermalen Christus naar zijne Goddelijke natuur subject der vernedering, Joh. 1 : 14, 2 Cor. 8 : 9, Phil. 2 : 6; de kerkvaders lieten dikwerf in denzelfden geest zich uit [5]); Augustinus, Lombardus en Thomas bedoelden niets anders, dan dat Christus niet naar zijne Goddelijke natuur als zoodanig, ab humana natura divulsa, maar alleen als menschgeworden Zoon van God middelaar was en wezen kon; en ten slotte moesten de Roomsche theologen dit zelven weer tegen Stancarus verdedigen.

Er schuilt hierachter nog een ander verschil. Indien Christus n.l. alleen middelaar is naar zijne menschelijke natuur in den zin van Bellarminus

[1]) Die Symb. Bücher der ev. luth. Kirche ed. *Müller* bl. 622. 684. *Gerhard*, Loc. IV. 325. *Quenstedt*, Theol. III 273. *Calvijn*, in twee brieven, Corpus Ref. XXXVII 337—358. De dienaren der kerk van Zürich in twee brieven PRE³ t. a. p. *Polanus*, Synt. Theol. bl. 430. *Turretinus*, Theol. El. XIV qu. 2.
[2]) *Bellarminus*, de Christo V c. 1—8. *Petavius*, de incarn. VII c. 1—4.
[3]) t. a. p. XII 4, 9.
[4]) *Polanus*, Synt. Theol. bl. 430.
[5]) Bij *Petavius*, t. a. p. XII 1.

en Petavius, dan is Hij ook geen middelaar geweest vóór zijne vleeschwording, maar is Hij dit eerst begonnen te zijn in het moment zijner ontvangenis en is het Oude Testament dus feitelijk van een middelaar verstoken geweest [1]). Maar al is het ook, dat de Zoon eerst vleesch is geworden in de volheid des tijds, toch is Hij van eeuwigheid verkoren en aangesteld tot middelaar. Er kan hier niet tegen ingebracht worden, dat ook David, Salomo enz. van eeuwigheid tot koning verkoren en in dien zin gezalfd zijn. Want daarbij bestaat dit groote onderscheid, dat David, Salomo enz. en alle verkorenen vóór hunne ontvangenis slechts in de idee en het besluit Gods bestonden, maar de Zoon was in den beginne bij God en zelf God. Zijne verkiezing tot middelaar is niet buiten Hem om geschied, zij draagt het karakter van een pactum salutis; het verlossingswerk is een gemeenschappelijk werk van Vader, Zoon en Geest, en is terstond na den val door alle drie personen begonnen uitgevoerd te worden. In denzelfden zin als de Vader van eeuwigheid Vader zijner kinderen en de Heilige Geest van eeuwigheid Trooster der geloovigen is geweest, is de Zoon van eeuwigheid tot middelaar aangesteld en terstond na den val als middelaar opgetreden. Reeds onder het Oude Testament was Hij als profeet, priester en koning werkzaam [2]). De gevallen wereld is terstond aan den Zoon als middelaar ter verzoening en verlossing overgegeven. En in de volheid des tijds is Hij, die reeds middelaar was, in het vleesch geopenbaard, 1 Joh. 1 : 2, 3 : 5, 8. Hieruit is te verklaren, dat het koninklijk ambt bij Christus op den voorgrond treedt; als zoodanig wordt Hij in het Oude Testament vooral geteekend en voorspeld; en met dien titel treedt Hij vooral onder zijn volk op. Maar dat koningschap van Christus is van dat van aardsche vorsten zeer onderscheiden; het heeft zijn type alleen in het theocratisch, in het Davidisch koningschap, hetwelk wezenlijk van dat van andere koningen onderscheiden is; het is een koningschap in Gods naam, aan Gods wil ondergeschikt, alles heenleidend tot Gods eer; het is geen koningschap van geweld en wapenen, maar het heerscht en regeert op eene gansch andere, veel betere wijze; het heerscht door Woord en Geest, door genade en waarheid, door recht en gerechtigheid. De koning is daarom tegelijkertijd profeet en priester; zijn macht staat in dienst van de waarheid en de gerechtigheid.

Omdat echter het koningschap van Christus een geheel eigenaardig karakter draagt, maken velen bezwaar, om van zijn koninklijk ambt te spreken of bezigen den titel van koning bij Christus in overdrachtelijken zin [3]). Ja velen achten het beter, bij Christus niet van ambt, maar van

[1]) *Petavius*, de incarn. XII 4, 10.
[2]) Augustinus, bij *Reuter*, Augustinische Studien. Gotha 1887 bl. 93.
[3]) *Wegscheider*, Inst. theol. § 144. *Scholten*, L. H. K. I 369 v.

persoonlijk beroep te spreken, want ambt hoort in eene rechtsgemeenschap thuis en Christus' koninkrijk is een rijk der liefde en niet des rechts[1]). Inderdaad is een ambt van beroep, ambacht, betrekking daarin onderscheiden, dat het eene overheid onderstelt, op eene aanstelling door die overheid berust, en die overheid dient met zijn persoon, niet voor loon. Maar juist daarom is ambt het woord, dat ten aanzien van Christus behoort gebezigd te worden. Want Hij heeft zichzelven de middelaarswaardigheid niet aangenomen, maar God heeft Hem verkoren, geroepen, aangesteld, Ps. 2 : 7, 89 : 19—21, 110 : 1—4, 132 : 17, Jes. 42 : 1, Hebr. 5 : 4—6; de naam Christus is geen beroeps-, maar een ambtsnaam, een titel, eene waardigheid, waarop Jezus aanspraak heeft, omdat Hij door God zelven verkoren is. Onder het Oude Testament werden vooral de koningen gezalfd, Richt. 9 : 8, 15, 1 Sam. 9 : 16, 10 : 1, 16 : 13, 2 Sam. 2 : 4, 5 : 3, 19 : 10, 1 Kon. 1 : 34, 39, 2 Kon. 9 : 1, 11 : 12, 23 : 30, waarschijnlijk met de heilige zalfolie, 1 Kon. 1 : 39, Ps. 89 : 21; gezalfde was de naam van den theocratischen koning, Ps. 20 : 7, 28 : 8, 84 : 10, 89 : 39 enz. De zalving met olie was symbool van de Goddelijke wijding, van de toerusting met den Geest Gods, 1 Sam. 10 : 1, 9, 10. En deze zalving, niet in uitwendigen, symbolischen, maar in geestelijken, wezenlijken zin werd Christus deelachtig, Jes. 11 : 2, 42 : 1, 61 : 1, Ps. 2 : 6, 45 : 8, 89 : 21, Luk. 4 : 18, Joh. 3 : 34, Hand. 4 : 27, 10 : 38, Hebr. 1 : 9, bij zijne ontvangenis uit den Heiligen Geest, Luk. 1 : 35, en bij den doop door Johannes, Matth. 3 : 16, Mark. 1 : 10, Luk. 3 : 22, Joh. 1 : 32. En even reëel als zijne zalving, van welke die onder het Oude Testament slechts schaduw was, was ook zijn koningschap. Het theocratisch, Davidisch koningschap was er slechts de zwakke type van, en heeft in het koningschap van Christus zijne wezenlijke vervulling gekregen. Christus is niet in minderen maar in meerderen, in veel waarachtiger zin koning dan David en Salomo. Want tot de idee van den theocratischen koning behoorde, dat hij een man naar Gods hart moest wezen en niet als een despoot boven zijne broederen zich verheffen mocht, Deut. 17 : 14—20. Aan deze koningswet hielden Israëls koningen zich niet, en zoo verwachtte de profetie een anderen, beteren koning, die, zelf gezalfde des Heeren en knecht Gods, zijn volk regeeren zou door waarheid en gerechtigheid, en zijne vijanden overwinnen zou. Als zulk een koning treedt Christus op; Hij sticht een rijk Gods, dat thans alleen nog geestelijk en zedelijk bestaat, maar bestemd is, om eenmaal ook uitwendig en lichamelijk zich te openbaren in de stad Gods, waar alle goddeloozen gebannen zijn en God alles in allen wezen zal. En omdat Hij zulk een koning is, een koning in waarachtigen, vollen zin, daarom sluit zijn koningschap ook het profetisch en priesterlijk ambt in.

[1]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III² 402.

382. Dit drievoudig ambt van Christus vindt echter bij velen bezwaar, omdat het eene van het andere niet te onderscheiden is[1]). Inderdaad is ook geene enkele werkzaamheid van Christus uitsluitend tot één ambt te beperken. Zijne woorden zijn eene verkondiging van wet en Evangelie, en wijzen alzoo op het profetisch ambt; maar Hij spreekt als machthebbende en alles gehoorzaamt zijn bevel, Mark. 1 : 22, 4 : 41, Luk. 4 : 32 enz.; zelf noemt Hij zich koning, in de wereld gekomen, om der waarheid getuigenis te geven, Joh. 18 : 37. Zijne wonderen zijn teekenen zijner leer, Joh. 2 : 11, 10 : 37 enz., maar ook openbaring van zijne priesterlijke barmhartigheid, Matth. 8 : 17, en van zijne koninklijke macht, Matth. 9 : 6, 8, 21 : 23. In zijne voorbede komt niet alleen zijn hoogepriesterlijk, maar ook zijn profetisch en koninklijk ambt uit, Joh. 17 : 2, 9, 10, 24. Zijn dood is eene belijdenis en voorbeeld, 1 Tim. 6 : 13, 1 Petr. 2 : 21, Openb. 1 : 5, maar ook eene offerande, Ef. 5 : 2, en een betoon zijner macht, Joh. 10 : 18. De dogmatiek is daarom ook verlegen geweest met wat er tot ieder ambt in het bijzonder uit Jezus' leven en werken te brengen viel. Onder het profetisch ambt werd gewoonlijk behandeld het leeren, voorspellen en wonderen doen; onder het priesterlijk ambt het offeren, voorbidden en zegenen; maar voor het koninklijk ambt bleef in den staat der vernedering dan niet meer over dan de hulde der wijzen uit het Oosten, de intocht in Jeruzalem, de aanstelling van de apostelen, de instelling der sacramenten; geïsoleerde feiten, die ten deele evengoed tot de andere ambten kunnen gebracht worden. Nog moeilijker werd de aanwijzing van het onderscheid in den staat der verhooging; want Jezus' profetische werkzaamheid zet zich wel voort in het leeren zijner gemeente door Woord en Geest, maar ook als koning regeert en beschermt Hij zijne kerk door deze beide; en zijne hoogepriesterlijke voorbede is geene smeeking, maar een koninklijk willen, Joh. 17 : 24. Het is dan ook eene atomistische beschouwing, die bepaalde werkzaamheden uit het leven van Jezus losmaakt en daarvan enkele tot het profetisch, en andere tot het priesterlijk en het koninklijk ambt brengt. Christus is gister en heden dezelfde en in der eeuwigheid. Hij verricht maar niet profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheden, doch is zelf in heel zijn persoon profeet, priester en koning. En alles wat Hij is, spreekt en doet, brengt die drieërlei waardigheid tot openbaring. Wel kan voor ons in de eene werkzaamheid meer zijn profetisch, en in eene andere zijn priesterlijk of zijn koninklijk ambt uitkomen; en wel treedt zijn profetisch ambt meer in de dagen des Ouden Testaments en in zijne omwandeling op aarde, zijn priesterlijk ambt meer in zijn lijden en sterven,

[1]) Vroeger reeds bij de Socinianen, Ernesti, Doederlein, enz. en in den nieuweren tijd bij *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I² 520 v. III² 386 v. *Lobstein,* Revue de théol. et de philos. 1892. *Frank,* Christl. Wahrheit II² 158. 202. *Kaftan,* Dogm. bl. 486. 531. *Häring,* Der Christl. Gl. bl. 385 v.

zijn koninklijk ambt meer in zijn staat van verhooging op den voorgrond; maar werkelijk draagt Hij alle drie ambten tegelijk en oefent ze alle drie steeds tegelijkertijd uit, zoowel vóór als na zijne menschwording, beide in den staat der vernedering en dien der verhooging.

Daarom is echter het spreken van drie ambten bij Christus geen willekeur, geen Oostersche beeldspraak, die zonder bezwaar kan prijsgegeven worden; ook is het eene ambt niet tot een der beide andere te herleiden. Scheiding is niet mogelijk, maar onderscheid is er zeer zeker. Om middelaar, om volkomen zaligmaker te wezen, moest Hij door den Vader tot alle drie ambten aangesteld en door den Geest tot alle drie bekwaamd worden. Immers, de idee van mensch bevat deze drieërlei waardigheid en werkzaamheid reeds in zich; hij heeft een hoofd, om te kennen, een hart, om zich te geven, eene hand om te regeeren en te leiden; en dienovereenkomstig werd hij in den aanvang door God toegerust met kennis en verstand, met gerechtigheid en heiligheid, met heerschappij en heerlijkheid (zaligheid). De zonde, die den mensch verdierf, werkte in op al zijne vermogens en was niet alleen onwetendheid, dwaasheid, dwaling, leugen, blindheid, duisternis; maar ook ongerechtigheid, schuld, zedelijke verdorvenheid, en voorts nog ellende, dood en verderf. Daarom moest Christus, zoowel als Zoon en beeld Gods voor zichzelven alsook als middelaar en zaligmaker voor ons alle drie ambten dragen; Hij moest profeet zijn, om de waarheid Gods te kennen en te openbaren; priester om zich Gode te wijden en in onze plaats zich Gode op te offeren; koning, om naar Gods wil ons te regeeren en te beschermen. Leeren, verzoenen en leiden; docere, acquirere en applicare salutem; wijsheid, gerechtigheid en verlossing; waarheid, liefde en macht, alle drie zijn tot onze volkomene zaligheid noodig. Profeet is Hij in zijne verhouding van God tot ons; priester in zijne verhouding van ons tot God; koning in zijne verhouding als hoofd tot de menschheid. Het rationalisme erkent alleen zijn profetisch, het mysticisme alleen zijn priesterlijk, het chiliasme alleen zijn koninklijk ambt. Maar de Schrift kent Hem steeds en tegelijk alle drie ambten toe, en beschrijft Hem als onzen hoogsten profeet, onzen eenigen priester, onzen eeuwigen koning. Hij is koning, doch Hij regeert niet door het zwaard, maar door zijn Woord en Geest; Hij is profeet, maar zijn woord is macht en geschiedt; Hij is priester, maar Hij leeft door te sterven, overwint door te lijden en is almachtig door zijne liefde. Hij is altijd alles te zamen, nooit het een zonder het ander, in zijn spreken en handelen machtig als een koning en in zijne koninklijke heerschappij vol van genade en waarheid[1]).

[1]) *Witsius*, Exerc. 10 in Symb. *Amesius*, Med. Theol. I 19. 11. *Leydecker*, de verit. Rel. Ref. IV 9, 13. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 102. *Biedermann*, Christl. Dogm. II² 235 v. *Dorner*, Christl. Gl. II 481 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. IV 2 bl. 5 v. *Ebrard*, Dogm. § 399. *Kähler*, Wiss. der Christl. Lehre³ bl. 347. *A. von Oettingen*, Luth. Dogm. III 177 v. *Karl Müller*, Jesu Christi dreifaches Amt. PRE³ VIII 733—741. *Hodge*, Syst. Theol. II 459 v. *Shedd*, Dogm. Theol. II 353 v. *Kuyper*, Heraut 509 v.

383. Deze Christus is in heel zijn persoon en in zijn gansche werk eene openbaring van Gods liefde. De Gnostieken en vooral Marcion maakten eene scherpe tegenstelling tusschen den God des toorns, der wrake, der gerechtigheid, die zich in het Oude Testament openbaarde, en den God der liefde en der genade, die in het Nieuwe Testament in Christus zich had bekend gemaakt[1]). Maar zulk eene tegenstelling is der Schrift onbekend. Jhvh Elohim in het Oude Testament is wel rechtvaardig, heilig, ijverend voor zijne eer en toornende tegen de zonde, maar Hij is ook genadig, barmhartig, gaarne vergevende en groot van goedertierenheid, Ex. 20 : 5, 6, 34 : 6, 7, Deut. 4 : 31, Ps. 86 : 15 enz. In het Nieuwe Testament is God, de Vader van onzen Heere Jezus Christus, de God aller genade en barmhartigheid, Luk. 6 : 36, 2 Cor. 1 : 3, 1 Petr. 5 : 10; er is geene tegenstelling tusschen den Vader en Christus; even liefderijk, barmhartig en gaarne vergevende als Christus is, is ook de Vader; het zijn zijne woorden, die Christus spreekt, zijne werken, die Hij doet. De Vader is zelf de Zaligmaker, σωτηρ, Luk. 1 : 47, 1 Tim. 1 : 1, Tit. 3 : 4, 5, degene, die in Christus de wereld met zichzelven verzoend en de zonden haar niet toegerekend heeft, 2 Cor. 5 : 18, 19. Christus heeft daarom den Vader niet eerst door zijn werk tot liefde en genade bewogen, maar de liefde des Vaders gaat vooraf en komt in Christus tot openbaring, die eene gave van Gods liefde is, Joh. 3 : 16, Rom. 5 : 8, 8 : 32, 1 Joh. 4 : 9, 10.

Wel zegt Paulus in Rom. 3 : 25, 26, dat God Christus Jezus tot eene verzoening door het geloof in zijn bloed openlijk, voor aller oog, heeft voorgesteld εἰς ἔνδειξιν της δικαιοσυνης αὐτου; en hierbij is zonder twijfel aan de gerechtigheid als deugd Gods te denken, die, vanwege het zonder verzoening laten voorbijgaan van de door Joden en Heidenen vroeger onder Gods lankmoedigheid begane zonden, niet tot openbaring scheen te komen en daarom scheen niet te bestaan; het was dus noodig, dat God Christus in den tegenwoordigen tijd, in de volheid des tijds, tot eene verzoening door zijn bloed stelde, opdat Hij zelf bleek rechtvaardig te zijn en ook rechtvaardigen kon dengene, die uit het geloof van Jezus is. Maar ook hier is de gerechtigheid Gods niet als in strijd met zijne genade en liefde gedacht. Immers, de gerechtigheid Gods betoonde zich niet daarin, dat zij de zondaren strafte voor hunne overtredingen, maar dat zij in Christus eene verzoening door zijn bloed voorstelde, zoodat God nu in de vergeving der zonden toch zelf rechtvaardig bleek en tegelijk den geloovige rechtvaardigen kon. De gerechtigheid Gods n.l. bestaat in de Schrift allereerst daarin, dat Hij rechtvaardig oordeelt,

[1]) Verg. deel II 195.

den schuldige niet voor onschuldig en den onschuldige niet voor schuldig houdt; en dan vervolgens, dat Hij de armen, ellendigen, degenen, die persoonlijk wel schuldig zijn, maar zakelijk het recht aan hunne zijde hebben, helpt en redt en in hun recht erkent. In dezen laatsten zin wordt gerechtigheid dan aan barmhartigheid, trouw, waarheid verwant; maar zij is van deze toch altijd daarin onderscheiden, dat zij vooral let op de anomalie, die er bestaat tusschen het recht, dat iemand heeft en den toestand, waarin hij verkeert [1]). Ook hier bij Paulus is Gods gerechtigheid niet met zijne goedheid ,barmhartigheid, trouw of waarheid identisch, maar zij is nog veel minder daaraan tegengesteld. Immers is zij juist die deugd Gods, welke Christus gaf tot eene verzoening, opdat God de zonden vergeven kon uit genade, en met behoud van het recht. Van een strijd van Gods gerechtigheid en liefde, gelijk het Evangelisch gezang 125 : 5 dien voorstelt, is er dus geen sprake. In onzen zondigen toestand kan ons dit wel zoo voorkomen; maar in God zijn alle deugden één en in volle harmonie.

Eenerzijds is daarom de voorstelling te verwerpen, alsof Christus enkel eene openbaring van Gods straffende gerechtigheid ware. De God der openbaring, de Vader van onzen Heere Jezus Christus, is geen heidensche god, wiens nijd en haat tegen de menschen door allerlei offers afgewend moet worden; het offer draagt in de Schrift, ook in het Oude Testament, een gansch ander karakter, het onderstelt het verbond der genade. Ook kwame er dan eene gnostische tegenstelling tusschen Vader en Zoon, die den Zoon als den God der genade verre boven den Vader als den God der wrake verheffen en Oud en Nieuw Testament, schepping en herschepping, natuur en genade uit elkander rukken zou. Maar andererzijds is Christus ook niet op te vatten als eene betooning van Gods liefde alleen, althans niet van eene liefde, gelijk wij ons die menigmaal denken en die van de liefde Gods in de Schrift ten eenenmale verschilt [2]).

[1]) Verg. deel II 189—194.

[2]) *Schwartzkopff*, Gottes Liebe und Heiligkeit, Theol. Stud. u. Krit. 1910. Heft 2, bl. 300—313, erkent, dat de liefde Gods *heilige* liefde moet zijn, die tegen de zonde reageert, en dat gerechtigheid, toorn, wraak enz. niet eenvoudig als anthropomorphismen aan God ontzegd kunnen worden, want dan zou er om diezelfde reden in God ook geene liefde kunnen vallen. Maar hij tracht nu verder liefde en heiligheid zoo te vereenigen, dat hij de laatste aan de eerste ondergeschikt en dienstbaar maakt. God is Vader en tracht al zijne kinderen tot de zaligheid te leiden. Maar als deze weerstaan ten einde toe, dan drijft Gods heilige liefde hen weg en geeft hen aan den ondergang prijs. Toorn, gericht, straf zijn dus Ausdruck und Folge van de liefde. Doch zoo behoudt de gerechtigheid Gods alleen een eschatologisch karakter, wordt zij in hare openbaring afhankelijk van den wil des menschen, en komt de Paulinische gedachte niet tot haar recht dat God, door Christus openlijk voor te stellen als een zoenmiddel door het geloof in zijn bloed, zijne gerechtigheid daarin openbaarde, dat Hij rechtvaardigen kon dengene, die uit het geloof van Jezus is.

In dat geval toch bleve niet alleen het lijden en sterven van Christus, dat de Schrift ongetwijfeld als eene straf voor onze zonde voorstelt, geheel onverklaard; maar het woord van Paulus zou dan ook rechtstreeks weersproken worden, dat God daartoe Christus tot een zoenmiddel gaf, opdat Hij zelf rechtvaardig bleke te zijn en rechtvaardigen kon dengene, die uit het geloof van Jezus is. Immers is dit de kern der gedachte in Rom. 3 : 21—26, dat thans in het Evangelie God zijne gerechtigheid heeft geopenbaard *zonder de wet*, onafhankelijk van de wet. Naar de wet kon God zijne gerechtigheid niet anders openbaren dan daarin, dat Hij alle menschen veroordeelde, want zij zijn allen schuldig en voorwerpen van zijn toorn; uit de werken der wet kan geen vleesch gerechtvaardigd worden, 3 : 19, 20, 23. Maar het wonder van het Evangelie bestaat daarin, dat Hij zijne gerechtigheid openbaart *zonder de wet*, en zoo, dat Hij zelf rechtvaardig blijft en (niet: desniettegenstaande, maar: krachtens die gerechtigheid) rechtvaardigt dengene, die uit het geloof van Jezus is en in zichzelven, naar de wet geoordeeld, een goddelooze is, 4 : 5. En dat is nu in dien weg mogelijk geworden, dat God Christus openlijk heeft voorgesteld tot een zoenmiddel, door het geloof, in zijn bloed. Bij de gerechtigheid Gods is dus in dit verband niet te denken aan die deugd Gods, volgens welke Hij *naar de wet* den zondaar veroordeelt en straft (ofschoon in de dogmatiek de justitia vindicativa gewoonlijk ook tot de gerechtigheid gebracht wordt), maar integendeel aan die eigenschap Gods, volgens welke Hij *in het Evangelie* dengene, die uit het geloof van Jezus is, vrijspreekt en rechtvaardigt. Hierin komt Gods gerechtigheid het schitterendst uit, dat Hij in het Evangelie, zonder de wet, rechtvaardiglijk vergeeft. Zij staat niet tegenover de genade, maar sluit deze in zekeren zin in; zij baande zich in de zoenofferande van Christus door het geloof een weg, om den goddelooze uit genade te rechtvaardigen; en de genade, uit welke wij gerechtvaardigd worden, realiseerde zich in den weg van recht en gerechtigheid. Hinter dem Zorne ist als letztes Agens die Liebe geborgen, wie hinter Gewitterwolken die Sonne (Delitzsch) [1]).

384. Dit leidt vanzelf tot de in de theologie druk besproken vraag, of deze weg des rechts voor God noodzakelijk was, om zijne genade te openbaren, dan wel of Hij ook zonder voldoening vergeven kon. Scotus ging uit van het absolutum dominium Dei en achtte menschwording en voldoening alleen door Gods willekeur bepaald; Athanasius, Augustinus, Thomas, Calvijn, Musculus, Zanchius, Twissus e. a. oordeelden ze niet

[1]) Verg. over Rom. 3 : 21—26 de commentaren van Philippi, Tholuck, Meyer, Zahn, Sanday—Headlam e. a., en voorts *Pfleiderer*, Der Paulinismus² bl. 143 v. *Holtzmann*, Neut. Theol. II 100. *Fricke*, Der Paulin. Grundbegriff der δικαιοσυνη θεου erörtert auf Grund von Röm. 3 : 21—26. Leipzig 1888.

volstrekt noodzakelijk, maar toch in overeenstemming met Gods wijsheid als hoogst passend en geschikt; Irenaeus, Basilius, Ambrosius, Anselmus, Beza, Piscator, Voetius, Turretinus, Owen, De Moor e. a. neigden er toe, om ze voor volstrekt noodzakelijk te houden [1]). Het is te begrijpen, dat velen liever den middenweg bewandelen, dan in God de willekeur ten troon te verheffen of zijne almacht door eene absolute necessitas te beperken. Toch is er geen bezwaar, om hierbij van noodzakelijkheid te spreken, indien deze maar goed verstaan wordt. De wil in God is noch eene van alle deugden en van heel het wezen Gods gescheiden formeele willekeur, noch ook eene door al die deugden en door dat gansche wezen gebonden en daarom onvrije keuze. De wil Gods is dikwerf voor ons de laatste grond der dingen, en wij hebben daarin te berusten, ook al weten wij niet, waarom God zoo en niet anders gehandeld heeft. Maar in God heeft die wil altijd wijze en heilige redenen voor zijn zóó en niet anders handelen, want Hij handelt nooit dan in overeenstemming met alle zijne deugden, met zijne liefde, wijsheid, gerechtigheid enz. En deze overeenstemming van den wil Gods met al zijne deugden is geen dwang, geen beperking voor dien wil, maar juist de ware, hoogste vrijheid. Zoo te willen en te handelen als zijne heilige, wijze, almachtige, liefderijke natuur zelve wil, dat is voor God beide de hoogste vrijheid en de hoogste noodzakelijkheid. Zoo is het ook met de vleeschwording en voldoening; zij mogen noodzakelijk heeten, niet als een dwang, die Gode van buiten af opgelegd wordt en waaraan Hij niet ontkomen kan, maar wel als daden en handelingen, die in overeenstemming met zijne deugden zijn en deze op het luisterrijkst tot openbaring brengen.

Ten eerste toch leert de Schrift, dat God alles doet om zijns zelfs wil, Spr. 16 : 4, Rom. 11 : 36; de laatste grond en het laatste doel, ook van menschwording en voldoening, kan niet liggen in het schepsel, in de zaligheid van den zondaar, maar moet liggen in God zelf. Om zijns zelfs wil heeft Hij zijn Zoon in de wereld gezonden tot eene verzoening voor onze zonden, opdat alzoo zijne deugden tot openbaring zouden komen. En inderdaad is er geen feit, dat die volmaaktheden Gods zoo in het licht stelt, als de menschwording en de voldoening. Niet eene enkele deugd treedt daardoor in het helderst licht, maar alle te zamen, zijne wijsheid, genade, liefde, barmhartigheid, lankmoedigheid, rechtvaardigheid, heiligheid, macht enz. Al is er gewoonlijk alleen sprake van Gods genade en rechtvaardigheid, toch mogen de andere deugden niet worden vergeten. Christus is in zijn persoon, woord en werk de hoogste, volkomenste, alzijdigste openbaring Gods, zijn knecht, zijn beeld, zijn Zoon; Hij heeft ons den Vader verklaard. Indien God zich op het heerlijkst openbaren wilde, dan was daartoe de schepping en de

[1]) Verg. deel II 203 v., en *Voetius*, Disp. II 238.

herschepping, de menschwording en de voldoening noodzakelijk. In de schepping werden reeds zijne deugden openbaar, maar veel rijker en hooger nog in de herschepping; de zonde weet Hij almachtig te gebruiken als een middel, om zichzelf te verheerlijken.

Ten tweede is het de leer der Schrift, dat God als de volstrekt rechtvaardige en heilige de zonde haat met Goddelijken haat, Gen. 18 : 25, Ex. 20 : 5, 23 : 7, Ps. 5 : 6, 7, Nah. 1 : 2, Rom. 1 : 18, 32. Er is eene absolute tegenstelling tusschen God en de zonde, daarin noodzakelijk uitkomende, dat Hij met al zijne deugden er tegen reageert; Hij wil de zonde niet, Hij heeft er geen lust en welgevallen aan, Hij haat ze en toornt er tegen. Zonde kan niet bestaan, zonder dat zij door God gehaat en gestraft wordt. God kan zichzelven niet verloochenen; Hij kan het recht der zonde niet erkennen; Hij kan aan Satan geen gelijke rechten geven met zichzelven. Juist omdat Hij de volstrekt heilige is, moet Hij de zonde haten. Eigenlijk stemt ieder dat toe; ook al zegt men, dat God de zonde zonder voldoening vergeven kan en als de hoogste liefde ook vergeven moet; toch erkent elk nog, dat God de zonde *vergeeft*, d. i. dat Hij ze uit genade niet straft, maar tot die straf wel het recht en de macht bezit. Zelfs de heer Chavannes vond op de vergadering van moderne theologen weinig instemming met zijne stelling, dat de uitdrukking „vergevende liefde" eene contradictie in adjectis is en niets beteekent [1]).

[1]) Bijblad van de Hervorming 28 Juni 1895. Op eene andere wijze wordt de vrijheid der vergeving beperkt door *Gaston Frommel*, La psychologie de pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ. Van de zijde van den ontvanger is vergeving gebonden aan berouw (erkentenis en belijdenis van schuld, verootmoediging en dus in zekeren zin réparation); vergeving zou zonder berouw niet aangenomen worden, en zou, zonder berouw geschonken, ook geene zedelijke daad zijn. Nu verdient het berouw de vergeving wel niet — le pardon n'est pas dû à la repentance, mais il n'est accessible qu' à la repentance — maar berouw moet toch beantwoorden aan de zwaarte der zonde, en is altijd tot zekere hoogte eene voldoening aan de gerechtigheid. Een volmaakt berouw zou zijn une expiation complète; la réalité de la repentance, c'est l'expiation; en als zoodanig trekt het berouw de vergeving aan en lokt ze uit. Nog sterker drukt *Moberly*, Atonement and Personality bl. 48—73 zich uit; vergeving is nooit inconditioneel, maar onderstelt altijd in den schuldige berouw, dat is eigenlijk een nieuwen mensch, die met zijn verleden gebroken heeft en nu zelf buiten en tegenover zijne zonde staat. Vergeving onderstelt m. a. w. in den schuldige „forgiveableness", (welke echter volgens Moberly niet uit den mensch zelf opkomt, maar in hem gewerkt wordt door den Geest van Christus), en deze „forgiveableness" maakt dan de vergeving van den kant van den beleedigde noodzakelijk. Of God al dan niet vergeeft, depends wholly and only upon whether the man is or is not forgiveable. Is hij het niet, dan kan en mag hem niet vergeven worden; is hij het wel, dan mag en moet hem vergeven worden, bl. 56, 57. De fout van deze redeneering ligt ten 1° hierin, dat de zonde eenzijdig als eene private beleediging opgevat, en in haar karakter van misdaad, wetsovertreding, aanranding van de gerechtigheid miskend wordt, en 2° daarin,

Ten derde is God zeer zeker Vader der menschen, maar deze naam geeft lang niet de gansche verhouding weer, waarin God tot zijne schepselen staat. Hij is ook Schepper, Onderhouder, Regeerder, Souverein. Wetgever, Rechter enz., en het is eenzijdig en tot dwaling leidende, indien men in één dezer namen met voorbijzien der andere de volle openbaring Gods aanschouwt. Zoo is God ten opzichte der zonde geen schuldeischer en geen beleedigde partij alleen, die de schuld kwijtschelden en de beleediging vergeten en vergeven kan. Maar Hij is zelf de Gever, Beschermer, Wreker der wet, de persoonlijke gerechtigheid, en als zoodanig kan Hij de zonde niet vergeven zonder voldoening, Hebr. 9 : 22. In die qualiteit kan Hij het recht der wet niet teniet doen; want het gaat hier niet om een persoonlijk, privaat recht, waarvan men afstand kan doen, maar om de gerechtigheid, d. i. om de deugden en de eere van God zelven. Wel zou men hiertegen zich beroepen kunnen op het recht van gratie, dat de aardsche overheid menigmaal uitoefent; maar dit recht van gratie is haar alleen daarom gegund, wijl zij feilbaar is en in vele gevallen eene te zware of zelfs onverdiende straf oplegt[1]). In God kan zoo iets niet vallen; Hij is de gerechtigheid zelve, behoeft door de gratie de justitia niet te herstellen, doet ze door haar ook niet te niet, maar laat ze saam in het kruis van Christus tot openbaring komen.

Ten vierde is de zedewet als zoodanig geen willekeurige, positieve wet, maar in de natuur van God zelven gegrond; zij is ook geen onpersoonlijke, van God onafhankelijke, in zichzelve rustende macht, zoodat Christus niet aan God, maar aan haar eisch voldeed[2]), maar zij is uitdrukking van zijn wezen. God, de wet handhavend, handhaaft zichzelf en omgekeerd. Daarom is zij onverbrekelijk en onschendbaar. Door heel de Schrift heen draagt zij dat karakter; onze eigen conscientie geeft er getuigenis aan; en heel de zoogenaamde zedelijke wereldorde met hare verschijnselen van verantwoordelijkheid, plichtbesef, schuld, berouw,

dat berouw min of meer met verzoening vereenzelvigd wordt. Berouw, dat bijv. na de gepleegde daad in den misdadiger opkomt, kan wel aantoonen, dat hij zoo slecht niet was als de rechter misschien te voren had gedacht en dus in diens bewustzijn de zwaarte der schuld en der straf verminderen; maar het is uit den aard der zaak onmachtig, om het verleden goed te maken en de schuld uit te wisschen. Later komt dit nog breeder ter sprake, evenals ook het andere punt, door Frommel aangeroerd, dat de vergeving ook van de zijde van hem, die haar schenkt, aan bepaalde voorwaarden gebonden is.

[1]) *Mr. A. de Jong,* Geschiedenis en Begrip van Gratie. Rotterdam 1902, noemt, behalve de beperktheid en gebrekkigheid van het positieve recht, als tweeden rechtsgrond voor gratie nog het staats- of maatschappelijk belang, bl. 108 v. Deze rechtsgrond is echter niet zoozeer een grond voor het recht, om gratie te verleenen, als wel eene door de omstandigheden aan de overheid geboden noodzakelijkheid, om verdiende straf niet of niet ten volle toe te passen, en wordt bovendien door anderen verworpen, bl. 120.

[2]) Zooals *Dale,* The atonement bl. 363 v. het voorstelt.

angst, wroeging, straf enz., is op deze onschendbaarheid der zedewet gebouwd. Christus is dan ook niet gekomen, om de wet te ontbinden maar te vervullen, Matth. 5 : 17, 18, Rom. 10 : 4; Hij heeft haar majesteit en heerlijkheid gehandhaafd; en het geloof doet de wet niet te niet maar bevestigt ze, Rom. 3 : 31.

Ten vijfde, de zonde draagt in de Schrift velerlei karakter; zij is onverstand, dwaasheid, schuld, smet, onreinheid, schande enz., zij wordt vergeleken bij eene geldschuld, en is onder een ander gezichtspunt ook weer eene beleediging van God. Maar daarnaast komt zij in de Schrift ook voor als eene misdaad, crimen, een vergrijp tegen de gerechtigheid, eene schennis van de majesteit Gods, welke ons onder zijn oordeel brengt, Rom. 3 : 19, en des doods waardig maakt, Rom. 1 : 32. In dit karakter eischt ze straf en is er zonder voldoening geen vergeving; alleen in den weg van het recht is zij, zoo wat haar schuld en smet als wat haar macht en heerschappij aangaat, volkomen te overwinnen.

Ten zesde mag hieraan nog toegevoegd worden, dat de zonde zoo groot is, dat God haar, eer Hij ze ongestraft liet blijven, aan zijnen lieven Zoon Jezus Christus met den bitteren en smadelijken dood des kruises gestraft heeft. Indien de rechtvaardigheid op eene andere wijze ware te verkrijgen geweest, zou Christus te vergeefs gestorven zijn, Gal. 2 : 21, 3 : 21, Hebr. 2 : 10. Om alles saam te vatten, vleeschwording en voldoening zijn daartoe geschied, dat God weer als God door zijne schepselen zou worden erkend en geëerd. Zonde was miskenning van God en van al zijne deugden, heenwending tot en aanbidding van het creatuur. Maar in Christus heeft God zichzelf weer geopenbaard, zijne souvereiniteit hersteld, al zijne deugden gerechtvaardigd, zijn naam verheerlijkt, zijne Godheid gehandhaafd. Het was God, ook in het werk der verlossing, allereerst om zichzelven, om zijn eigen glorie te doen[1]).

385. De Socinianen en hunne geestverwanten echter hebben deze noodzakelijkheid der voldoening zeer ernstig bestreden; hunne argumenten komen alle hierop neer, dat recht en genade, voldoening en vergeving, en dus verder ook Wet en Evangelie, Oud en Nieuw Testament, schepping en herschepping enz., met elkander in strijd zijn en elkander uitsluiten. De Christelijke religie is n.l. volgens hen de absoluut geestelijke en zedelijke religie, van alle natuurlijke en zinnelijke elementen bevrijd. God is niet te denken als Rechter, maar als Vader; straffende gerechtig-

[1]) *Voetius,* Disp. I 372. II 238 v. *Mastricht,* Theol. V 18, 34. *Turretinus,* Theol.[2] El. XIV 1 v. *Id.,* de satisf. Christi, disp. 1 en 2. *Heidegger,* Corpus Theol. XIX 80 v. *Heppe,* Dogm. bl. 341. *Ebrard,* Dogm. § 427. *Martensen,* Christl. Ethik II 155 v. *Dorner,* Chr. Gl. II 614. *Hodge,* Syst. Theol. II 487. *Arch. Alex. Hodge,* The atonement bl. 48. *Shedd,* Dogm. Theol. I 378. *Hugh Martin,* The atonement bl. 172.

heid, heiligheid, haat, toorn tegen de zonde zijn geen deugden in God, maar alleen de liefde is eene beschrijving van Zijn wezen. De Oud-Testamentische religie stond nog op het standpunt der wet, vatte de verhouding van den mensch tot God als rechtsverhouding op; het Farizeïsme dreef dit op de spits en Paulus bediende zich nog van dit farizeesch spraakgebruik en hield de farizeesche combinatie van wetsvervulling, gerechtigheid en loon in zijn denken aan. Maar toch leidt Paulus de onvervulbaarheid der wet niet af uit des menschen zondigheid, doch uit de natuur der wet zelve, die niet dient om leven te geven, maar om de zonde te vermeerderen. De Christelijke religie vat hij dus toch zuiver als Erlösungsreligion op, als genade, vergeving, geloof. En dat is zij inderdaad. Zij is enkel religieus-ethisch, heeft geen kosmische, juridische, metaphysische bestanddeelen meer, zij is enkel heilsleer; en al het andere, de leer van God, den mensch, de zonde, de wereld enz., moet van uit dit standpunt, christologisch en soteriologisch, herzien en omgewerkt worden. De staat is de sfeer des rechts, maar religie en recht staan lijnrecht tegenover elkaar [1]).

Heel deze tegenstelling is echter valsch en is in de Christelijke theologie altijd als Marcionitisch verworpen. Ten eerste toch is het onwaar, dat gerechtigheid en genade (liefde) in God eene tegenstelling zouden zijn; niet alleen kent heel de Schrift aan God ook de deugden van gerechtigheid, heiligheid, toorn en haat tegen de zonde toe [2]), maar de genade onderstelt zelfs de gerechtigheid in God en is zonder haar niet te handhaven. Immers, genade is die deugd in God, waardoor Hij om eene of andere reden van zijn recht afstand doet; indien Hij alzoo niet als de rechtvaardige en heilige recht heeft om te straffen, kan er bij Hem van genade geen sprake zijn. Evenzoo is de hoogste liefde in God, d. i. de vergevende liefde, die in Christus is geopenbaard, geene liefde meer, indien de zonde naar Gods rechtvaardig oordeel geene straf verdiende. Wie het recht ontkent, ontkent ook de genade. Ten tweede vormen recht en religie (zedelijkheid) volstrekt geene tegenstelling. Godsdienst en zedelijkheid zijn zelve een recht, dat God op ons heeft; Hij eischt in zijne wet, dat de mensch Hem liefhebbe boven alles en den naaste als zichzelven. Daarmede worden godsdienst en zedelijkheid niet verlaagd of veruitwendigd, maar integendeel in hun ware beteekenis gehandhaafd. God wil, dat de mensch Hem liefhebben zal met geheel zijn hart en met

[1]) Verg. voor de Socinianen boven bl. 329 v. en voorts *Wegscheider*, § 142. *Hofstede de Groot*, De Gron. Godg. 181. *Scholten*, L. H. K. II 46 v. 57 v. *Schweizer*, Gl. der ev. ref. K. § 63 v. Christl. Glaub. § 94 v. *Pfleiderer*, Paulinismus² 86—110, 150—159. *Holtzmann*, Neutest. Theol. II 108 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III² 8—14, 223—265. *Kaftan*, Dogm. 544 v. *Von Hartmann*, Religionsphilos. I 546 v.

[2]) Verg. deel II 184—197.

geheel zijn verstand en met al zijne krachten; Hij eischt den ganschen mensch voor zijn liefdedienst op. Godsdienst en zedelijkheid zouden niet kunnen bestaan, indien zij niet wortelden in het recht Gods op zijn schepsel. De zedelijke orde wordt in dezen zin door de rechtsorde gedragen. Veel dieper dan het religieus en het ethisch bewustzijn wortelt in den mensch nog het rechtsgevoel. Zelfs bij hen, die allen godsdienst en alle zedelijkheid hebben uitgeschud, leeft het dikwerf nog krachtig op. En wel is het waar, dat de volmaakte mensch God en den naaste liefheeft spontaan en naar de inspraak zijner heilige natuur; maar dit verandert niets aan het feit, dat juist die dienst uit liefde met Gods wet overeenkomt en daarin voorgeschreven wordt. De zedewet is wel ter dege een eisch en een recht Gods, al is het, dat zij den ganschen mensch opeischt en een dienst in geest en waarheid verlangt. Want gelijk godsdienst en zedelijkheid wortelen in een recht Gods, zoo is omgekeerd dat recht Gods geene abstracte, formeele willekeur, maar juist in Gods natuur gegrond; de rechtsorde draagt zelve weer een ethisch karakter en vindt in de zedelijke orde bevestiging en steun [1]) Ten derde is daarom de bewering onjuist, dat de zedelijke wereldorde eerst door de zonde eene wettelijke geworden is [2]). Wettelijk is ze wel voor den mensch door de zonde geworden, in dien zin, dat de liefde tot God en den naaste thans als een gebod buiten en tegenover hem staat, waaraan hij niet beantwoorden kan, dat hij overtreden heeft, en welks straf hij verdient. Maar wettelijk is ze niet door de zonde geworden, als zou zij niet rusten in een recht en een wet Gods. De Luthersche theologie heeft dit wel alzoo geleerd [3]), maar de Gereformeerde heeft anders en beter geoordeeld. De wet is wel ter dege de, ook afgezien van de zonde, in Gods wezen gegronde norma voor heel de zedelijke wereldorde. Deze is zelfs niet denkbaar zonder eene wet. Alle godsdienst en zedelijkheid onderstelt eene wet. Waar geene wet is, is ook geene overtreding. Wie de zedelijke wereldorde van de wet losmaakt, maakt ze objectief en subjectief tot willekeur en graaft het fundament onder haar voeten weg. Ten vierde, wie recht en genade alzoo dualistisch tegenover elkander plaatst, raakt op alle punten met de Schrift in strijd. De status integritatis, als leven van den naar Gods beeld geschapen mensch in overeenstemming met de zedewet, is niet langer te handhaven. Zonde is geen schuld en verdient geen straf, anders dan in het bewustzijn van den zondaar. De wet heeft geene eeuwige, maar alleen eene tijdelijke, voorbijgaande, paedagogische beteekenis. Het Oude Testament, als godsdienst der wet, gaat ons niet meer aan. De leer van de gerechtigheid Gods en van de voldoening in Christus is een

[1]) Verg. deel II 196.

[2]) *Kaftan*, Dogm. bl. 370. 545.

[3]) Verg. deel II 534—536.

Joodsch, farizeesch inkruipsel in de theologie van het Nieuwe Testament. De vergeving der zonden is een subjectief tot inzicht komen, dat zij geen schuld zijn en geen straf verdienen. De heiligmaking is zedelijke, autonome zelfontwikkeling. De kerk is alleen eene religieus-ethische gemeenschap en heeft met recht en wet niets van doen. Onder den schijn van de Christelijke religie zuiverder op te vatten, wordt ze van haar hart en kern beroofd.

Eindelijk, ten vijfde, indien echter genade, liefde, vergeving geheel onverdiend zijn en alle het vrijwillig afstand doen van een recht onderstellen, dan kan zeer zeker met Socinus [1]) de vraag nog worden gedaan, of God van dat recht geen afstand kan doen zonder voldoening te eischen; God is toch traag tot toorn, lankmoedig en barmhartig en vergeeft in de Schrift menigmaal, zonder dat er van eenige voldoening sprake is, als er maar oprecht berouw aanwezig is. Deut. 30 : 1—3, Jerem. 3 : 13, 14, 18 : 8, Matth. 18 : 24 v., Luk. 15 : 11 v. Bij deze vraag, indien zij werkelijk ernstig gemeend is, is er dan geen verschil meer de jure maar alleen de facto. Recht had God, om voldoening te eischen; genade en vergeving onderstellen het; alleen is er verschil over, of God die voldoening geëischt heeft. Het zal straks blijken, dat het lijden en sterven in waarheid een satisfactorisch karakter draagt. Tegenover deze werkelijkheid is de vraag naar de mogelijkheid, of God van zijn recht op voldoening geen afstand had kunnen doen, van zeer ondergeschikte beteekenis. Maar in elk geval is het ongeoorloofd, met de vergeving de voldoening te bestrijden, als zou de eene de andere uitsluiten. Want niet alleen worden zij in de Schrift met elkander verbonden, Lev. 4 : 31, Rom. 3 : 24—26, Hebr. 9 : 22, maar zij worden ook in die verhouding tot elkander geplaatst, dat de voldoening juist den weg tot de vergeving ontsluit. Bij geldschulden heft de voldoening de vergeving wel op, wijl het hierbij in het geheel niet aankomt op den persoon, die betaalt, maar alleen op de som, die betaald wordt. Maar bij zedelijke schulden is dat gansch anders. Deze zijn persoonlijk en moeten in den schuldige zelf worden gestraft. Indien hier al een plaatsvervanger toegelaten wordt, dan is het toelaten van zulk een plaatsvervanger en het laten gelden van zijne verdiensten voor die van den schuldige toch altijd eene daad van genade. Voldoening geeft Christus aan God, maar vergeving schenkt God aan ons; de vergeving is niet met het oog op Christus, maar met het oog op ons genade. De voldoening van Christus opent voor God den weg, om zonder krenking van zijn recht uit genade de zonde te vergeven en den goddelooze te rechtvaardigen. Indien de zonde van dien aard is, dat recht en gerechtigheid, wet en waarheid niet de minste schade lijden, ook al wordt ze niet gestraft, dan is ook de genade

[1]) *Socinus*, de Christo Servatore I 1.

der vergeving niet groot. Maar als de zonde zoo groot is, dat God haar, eer Hij ze ongestraft liet blijven, met den bitteren en smadelijken dood des kruises aan zijnen lieven Zoon Jezus Christus gestraft heeft, dan komt de rijkdom van Gods genade, de macht zijner vergevende liefde aan het licht. Dan vindt ook de mensch voor zijn beschuldigend geweten in die voldoening rust en troost, en kan hij zonder eenige vreeze in de vergeving zijner zonden zich verheugen; want de volkomen genoegdoening waarborgt de volstrekte, onberouwelijke, eeuwige vergeving [1]).

386. Het werk dat Christus voor de zijnen volbracht, bestond in het algemeen in zijne volstrekte en volmaakte gehoorzaamheid aan Gods wil, Matth. 3 : 15, 20 : 28, 26 : 42, Joh. 4 : 34, 5 : 30, 6 : 38, Rom. 5 : 19, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 7, 8, Hebr. 5 : 8, 10 : 5—10 enz. Deze rijke gedachte is in de theologie menigmaal niet tot haar recht gekomen. Het lijden van Christus is dikwerf van de daad der gehoorzaamheid, die zich daarin uitsprak, losgemaakt en alzoo tot voorwerp der vrome bepeinzing gemaakt. In de Christelijke kerk zijn achtereenvolgens de martelaren, de monniken, de bedelaars, de geeselaars als de echte discipelen van Jezus beschouwd; ascese en zelfpijniging in allerlei vorm waren de Christelijke deugden bij uitnemendheid; de navolging van Christus bestond in een copiëeren en nabootsen van daden en toestanden uit zijn leven, bepaaldelijk uit zijn lijden, Christus was de groote lijder, de verheven martelaar, wiens lijden voorwerp van contemplatie en imitatie moest zijn [2]). Bij Anselmus bestond de voldoening van Christus, daar Hij tot gehoorzaamheid aan Gods wet al voor zichzelf verplicht was, alleen in zijn lijden en sterven, dat door Hem als een opus supererogationis aan zijn leven toegevoegd en als een vrijwillig geschenk aan den Vader aangeboden werd. De Roomsche theologie spreekt zich over de actieve gehoorzaamheid van Christus niet eenstemmig en ondubbelzinnig uit. Trente maakt wel melding van de sanctissima passia van Christus [3]), maar de theologen verwerpen ze geheel of vatten ze toch zoo op, dat Christus niet in onze plaats de wet Gods vervuld heeft [4]). Ook onder

[1]) *Maccovius*, Coll. theol. I 274. *Mastricht*, Theol. V 18, 35. *Turretinus*, Theol. El. XIV qu. 10, 8. *Id.*, de Satisf. bl. 44. *Hoornbeek*, Socin. conf. II 629. *Petrus de Witte*, Wederleggingen der Socin. dwalingen. Amsterdam 1662 II 90 v. *Leydecker*, Vis verit. bl. 82. *De Moor*, Comm. III 1031. *Shedd*, Dogm. Theol. II 382. *Hugh Martin*, The atonement bl. 183 enz.

[2]) *Zöckler*, Askese und Mönchthum I 1897 bl. 145 v. *Moll*, Joh. Brugman II 1—97.

[3]) Conc. Trid. VI c. 7.

[4]) *Bellarminus*, de Justif. I 2. de Christo V 9. *Bossuet*, Gesch. der veranderingen v. d. Prot. kerken, vert. door Berends 1829 II 340. *Scheeben*, Dogm. III 321. 341.

de Protestanten komen bij Mystieken, Wederdoopers, Hernhutters enz., opvattingen van het lijden van Christus als Etwas Sachliches voor, die aan zijne actieve gehoorzaamheid te kort doen. Zelfs Parsimonius en Piscator loochenden haar [1]), wijl Christus reeds voor zichzelf tot deze gehoorzaamheid verplicht was en deze gehoorzaamheid dus wel een necessarium requisitum personale was, ons ten goede, nostro bono, maar geen bestanddeel van zijne voldoening, nostro loco volbracht; omdat de Heilige Schrift altijd aan het lijden en sterven van Christus alleen onze gansche zaligheid, beide de vergeving der zonden en het eeuwige leven, verbindt; en omdat de geloovigen, ook al hebben zij de vergeving en het eeuwige leven, toch tot onderhouding der wet verplicht blijven. De Lutherschen zagen hierin Nestorianisme en zeiden, dat de persoon van Christus naar beide naturen Heer der wet was, en dus ook niet als mensch vanzelf voor zijn persoon aan de wet onderworpen was [2]).

Maar de Gereformeerden konden alzoo niet spreken, wijl Christus als waarachtig mensch wel zeker verplicht was, om de wet te onderhouden, en God lief te hebben bovenal en den naaste als zichzelf. Toch verwierpen zij terecht het gevoelen van Piscator. Want ten eerste, de Heilige Schrift vat heel het leven en werk van Christus op als één geheel, en maakt nooit scheiding tusschen eene obedientia vitae, die Hij voor zichzelf, en eene obedientia mortis, die Hij voor ons volbracht. Het is één werk, dat de Vader Hem heeft opgedragen en dat Hij in zijn dood ten einde brengt, Joh. 4 : 34, 17 : 4, 19 : 30. Zijn dienen voltooit zich in het geven zijner ziel tot een losprijs voor velen, Matth. 20 : 28. Zelfs Paulus, die allen nadruk legt op het kruis van Christus, ziet in zijn dood niet zijne gansche, maar de voleindiging zijner gehoorzaamheid. Hij is geworden onder de wet, Gal. 4 : 4, in gelijkheid des zondigen vleesches, Rom. 8 : 3, heeft niet geleefd ten gevalle van zichzelven, οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν, Rom. 15 : 3, heeft bij de menschwording zich al vernietigd en de gestalte van een dienstknecht aangenomen, heeft zich voortdurend vernederd en is gehoorzaam geworden tot den dood toe, μεχρι θανατου, Phil. 2 : 7, 8, 2 Cor. 8 : 9, en zoo is het één δικαιωμα en ééne ὑπακοη, die aan velen de δικαιωσις ζωης schenkt, Rom. 5 : 18, 19. Het is daarom geheel met de Schrift in strijd, om het satisfactorisch werk van Christus te beperken tot zijn lijden, of zelfs zooals Jac. Alting deed [3]), tot het lijden gedurende de drie uren duisternis aan het kruis. Het beroep op plaatsen als Zach. 3 : 9, Joh. 19 : 30, Rom. 6 : 10, Hebr. 7 : 27, 1 Petr. 3 : 18, waar gezegd wordt, dat Christus éénmaal, op het hout, geleden heeft en uitgeroepen heeft: het is volbracht, bewijst hiertegen niets, omdat in

[1]) Verg. boven bl. 329.
[2]) *Gerhard,* Loci Theol. XVI 57. 59. *Quenstedt,* Theol. III 284. *Schneckenburger,* Zur kirchl. Christol. bl. 58—73. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I² 274.
[3]) *Jac. Alting,* Op. V 393—395; verg. echter bl. 478—480.

het lijden en sterven heel het voorafgaande leven van Christus is opgenomen, saamgevat en voltooid [1]). Veeleer is heel het leven en werk van Christus van zijne ontvangenis af tot in zijn dood toe plaatsvervangend van aard. De aanneming der menschelijke natuur zelve en op zich zelve draagt dit karakter nog niet, omdat alle middelaarswerken de twee naturen onderstellen; maar zijne heilige ontvangenis en geboorte en al zijne heilige werken zijn in het ééne werk van Christus begrepen [2]).

Ten tweede is het zeker waar, dat Christus als mensch, voor zichzelf der wet onderworpen was; alleen maar, zijne menschwording en zijn mensch-zijn is niet voor Hem zelven, maar voor ons geschied. Christus is nooit geweest en mag nooit beschouwd worden als eene persona privata, een individu naast en op gelijke lijn met anderen; Hij was van den aanvang af eene persona publica, de tweede Adam, sponsor et caput electorum. Gelijk Adam voor zichzelven zondigde en daardoor schuld en dood op allen laadde, wier representant hij was; zoo heeft Christus door zijne gerechtigheid en gehoorzaamheid de vergeving en het leven voor al de zijnen verworven. Meer nog, zeker was Christus als mensch aan de wet Gods onderworpen als regel des levens; zelfs de geloovigen worden nooit van de wet in dien zin ontslagen. Maar Christus heeft zich nog in eene geheel andere verhouding tot de wet gesteld, n.l. tot haar als wet van het werkverbond. Adam was niet alleen tot onderhouding der wet verplicht, maar de wet werd hem in het werkverbond nog onder eene andere forma voorgehouden, n.l. als weg tot het eeuwige leven, hetwelk hij nog niet bezat. Christus echter had door zijne vereeniging met de Goddelijke natuur het eeuwige en zalige leven. Daarvan deed Hij vrijwillig afstand; Hij heeft zich aan de wet van het werkverbond onderworpen als weg tot het eeuwige leven voor zich en de zijnen. De gehoorzaamheid, die Christus bracht aan de wet, was dus eene gansch vrijwillige. Niet zijn dood alleen, gelijk Anselmus zeide, maar heel zijn leven was eene zelfverloochening, ééne zelfofferande, door Hem als Hoofd in de plaats der zijnen gebracht.

Ten derde, dat de geloovigen nog altijd tot onderhouding der wet als regel des levens verplicht zijn, bewijst daartegen niets. Indien dit iets bewees, zou al het satisfactorische uit Jezus' leven en lijden ver-

[1]) *De Moor,* Comm. III 985 v. *M. Vitringa,* Doctr. VI 102 v. *Mastricht,* Theol. V 11, 34, 18, 29. *Witsius,* Oec. foed. II 6. Misc. Sacra II 771. *Maresius,* Syst. Theol. IV 46. Examen v. h. Ontw. v. Tol. X 467—471.
[2]) *Lombardus,* Sent. III dist. 18, 2. Heidelb. Catech. vr. 36 en 60. Nederl. Gel. art. 22. Over de woorden in dit artikel: et tot sancta ejus opera, quae pro nobis fecit, rees verschil op de Synode te Dordrecht, sess. 172. 173. Behalve anderen, helden ook Bogerman en Lubbertus over tot het gevoelen van Piscator, verg. *H. H. Kuyper,* De Postacta 1899 bl. 338 v. *Voetius,* Disp. II 282. *Schneckenburger,* Vergl. Darst. I 91. 122 v. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I² 287.

dwijnen. Want de geloovigen hebben nog allerlei lijden als gevolg der zonden te dragen, zij worden nog verzocht door Satan en verlokt door de wereld, zij zondigen nog telkenmale en moeten nog sterven enz., en zoo zou Christus hen van niets, noch van de zonde noch van hare gevolgen, hebben bevrijd. Jac. Alting redeneerde zoo en zeide daarom, dat Christus de zijnen alleen van den eeuwigen dood door zijne helsche angsten gedurende de drie uren duisternis aan het kruis, maar niet van het lijden, den lichamelijken dood enz. had bevrijd. Maar deze beschouwing van het werk der verlossing is zonder twijfel verkeerd. De verlossing is volkomen, eene verlossing van den ganschen mensch naar ziel en lichaam, van alle zonden en gevolgen der zonde. En deze is volbracht in en door Christus' leven en sterven. Gelijk echter zijn koninkrijk door Hem onderscheiden is in een onzichtbaar geestelijk en een zichtbaar, op aarde eens te stichten rijk; gelijk Hij zelf eenmaal gekomen is, om te lijden, en straks wederkomen zal om te oordeelen levenden en dooden; zoo wordt de verlossing, door Christus aangebracht, langzamerhand uitgewerkt en toegepast, eerst geestelijk, daarna lichamelijk. Nu in deze bedeeling worden de geloovigen geestelijk bevrijd van alle schuld en macht der zonde en van al hare gevolgen, van wereld, Satan, dood; zij hebben de vergeving der zonden en het eeuwige leven; wet, Satan, dood kunnen hun deze niet meer ontrooven; en eens zullen zij ook uitwendig, lichamelijk van alle zonden en heerschappij der zonde bevrijd worden. De gansche herschepping, zooals ze voltooid zal zijn in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde, is vrucht van het werk van Christus. Gelijk het eenzijdig is, om met Alting de vrucht van Christus' werk alleen in de verlossing van den eeuwigen dood te zien; even eenzijdig is het, om met Ritschl die vrucht tot de geestelijke, ethische heerschappij van den Christen over zonde en wereld in het Diesseits, te beperken. De gansche persoon van Christus, beide in zijne actieve en passieve gehoorzaamheid, is de volkomene borgtocht voor de gansche verlossing, welke God uit genade aan mensch, menschheid en wereld schenkt [1]).

387. Terwijl Piscator en vele anderen in vorige eeuwen de obedientia

[1]) Over de actieve gehoorzaamheid zijn verder te raadplegen: *Calvijn,* Inst. II 16, 5. III 14, 12. Comm. op Rom. 5 : 19. Gal. 4 : 4. *Gomarus,* Theses theol. disp. 19, 9. *Junius,* Theses theol. 36, 8. *Synopsis* pur. theol. 29, 35. *Turretinus,* Th. El. XI 22. XIV 13. *Cloppenburg,* Op. I 504 v. *Witsius,* Oec. foed. II 3, 18 v. *Coccejus,* de foedere V 93. *Quenstedt,* Theol. III 281. *Gerhard,* Loci XVI 57 v. *Walch,* Comm. de obed. Christi activa 1755. *Baur,* Versöhnung bl. 478 v. *Philippi,* Der thätige Gehorsam Christi 1841. *Id.,* Kirchl. Gl. IV 2 bl. 142 v. *Frank,* Chr. Wahrheit II 172. *Id.,* Neue Kirchl. Zeits. 1892 bl. 856. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I² 271 v. *A. A. Hodge,* The atonement bl. 248—271. *J. Scott Lidgett,* The spiritual principle of the atonement bl. 139 v.

activa van het middelaarswerk van Christus uitsloten, wordt in de nieuwere theologie zeer dikwijls de obedientia passiva miskend of ook ten eenenmale ontkend en bestreden. Nadat Socinianisme en Rationalisme de satisfactieleer aan eene scherpe critiek hadden onderworpen, hebben vele theologen in den nieuweren tijd haar in mystischen of ethischen zin omgesmolten, maar haar daardoor ook van haar eigenlijk wezen en karakter beroofd. De voorstelling is dan in hoofdzaak deze, dat Christus' lijden en sterven niet noodig waren, om aan Gods gerechtigheid te voldoen, noch door God als eene offerande voor onze zonden werden geëischt, maar dat zij de consequentie waren van zijn leven in gehoorzaamheid aan Gods wil, het bewijs, dat Hij in zijn religieus-ethisch beroep Gode getrouw bleef en zijne gemeenschap vasthield tot in den dood toe, het historisch noodzakelijk gevolg van zijn heilig leven te midden van eene zondige wereld. Bij de uitwerking dezer hoofdgedachte wordt echter nu eens meer op het eene, en dan op het andere moment de nadruk gelegd. Bij de kerkvaders treffen wij menigmaal de uitspraak aan, dat God mensch moest worden, opdat menschen zijne kinderen zouden worden; onder invloed van de wijsbegeerte van Hegel keert dit denkbeeld bij vele nieuwere theologen terug, die de verlossende daad daarom stellen in de incarnatie, en de verzoening door het lijden en sterven beschouwen als hare voltooiing; Christus behoudt ons niet zoozeer door wat Hij doet als door wat Hij is [1]). Schleiermachers leer aangaande de verlossing toont daar verwantschap mede, maar hij legt daarbij vooral den nadruk op het volmaakte, ongestoorde Godsbewustzijn, dat Christus deelachtig was, en op het heilig leven, dat Hij van het begin tot het einde geleid heeft; als de heilige ging Hij in in onze gemeenschap, kreeg een diep Mitgefühl mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit, en aanvaardde zijn dood als het gevolg van den Eifer für seinen Beruf [2]). Ook Hofmann ging uit van de eenheid van God en mensch, welke in den persoon van Christus tot stand kwam, en liet nu verder de verzoening daarin bestaan, dat Christus, in al zijn lijden en tot den dood toe zich Gode toewijdende, het hoofd werd van eene nieuwe, uit Hem geborene menschheid [3]).

Anderen nemen meer hun standpunt in het werk van Christus, en trachten van daaruit te komen tot eene beschouwing en waardeering van zijn persoon. Het werk, dat Hij op aarde te volbrengen had, wordt dan dikwerf omschreven als de stichting van het koninkrijk der hemelen, en dit werk heeft Hij tot stand gebracht trots allen tegenstand. Het was de trouw aan zijn beroep, welke zijn dood tot eene offerande qualificeert;

[1]) Verg. bijv. *B. F. Westcott,* Christus Consummator, some aspects of the work and person of Christ in relation to modern thought. London 1886 bl. 99 v.
[2]) *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 104, 4.
[3]) Verg. boven bl. 336.

toch was die dood geene eigenlijke offerande, geen eisch van Gods gerechtigheid en geen straf voor de zonden, maar een onbedoeld gevolg van het conflict tusschen Hem, den heilige, en de zondige menschheid, das Accidens seiner positiven Treue im Berufe [1]). Of ook wordt het werk van Christus daarin gesteld, dat Hij in zijn dood de gestrengheid van de zedewet en de schrikkelijkheid der zonde aan het licht bracht, en daardoor in de menschheid dien „état de repentance" realiseerde, waarin de vergeving der zonden alleen ontvangen en genoten kan worden. Want er is geene andere verzoening der zonden dan het berouw, hetwelk immers de „déstruction du péché" in ons is [2]). Anderen naderen den persoon van Christus meer van de zijde zijner eenheid met de menschheid; ofschoon Zone Gods, Hij was toch ook Zoon des menschen; door de vleeschwording werd Hij hoofd en vertegenwoordiger der menschheid, ging Hij in in de gemeenschap van haar lijden en dood, nam Hij hare smarten en krankheden op zich, en toonde Hij in zijn leven en sterven, wat liefde is en wat liefde vermag [3]). Zelfs wordt deze solidariteit van Christus met de menschheid door sommigen dan nog in deze richting verder uitgewerkt, dat Christus, dit lijden als gevolg der zonden op zich nemende en daarin een Amen uitsprekende op Gods rechtvaardig oordeel over de zonde, zelf daarin voor de menschheid eene volkomene belijdenis van zonden aflegde, een volmaakt berouw over de zonden toonde, en daarin een weg ter verzoening ontsloot [4]).

Al deze verschillende waardeeringen van den dood van Christus worden dikwerf met den naam van theorieën bestempeld, welke door het menschelijk denken ter verklaring der feiten worden opgesteld. Men stelt het dan zoo voor, dat de Schrift geene duidelijke, gezaghebbende en beslissende leer over het lijden en sterven van Christus bevat. Indien dat het geval ware, zou er toch niet eeuwen lang over geredeneerd zijn geworden en zouden niet allerlei theorieën naast elkander in kerk en theologie zijn blijven voortleven. Maar het Nieuwe Testament geeft ons

[1]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III² 525. *Kaftan,* Dogm. bl. 565—569. *Ecklin,* Der Heilswert des Todes Jesu. Basel 1888. *Kühl,* Die Heilsbedeutung des Todes Christi. Berlin 1890 bl. 190 v.

[2]) Verg. behalve Grotius, Dale e. a. bovengenoemd, *Sabatier,* La doctrine de l'expiation et son évolution historique, in: Etudes de théologie et d'histoire publiées par M. M. les prof. de la fac. de théol. prot. de Paris en hommage à la fac. de Montauban à l'occasion du tricentenaire de sa fondation. Paris Fischbacher 1901 bl. 6—76.

[3]) Zie, behalve Bushnell, Maurice e. a., *Sécrétan,* Philos. de la liberté 1849 II 285—345. *Pressensé,* Le Rédempteur 1859. *Monnier,* Essai sur la rédemption 1857. *Bersier,* La solidarité 1869.

[4]) Deze gedachte vindt men al bij Jon. Edwards, John Henry Newman, verg. *Scott Lidgett,* The spiritual principle of the atonement bl. 174. 177, maar ze werd breeder ontwikkeld door Mc Leod Campbell, Moberly, Frommel; verg. boven bl. 342 v.

even weinig eene leer over de verlossing, als nature gives us science. It gives us the facts but not the theory, the matter of all Christian doctrine, but no finished doctrine or doctrines of the whole of Christianity. En dat is gelukkig ook. Want daardoor is er een Christendom mogelijk, waarin allen overeenstemmen, ofschoon zij in de opvatting en verklaring ervan verre uiteenloopen. Geen twee theologen zijn het er misschien over eens, *hoe* Christus onze zaligheid is, en *wat* die zaligheid eigenlijk is, maar zij belijden toch beiden, dat Christus onze zaligheid is. Vooral tegenwoordig voelen velen zich zeer onbevredigd door de theorieën, die vroeger over het lijden en het sterven van Christus zijn voorgedragen, maar zij blijven toch gelooven in the fact of salvation in Christ. Het is er mede gesteld, als met twee menschen, die practisch het feit der zwaarte-kracht erkennen, maar als ze er over gaan redeneeren, zeer veel van elkander verschillen [1]).

Aan deze voorstelling van zaken kleeft zeker eene groote eenzijdigheid. De kracht van den dood van Christus is onafhankelijk van de min of meer duidelijke uitlegging, welke wij er van geven kunnen; ze wordt genoten ook door hen, die van de leer der waarheid zeer geringe kennis bezitten. Het is inderdaad niet de leer over den dood van Christus, maar deze dood zelf, die onze zonden verzoent en aan onze conscientiën vrede schenkt [2]). Maar eenige kennis van de beteekenis en waarde van dien dood is toch altijd noodig, om hem van dien van andere menschen, ook bij martelaren en helden, te onderscheiden en aan dien dood van Christus onze zaligheid te verbinden. Zonder twijfel is ook een recht inzicht in zijn wezen en waarde bevorderlijk aan de ontwikkeling van het geestelijk leven. De vergelijking van geloovigen, die het feit van den dood van Christus aannemen maar in theorie verschillen, met menschen, die de zwaarte-kracht aanvaarden maar in beschouwing uiteen loopen, gaat daarom reeds mank. Trouwens, du Bose erkent zelf, dat ze slechts ten deele toepasselijk is, because to be practically saved in Christ is not so independent of some knowledge of what and how salvation is in Him, as living under the law of gravitation is of any theoretical knowledge of it. Veel meer onjuist is echter de vergelijking van het Nieuwe Testament met de natuur, alsof beide slechts feiten en geene theorie zouden geven. Want van de natuur moge dit waar zijn, op het Nieuwe Testament is het volstrekt niet van toepassing. De Heilige Schrift verhaalt ons niet het naakte feit van het sterven van Christus, om nu verder de interpretatie en appreciatie aan ieders willekeur over te laten, maar zij zet dat feit rondom in het licht van het woord. Even-

[1]) *W. Porcher du Bose,* The soteriology of the New Test. New-York 1906 bl. 16—20.

[2]) *Dale,* The atonement 18 ed. 1896 bl. 4.

als elders in de openbaring, gaan woord en feit ook hier ten nauwste met elkander gepaard. Christus is priester, maar ook profeet; Hij heeft zijn eigen persoon en werk verklaard; Hij heeft zelf in zijn onderwijs en later door den mond zijner apostelen zijn lijden en sterven verklaard en uitgelegd, en de Christelijke theologie is aan dat woord gebonden. Er zijn dus niet vele theorieën, de moreele, de gouvernementeele, de mystische, de privaat- en de publiekrechtelijke, welke door de theologie bij wijze van hypothesen ter verklaring der feiten en verschijnselen opgesteld worden, en als verschillende pogingen ter oplossing alle evenveel recht van bestaan hebben. Maar de vraag is, wat in al deze voorstellingen met de Heilige Schrift overeenkomt, en wat deze zelve over de beteekenis en de kracht van den dood van Christus leert. Die dood is geen onderwerp voor wijsgeerige speculatie, althans niet onafhankelijk van de Schrift en buiten haar om, maar hij kan in de theologie slechts dan eenigermate verstaan worden, wanneer deze door het onderzoek der Schriften zich leiden laat.

Het eerste, wat echter dit onderzoek leert, bestaat wel hierin, dat de Schriften het lijden en sterven van Christus telkens van een ander gezichtspunt uit bezien en er telkens eene nieuwe zijde van aan het licht brengen. Evenals de persoon, is het werk van Christus zoo rijk, dat het niet door een enkel woord omschreven noch in eene enkele formule kan samengevat worden. In de verschillende boeken des Nieuwen Testaments wordt daarom op eene andere beteekenis van den dood van Christus de nadruk gelegd, en alle saam dragen zij er toe bij, om ons van den rijkdom en de veelzijdigheid van het middelaarswerk een diepen indruk en een klaar besef te schenken. In de Synoptische Evangeliën treedt Christus op als de prediker en stichter van het koninkrijk Gods; dat koninkrijk sluit de weldaden in zich van de liefde des Vaders, de vergeving der zonden, de gerechtigheid en het eeuwige leven; en Jezus schrijft zichzelf als Messias de macht toe, om al die weldaden aan de zijnen te schenken. Gelijk Hij de macht heeft, om de kranken te genezen, zoo heeft Hij ook de bevoegdheid, om de zonden te vergeven; door beide bewijst Hij zich, een volkomen Zaligmaker van zijn volk te zijn. Maar daarom is er ook geen ingang in dat koninkrijk en geene gemeenschap aan de weldaden, dan door het geloof in zijnen naam. Hij zelf is het toch, die zijne ziel geeft tot een rantsoen voor velen, en die in den dood zijn lichaam breekt en zijn bloed vergiet, om het nieuwe verbond met al zijne zegeningen in te wijden en te bevestigen, Matth. 20 : 28, 26 : 28. In de Handelingen der Apostelen wordt de dood van Christus inzonderheid voorgesteld als eene schrikkelijke misdaad, die door de handen der onrechtvaardigen aan Christus is volbracht, maar die toch van eeuwigheid opgenomen was in den raad Gods, Hand. 2 : 23, 4 : 28, 5 : 30. Daarom heeft God Hem ook opgewekt, en Hem verheven tot Heere en

Christus, tot Vorst en Zaligmaker, om in zijn naam aan Israël te geven bekeering en vergeving der zonden, Hand. 2 : 36, 4 : 12, 5 : 31.

Voor Paulus was de kruisdood van Christus oorspronkelijk de groote ergernis, maar toen het Gode behaagde, zijnen Zoon in hem te openbaren, toen werd dat kruis voor hem de kroon van Jezus' Messiasschap, en het eenige middel der behoudenis. Want aan dat kruis werd Christus door God tot zonde gemaakt en tot een vloek voor ons, opdat wij nu in Hem zouden hebben wijsheid en gerechtigheid, heiligmaking en verlossing, zaligheid en eeuwig leven, Rom. 3 : 24, I Cor. 1 : 30, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13. De brief aan de Hebreën beschrijft Christus vooral als den volmaakten en eeuwigen hoogepriester, die niet alleen zelf door lijden geheiligd (voleindigd) is, 2 : 10, 5 : 9, maar door zijne ééne, volmaakte offerande ook de zonden van zijn volk heeft te niet gedaan, 7 : 27, 9 : 26, 10 : 12, en thans nog voortdurend in den hemel als hoogepriester werkzaam, de reiniging, de heiliging en de volmaking der zijnen voortzet en voltooit, 7 : 3, 25, 8 : 1, 9 : 14, 10 : 12 v. Petrus teekent ons het lijden van Christus als van een onbestraffelijk en onbevlekt lam; en in dat lijden heeft Hij niet alleen onze zonden gedragen en ons uit onze ijdele wandeling verlost, maar heeft Hij ons een voorbeeld nagelaten, opdat wij zijne voetstappen zouden navolgen, 1 Petr. 1 : 18 v., 2 : 21 v. En Johannes doet ons Christus kennen als het lam en de leeuw, als het leven en het licht, als het brood en het water des levens, als het tarwegraan, dat stervende vrucht draagt, als de goede Herder, die zijn leven stelt voor de schapen, als de Zaligmaker, die der wereld het leven geeft, als de alpha en de omega, het begin en het einde, de eerste en de laatste enz.

Zoo zijn er dus inderdaad in het Nieuwe Testament verschillende waardeeringen te vinden van den persoon en ook van het werk van Christus, die echter elkander niet uitsluiten, maar aanvullen, en onze kennis verrijken. Gelijk er in het Oude Verbond onderscheidene offers waren en de beloofde Messias telkens onder andere namen voorgesteld werd, zoo gaat deze veelzijdigheid in de beschrijving naar het Nieuwe Testament over en neemt daar aanmerkelijk toe. De dood van Christus is een paasch- en een bonds-, een slacht- en een lofoffer; een losprijs en een voorbeeld; een lijden en een doen; een werk en een dienst; een middel tot rechtvaardigmaking en heiligmaking, tot verzoening en heiliging, tot verlossing en verheerlijking, in één woord, de oorzaak van onze gansche zaligheid. En evenzoo komen in de theologie verschillende „theorieën" naast elkander voor, en staat in de prediking nu eens de eene, en dan de andere zijde van het werk van Christus op den voorgrond. De bovengenoemde mystische en ethische opvattingen zijn dan ook geene van alle op zichzelve onwaar; integendeel berusten zij alle op gegevens, die in de Heilige Schrift begrepen zijn. Christus heeft

inderdaad door zijne menschwording de eenheid van God en mensch in zijn persoon tot stand gebracht, en is als zoodanig de vertegenwoordiger Gods bij ons, evenals onze vertegenwoordiger bij God; de Immanuel, die als profeet ons God verklaart, en als priester zich voor ons aan den Vader toewijdt. Hij is de Zoon, het Woord, het Beeld Gods, die met den Vader hetzelfde wezen en dezelfde deugden deelachtig is, en tevens de Zoon des menschen, de ware mensch, het hoofd der menschheid, de tweede Adam, die ons in alles gelijk is geworden, ingegaan is in onze gemeenschap van zonde en dood, en onze smarten en krankheden gedragen heeft. Hij kwam op aarde, om eene roeping te volbrengen, het koninkrijk der hemelen te stichten, het nieuw verbond in zijn bloed te bevestigen; en om dat te doen, onderwierp Hij zich aan des Vaders wil, werd gehoorzaam tot den dood toe, en sprak het amen uit op het rechtvaardig oordeel, dat God in zijn lijden en sterven over den dood voltrok; Hij werd de getrouwe getuige, Op. 1 : 5, legde onder Pontius Pilatus de goede belijdenis af, 1 Tim. 6 : 13, en werd de hoogepriester onzer belijdenis, Hebr. 3 : 1. En zoo was zijn lijden niet alleen eene verzoening voor onze zonden, en een rantsoen voor onze verlossing; maar in zijn dood is de gemeente met Hem gekruisigd, en in zijne opstanding is zij zelve verrezen uit het graf. Christus was nimmer alleen, maar altijd stond Hij in gemeenschap met de menschheid, wier natuur Hij aangenomen had. Gelijk allen in Adam sterven, worden zij in Christus weder levend gemaakt, en geroepen, om zijn voorbeeld na te volgen. Al deze elementen, welke in de genoemde voorstellingen van Christus' dood eenzijdig op den voorgrond treden, zijn in de Schrift te vinden. Het komt er juist op aan, om ze geen van alle te verwaarloozen, maar ze alle saam te verbinden en de eenheid op te sporen, die er in de Schrift aan ten grondslag ligt. Zelfs worden zij alle bezield door het lofwaardig streven, om het lijden en sterven van Christus ten innigste met zijn persoon in verband te houden. Want deze waren inderdaad niet „Etwas Sachliches", dat van zijn persoon en leven kan losgemaakt, en op zichzelf gesteld kan worden. Christus' lijden en sterven was geen lot, maar eene daad; Hij had macht, om het leven af te leggen, gelijk Hij die had om het aan te nemen, Joh. 10 : 18; zijn dood was de voltooiing zijner gehoorzaamheid, Phil. 2 : 8.

388. Toch, al zijn de mystische en ethische voorstellingen van den dood van Christus op zichzelve niet onjuist, ze zijn toch zonder meer onvolledig en onvoldoende; ze zijn zelfs op den duur niet te handhaven, indien zij zich niet verbinden met eene andere gedachte, welke doorloopend in de Schriften aan den dood van Christus wordt vastgeknoopt, maar die stelselmatig door deze theorieën verwijderd en bestreden wordt. Immers, welke groote verscheidenheid zij onderling vertoonen, zij hebben

toch alle dit gemeen, dat zij de objectieve voldoening in eene subjectieve verzoening trachten om te zetten en de substitutief-expiatorische opvatting van Christus' lijden vervangen door de solidaristisch-reparatorische. Christus heeft niet de schuld der zonde van ons overgenomen, noch in onze plaats hare straf gedragen; zijn dood werd niet door de gerechtigheid Gods geëischt en verwierf in eigenlijken zin die weldaden niet, welke ons thans uit genade, om Christus' wil, worden geschonken. Maar in zijn lijden en sterven, dat het noodzakelijk, historisch gevolg was van het leven van Hem, den heilige, te midden eener zondige wereld, bleef Hij Gode getrouw ten einde toe, en schiep Hij door zijn woord, zijn voorbeeld, zijn Geest, in het algemeen door den invloed, die van zijn persoon uitgaat, dien nieuwen godsdienstig-zedelijken toestand in de wereld, waarin de menschen van de zonde afgeschrikt, door de liefde Gods aangetrokken worden, tot berouw, geloof en bekeering komen en in dien weg de vergeving hunner zonden en een nieuw leven deelachtig worden. Christus verwierf die weldaden niet actueel, maar potentiëel; Hij schiep niet de werkelijkheid, maar de mogelijkheid onzer verlossing; door de geestelijke en zedelijke kracht, welke van Hem uitgaat, moge Hij ons tot bekeering en alzoo tot de zaligheid leiden, maar Hij is toch onze eenige, volkomene en algenoegzame Zaligmaker niet. Deze voorstelling nu komt niet overeen met de rijke en diepe gedachte, welke de Schrift steeds aan den dood van Christus verbindt.

Reeds aanstonds is dit opmerkelijk, dat men op het standpunt der mystische en ethische theorieën bij Jezus liefst van een beroep spreekt en den naam van ambt vermijdt. Tusschen beide bestaat een groot verschil. Indien Jezus een beroep uitoefende of alleen aan eene inwendige roeping bij zijn optreden en werkzaamheid gehoor gaf, dan valt daarbij zeker de leiding van Gods voorzienigheid niet weg, maar is er toch van eene geheel eenige openbaring Gods bij Hem geene sprake meer. Hij moge in religieuzen en ethischen zin hoog boven ons uitmunten en ons allen verre vooruit zijn, toch staat Hij principiëel genomen niet boven, maar naast ons; Hij is onze aanvoerder en leidsman, maar wij hebben toch den plicht en de kracht, om naar zijn voorbeeld ons te conformeeren en zijne voetstappen te volgen. Daarentegen, als Christus gezalfd is tot profeet, priester en koning, dan is Hij door God aangesteld, heeft van Hem een werk ontvangen om te doen, en staat met gezag boven ons, om ons te leeren, om ons voor Gods aangezicht te vertegenwoordigen, en om ons te regeeren naar zijnen wil[1]). Het ambt is bij Christus geene beeldspraak, want Hij wierp zichzelf niet op tot hoogepriester, maar werd er door God toe geroepen en aangesteld, Hebr. 5 : 4, 5; en profeet, priester en koning was Hij niet in schijn of in naam slechts, maar

[1]) *Hugh Martin,* The atonement. Edinburgh z. j. bl. 104 v.

werkelijk en metterdaad; Mozes, Aäron, David en zoovele profeten, priesters en koningen er in het Oude Verbond optraden, waren schaduwen en voorbeelden van hetgeen Christus in waarachtigen zin eeuwiglijk was en is en blijven zal, Hebr. 3 : 6, 5 : 5, 10 : 12 enz.

Van meer beteekenis is, dat op het genoemde standpunt het lijden en sterven van Christus geheel onverklaard blijven. De Groninger godgeleerden hier te lande drukten zich zeer sterk uit, als zij zeiden, dat de dood van Christus eene zaak was, door de menschen aangedaan, door Jezus geleden, en door God toegelaten, en dat daarom het moeten, waarvan in Matth. 16 : 21, Mark. 8 : 31, Luk. 9 : 22 sprake is, in zedelijken zin moest worden verstaan [1]). Maar eigenlijk komt daarop de gedachte der nieuwere theologen neer; er moge voor Christus eene psychologische en historische noodzakelijkheid hebben bestaan, om te lijden en te sterven, voor eene metaphysische noodzakelijkheid blijft er geene plaats over. Zij bestrijden het allen zoo sterk mogelijk, dat de dood van Christus door Gods gerechtigheid werd geëischt. Maar zulk eene voorstelling, volgens welke het lijden en sterven van Christus in hoogeren zin toevallig wordt, ziet zich door de Heilige Schrift ten volle geoordeeld. Deze toch verklaart uitdrukkelijk, dat het lijden van Christus te voren bepaald, eeuwen lang voorzegd, en ter openbaring van Gods gerechtigheid noodzakelijk was, Luk. 24 : 26, Rom. 3 : 25, 26, 1 Petr. 1 : 11.

Wel trachten velen daartegenover aan te toonen, dat Jezus eerst blijde en met groote verwachtingen onder zijn volk optrad, en de noodzakelijkheid van zijn dood eerst inzag sedert den dag, waarop Petrus Hem in de landpalen van Cesarea Philippi als den Christus beleed, Matth. 16 : 20 v. [2]). Maar Kähler noemt dit terecht eene sage. Het Messiasbewustzijn, dat Jezus blijkens zijn doop door Johannes van zijn optreden af aan bezat; de naam Menschenzoon, dien Hij met klare bewustheid en met eene bepaalde bedoeling zich toekende; de toepassing op zichzelven van Jesaja's profetie, Luk. 4 : 21; de voorspelling, dat Hij als de bruidegom van zijne discipelen zou weggenomen worden, Mark. 2 : 20; de vergelijking van zichzelven bij Jona, Matth. 12 : 40, en bij de slang in de woestijn, Joh. 3 : 14; de prediking van het koninkrijk der hemelen in een gansch anderen zin dan het door de Joden werd verwacht, en de bewustheid, dat het burgerschap in dat koninkrijk geloof en bekeering, zelfverloochening en kruisdragen eischte, en den haat, de vijandschap en de vervolging der wereld uitlokken zoude, Matth. 5 : 10 v., 10 : 16 v., 12 : 25; dit alles bewijst, dat lijden en sterven van den beginne af voor Jezus vaststonden als het einde van zijn leven. De profetie, vooral van Jesaja in hoofdstuk 53, stond steeds voor zijn geest, Luk.

[1]) *Pareau* et *H. de Groot*, Lineam. theol. Christ. ed. 3 bl. 153. *Hofstede de Groot*, De Groninger Godg. bl. 181.

[2]) *Holtzmann*, Neut. Theol. I 284—295.

4 : 21, 18 : 31, 22 : 37, 24 : 26, 46, en onderwees Hem aangaande zijn uitgang [1]). De dag van Cesarea Philippi bracht alleen deze verandering, dat Jezus, nu de apostelen langzamerhand tot de vaste overtuiging van zijne Messianiteit gekomen waren, hun ook openlijk verkondigde, dat Hij de Christus was, maar daarom ook overgeleverd zou worden aan de handen der zondaren, om ten derden dage weder op te staan, Matth. 16 : 21 v. En Hij zegt er uitdrukkelijk bij, dat dit alzoo *moest* geschieden, niet omdat Hij zedelijk verplicht was, om te sterven, of zoo alleen trouw aan zijne roeping kon blijven, want eene zedelijke verplichting, om overgeleverd, gedood en zelfs opgewekt te worden, bestaat niet; maar wijl het alzoo in Gods raad was bepaald en in de Schrift was voorzegd, Matth. 16 : 21, 26 : 54, Luk. 22 : 22, 24 : 26, 44, 46, Joh. 3 : 14, 7 : 30, 8 : 20, 10 : 18, 11 : 9, 12 : 23, 13 : 1, 17 : 1, 20 : 9, 1 Petr. 1 : 20. Het *moeten* is in dien raad gegrond; er is eene ure voor zijn lijden en sterven, voor zijne opstanding en verheerlijking bepaald [2]). Van den beginne aan stond het daarom in de prediking der apostelen vast, dat Christus gestorven, begraven en opgewekt was naar de Schriften, 1 Cor. 15 : 3. Zij zagen in den dood van Christus eene groote misdaad van de zijde der Joden, die daardoor Hem trachtten te vernietigen en uit te roeien; maar God heeft hunne pogingen verijdeld, Hem uit de dooden opgewekt, en Hem tot eenen Heere en Christus, tot een Vorst en Zaligmaker aangesteld, Hand. 2 : 22—36, 3 : 13—15, 5 : 30, 31. En dat niet alleen, maar die dood zelf was een bestanddeel van het Messiaansche werk, en tevoren in Gods raad bepaald, Hand. 2 : 23, 3 : 18, 4 : 28. Deze gestorven en opgewekte Christus is daarom de eenige naam, onder den hemel gegeven tot zaligheid, Hand. 4 : 12.

De beide teksten, Matth. 26 : 39, 42 en Hebr. 5 : 7 weerspreken deze noodzakelijkheid van Jezus' sterven niet [3]). Volgens laatstgenoemde plaats bad Christus niet om bevrijding van den dood, alsof Hij dezen niet als noodzakelijk erkend had; want er staat duidelijk, dat zijn gebed niettegenstaande zijn dood, door God verhoord is. Hij bad dus niet, om van het sterven verschoond te blijven, maar om uit den dood gered en door den dood heen opgewekt en verheerlijkt te worden.

In eene andere plaats van dezen brief lezen wij dan ook, dat Christus

[1]) *Nösgen*, Gesch. der neut. Offenbarung I 1891 bl. 395 v. *Kähler*, Zur Lehre v. d. Versöhnung 1898 bl. 159 v.

[2]) *Scholten*, L. H. K. II 45.

[3]) Zooals bijv. *Ménégoz*, La mort de Jésus et le dogme de l'expiation bl. 26 beweert; hij zegt zelfs: Jésus a si peu pensé que sa mort fut absolument nécessaire pour sauver l'humanité que, jusqu' à la dernière minute, il a espéré y échapper. Il faut toute l'épaisseur du préjugé traditionnel pour ne pas voir un fait aussi éclatant.

juist gekomen is, om in zijn lijden en sterven Gods wil te volbrengen en door dien wil ons te heiligen, Hebr. 10 : 5—10. Dit werpt wederom licht op de woorden van Matth. 26 : 39—42, want de brief aan de Hebreën denkt in 5 : 7, zoo niet uitsluitend, dan toch voornamelijk aan Jezus' gebed in Gethsemané. Hier nu bidt Christus niet naar zijn wil, welken Hij immers juist aan dien des Vaders onderwerpt, maar naar de geneigdheid, welke der menschelijke natuur is ingeschapen, om eigen verderf te ontvlieden [1]). Als mensch ziet Hij tegen den dood als dood op, en bidt, dat deze drinkbeker van Hem voorbij moge gaan, maar Hij geeft zich tegelijk aan den raad en den wil des Vaders over. Zooals Hij in deze zelfde ure zijne discipelen vermaande tot waken en bidden, opdat zij niet in verzoeking mochten komen, want de geest is wel gewillig maar het vleesch is zwak, Matth. 26 : 40, zoo bidt Hij zelf, proevende het bittere van den dood, dat God Hem sterken moge, om in zijn sterven Gods wil te doen, dat Gods wil niet maar aan Hem, doch ook met volle overgave door Hem geschieden moge. Hij bad, to die in the active service of His office, and not as the down- borne victim of death; to die as a Priest in death itself; His priestly action uninterrupted in death, yea, triumphing in death, an offerer as wel as a sufferer, an obedient official agent in the article of death itself [2]). En hierin werd Hij juist verhoord. Ofschoon hij de Zoon was, zoo leerde Hij toch uit die dingen, welke Hij leed, de gehoorzaamheid, welke tot het volbrengen van des Vaders wil vereischt werd. De gezindheid en de wil, om te gehoorzamen, waren Christus van nature eigen, maar thans, in de ure der beproeving, moest Hij deze in de daad der gehoorzaamheid doen overgaan. Toen leerde Hij die gehoorzaamheid en werd er door voleindigd, Hebr. 5 : 8, 9; Hij heiligde daardoor zichzelven voor ons, Joh. 17 : 19 [3]).

[1]) Kantteekening bij de Statenvertaling. Verg. voorts *Lombardus*, Sent. III dist. 17. *Thomas*, S. Theol. III qu. 21 art. 4. *De Moor*, Disp. theol. de precibus Christi Gethsemanitanis, Comm. IV 840—870.

[2]) *H. Martin*, The atonement bl. 93.

[3]) Het gebed van Jezus in Gethsemané staat niet op zichzelf. *Deismann*, in de Beiträge zur Weiterentw. der Christl. Religion. München 1905 bl. 95—103 heeft op het gebedsleven van Christus terecht de aandacht gevestigd. Wel werd er ook vroeger over gehandeld, verg. bijv. *Thomas*, S. Theol. III qu. 21, maar voor de kennis van Jezus als mensch is er nog te weinig gebruik van gemaakt. Toch maken de Evangeliën er telkens gewag van, dat Jezus zich afzonderde om te bidden, in het geheel niet minder dan veertien malen, van het begin tot het einde, en vooral bij gewichtige gebeurtenissen in zijn leven, bijv. bij zijn doop, Luk. 3 : 21, vóór zijne eerste botsing met de Farizeën, 5 : 16, bij de keuze der twaalven, 6 : 12, vóór de eerste duidelijke verkondiging van zijn Messiasschap, 9 : 18, bij de verheerlijking op den berg, 9 : 23, vóór het onderwijs in het gebed aan zijne discipelen, 11 : 1, vóór en na de spijziging der vijfduizend, Mark. 6 : 41, 46, bij de opwekking van Lazarus, Joh. 11 : 41, in het hoogepriesterlijk gebed, Joh. 17, in Gethsemané, Matth. 26 : 39, en aan het kruis, Luk. 23 : 34. Verg. art. Prayer, *Hastings*, Dict. of Christ. II 391.

Verder neemt het lijden en sterven in de Schrift zulk eene bijzondere plaats in, dat het niet als een accidens van zijne beroepstrouw kan worden opgevat. Aan de beschrijving daarvan is naar evenredigheid verreweg het grootste gedeelte der Evangeliën gewijd. En het wordt niet beschreven als een martelaarschap, maar als een gericht Gods, als de wil des Vaders, als de offerande eens priesters. Hij sterft niet voor zijn geloof, maar wordt rechtelijk veroordeeld, wijl Hij beweert, de Zone Gods, de Messias te zijn. Hij gaat niet verheugd den dood tegemoet, maar is ontroerd, bedroefd, verbaasd, beangst tot den dood toe, en is in zwaren strijd, zoodat zijn zweet werd gelijk druppelen bloeds, Matth. 26 : 37, 38, Mark. 14 : 33, Luk. 22 : 44, Joh. 12 : 27. Dat is niet de houding van een wijze, die kalm den dood onder de oogen ziet, noch van een lijder, die roemt in de verdrukkingen, noch van een martelaar, die juichende het schavot beklimt of psalmen zingt op den brandstapel. Het lijden en sterven van Christus draagt een exceptioneel karakter; si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu (Rousseau). Bijzonder komt dit uit in de bange klacht, welke Jezus aan het kruis over zijne Godverlatenheid slaakt, Matth. 27 : 46. Sommigen hebben dit kruiswoord wel opgevat als een wanhoopskreet, dat zijn zaak verloren was en God Hem verlaten had (Wolfenb. fragmenten), of louter subjectief verstaan van zijn zuiver menschelijk gevoel der momentanen psychischen Ueberwältigung vom höchsten Schmerze in der Todesnoth (Meyer t.p.), of, zij het ook op verren afstand, vergeleken bij de kreet eener moeder, wier hart breekt onder de schande van haar kind, maar die toch door hare groote liefde die schande op zich neemt, en zich buigt onder het oordeel Gods (Moberly) [1]). Maar al deze uitleggingen laten aan de woorden geen recht wedervaren en zijn met de doorloopende beschrijving van Jezus' dood in de Schrift in strijd. Er is in de klacht van Christus niet van eene subjectieve, maar van eene objectieve Godverlatenheid sprake: Hij voelde zich niet alleen, maar Hij was door God verlaten; zijn gevoel was geene inbeelding, berustte niet op eene valsche voorstelling, maar beantwoordde aan eene werkelijkheid. Toch mag dit aan de andere zijde niet zoo worden verstaan, alsof de Vader op Christus persoonlijk toornde. Calvijn zegt het zóo juist: neque tamen innuimus, Deum fuisse unquam illi vel adversarium vel iratum. Quomodo enim dilecto Filio, in quo animus ejus acquievit, irasceretur? aut quomodo Christus Patrem aliis sua intercessione placaret, quem insensum haberet ipse sibi? Sed hoc nos dicimus, divinae severitatis gravitatem eum sustinuisse, quoniam manu Dei percussus et afflictus, omnia irati et punientis signa expertus est [2]).

[1]) Verg. *Moberly* over the cry on the cross, Atonement and Personality bl. 131. 134. 392. 407. Ook Brooke bij *Dale*, The atonement bl. 470.

[2]) *Calvijn*, Inst. II 16, 11.

Jezus bleef ook aan het kruis de geliefde Zoon, de Zoon van des Vaders welbehagen, Matth. 3 : 17, 17 : 5; juist in het lijden en sterven bewees Christus zijne hoogste, volkomene gehoorzaamheid aan den wil des Vaders, Phil. 2 : 8, Hebr. 5 : 8, 10 : 5—10, 12 : 2; en Jezus zegt zelf, dat de ure zou komen, waarin al zijne discipelen Hem alleen zouden laten, maar dan was Hij toch niet alleen, want de Vader was met Hem, Joh. 12 : 32. Maar Christus droeg naar de leer der Schrift onze zonden in zijn lichaam op het hout, 1 Petr. 2 : 24; Hij werd daar voor ons tot zonde en tot vloek, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13, en nam zoo den dood op zich, den ganschen dood, in zijn eigenlijk wezen en karakter, als bezoldiging der zonde. Wij kunnen den dood zoo niet smaken, en door het geloof in Christus wordt alle bitterheid er uit weggenomen; in den dood is God de zijnen nabij, zoodat hij voor hen wordt een doorgang tot het eeuwige leven. Maar zoo onderging Christus hem niet; Hij heeft met zijne heilige natuur hem doorleefd, gelijk geen zondig mensch dat vermag; Hij nam den drinkbeker in de hand en dronk dien, vrijwillig, uit tot den laatsten druppel toe; Hij legde door de macht der liefde het leven zelf af en ging met volle bewustheid en vasten wil de vallei in van de schaduwe des doods. Daar werd Hij en voelde Hij zich door God verlaten, opdat Hij juist zoo voor allen den dood in zijne bitterheid zou kunnen smaken, Hebr. 2 : 9[1]).

Deze dood van Christus staat, met zijne opstanding, in de prediking der apostelen aanstonds op den voorgrond. Jezus zelf had meermalen zijn lijden en sterven met de goederen van het koninkrijk der hemelen of de weldaden van het verbond der genade in verband gebracht, Matth. 16 : 21, 20 : 22, 28, 26 : 28, Joh. 10 : 11, 12 : 24, 13 : 1 enz. De discipelen begrepen dit eerst niet, Matth. 16 : 22, Luk. 18 : 34, maar hebben het later na de opstanding leeren verstaan. En toen was van stonde aan de gekruiste en verheerlijkte Christus de inhoud van hun Evangelie. Daar moge rijke verscheidenheid zijn in de wijze, waarop zij de waarde van Christus' dood in het licht stellen, maar in die verscheidenheid heerscht er toch eene treffende eenheid. Reeds de oorspronkelijke gemeente schaarde zich om de belijdenis, dat Christus voor onze zonden gestorven was naar de Schriften; zum Sichersten, was wir wissen, gehört, dass nach 1 Kor. 15 : 3 schon die Urgemeinde den Tod Jesu in Beziehung zur Sünde gesetzt hat[2]). En al de apostelen brengen den dood van Christus op eene of andere wijze met onze zonden in verband,

[1]) Had Jesus enjoyed the consciousness, that God was with Him in that dread extremity, he would have been exempted from the most awful experience of the children of men, and his sympathy would have failed us precisely where it is most needed. And therefore the sense of the Fathers presence was withhold from Him in that awful hour, *David Smith* in *Hastings*, Dict. of Christ. I 448.

[2]) *Holtzmann*, Neut. Theol. I 366. *Stevens*, The Theol. of the New Test. bl. 471.

en schrijven er deze objectieve, voor God geldende, beteekenis aan toe, dat daardoor de weldaden des genadeverbonds, vergeving en eeuwig leven, voor ons verworven zijn. Welken brief men ook opsla, men treft overal deze zelfde gedachte aan. Christus is tot zonde voor ons gemaakt en een vloek voor ons geworden, opdat wij in Hem rechtvaardigheid Gods zouden zijn, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13. Hij is eene verzoening voor onze zonden en heeft ons met zijn bloed Gode gekocht en van alle zonden gereinigd, 1 Joh. 1 : 7, 2 : 2, Openb. 5 : 9, 7 : 14. Hij offerde zich eenmaal op voor de zonden des volks en bracht daardoor eene eeuwige verlossing teweeg, Hebr. 1 : 3, 2 : 17, 7 : 27, 9 : 12, 10 : 12. Hij droeg onze zonden op het hout en verloste ons door zijn bloed, 1 Petr. 1 : 18, 2 : 24. Bij Jakobus treedt deze gedachte terug, maar toch heeft het geloof ook bij hem Jezus Christus tot voorwerp, die de heerlijkheid deelachtig is en als Rechter wederkomen zal, 2 : 1, 5 : 9, en bij Judas is Christus de Heere, die bij zijne wederkomst aan de zijnen barmhartigheid ten eeuwigen leven bewijzen zal, 4, 21. Veelmeer dan op het leven, valt daarom bij de apostelen op den dood van Christus de nadruk; het kruis staat in het middelpunt van hun Evangelie, 1 Cor. 2 : 2, Gal. 6 : 14. Al mag het lijden en sterven van Christus niet van zijn persoon worden losgemaakt, het is toch bepaald door God als zoodanig gewild en door den Zoon Hem als een offerande aangeboden. Het vormt in het leven van Christus niet een toevallig, alleen door de omstandigheden noodzakelijk geworden, maar een wezenlijk, onmisbaar bestanddeel; daardoor voornamelijk, als voleindiging zijner gehoorzaamheid, is de verzoening der zonden, de gerechtigheid en de eeuwige zaligheid verworven.

Tegen deze verwerving der heilsgoederen door den dood van Christus is echter de bedenking ingebracht, dat God ons niet propter, maar alleen per Christum de genadeweldaden schenkt[1]). De Lutherschen schepten er zelfs behagen in, om de Gereformeerden ervan te beschuldigen, dat zij krachtens hunne praedestinatieleer de voldoening van Christus moesten loochenen en Hem alleen konden beschouwen als causa instrumentalis der zaligheid: immers erkenden de Gereformeerden ook zelf, dat Christus niet fundamentum et causa electionis was[2]), want de verkorenen waren al voorwerp van Gods liefde, eer Christus als hun Middelaar was aangesteld, en waren dus verkoren niet om, maar in en tot Christus[3]). Maar

[1]) Zoo vroeger reeds Socinus e. a. en in dezen tijd *Scholten*, L. H. K. I 20, II 426 v. *Gottschick*, Propter Christum, Zeits. f. Theol. und Kirche 1897 bl. 352—384. Verg. ook *Stuckert*, Propter Christum, ib. 1906 bl. 143—173.

[2]) Verg. deel II 364 v.

[3]) *Gerhard*, Loc. XVI de justif. § 36. *Schneckenburger*, Zur kirchl. Christol. 1848 bl. 45 v. *Id.*, Vergl. Darstellung II 264 v. *Schweizer*, Gl. d. ev. ref. K. II 379. 389. *Reuter*, Augustinische Studien 1887 bl. 52.

deze beschuldiging is toch ongegrond. Christus was zeer zeker openbaring en bewijs van de liefde des Vaders; logisch gaat onze verkiezing tot zaligheid aan zijne verkiezing tot Middelaar vooraf, en God is niet eerst door Christus, maar van eeuwigheid uit zichzelven bewogen, om zondaren lief te hebben en hun de vergeving en het eeuwige leven te schenken. Maar hierin bestaat juist de liefde des Vaders, dat Hij die zaligheid, welke Hij voor zondaren bestemd heeft, in den tijd voor hen laat verwerven door zijn eigen Zoon en ze alzoo hun schenkt en schenken zal in overeenstemming met zijne eigene gerechtigheid. Gods genade doet dus de genoegdoening en de verdienste van Christus niet te niet, maar is juist de laatste grond voor die verdienste, quia mero beneplacito mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret [1]). Imo quia prius diligit, postea nos sibi reconciliat. Jam nos diligenti reconciliati sumus. En deze beide, Gods liefde en de voldoening van Christus, moesten en konden daarom samengaan, wijl wij tegelijk als schepselen het voorwerp van zijne liefde en als zondaren het voorwerp van zijn toorn waren [2]). Zoo is het dus louter genade, uit welke God de zonden vergeeft, Hij doet het om zijns zelfs, om zijns grooten naams wille, Jes. 43 : 23—25, Ezech. 36 : 21, Ef. 1 : 7, 1 Joh. 2 : 12, maar dit is zoo weinig daarmede in strijd, dat God ons de zonden om Christus' wil vergeeft, dat de naam Gods ons eerst in Christus is geopenbaard. Dat God de zonden vergeeft en het leven schenkt alleen uit genade, om zijns zelfs wil en niet om iets dat in ons is, dat heeft Christus ons verkondigd, dat heeft Hij ons verworven. De vergeving uit genade, als gezindheid in God eeuwiglijk aanwezig en aan de verkiezing en zending van Christus voorafgaande (amor benevolentiae), is toch eerst door Christus' offerande in den tijd mogelijk gemaakt (amor complacentiae). De weldaden zelve zijn door Christus verworven, al is de genegenheid, om ze te schenken aan de uitverkorenen, van alle eeuwigheid in God aanwezig geweest. Christus is tot zonde gemaakt, opdat wij zouden zijn rechtvaardigheid Gods in Hem. Hij is geworden uit eene vrouw en geworden onder de wet, opdat Hij ons van den vloek der wet verlossen zou en wij de aanneming tot kinderen verkrijgen zouden. Gelijk Adam de oorzaak is van zonde en dood, zoo is Christus de bron van gerechtigheid en leven, Matth. 20 : 28, 26 : 28, Joh. 1 : 18, 15 : 13, Rom. 5 : 12 v., 1 Cor. 15 : 21, 22, 2 Cor. 5 : 19—21, Gal. 3 : 13, 4 : 4, 1 Joh. 4 : 9. Zoo verstaan, is de uitdrukking, dat God ons de zonden vergeeft en het eeuwige leven schenkt propter Christum, om Christus' wil, Schriftuurlijk, en door de gansche Christenheid, ook door de belijdenis der Gereformeerde religie geleerd [3]).

[1]) *Calvijn,* Inst. II 17, 1.
[2]) *Calvijn,* Inst. II 16, 3. 4.
[3]) *Calvijn,* Inst. II 16. 17. Comm. op Joh. 15 : 13, Rom. 5 : 10, 2 Cor. 5 : 19, 1 Joh. 4 : 19 enz. Ned .Gel. art. 21. 22. 23. Heid. Catech. vr. 37. *Petrus de*

Ten slotte, de mystische en de moreele theorieën bevatten wel elementen, die in de Heilige Schrift voorkomen en op zichzelve volkomen juist zijn. Maar zij maken deze los van den grondslag, waarop zij in de Schrift rusten en berooven ze dus ook zelve van hunne waarde en kracht. De eerstgenoemde acht het wezen der religie gelegen in de mystische eenheid van God en mensch. Deze is door de zonde verstoord, maar door Christus hersteld, en wel niet zoozeer door wat Hij doet als wel door wat Hij is, door zijn persoon meer dan door zijn werk, door zijne geboorte meer dan door zijn kruis [1]). Hoe die mystische eenheid van God en mensch nu door Christus hersteld is, is op dit standpunt moeilijk te zeggen. Hegel zeide, dat die eenheid objectief bestaat, maar door Christus het eerst duidelijk ingezien en uitgesproken is. Schleiermacher stelde het zoo voor, dat Christus, eerst ingaande in onze zondige gemeenschap, daarna ons opneemt in de gemeenschap van zijne heiligheid en zaligheid. De bemiddelingstheologie drukt zich dikwerf zoo uit, dat Christus een nieuw Godmenschelijk leven ons instort. Al deze wijzen van voorstelling zijn afkomstig uit het pantheïsme, en zijn zonder dit wijsgeerig stelsel eenvoudig onverstaanbaar. De moreele theorie gaat uit van de gedachte, dat God geene voldoening eischt, maar in zijne liefde ons Christus gaf, opdat deze door zijne leer, leven en sterven ons van Gods liefde verzekeren, ons in onze vijandige gezindheid veranderen en van de zonde afschrikken zou. En ook de gouvernementeele theorie van Grotius ziet in God den Rector mundi, die persoonlijk wel zou kunnen en willen vergeven, doch in het belang der wereldorde de zonde exemplair, tot een afschrik voor anderen, straffen moet.

Bij al deze theorieën nu kan men nog wel van Christus als Zone Gods, van zijn priesterschap en offerande blijven spreken, maar men spreekt dan in figuurlijken zin, gebruikt de woorden in ongewone beteekenis en geeft aanleiding tot misverstand [2]). Immers is het duidelijk, dat in het pantheïsme en het deïsme voor den Christus der Schriften geene plaats is. Het hoogepriesterschap van Christus verandert dan in een voorbeeld, de Christelijke religie in eene paedagogiek, en de kerk in eene school. Gerechtigheid is dan geene deugd Gods, maar alleen in den staat op hare plaats en zonde geen schuld en straf geen rechts-

Witte, Wederl. der Soc. dwalingen II 170 v. *Mastricht,* Theol. V 18, 20. 41. *Maresius,* Syst. Theol. IV 40 X 30. *Turretinus,* de satisf. bl. 7. *Heppe,* Dogm. d. deutschen Prot. I 190. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I² 265 v.

[1]) De nieuwere Engelsche theologie bedient zich daarom bij voorkeur van het woord atonement, in den zin van at-one-ment, making-at-one, en dringt andere termen, propitiation, expiation, satisfaction, reconciliation min of meer op den achtergrond. *Hodge,* Syst. Theol. II 469. *Orr,* Christian View bl. 333.
[2]) Verg. bijv. *Weiszäcker,* Das apost. Zeitalter² bl. 138. *Biedermann,* Chr. Dogm. 829. *Pfleiderer,* Grundriss bl. 156. *Sabatier,* La doctrine de l'expiation t. a. p. bl. 62 v. enz.

herstel. De mensch is niet zoo boos, of hij kan door een zedelijk voorbeeld, door een schok of een indruk, ten goede veranderd worden [1]). De objectieve voldoening wordt alzoo omgezet in de subjectieve verzoening; de eigenlijke, ware verzoening heeft dan eerst plaats, als de mensch het voorbeeld van Jezus volgt en zichzelven verandert. De geloovigen onder het Oude Testament hadden het voorbeeld van Jezus nog niet, zijn dus òf allen verloren òf op eene andere wijze zalig geworden dan wij, en Christus is niet de eenige naam, onder den hemel den menschen ter zaliging gegeven. Bovenal blijft bij al de genoemde theorieën het verband onverklaard, dat de Schrift legt tusschen den dood van Christus en de vergeving onzer zonden en het eeuwige leven. Het is niet in te zien, hoe de dood van Christus als een voorbeeld van deze weldaden de grond kan zijn, waarom God ons om Christus' wil de zonden vergeeft en het leven schenkt. Feitelijk komt alles hierop neer, dat Christus door zijn beeld een diepen indruk maakt op het verstand of op den wil of ook op het gevoel van den mensch, en zoo hem bevrijdt van de meening, dat God om zijne zonde op hem toornt, of van de zelfzucht, die hem gebonden houdt, of van het gevoel van onzaligheid, dat hem neerdrukt. Maar in geen dezer gevallen wordt aan den mensch ware vrede en rust geschonken. Want het geweten wordt daardoor niet gereinigd en het schuldgevoel daardoor niet weggenomen. Vrede is er alleen in het bloed des kruises!

389. Deze leer der Schrift over het verband tusschen Christus' dood en onze verlossing komt dan alleen tot haar recht, wanneer zijne gansche, volmaakte gehoorzaamheid als eene satisfactio vicaria opgevat wordt. Anselmus was de eerste, die duidelijk en beslist het sterven van Christus als eene satisfactio opvatte, en die dit woord waarschijnlijk uit de leer der boete overnam, waar het reeds sedert de dagen van Tertullianus gebruikelijk was. Maar toch heeft hij zakelijk daarmede niets nieuws geleerd, want reeds lang te voren werd in de theologie de dood van Christus als het van God verordende middel beschouwd, waardoor de zaligheid voor ons verworven was. Zijne satisfactieleer was geene mit Hilfe der germanisch-rechtlichen Anschauungen von ihm neu gebildete Theorie, maar veelmeer der systematische Abschluss einer alten, schon seit Augustin laufenden und für das ganze Mittelalter vor wie nach Anselm überaus einflussreichen dogmengeschichtlichen Entwicklungsheihe [2]). En ook is zij niet een product van het huwelijk tusschen het oorspronkelijk Evangelie en de Grieksche philosophie. Want de exegese, welke de Socinianen en de Rationalisten toepasten, om haar uit de

[1]) Verg. *Ch. Hodge,* Syst. Theol. II 566 v. *A. A. Hodge,* The atonement, ch. 21.
[2]) *Loofs,* D. G.[4] bl. 509 v. *Harnack,* D. G. II[2] 178 v.

Schrift te verwijderen, neemt niemand thans meer voor zijne rekening. En de uitlegging van Ritschl moge om hare scherpzinnigheid een tijd lang hebben geboeid, hare onhoudbaarheid wordt thans door schier niemand meer betwijfeld [1]). Onpartijdig onderzoek leidt altijd opnieuw tot de erkentenis, dat de leer der voldoening in de Heilige Schrift is gegrond. Zoo is volgens Holtzmann in Rom. 3 : 26 wirklich die Rede von einer, im Interesse der göttlichen Gerechtigkeit geschehenen, Erduldung der Straffolgen menschlicher Sünde von Seiten des Sohnes Gottes [2]). Zelfs heeft Paulus niet het eerst deze gedachte eener plaatsvervangende voldoening op den dood van Christus toegepast, maar de oudste gemeente ging hem daarin reeds voor [3]); Jezus duidde zelf zijn dood als een losgeld en bondsoffer aan [4]) en de idee eener plaatsvervangende verzoening lag bij de zondoffers en bij de offerande op den grooten verzoendag zoo voor de hand, dass sie sich für das Volksbewusstsein fast unvermeidlich einstellen musste [5]).

Trouwens, de Heilige Schrift beschouwt heel het werk van Christus als eene vervulling van Gods wet en eene voldoening aan zijn eisch. Als profeet, priester en koning, in zijne geboorte en in zijn dood, in zijne woorden en in zijne werken, altijd volbracht Hij Gods wil; Hij kwam in de wereld, om dien wil te doen; de wet Gods was in het binnenste zijns ingewands; zijn gansche leven was eene volkomene gehoorzaamheid, eene volmaakte offerande, Gode tot eene welriekende reuk [6]). Die wil Gods was één, en één was ook de gehoorzaamheid, waarmede Christus zich daaraan onderwierp, en ééne de gerechtigheid, welke Hij daarin volbracht. Maar er laat zich aan de obedientia, die Hij betoonde, toch eene passieve en actieve zijde onderscheiden. Tweeledig was immers de eisch, door God aan den gevallen mensch gesteld, n.l. dat hij de wet volkomen onderhouden en ook hare overtreding door straf herstellen zou [7]). Tweeërlei zijn de weldaden, die Christus ons verworven heeft, n.l. de vergeving der zonden en het eeuwige leven. Beide zijn niet identisch; rechtvaardigmaking valt niet vanzelf samen met de hemelsche

[1]) Verg. tegen Ritschl: *Kreibig,* Die Versöhnungslehre auf Grund des chr. Bew. 1878. *Dorner,* Chr. Gl. II 592 v. *Pfleiderer,* Die Ritschl'sche Theol., Jahrb. f. prot. Theol. 1889. *Id.,* Entw. der prot. Theol. bl. 228 v. *Joh. Wendland,* Albrecht Ritschl und seine Schüler 1899 bl. 116 v. *James Orr,* The Ritschlian Theology. London 1897.
[2]) *Holtzmann,* Neut. Theol. II 100. Verg. ook *Wegscheider,* Inst. theol. § 136. *Pfleiderer,* Der Paulinismus[2] bl. 136 v. *Ed. von Hartmann,* Das Christ. des N. Test. 1905 bl. 218 v.
[3]) *Holtzmann,* t. a. p. II 97.
[4]) *Holtzmann,* t. a. p. I 292 v.
[5]) *Schmiedel* bij *Holtzmann* t. a. p. I 67.
[6]) Verg. boven bladz. 318 v.
[7]) Verg. boven bladz. 329, 363 v.

zaligheid. Adam was vóór zijne ongehoorzaamheid wel rechtvaardig, maar moest toch nog in den weg der werken het eeuwige leven verwerven. Het strafdragen is op zichzelf nog volstrekt niet één met het volbrengen der wet; de misdadiger, die gestraft wordt, maar onder de straf zich verhardt, vervult het recht, doch beantwoordt geenszins aan den ganschen eisch der wet. Bovendien, Christus was de tweede Adam; Hij kwam niet alleen, om voor ons de straf te dragen, maar ook om voor ons die gerechtigheid en dat leven te verwerven, welke Adam door zijne gehoorzaamheid verwerven moest; Hij bevrijdde ons niet van schuld en straf alleen, en plaatste ons niet aan het begin, maar aan het einde van den weg, dien Adam te bewandelen had. Hij schenkt ons veel meer, dan wij in Adam verloren, niet alleen de vergeving der zonden en kwijtschelding der straf, maar ook terstond in het geloof het non posse peccare en het non posse mori [1]); die in Hem gelooft, wordt niet veroordeeld en heeft het eeuwige leven, Joh. 3 : 16, 18. Beide soorten van weldaden worden daarom ook, al zijn ze in concreto nooit te scheiden, toch dikwerf afzonderlijk naast elkander genoemd, Dan. 9 : 24, Joh. 3 : 36, Hand. 26 : 18, Rom. 5 : 17, 18, Gal. 4 : 5, Op. 1 : 5, 6.

En zoo is het ook met de actieve en passieve gehoorzaamheid van Christus. Zij zijn onderscheiden, maar vallen in concreto, in het leven en sterven van Christus, altijd samen. De actieve gehoorzaamheid is geen uitwendig toevoegsel aan de passieve, noch omgekeerd. Geene enkele daad en geen enkel voorval in het leven of lijden van Christus is uitsluitend tot de eene of tot de andere te brengen. Evenals Christus altijd en in alles tegelijk profeet, priester en koning is, zoo is Hij ook steeds werkzaam tot verzoening van de schuld der zonden en tot verwerving van het eeuwige leven. Zelfs is het niet goed, te zeggen, dat de vergeving der zonden alleen door zijne passieve, en het eeuwige leven alleen door zijne actieve gehoorzaamheid is verworven. Want zijn lijden was geen dragen der straf alleen, maar ook volbrenging der wet; en zijn werken was geene volbrenging der wet slechts, maar ook een dragen van hare straf. Zijn doen was lijden en zijn lijden was daad. Het was één werk, dat Christus volbracht, maar zoo rijk, zoo waardevol in Gods oog, dat de gerechtigheid Gods er volkomen door voldaan, alle eisch der wet er ten volle door vervuld en de gansche, eeuwige zaligheid erdoor verworven werd. Het satisfactorische van Christus' gehoorzaamheid bestaat dus niet daarin, dat Hij eene wraakzuchtige Godheid door bloed bevredigd, haar haat en nijd door eene quantiteit van lijden gestild heeft; maar het is hierin gelegen, dat Hij van het begin tot het einde van zijn leven zijn wil aan den ganschen, volmaakten, heiligen en liefderijken wil van God onderworpen, en zichzelf met lijf en ziel en alle

[1]) Verg. deel II 534.

krachten Gode tot eene volmaakte offerande geheiligd heeft. Maar die wil van God omvatte naar de leer der Schrift niet alleen het leven, maar ook het lijden van Christus; en die offerande bestond niet alleen in zijn „zedelijk beroep" maar ook in zijn kruisdood. Stervende voltooide Hij zijne gehoorzaamheid en voleindigde Hij zijne heiliging [1]).

De gehoorzaamheid van Christus is echter niet alleen eene satisfactio; zij is eene satisfactio vicaria. Ook hierover spreekt de Schrift zich duidelijk uit. Eigenlijk ligt in alle zoenoffer de idee der plaatsvervanging opgesloten; het stelt in de plaats van den offeraar, die den toorn Gods waardig is, iets anders, dat Hem weder gunstig stemmen kan. In Israëls geschiedenis treffen wij de idee der plaatsvervanging reeds aan bij Abraham, als deze op bevel van den Engel des Heeren zijne hand niet uitstrekt naar zijnen zoon, maar een ram ten brandoffer offert in zijns zoons plaats, Gen. 22 : 12, 13. In den Oudtestamentischen cultus droeg bij de zoenoffers de handoplegging de zonden van den offeraar op het offerdier over, Lev. 16 : 21; de verzoening zelve kwam niet in één maar in drie acten tot stand, n.l. slachting, bloedsprenging en verbranding; schoon met de zonden van den offeraar beladen en alzoo des doods waardig, werd het offerdier toch niet eenvoudig gedood, maar geslacht. Het was niet om den dood als zoodanig, zonder meer, te doen, want het offerdier is bestemd, om verzoening te doen en den offeraar te herstellen in Gods gunst. Die gunst is niet te verwerven door den dood van het offerdier zonder meer, maar daardoor dat het bloed, de ziel, het leven van het wel met de zonden des offeraars beladen en daarom gedoode, maar toch in zichzelf volkomen onschuldige offerdier Gode toegebracht en gewijd wordt. Zoo doet dat bloed, als de zelfofferande van een levend wezen, dat daarom niet gedood maar geslacht wordt, verzoening over de zonden van den offeraar; het maakt, dat heel het dier in de verbranding Gode is tot eene aangename reuk; de offeraar zelf deelt dan volkomen in zijne gunst, het dier heeft van het begin tot het einde zijne plaats vervangen en alzoo hem verzoend en in Gods gemeenschap hersteld. Aan dezen cultus ontleende Jesaja de trekken voor zijne teekening van den knecht des Heeren; de poena vicaria kan niet sterker worden uitgedrukt dan in Jes. 53; de knecht des Heeren heeft onze krankheden op zich genomen en onze smarten gedragen; Hij is om onze overtredingen verwond, om onze ongerechtigheden is Hij verbrijzeld; de straf, die ons den vrede aanbrengt, was op Hem, en door zijne striemen is ons genezing geworden. De Heere heeft ons aller ongerechtigheden op Hem doen aanloopen. Om de overtreding des

[1]) *Turretinus*, Theol. El. XIV 13, 11 v. *Mastricht*, Theol. V 18, 14. *De Moor*, Comm. III 960 v. *Heppe*, Dogm. der ev. ref. K. bl. 326. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 104, 2. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers.[2] I 279 v. III 61.

volks is de plage op Hem geweest. Hij heeft zijne ziel tot een schuldoffer gesteld. Zelf een rechtvaardige, zonder onrecht of bedrog, draagt Hij de ongerechtigheden van zijn volk en brengt hun de gerechtigheid aan. Het lijden van den knecht des Heeren ist nicht bloss ein Confessoren- und Märtyrerleiden, wie das der ecclesia pressa, sondern ein stellvertretendes, ein Sühnendes, ein Opfer für die Sünde. Immer und immer wieder kommt dieses c. 53 darauf zurück, und wird nicht müde es zu wiederholen [1]).

Nog duidelijker komt dit alles in het Nieuwe Testament aan het licht. Ten eerste komt hier de uitdrukking λυτρον in aanmerking, Matth. 20 : 28, Mark. 10 : 45, 1 Tim. 2 : 6; het duidt naar zijne afleiding van λυειν, losmaken, het middel aan, waardoor iemand losgemaakt, uit banden of gevangenis bevrijd wordt, en beteekent dus in het algemeen rantsoen of losgeld. In de LXX is het de vertaling van גְּאֻלָּה, Lev. 25 : 51, 53, of van פִּדְיוֹ, Num. 3 : 46, of van כֹּפֶר, Ex. 21 : 30, 30 : 12, Num. 35 : 31, 32, Spr. 6 : 35, 13 : 8; maar het laatste woord wordt elders ook wel overgezet door ἐξιλασμα, 1 Sam. 12 : 3, Ps. 49 : 8, of door ἀλλαγμα, Am. 5 : 12, Jes. 43 : 3, of door δωρον, Jos. 36 : 18. Wij weten dus niet zeker, welk woord door Jezus in het Arameesch is gebruikt, en kunnen uit het woord λυτρον op zichzelf nog niet het plaatsvervangend en aequivalent karakter van zijn sterven afleiden. Maar toch is het onjuist, de woorden in Mark. 10 : 45 met Ritschl zoo te verstaan, dat Jezus' vrijwillige dood eene gave, eene bedekking, een beschermmiddel is, waardoor velen bewaard blijven, niet voor den dood als lot aller schepselen, maar voor eene doodservaring, als welke Hij thans smaakt, en dus in dien zin van den dood bevrijd en door zijn sterven het eeuwige leven deelachtig gemaakt worden. Want ten eerste heeft Ritschl den Oudtestamentischen offercultus reeds vooraf zoo willekeurig geïnterpreteerd, dat alwat op plaatsvervanging en verzoening betrekking had daaruit ten eenenmale verdwenen was; ten andere stelt hij λυτρον met het onjuist opgevatte כֹּפֶר zoo gelijk, dat de mogelijkheid, dat Jezus misschien van een ander woord zich bediend heeft, geheel uit het oog wordt verloren; en ten derde doet hij aan het woord λυτρον geweld aan, hetwelk toch eenvoudig en natuurlijk de beteekenis van losgeld draagt, en daarin bij verwante, straks te noemen, voorstellingen in het Nieuwe Testament steun vindt. Nu moge dit woord op zichzelf nog niet uitdrukken, dat de losprijs opweegt tegen wat er door losgekocht wordt; toch ligt de gedachte voor de hand, dat iemand, die ergens recht op heeft, in het algemeen daarvan geen afstand zal doen, dan tegen behoorlijke vergoeding; in Jes. 43 : 3, Spr. 21 : 18 wordt het woord כֹּפֶר daarom in parallelisme afgewisseld met תַּחַת, in de plaats van, en in

[1]) *Delitzsch*, Comm. über Jesaia² 1869 bl. 557.

andere plaatsen, zooals Ex. 21 : 30, 30 : 12, Num. 18 : 15, 16, 35 : 31, 32, 2 Sam. 21 : 3—7, Job 33 : 24, Ps. 49 : 7, 8, heeft het woord duidelijk de beteekenis van een prijs, die voor iets anders, ter bevrijding, betaald wordt.

Voorts ontvangt het woord λυτρον, Mark. 10 : 45, licht van al die plaatsen in het Nieuwe Testament, waar het lijden en sterven van Christus wordt voorgesteld als eene τιμη, een dure prijs, 1 Cor. 6 : 20, 7 : 23, 1 Petr. 1 : 18, 19, waardoor de geloovigen verlost of losgekocht zijn (ἀντιλυτρον, 1 Tim. 2 : 6, λυτρουσθαι, Luk. 24 : 21, Tit. 2 : 14, 1 Petr. 1 : 18; ἀπολυτρωσις, Rom. 3 : 24, 1 Cor. 1 : 30 enz.; ἀγοραζεσθαι, 1 Cor. 6 : 20, 7 : 23 enz. of ἐξαγοραζεσθαι, Gal. 3 : 13, 4 : 5). Aan al deze uitdrukkingen ligt de gedachte ten grondslag, dat de mensch van nature zich in de gevangenschap of slavernij der zonde bevindt en dat hij daaruit alleen door den duren losprijs van het bloed van Christus bevrijd is. De offerande van Christus is dus tegelijk een losprijs; in het Oude Testament wordt het substantief כֹּפֶר nog wel nooit rechtstreeks op de zoenoffers toegepast, maar de verbinding van beide begrippen is toch niet ver te zoeken, het zoenoffer was feitelijk een losprijs voor het leven van den offeraar, en het zelfstandig naamwoord כֹּפֶר behoorde tot denzelfden stam als het werkwoord כִּפֶּר, dat in den offercultus voor verzoenen gebruikelijk was [1]). Als Jezus dus van zijn dood als een losprijs sprak, kon dit bij de discipelen geene andere gedachte wekken en heeft dit ook blijkens hunne brieven geene andere gedachte gewekt, dan dat die dood hen loskoopen zou uit de gevangenschap der zonde en des doods; te meer, omdat Jezus zelf hen geleerd had, dat de ziel van een mensch zoo groote waarde heeft, dat hij, haar verliezende, geen ἀνταλλαγμα, geen losprijs, vergoeding of aequivalent, voor haar geven kan, Matth. 16 : 26, Mark. 8 : 37, verg. Ps. 49 : 8. Nu geeft echter Jezus zelf in zijn dood een losprijs voor of in de plaats van velen, ἀντι πολλων, die dit zelf niet konden doen, en die daarom de loskooping van hunne ziel, de redding van hun leven, alleen aan den dood van Christus te danken hebben. Wijl λυτρον dus de beteekenis van losprijs heeft, zijn de woorden ἀντι πολλων niet, zooals Ritschl wil, met het subject, ἠλθεν δουναι, maar met het object λυτρον te verbinden, want anders zou geheel de persoon of zaak ontbreken, waarvoor de losprijs werd betaald. En onder de velen zijn dan de deelgenooten van dat verbond der genade te verstaan, hetwelk Jezus volgens zijn eigen getuigenis in zijn bloed heeft bevestigd en dat daardoor het voornaamste goed, n.l. de vergeving der zonden, tot inhoud heeft, Matth. 26 : 28 [2]).

[1]) *Holtzmann*, Neut. Theol. I 67. *Orr*, in *Hastings'* Dict. of Christ II 469.

[2]) Over Mark. 10 : 45: *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. II² 68 v. *Holtzmann*, Neut. Theol. I 292 v. *Cremer*, Wörterbuch s. v. λυτρον. *Orr*, art. Ransom in *Hastings'* Dict. of Christ II 468.

Eindelijk komt als bewijs voor de satisfactio vicaria heel de leer des Nieuwen Testaments over de offerande van Christus in aanmerking. De praeposities, die het verband van die offerande tot ons en onze zonden aanduiden, ὑπερ, περι, δια [1]), beteekenen op zichzelve niet: in de plaats van, maar: ten behoeve, ter wille van, vanwege, om, ter oorzake van. Doch zij leggen tusschen Christus' offerande en onze zonden toch een zoodanig verband, dat de idee der plaatsvervanging daarbij niet gemist noch daaruit verwijderd kan worden. De Schrift leert ook wel, dat de geloovigen in en met Christus gekruisigd, gestorven en begraven zijn, dat Christus ons ten voorbeeld geleden heeft en gestorven is; maar daarin gaat haar gansche zin niet op. De mystische en moreele interpretatie van Jezus' lijden en sterven zijn zelfs niet te handhaven, wanneer niet vooraf wordt erkend, dat Hij in legalen zin plaatsvervangend voor ons geleden heeft en gestorven is. Dit nu leert de Schrift zoo duidelijk mogelijk, ook al gebruikt zij de uitdrukking satisfactio vicaria evenmin als die van triniteit, menschwording, Godmensch enz. Want als zij zegt, dat Christus, hoewel persoonlijk zonder eenige zonde, tot betooning van Gods rechtvaardigheid tot een zoenmiddel is gesteld, voor ons tot zonde is gemaakt, een vloek geworden is voor ons, onze zonden in zijn lichaam op het hout gedragen heeft; dat God de zonde in zijn vleesch geoordeeld en Hem met den vervloekten kruisdood gestraft heeft; en dat wij nu door Hem de verzoening en de vergeving, de gerechtigheid en het leven, ja de gansche en volkomene zaligheid ontvangen; dan is het onderling verband tusschen al deze Schriftuurlijke uitspraken niet anders te denken, dan dat Christus zich in onze plaats gesteld, de straf onzer zonde gedragen, aan Gods recht voldaan en alzoo voor ons de zaligheid verworven heeft [2]).

---

[1]) Verg. boven bl. 319 v. Over ὑπερ: *Holwerda,* Jaarb. v. wet. Theol. 1862. bl. 521 v. Over δια: *Ad. Schettler,* Die paulin. Formel „Durch Christus" untersucht. Tübingen 1907. Schettler verstaat deze uitdrukking steeds van eene „mystische Beeinflussung" door den pneumatischen Christus. Maar deze opvatting is zonder twijfel onjuist. De verbinding met δια is geene formule, zooals bijv. die met: in of in den naam van, maar duidt Christus eenvoudig als middelaar aan en zegt op zichzelve nog niets over den aard of de wijze, waarop Hij dit is. Als Paulus van Christus als middelaar der schepping en der onderhouding spreekt, dan is die mystische opvatting ook vanzelf uitgesloten. En ook wanneer hij van Christus als middelaar spreekt, denkt hij volstrekt niet alleen aan den verhoogden, maar tegelijk ook aan den historischen, gekruisten Christus. Verg. *Heitmüller,* Theol. Lit. Zeitung 1909 col. 408—412.

[2]) *Weiss,* Lehrb. der Bibl. Theol. § 49 *b* enz. *Holtzmann,* Neut. Theol. I 64 v. II 97 v. enz. *Plantz,* art. vicarious sacrifice, in *Hastings'* Dict. of Christ II 793—800. *A. A. Hodge,* The atonement bl. 161 v. *Martin,* The atonement bl. 198 v. *Scott Lidgett,* The spiritual principle of the atonement bl. 286 v. enz.

390. Tegen deze leer der satisfactio vicaria zijn echter reeds van ouds zeer gewichtige bezwaren ingebracht. Vooral de Socinianen vielen haar met krachtige argumenten aan. Geldschulden, zoo redeneerden zij, kan de een van den ander overnemen en voor hem betalen; maar zonden zijn zedelijke schulden en hechten aan den persoon. Zij kunnen uit den aard der zaak niet door een ander worden overgenomen. Het strijdt met Gods gerechtigheid, die den schuldige niet onschuldig en den onschuldige niet schuldig houdt. Het strijdt met den aard der zonde, want wie ze voor een ander zou willen dragen, zou toch nooit het schrikkelijkste in de zonde, d. i. de zelfbeschuldiging, het berouw, de wroeging kunnen overnemen, maar alleen het uitwendige lijden en sterven, en dit ware dan voor hem geene straf der zonde, maar eene kastijding, eene beproeving, een martelaarschap. Het strijdt met de werkelijkheid, want Christus heeft niet den toorn Gods gedragen maar steeds in zijne liefde en gunst gedeeld; Hij heeft niet de gansche straf der zonde gedragen, want Hij stierf noch den geestelijken noch den eeuwigen dood; en indien Hij ze ook gedragen had, dan toch alleen voor één enkel mensch, nooit voor velen, want Hij heeft die straf slechts één maal gedragen; al was Hij ook God, dit kan de waarde zijner offerande niet vermeerderen, wijl zijne Godheid toch niet lijden kon [1]).

Vele van deze bedenkingen vloeien uit misverstand voort, dat daarom vooraf uit den weg moet worden geruimd. Ten eerste dan is het volkomen waar, dat Christus nooit persoonlijk, om en voor zichzelven, het voorwerp van Gods toorn is geweest; Hij was immers nooit in eigen persoon een zondaar, een overtreder van Gods wet. Gnostieken en Anabaptisten maakten wel menigmaal onderscheid tusschen eene Goddelijke, hemelsche, onsterfelijke, heilige en eene menschelijke, aardsche, onreine, sterfelijke lichamelijkheid in Christus [2]). En de Antinomianen verstonden de plaatsvervanging zoo, dat op Christus niet alleen de schuld en straf, maar ook de smet en onreinheid der zonde was overgedragen; de verwisseling tusschen Christus en de uitverkorenen was naar hunne meening zoo volstrekt, dat Hij zelf zonde is en zij gerechtigheid zijn; in Christus zijn zij over hun zonden bedroefd geweest, gerechtvaardigd, wedergeboren; de zonden, die zij zelven doen, zijn geene zonden meer, kwellen hen niet in de conscientie, hebben geene vergeving meer van noode, en zijn maar daden van het vleesch, van den ouden mensch [3]). In lateren tijd zijn deze gevoelens nu en dan vernieuwd door de Methodisten [4]),

---

[1]) Verg. boven bladz. 329 v.

[2]) Verg. boven bladz. 278.

[3]) *Hulsius,* De hedendaagsche Antinomianerij, 2e druk 1738 bl. 377 v. *Hoornbeek,* Summa Controv. 1653 bl. 704. *Witsius,* Misc. Sacra II 758—780.

[4]) *Schneckenburger,* Vorles. über die kleineren protest. Parteien, bl. 146.

door de Irvingianen [1]), en door sommige volgelingen van Kohlbrugge [2]). Maar de Schrift leert zoo beslist en duidelijk mogelijk, dat Christus persoonlijk vrij was van alle zonden [3]); en de enkele plaatsen, waarop men zich voor het tegendeel beroept, Joh. 1 : 14, Rom. 8 : 3, Hebr. 2 : 14, spreken alleen uit, dat de Zone Gods eene zwakke, aan lijden en dood onderworpene natuur aannam, doch niet, dat Hij zelf in subjectieven zin een zondaar was. Sommige theologen, zooals Chrysostomus, Oecumenius, Luther, Marlorat, ook Calvijn op Gal. 3 : 13, hebben Christus wel een zondaar genoemd, maar bedoelden dat alleen in objectieven zin, zooals Paulus zegt, dat Christus zonde is gemaakt en een vloek is geworden, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13, cf. Jes. 53 : 12. Daarmede geeft de apostel niet te kennen, dat Christus in zichzelf een zondaar en een vervloekte was, maar dat Hij door God werd beschouwd en behandeld als een, die schuldig was aan de overtreding der wet en haar vloek op zich geladen had. Zelfbeschuldiging, berouw, wroeging, belijdenis van persoonlijke zonden kon er daarom in Christus niet vallen [4]); de geestelijke dood, als onbekwaamheid ten goede en geneigdheid tot alle kwaad, is door Hem niet geleden. Juist om de zonden van anderen te kunnen dragen en voor deze te voldoen, kon en mocht Hij zelf geen zondaar zijn. De permutatio personarum, die er plaats had tusschen Christus en de zijnen, is niet in pantheïstisch-physischen of mystischen zin te verstaan, maar draagt een legaal karakter; Christus is vrijwillig in die verhouding tot de wet en hare eischen gaan staan, waarin wij tot haar stonden door onze overtreding.

In de tweede plaats brengt het plaatsvervangende van Christus' ge-

[1]) *Köstlin*, art. Irving in PRE² VII 154, cf. *Kolde* in PRE³.

[2]) *Bula*, Die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum. Basel 1874. *Böhl*, Von der Incarnation des göttl. Wortes 1884. *Id.*, Dogmatik bl. 299 v. Verg. daartegen *Kuyper*, De vleeschwording des Woords. Amst. 1887. Inleiding en bl. 155 v. Over Kohlbrugge zie men de dissertatie van Dr *J. van Lonkhuyzen*, bl. 406 v. en boven bladz. 336.

[3]) Boven bladz. 378.

[4]) Daarom is het ook onjuist, om met Mc. Leod Campbell en Moberly het lijden en sterven van Christus op te vatten als een vicarious repentance, als een sacrifice of supreme penitence. Er ligt natuurlijk wel deze waarheid in, dat Christus in zijn lijden en sterven de schrikkelijkheid der zonde erkende en de rechtvaardigheid van Gods oordeel over haar beleed, maar dit kan toch moeilijk met den naam van berouw worden aangeduid. Want berouw onderstelt altijd persoonlijke overtreding en schuld. Voorts is berouw (bekeering, geloof) wel de weg, waarin de vergeving alleen door ons ontvangen en genoten kan worden, maar niet de oorzaak, waaruit, noch ook de grond, waarop zij ons geschonken kan worden. De theorie komt dan ten slotte ook hierop neer, dat Christus, „berouw" hebbende over onze zonden, door zijn voorbeeld, invloed of Geest in ons berouw verwekt en zoo den weg opent, waarin wij vergeving kunnen ontvangen. De objectieve voldoening verandert daarmede in eene subjectieve verzoening. Verg. boven bl. 342 v. 358. 368.

hoorzaamheid vanzelf ook mede, dat zij aequivalent is, volkomen beantwoordend aan den eisch der wet. Deze gelijkwaardigheid is door de Reformatie echter anders opgevat, dan door Rome. Duns Scotus oordeelde, dat ook wel een heilig mensch of een engel voor onze zonden had kunnen voldoen, indien God het goedgevonden had, want tantum valet omne creatum oblatum, pro quanto Deus acceptat illud et non plus [1]). En evenzoo leerden later de Remonstranten, dat niet de justitia Dei, maar alleen de aequitas eenige voldoening vorderde, en dat meritum quod Christus persolvit juxta Dei Patris aestimationem persolutum est [2]). Vlak daartegenover noemde Thomas de passio Christi niet alleen sufficiens sed superabundans satisfactio pro peccatis humani generis [3]). Zelfs werd de vraag behandeld, of niet één druppel bloeds van Christus tot verzoening ware voldoende geweest [4]). Heel deze beschouwing zoowel bij Thomas als bij Duns Scotus berust op eene uitwendige, quantitatieve berekening van het lijden van Christus. In principe heeft de Hervorming met dit berekeningssysteem gebroken. Dat blijkt daaruit, dat zij zoowel de acceptilatio (van acceptum ferre) van Scotus, als de superabundantie van Thomas verwierp [5]); dat zij in het werk van Christus naast de passieve ook de actieve gehoorzaamheid opnam; dat zij de offerande van Christus wel aequivalent, maar niet identisch noemde met wat wij verplicht waren te lijden en te doen; dat zij haar voor volkomen sufficient hield, zoodat er noch op Roomsche noch op Remonstrantsche wijze eene aanvulling door ons geloof en onze goede werken bij noodig was; en

[1]) *Duns Scotus*, Sent. dist. III dist. 20 qu. un. n. 9, verg. dist. 19 qu. un. n. 7. Zoo ook Biel, Durandus en in het algemeen de nominalisten.

[2]) *Limborch*, Theol. Christ. III 21, 6. 8. 9. 22, 2. *Episcopius*, Inst. Theol. IV sect. 5 c. 3.

[3]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 48 art. 2. Verg. Cat. Rom. I 5 qu. 13, 2. *Theol. Wirceb.* IV 317. *Billuart*, Summa S. Thomae Pars III tom. 2 bl. 206—226. *Scheeben*, Dogm. III 206 v. 343 v. *Pesch*, Prael. dogm. IV 208 v.

[4]) De kerkvaders drukten de waarde van Christus' offerande soms in sterke bewoordingen uit. Zoo zeide Chrysostomus, dat Christus meer gaf, dan wij schuldig waren, tantoque plura, quanto guttulam exiguam pelagus excedit immensus; Cyrillus Hier. schreef: non tanta peccantium iniquitas, quanta ejus, qui nostri gratia moriebatur, justitia; non tantum peccavimus, quantum ille excelluit, qui pro nobis animam posuit; Proclus, patriarch van Constantinopel, leerde, dat Christus non solum adaequatam cum reorum multitudine dignitatem et aestimationem habet, sed ex omnium calculis sententiisque majorem. In dien geest sprak Anselmus bij Christus' dood van een pretium majus omni debito, en verklaarde Clemens VI in zijne bul Unigenitus, dat, als Christus slechts gutta sanguinis modica had gestort, deze propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset, cf. *Theol. Wirceb.*, IV 318. *Scheeben*, Dogm. III 344. *Pesch*, Prael. Dogm. IV 211. *Jansen*, Theol. dogm. II 739 enz. Verg. ook *Quenstedt*, Theol. III 327. *Dorner*, Entw. II 843.

[5]) *Voetius*, Disp. II 247. *Mastricht*, Theol. V 18, 38. *De Moor*, Comm. III 1084. *Alting*, Theol. probl. pr. 41.

dat met name de Gereformeerden zeiden, dat Christus' werk in zichzelf volkomen voldoende was tot verzoening van de zonden der gansche wereld, zoodat het, indien Hij een kleiner getal had willen behouden, niet geringer kon wezen, en indien Hij een grooter getal of alle menschen had willen behouden, niet grooter had behoeven te zijn.

Zonden zijn ook inderdaad geene geldschulden, en de voldoening is geene rekensom. De overdraging onzer zonden op Christus is niet zoo mechanisch toegegaan, dat deze eerst van alle uitverkorenen nauwkeurig bij elkaar opgeteld, zoo op Christus gelegd en elk afzonderlijk door Hem voldaan zijn. Christus heeft ook niet alle menschelijke leeftijden doorloopen, noch ook daarin afzonderlijk voor de zonden van elken leeftijd voldaan, zooals Irenaeus [1]) en anderen het voorstelden. Hij heeft ook niet precies hetzelfde, idem [2]), geleden als wij noch op dezelfde wijze; want schuldbewustzijn enz., kon in Hem niet vallen, den geestelijken dood als geneigdheid ten kwade kende Hij niet, en den eeuwigen dood heeft Hij niet in vorm en duur maar alleen intensief en qualitatief, als verlating door God, geleden [3]).

Zelfs ligt er in de acceptilatie eenige waarheid, want het strikte recht Gods vorderde, dat ieder mensch persoonlijk voor zichzelven voldeed; en het is zijne genade geweest, die Christus gaf tot een middelaar des verbonds en zijne gerechtigheid aan de bondgenooten toerekende. Met eene quantitatieve berekening komen wij dus bij de satisfactio vicaria niet uit. Het zijn andere dan meet- en weegbare grootheden, met welke wij in de leer der voldoening te doen hebben. De zonde is een heel de schepping beheerschend en verdervend beginsel, eene macht, een rijk, dat in vele dadelijke zonden zich uitbreidt en organiseert. De toorn Gods is eene verbolgenheid, die zich richt tegen de zonde des ganschen menschelijken geslachts [4]). Zijne gerechtigheid is die deugd, waardoor Hij niet dulden kan, dat Hij door zijne schepselen als God wordt miskend of onteerd. Derhalve bestaat de satisfactio vicaria daarin, dat Christus als borg en hoofd in die verhouding tot God, tot zijn toorn, zijne gerechtigheid, zijne wet is gaan staan, in welke het menschelijke

[1]) *Irenaeus*, adv. haer. II 22, 4.

[2]) Enkelen hielden aan het idem vast, en vonden het tantundem te zwak. Owen bijv. zeide, that the punishment which our Saviour underwent was the same that the law required of us; God relaxing His law as to the persons suffering, but not as to the penalty suffered. *W. Cunningham*, Historical Theology II 306.

[3]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 46 art. 4. qu. 48 art. 2. *Calvijn*, Inst. II 16, 12. *Mastricht*, Theol. V 12, 9. 21. *De Moor*, Comm. IV 122—133. *Witsius*, Misc. Sacra II 770. *Shedd*, Dogm. Theol. II 454. *Schneckenburger*, Vergl. Darst. II 239. *Philippi*, Kirchl. Gl. IV 2 bl. 29. *Sartorius*, Lehre v. d. h. Liebe II 75. *Van Oosterzee*, Dogm. II 586.

[4]) Heidelb. Catech. antw. 37.

geslacht daartegenover stond. Hij is voor de menschheid, welke Hem ter verzoening gegeven is, tot zonde gemaakt, een vloek geworden en heeft haar schuld en straf op zich genomen. Als de Socinianen zeggen, dat Christus in elk geval maar voor één mensch en niet voor velen kon voldoen, wijl Hij de straf der zonde toch slechts ééne maal heeft gedragen, dan gaat deze redeneering van dezelfde quantitatieve berekening uit, als de acceptilatie van Duns Scotus en de superabundantie van Thomas. Want al openbaart zich de zonde, die door Adam in de wereld gekomen is, in eene ontelbare reeks van zondige gedachten, woorden en daden; al wordt de toorn Gods door ieder schuldig menschenkind individueel gevoeld; het is en blijft toch altijd de ééne, ondeelbare wet, die geschonden is, de ééne ondeelbare toorn Gods, die tegen de zonde van heel het menschelijk geslacht ontbrand is, de ééne, ondeelbare gerechtigheid Gods, die door de zonde gekrenkt is, de ééne, onveranderlijke, eeuwige God, die door de zonde gehoond is. En daarom is de straf van Christus ook ééne, maar eene, die intensief en qualitatief opweegt tegen de zonde en schuld van heel het menschelijk geslacht, den toorn Gods tegen dat gansche menschelijke geslacht verzoent, de gansche wet vervult, Gods gerechtigheid ten volle herstelt en God zelf in al zijne deugden van waarheid en gerechtigheid, van liefde en genade weer in het menschelijk geslacht tot erkenning brengt. Immers werd die straf ook gelegd op Hem, die niet een individu naast anderen, maar de tweede Adam was, hoofd van het menschelijk geslacht, de Zoon des menschen en de Zone Gods tevens.

391. Zoo verstaan, is de leer der satisfactio vicaria alleen nog te verdedigen tegen de bedenking, dat op zedelijk gebied zulk eene plaatsvervanging niet mogelijk is. Ten eerste is echter daartegen op te merken, dat de idee der plaatsvervanging ook op zedelijk gebied diep in de menschelijke natuur is gegrond, onder alle volken in priesterschap en offerande zich belichaamd heeft, en ook op allerlei wijze in poëzie en mythologie is uitgesproken. Origenes vergeleek Christus in zijn dood reeds met hen, die volgens classieke overleveringen voor hun vaderland gestorven zijn, om het van pest of andere rampen te bevrijden, want het schijnt volgens verborgen wetten in de natuur der dingen te liggen, dat de vrijwillige dood van een rechtvaardig mensch ten algemeenen nutte de macht der booze geesten breekt [1]). De Christelijke theologie haalde dan ook menigmaal de voorbeelden van Codrus, Curtius, Kratinus, Zaleucus, Damon en Phintias en de gijzelaars aan, om daarmede het plaatsvervangend lijden van Christus op te helderen. Natuurlijk hebben deze voorbeelden geene andere waarde, dan om te doen zien, dat de idee

[1]) *Origenes*, c. Cels. I 31.

der plaatsvervanging in de gedachtenwereld van Grieken en Romeinen eene groote plaats innam [1]). Hetzelfde is het geval met de tragedie, wier grondgedachte zeker niet altijd door „Schuld und Sühne", maar meermalen alleen door „Leidenschaft und Leid" is weer te geven. De dood van den held is in vele treurspelen niet eene eigenlijke verzoening voor begane zonde, maar toch altijd eene verlossing, door eene of andere vergissing, dwaling enz., noodzakelijk gemaakt en daarom ons ten slotte verzoenend en bevrediging schenkend. Maar ook zoo opgevat, verkondigt de tragedie eene groote waarheid: al het menschelijk groote wandelt langs afgronden van schuld, en bevrediging is er eerst dan, als het edele en groote, dat door eene of andere oorzaak op een dwaalweg is geraakt, in den dood te gronde gaat. De ondergang van Orestes, Oedipus, Antigone, Romeo en Julia, Max en Thekla, Iphigenie enz., verzoent ons met hen en met hun geslacht; alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit (Goethe) [2]). En zoo is het ook dikwerf in de historie: de laatste, edele Constantijn is, strijdende en stervende voor zijn volk en land, een zoen voor de gruwelen der Byzantijnsche keizers, en de in vergelijking met zijne voorgangers onschuldige Lodewijk XVI boet in zijn dood voor de zonden van zijn huis. Indien de historie der familiën en geslachten ons bekend was, zou zij ons tal van dergelijke voorbeelden leveren. In het de mortuis nil nisi bene (niet bonum, maar bene) eeren wij allen de verzoenende kracht van lijden en dood. Ja, alle leven en vreugde hier op aarde is vrucht van smart en dood. Alles leeft van elkanders dood. De graankorrel moet sterven, om vrucht te dragen. Wat de een heeft gezaaid, wordt door den ander gemaaid. De moeder geeft in barenssmart, en soms stervende, het leven aan haar kind. Alle geboorte, ook op het gebied der gedachte en der kunst, is uit duister tot

[1]) De plaatsvervanging in het Romeinsche recht is meermalen behandeld, en dan meest zoo opgevat, alsof zij directe, onmiddellijke plaatsvervanging uitsloot. Het schijnt, dat deze stelling in zulk een absoluten zin niet meer te handhaven is. In elk geval is de idee der plaatsvervanging in den laatsten tijd uit de in Egypte gevonden Grieksche papyri nog beter bekend geworden. Uit deze papyri blijkt, dat de plaatsvervanging, zoowel de directe als de indirecte, in het Egyptische recht eene groote rol vervulde; ze kwam in het publieke en private recht, bij processen en het innen of betalen van belastingen menigvuldig voor. De plaatsvervanger heette κυριος, φροντιστης, ἐπιτροπος (procurator); hij handelde voor, ὑπερ of ἀντι (pro) dengene, die hem aanstelde (συνισταναι, instituere, mandare), hem eene volmacht gaf (συστασις, mandatum; de oorkonde daarvan heette συστατικον); en degene, die deze opdracht of volmacht gegeven heeft, werd dan vertegenwoordigd en handelde door, δια (per), zijn gevolmachtigde (συνισταμενος of συσταθεις). *L. Wenger,* Die Stellvertretung im Rechte der Papyri. Leipzig Teubner 1906. bl. 1 v. 7 v. *Deissmann,* Licht vom Osten. Tübingen 1908, bl. 241.

[2]) *W. Wundt,* Völkerpsychologie II Mythus und Religion I Leipzig 1905 bl. 517 v.

licht. Enkelen werken, strijden, lijden, en anderen genieten van hun arbeid. Wij leven allen van de met inspanning verworven schatten der voorgeslachten. De edelste goederen der menschheid zijn onder strijd en lijden door enkelen voor allen veroverd. Vooral draagt de liefde een plaatsvervangend karakter; hier op aarde is ze haast niet anders denkbaar dan als mede-lijden, συμπαθεια; wie het meest liefheeft, lijdt het meest. De moeder lijdt om, in, met haar kind; de vader draagt rouw in het hart om de afdwaling van zijn zoon. Natuur en menschheid leeren, dat er „stellvertretende Kräfte" zijn [1]).

Al deze voorbeelden en redeneeringen zijn zonder twijfel geschikt, om het plaatsvervangend lijden van Christus eenigermate toe te lichten. Tegenover het individualisme en atomisme, dat de menschheid uiteenrukt en van de mystiek der liefde niet weet, zijn ze van uitnemende waarde. Maar toch zijn ze niet in staat, om het lijden van Christus te verklaren. Velen blijven wel bij deze voorbeelden staan en trachten het lijden van Christus te begrijpen als een natuurlijk gevolg van zijn ingaan in onze zondige gemeenschap [2]). Maar zoo komt de offerande van Christus niet tot haar recht. Menschelijke sympathie is ongetwijfeld voor Christus, en bovenal voor Hem als den heiligen en barmhartigen Hoogepriester, oorzaak van diep, smartelijk lijden geweest, Matth. 8 : 17, 9 : 36, 14 : 14 enz., maar zij is niet de eenige en de voornaamste oorzaak, evenmin als honger en dorst, vervolging van zijne vijanden, verzoeking van Satan, verlating door zijne discipelen. Dan toch ware het lijden voor Christus slechts lijden en geen straf, en Hij zelf niet meer dan een getuige, een martelaar, een lijder geweest, alleen gradueel verschillend van anderen. Maar Christus heeft zelf zijn lijden beschouwd als eene straf, door God om onze zonden op Hem gelegd, Matth. 20 : 28, 26 : 28, 27 : 46, en de Schrift getuigt, dat Hij voor ons tot zonde is gemaakt en een vloek is geworden, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13. Een stap verder gaan zij, die het lijden van Christus op realistische wijze verklaren uit de plaats, die Hij in het menschelijk geslacht inneemt. Hij is n.l. niet een individu naast anderen, maar Centralindividuum; Hij heeft niet een menschelijk persoon, maar de menschelijke natuur aangenomen; die natuur droeg de zonde en lag onder den vloek; en alzoo nam Christus met die natuur ook haar schuld en straf op zich. Gelijk

[1]) Verg. boven bl. 342, 368, en voorts nog *Maresius,* Syst. Theol. X 24. *Turretinus,* de satisf. bl. 51. *Petrus de Witte,* Wederl. der Socin. dwalingen II 221 v. *Bushnell,* Vicarious sacrifice 1866. *J. Cooper,* Vicarious suffering the order of nature, Princeton Theol. Rev. Okt. 1903 bl. 554—578. *Dorner,* Chr. Gl. II 622. *Riggenbach,* Jesus trug die Sünde der Welt, Neue kirchl. Zeits. 1907 bl. 295—307. *De Maistre,* Soirées de St. Petersbourg, Eclairc. sur les sacrifices.

[2]) Bijv. *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 104, 4. *Weisse,* Philos. Dogm. § 876. *Lange,* Dogm. II 840 v. *H. Schultz,* Der Begriff des stellvertr. Leidens. Basel 1854 enz.

Adam daarom onze vertegenwoordiger kon zijn, wijl hij de stamvader was van heel het menschelijk geslacht, zoo is Christus plaatsvervanger van de gemeente, die als zijn lichaam uit Hem als het Hoofd wordt geboren en één met Hem is. En evenals wij b.v. op onzen rug worden gestraft om hetgeen wij met onze hand hebben misdaan, zoo is Christus om onze zonden gestraft, wijl Hij één met ons is[1]). Deze realistisch-mystische opvatting van Christus' plaatsvervanging is op zichzelve volkomen juist en wordt ook door de Schrift duidelijk geleerd; de geloovigen toch zijn zelven met Christus gekruist, gestorven, begraven, opgewekt en in den hemel gezet, Rom. 6—8, Gal. 2 : 20, Ef. 2 : 6, Col. 2 : 11, 3 : 3 enz.[2]). Wijl Christus niet alleen verzoener, maar ook verlosser is, niet alleen objectief de schuld der zonde moest wegnemen, maar ook subjectief de macht der zonde moest breken, vormt deze mystieke unie van Christus en de geloovigen in het werk der zaligheid een wezenlijk en onmisbaar bestanddeel. Maar toch is zij niet de eenige en de eerste relatie, welke tusschen Christus en de zijnen bestaat. In de Schrift is zij op de foederale gebouwd; Rom. 6—8 volgt op Rom. 3—5. Wanneer zij daarvan wordt losgemaakt, verliest zij den grondslag, waarop zij rusten moet; gaat zij haar steun zoeken in het pantheïsme, dat de herschepping verandert in een proces; en verlegt de objectieve verzoening meer en meer in de subjectieve verlossing; Shedd laat b.v. de toerekening van Christus' gerechtigheid reeds afhangen van wedergeboorte en geloof[3]). Dan alleen is deze mystieke unie in haar Schriftuurlijke beteekenis tegelijk met de objectieve verzoening van Christus' offerande te handhaven, wanneer Christus allereerst als hoofd des verbonds wordt beschouwd en in foederalistischen, legalen zin voor de zijnen in de plaats is getreden.

Het verbond der genade gaat n.l. aan den persoon en de offerande van Christus vooraf. Dat verbond begint toch niet, nadat Christus zijn werk heeft volbracht, met den Heiligen Geest, met de weldaden van wedergeboorte en geloof; maar ook Christus zelf staat in dat verbond. Hij is er de borg en de middelaar van, Hebr. 7 : 22, 8 : 6, 12 : 24; zijn bloed is bondsbloed en daarom verzoenend, Matth. 26 : 28. Ja meer nog, het verbond der genade is niet eerst opgericht in den tijd, doch het heeft zijn grondslag in de eeuwigheid, rust in het pactum salutis, en is in de eerste plaats een verbond der drie personen in het Goddelijk wezen zelf. Vader en Zoon en Geest zijn alle drie in dat verbond werkzaam; en zoo weinig begint het eerst in den tijd met de werkzaamheid des Heiligen Geestes, dat het veeleer van eeuwigheid in den raad van God drieëenig zijn bestand en vastigheid heeft. En daaruit wordt ook de satisfactio vicaria van Christus verklaard. Zij berust op eene ordinantie, op eene vrije, almachtige, genadige beschikking Gods. Dat wil volstrekt niet zeggen, dat zij willekeurig en onredelijk is. Allerlei verhoudingen in natuur en menschheid bieden analogie van de plaatsvervanging bij Christus. Maar analogie is hier en kan hier, evenmin als bij Adam[1]), identiteit zijn. Beiden nemen in de menschheid eene eigenaardige plaats in; zij alleen zijn hoofden van heel het menschelijk geslacht; hun invloed en werking breidt tot alle plaatsen en tijden zich uit. En boven Adam staat Christus nog weer. Want Adam was vertegenwoordiger, Christus is plaatsvervanger der menschheid. Adam handelde in onzen naam, maar nam niets van ons over; Christus kwam tot ons, stelde zich in onze plaats, droeg onze schuld en straf en verwierf onze gerechtigheid. Adam was hoofd van een verbond der werken, dat wankel was; Christus is hoofd van een beter verbond, dat van geen wankelen weet. Adam was een mensch, schoon zonder zonde, aardsch uit de aarde; Christus was het vleeschgeworden Woord, de Eengeborene van den Vader, vol van genade en waarheid, de Heer uit den hemel. Adam bedierf wat goed was, Christus herstelde en volmaakte wat bedorven was. Zoover als het genadeverbond het verbond der werken, en het Evangelie de wet te boven gaat, zoo hoog staat Christus boven Adam. Zijne satisfactio vicaria is zelfs niet naar het verbond der werken met zijne wet te begrijpen; zij is wel niet contra legem, want zij bevestigt de wet, maar zij is toch supra legem en gaat alle onze gedachten zeer verre te boven. Zij is tot geen algemeenen regel terug te brengen, noch door eene algemeene wet te verklaren, want zij is geen verschijnsel naast andere, maar een concreet feit, geheel eenig in de geschiedenis der menschheid, door niets verklaard en zelf alles verklarend, rustend in eene bijzondere ordinantie Gods. En deze ordinantie Gods is geen geïsoleerd wilsbesluit, maar draagt een verbondmatig karakter. De satisfactio vicaria heeft haar grondslag in den raad van God drieëenig, in het leven der hoogste, der volmaakte en eeuwige liefde, in het onwankelbaar verbond der verlossing. Naar de ordinantiën van dat verbond neemt Christus de plaats der zijnen in en wisselt Hij hunne zonde tegen zijne gerechtigheid, hun dood tegen zijn leven in. Ὦ της γλυκειας ἀνταλλαγης, ὡ της ἀνεξιχνιαστου δημιουργιας, ὡ των ἀπροσδοκητων εὐεργεσιων, ἱνα ἀνομια μεν πολλων ἐν δικαιῳ ἑνι κρυβῃ, δικαιοσυνη δε ἑνος πολλους ἀνομους δικαιωσῃ[2]).

[1]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 48 art. 1. 2. Suppl. qu. 13 art. 2. *Shedd*, Dogm. Theol. II 57 v. 533 v. *Dale*, The atonement, lect. X. *Scott Lidgett*, The spiritual principle of the atonement, ch. VII. *Sartorius*, Lehre v. d. h. Liebe II 67 v. *Bilderdijk*, Opst. v. godg. en zedek. inhoud I 1—15 enz.

[2]) *Holtzmann*, Neut. Theol. II 114—121.

[3]) *Shedd*, Dogm. Theol. II 534. Verg. *Dale*, The atonement bl. 422.

[1]) Verg. boven blz. 84 en voorts ook *A. A. Hodge*, The atonement bl. 198 v. *Hugh Martin*, The atonement bl. 9 v.

[2]) Epist. ad Diognetum 9.

392. Deze gehoorzaamheid heeft Christus volbracht in heel den staat zijner vernedering. De formeele behandeling van de leer der twee staten kwam bij de Lutherschen op, om de communicatio idiomatum met Jezus' vernedering in overeenstemming te brengen, maar werd spoedig ook door de Gereformeerden overgenomen[1]). Sedert Schleiermachers critiek[2]), werd zij echter door velen òf geheel prijsgegeven òf belangrijk gewijzigd. Zij, die het vóórbestaan en de opstanding van Christus ontkennen, hebben bij deze leer ook geen belang meer[3]). Anderen, die de desbetreffende getuigenissen der Schrift aannemen, hebben haar dikwerf omgezet in eene beschrijving van de allengs zich voltooiende menschwording van den Logos, of van de Godmenschelijke ontwikkeling en volmaking van Christus; zijne vernedering wordt dan opgevat als eine stete Erhöhung seines inneren Lebens, welke de opstanding en hemelvaart vanzelve ten gevolge had[4]). De leer der twee staten gaat daarmede allengs over in eene biographie van Jezus[5]); maar de bronnen, waaruit wij de kennis van het leven van Jezus putten, zijn veel te onvolledig, dan dat zij tot zulk eene biographie ons in staat zouden stellen; en voorts leidt de poging, om een leven van Jezus te schrijven, ook altijd tot eene miskenning van het wezen van zijn persoon, omdat zij met zijne Goddelijke natuur in het geheel niet of zoo weinig mogelijk rekening houdt. Er is geene scheiding mogelijk tusschen een vita Christi en een officium Christi, gelijk Ebrard dat voorstelt[6]). Zijn gansche leven stond in dienst van het ambt, waartoe Hij door den Vader aangesteld en tot welks uitoefening Hij in de wereld gezonden was. De apostolische prediking van den Christus is de eenige verklaring, welke van de Evangelische overlevering aangaande Jezus' leven en werken mogelijk is; het eenige middel, waardoor wij van den Heiland der wereld een getrouw en levend beeld ons verschaffen kunnen[7]). Christus heeft geen oogenblik voor zichzelf geleefd, Rom. 15 : 3, maar altijd voor zijne gemeente, om haar een voorbeeld na te laten, Matth. 11 : 29, Joh. 13 : 14—16 enz., om haar te dienen en zijn leven te geven tot een rantsoen voor velen Matth. 20 : 28, om zijne genade en waarheid, zijn licht en zijn leven haar mede te deelen, Joh. 1 : 16, 6 : 33 v., Col. 3 : 4.

[1]) *Olevianus*, de subst. foed. II 5. *Polanus*, Synt. VI c. 13. *Junius*, Theses Theol. c. 29. *Synopsis* pur. theol. c. 27. 28. Catech. Westm. qu. 46 v., bij *Karl Müller*, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche bl. 617 v.

[2]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 105.

[3]) *Biedermann*, Chr. Dogm. § 824 v. *Lipsius*, Dogm. § 567 v.

[4]) *Martensen*, Dogm. § 139 v. *Dorner*, Chr. Gl. § 104. *Lange*, Dogm. II 635. *Rothe*, Theol. Ethik § 533 v.

[5]) *Strausz*, Leben Jesu 1864 § 1. *Weiss*, Leben Jesu I 180. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III 3. 63. *Kähler*, Der sogen. hist. Jesus und der geschichtl. bibl. Christus. Leipzig 1892. *Id.*, Zur Lehre von der Versöhnung 1898 bl. 68 v. *Kuyper*, Encycl. III² 158 v.

[6]) *Ebrard*, Chr. Dogm. § 408.

[7]) *Kähler*, Zur Lehre v. d. Versöhnung bl. 69. Verg. ook *Id.*, Angewandte Dogmen 1908 bl. 79—131, waar Jezus' heerlijkheid van die van den heros en het genie onderscheiden, en in hare eenigheid en eigenaardigheid beschreven wordt.

De menschwording zelve was reeds een κενωσις, daarin bestaande, dat Hij, die ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων οὐχ ἁρπαγμον ἡγησατο το εἰναι ἰσα θεῳ, d. i. die in de gedaante Gods, op dezelfde wijze als God bestond en dit niet hield voor iets geroofds of aangematigds; dat Hij toch van deze Goddelijke bestaanswijze afstand deed en de μορφη δουλου aannam, zoodat Hij waarlijk aan een mensch gelijk werd en in gedaante als een mensch bevonden werd, Phil. 2 : 7, 8, 2 Cor. 8 : 9, Rom. 8 : 3, Gal. 4 : 4, Joh. 1 : 14[1]). In de verwisseling der μορφη θεου met de μορφη δουλου, van de Goddelijke bestaanswijze met de menschelijke, bestond zijne κενωσις, exinanitio. En zoodra deze had plaats gehad, begon zijne ταπεινωσις, humiliatio, daarin bestaande, dat Hij Gode gehoorzaam was en bleef tot den dood toe. Heel het leven van Christus van de ontvangenis af tot den dood toe was dus eene vernedering ten gevolge van zijne gehoorzaamheid, een steeds dieper ingaan in de gemeenschap onzer zonde en een steeds verder zich verwijderen van de hemelsche vreugde. Zijne besnijdenis, Luk. 2 : 21, strekte tot bewijs, dat Hij waarachtig mensch en Abrahams zaad was, dat Hij als zoodanig stond in de gemeenschap onzer zonde en het teeken der afsnijding van die zonde ontvangen moest, en tevens dat God zijn God en Hij Gods Zoon was; zijne besnijdenis wees heen naar en werd voltooid in Zijn dood, Col. 2 : 11, 12[2]). Zijn doop, dien Hij als de Heilige evenmin als de besnijdenis voor zichzelf van noode had, Matth. 3 : 14, geschiedde, omdat het Hem als middelaar betaamde, πληρωσαι πασαν δικαιοσυνην, al het recht der wet te voldoen en de gansche, volle gerechtigheid aan te brengen, die de wet van Hem eischte; omdat Hij als zoodanig in de gemeenschap der zondaren staande, het teeken en zegel zijner gemeenschap met God ontvangen moest, als de Zoon, in wien de Vader al zijn welbehagen had; en omdat Hij met den Heiligen Geest gezalfd en bekwaamd en alzoo ingewijd moest worden tot zijn openlijk optreden als de Christus, die zelf alleen doopen kan met den Heiligen Geest en met

[1]) Verg. *Weiffenbach*, Zur Auslegung der Stelle Phil. 2 : 5—11. Karlsruhe u. Leipzig 1884. Over de onjuiste opvatting, welke de zoogenaamde kenotici aangaande deze plaats koesteren, werd reeds vroeger gesproken, boven bl. 243. 286 v.

[2]) Oude litteratuur over de besnijdenis van Christus, als van Gerhard, Witsius, Gerdes e. a. bij *De Moor*, Comm. V 276. *M. Vitringa*, Doctr. V 531. Het feest dier besnijdenis op 1 Jan. wordt het eerst vermeld in can. 17 van de Synode van Tours 567.

vuur, Matth. 3 : 11—17, cf. parall., Hand. 10 : 38 [1]). De verzoeking, die terstond na den doop plaats had en voorts telkens tot in Gethsemané toe zich herhaalde, cf. ἄχρι καιρου, Luk. 4 : 13, Joh. 12 : 27, Matth. 26 : 39, Hebr. 4 : 15, 5 : 7, 1 Petr. 2 : 23, had ten doel, dat Christus, die zoo pas het teeken en zegel van zijne gemeenschap met God en de gaven des Heiligen Geestes ontvangen had, deze gemeenschap ook tegenover alle verleiding van Satan en wereld zou handhaven, als de tweede Adam het verbond met God niet verbreken, maar voor zich en de zijnen in stand houden en bevestigen zou, en als de barmhartige Hoogepriester, in alles verzocht zijnde als wij, ons in onze zwakheden en verzoekingen zou ter hulpe komen [2]). Al de woorden en werken, welke Christus gedurende zijn leven gesproken en gedaan heeft, zijn eene uitvoering van Gods wil, Joh. 5 : 19 v., 6 : 38, en hebben ten doel, om den naam, de deugden, den raad en het welbehagen Gods beide in wet en Evangelie bekend te maken, Matth. 11 : 27, Joh. 1 : 18; om zijne priesterlijke barmhartigheid te toonen aan alle armen, kranken en verlorenen, Matth. 8 : 17, 11 : 5; om zijne koninklijke macht te bewijzen over Satan, wereld, zonde en al hunne werkingen, Luk. 10 : 18, Joh. 12 : 31, 14 : 30, 16 : 33, 18 : 37 [3]).

Het lijden van Christus, dat met zijne menschwording begint maar in de passio magna zich voltooit, is de wil en het gebod van den Vader, Matth. 26 : 39, 42, Joh. 10 : 17, 18, bewijs van zijne volstrekte gehoorzaamheid, Phil. 2 : 8, Hebr. 5 : 8, een voorbeeld ter navolging voor zijne discipelen, 1 Petr. 2 : 21, een rantsoen voor hunne zonden, Matth. 20 : 28, 26 : 28, eene overwinning der wereld, Joh. 16 : 33, Col. 2 : 15 [4]). Zijne veroordeeling, niet alleen door het Sanhedrin, maar ook door den wereldlijken Romeinschen rechter Pontius Pilatus geschiedde daartoe, dat Hij niet heimelijk door een sluipmoord of in een oproer sterven zou, doch naar de uitspraak van het toenmaals beste en deugdelijkste recht, na behoorlijk onderzoek, openlijk en wettelijk gedood zou worden, en dat

[1]) *Gomarus*, Op. I 19 v. *De Moor*, Comm. V 510. *M. Vitringa*, Doctr. V 539. *Bornemann*, Die Taufe Christi durch Joh. in der dogm. Beurteilung der Christl. Theologen der vier ersten Jahrh. Leipzig 1896.

[2]) *Gomarus*, Op. I 23 v. *De Moor*, Comm. IV 36. *M. Vitringa*, Doctr. V 540.

[3]) Over den tijd van Jezus' openbare werkzaamheid *De Moor*, Comm. IV 40 v. *M. Vitringa*, Doctr. V 543 v. De duur wordt, evenals door de kerkvaders, ook thans nog verschillend bepaald, op ruim één jaar (*Fendt*, Die Dauer der öffentl. Wirksamkeit Jesu. München 1906), op ruim twee jaren (*Zellinger*, Die Dauer der öffentl. Wirks. Jesu. Münster 1907), op ruim drie jaren (*Homanner*, Die Dauer der öffentl. Wirks. Jesu. Freiburg 1908), of nog langer (*Westberg*, Die biblische Chronologie nach Flavius Jos. und das Todesjahr Jesu. Leipzig 1910).

[4]) *De Moor*, Comm. IV 49 v. *M. Vitringa*, Doctr. V 552 v. Nieuwere litt. bij *Hastings*, Dict. of Christ I 755—757, II 758—759. *Biesterveld*, Van Bethanië naar Golgotha. Doesburg.

daarbij èn zijne persoonlijke onschuld, Matth. 27 : 18—24, èn de grond van zijne veroordeeling, n.l. zijne belijdenis, de Zone Gods en de Messias Israëls te zijn, Matth. 26 : 63, 27 : 11, èn de wil van God, Hand. 2 : 23, 4 : 27, 28, èn het karakter van zijn dood als een sterven voor anderen, Matth. 20 : 28, duidelijk en onwedersprekelijk voor aller oog in het licht zouden treden [1]). De dood der kruisiging, crudelissimum teterrimumque supplicium, en gewoonlijk slechts op slaven en erge misdadigers toegepast, had deze beteekenis, dat Christus, in naam der wet tot de schrikkelijkste en smadelijkste straf veroordeeld zijnde, aan den strengsten eisch der wet heeft voldaan, als een gehangene Gode tot een vloek is geworden, maar daardoor ook de vervloeking der wet van ons heeft weggenomen, Deut. 21 : 23, Gal. 3 : 13, en van alle kwaad, waartoe de wet ons om onze zonden veroordeelt, volkomen heeft bevrijd; het kruis staat daarom in het middelpunt van het Evangelie, 1 Cor. 1 : 23, 2 : 2, Gal. 6 : 14 [2]). Het bloed, dat Christus vergoot, bewijst, dat Hij zijn leven vrijwillig Gode heiligde [3]), dat Hij het bracht als eene offerande, en daardoor de verzoening en den vrede tot stand bracht, Matth. 26 : 27, Hand. 20 : 28, Rom. 3 : 25, 5 : 9, Ef. 1 : 7, Col. 1 : 20, Hebr. 9 : 12, 22 [4]). Ten slotte heeft ook de begrafenis van Christus eene bijzondere beteekenis; zij wordt herhaaldelijk vermeld, Jes. 53 : 9, Matth. 12 : 40, 27 : 59, 60, Luk. 11 : 29, 23 : 53, Joh. 19 : 40—42, Hand. 13 : 29, 1 Cor. 15 : 3, 4. Ze is niet alleen bewijs daarvan, dat Hij waarlijk gestorven en dus ook uit den dood opgestaan is, maar hare beteekenis ligt vooral hierin, dat Christus, ofschoon zijn geest overgevende in de handen zijns Vaders, die Hem opnam in het paradijs, Luk. 23 : 43, 46, toch drie dagen verkeerd heeft in den staat des doods, tot het rijk der dooden behoord heeft, en alzoo de straf der zonde, Gen. 3 : 19, ten volle gedragen heeft. Aan dien staat des doods, den hades, is Hij niet overgelaten, zijn vleesch heeft geene verderfenis gezien, Hij is immers ten derden dage opgewekt. Maar Hij behoorde toch van zijn sterven af

[1]) *James Moffatt*, art. Trial of Jesus, *Hastings*, Dict. of Christ II 749—759. *James Stalker*, The trial and death of Jesus Christ. London. Ook in het Duitsch, Das Verhor und der Tod Jesu Christ. Berlin 1907.

[2]) *De Moor*, Comm. IV 77 v. *M. Vitringa*, Doctr. V 577. *Zöckler*, Das Kreuz Christi 1875. *Schultze*, art. Kreuz und Kreuzigung, PRE³ XI 90 v. *Robertson*, art. Cross, en *David Smith*, art. Crucifixion in *Hastings*, Dict. of Chr. II 394 v. 397 v.

[3]) Non infirmitate, sed potestate mortuus est, *Augustinus*, de nat. et gr. 26.

[4]) *P. Cassel*, Die Symbolik des Blutes. Berlin 1882. *H. C. Trumbull*, The blood covenant. London 1887. *Id.*, The threshold covenant. Philad. 1896. *Oesterley*, art. Blood in *Hastings*, Dict. of Christ I 214—216. Evenals het hart van Jezus, is ook zijn bloed in de Roomsche Kerk een voorwerp van godsdienstige vereering; en tal van genootschappen zijn speciaal aan dien dienst gewijd, *Buchberger*, Kirchl. Handlexikon. München 1907 I 670.

tot het oogenblik zijner opstanding toe tot de dooden en heeft dus een tijd lang in den hades verkeerd, Matth. 12 : 40, Hand. 2 : 27, 31 [1]).

393. Andere plaatsen der Schrift zijn er niet, die van de begrafenis van Christus of van zijn verblijf in den staat des doods spreken. Toen later in de Christelijke kerk de belijdenis opkwam van Christus' nederdaling ter hel, heeft men wel naar bewijsplaatsen in de Schrift omgezien en op tal van teksten, zooals Hos. 13 : 14, Ps. 16 : 10, Hand. 2 : 27, 31, Matth. 27 : 52, Luk. 23 : 43, Joh. 8 : 56, Rom. 10 : 7, Ef. 4 : 9, 1 Petr. 3 : 18—22, Hebr. 11 : 40, 12 : 22 v., een beroep gedaan. Maar nauwkeurige exegese stelt de ongegrondheid van dit beroep in het licht. In Hos. 13 : 14 belooft de Heere, dat Hij zijn volk van scheol en dood verlossen zal, maar is er van eene nederdaling ter helle geen sprake. Hand. 2 : 27, 31 haalt Ps. 16 : 10 aan, en leert, dat Christus, gestorven zijnde, in den hades is geweest, en tot de dooden heeft behoord; maar bevat niet de minste aanwijzing voor de gedachte, welke later in de verschillende kerken met het artikel van de nederdaling ter helle verbonden is; integendeel wordt er juist gezegd, dat Christus in dien hades niet door God is verlaten, dat zijn lichaam geene verderving heeft gezien, en dat Hij ten derden dage is opgewekt; schoon als gestorvene tot den hades behoorende, was Hij toch naar zijne ziel in het paradijs, Luk. 23 : 43. Aan plaatsen als Joh. 8 : 56, Hebr. 11 : 40, 12 : 22 v., ligt wel de gedachte ten grondslag, dat de geloovigen des Ouden Testaments in vele opzichten bij die van het Nieuwe Verbond achterstonden, maar zij zeggen volstrekt niets over hun tusschentoestand; of liever volgens Hebr. 12 : 23 vormen de vromen des Ouden Verbonds de gemeente der eerstgeborenen, die in de hemelen opgeschreven zijn en vóór de geloovigen des Nieuwen Testaments het hemelsche burgerrecht ontvangen hebben. In Rom. 10 : 6—8 betoogt de apostel, dat de komst van Christus op aarde en zijne opstanding uit de dooden, waardoor de geloofsgerechtigheid ten volle in Hem aanwezig is, het onnoodig maken, om tot den hemel op te klimmen of in den afgrond neder te dalen; immers ware dat feitelijk eene loochening, dat Christus reeds uit den hemel was nedergedaald en uit de dooden was opgewekt. Nu moge in deze voorstelling eene zinspeling vervat zijn op de nederdaling van Christus in den afgrond (abyssus), waaruit Hij door de opstanding is wedergekeerd; iets positiefs wordt daarover toch verder niet gezegd; de naam afgrond wordt door de bijvoeging: uit de dooden, nader verklaard, en heel de zin bevat geene andere gedachte, dan die ook in Hand. 2 : 27 werd aangetroffen, dat Christus als gestorvene in den hades is geweest en

[1]) *De Moor*, Comm. IV 103 v. *M. Vitringa*, Doctr. V 584. *Milligan*, art. Burial in *Hastings*, Dict. of Christ I 241—242.

tot de dooden heeft behoord. Daarentegen schijnt de nederdaling εἰς τα κατωτερα τῆς γῆς, waarvan Paulus in Ef. 4 : 9 spreekt, blijkens de tegenstelling, op niets anders te wijzen dan op de menschwording van Christus, waarin Hij van den hemel op de aarde nederdaalde. Eindelijk levert ook 1 Petr. 3 : 18—22 geen bewijs voor de uitleggingen, die er in de verschillende kerken van de nederdaling ter helle gegeven zijn. Er bestaan n.l. van deze pericoop in hoofdzaak drie verklaringen; de eerste is van Augustinus afkomstig en werd vooral door de Gereformeerden overgenomen en bestaat daarin, dat Christus vóór zijne menschwording in den Geest door Noach aan diens tijdgenooten het Evangelie verkondigde en hen tot bekeering vermaande; de tweede uitlegging verstaat de plaats zoo, dat Christus tusschen zijn dood en zijn opstaan uit het graf naar het doodenrijk ging en aan degenen, die in Noachs dagen ongehoorzaam waren en stierven, het Evangelie verkondigde (zoo thans nog Huther, Weiss, Lechler, Pfleiderer, Stevens enz.); en de derde uitlegging denkt bij de geesten in de gevangenis aan de gevallen engelen, aan wie door Christus, hetzij in de dagen van Noach (Spitta), hetzij tusschen zijn dood en opstanding in (Baur, Gunkel, Lauterberg, Loofs enz.) het oordeel werd aangekondigd. Aan welke verklaring men nu ook de voorkeur geve, twee dingen staan vast. Ten eerste, dat Petrus in geen geval spreekt van hetgeen Christus deed tusschen zijn dood en zijne opstanding (of levendmaking) in, maar òf van hetgeen Hij deed vóór zijne menschwording òf na zijn lichaam wederom levend te hebben gemaakt. De woorden ζωοποιηθεις δε πνευματι duiden toch ongetwijfeld aan, dat Christus, die, wijl een sarkisch lichaam deelachtig, gedood is, toch, omdat het πνευμα Hem eigen was, weer opgewekt is, zoodat zijn leven na de opstanding geen sarkisch, maar een pneumatisch leven was. En ten andere is het evenzoo boven allen twijfel verheven, dat van eene nederdaling van Christus ter helle, om de geloovigen des Ouden Testaments uit den hades in den hemel over te brengen, of om in het algemeen aan alle in ongehoorzaamheid of in onkunde gestorvenen (behalve dan misschien de tijdgenooten van Noach) het Evangelie te verkondigen, in deze pericope met geen enkel woord sprake is. De Grieksche, Roomsche en latere Luthersche opvatting, daargelaten of ze op zichzelve waar is, vindt dus in den tekst van Petrus geen steun.

De gedachte, dat Christus tusschen zijn dood en zijne opstanding in den hades was nedergedaald, kwam echter reeds vroeg in de Christelijke kerk op. Het valt te betwijfelen, of de Heidensche voorstellingen aangaande de hadesvaart der goden en helden deze gedachte in Christelijke kringen hebben doen opkomen. Want wel kwam het geloof aan eene hadesvaart in de toenmalige godsdiensten menigvuldig voor; men schreef er eene toe aan Gilgamos, Orpheus, Dionysus, Aeneas enz., en zag daarin een bewijs van hunne macht, om monsters en draken der onderwereld

te verslaan en gestorvenen uit hunne heerschappij te bevrijden; bovendien hadden in de mysteriën van dien tijd de dramatische voorstellingen van Demeter-Kora, Attis-Adonis, Isis-Osiris enz., als symbolen van den strijd tusschen dood en leven in natuur en mensch eene buitengewone verbreiding verkregen. Doch de voorstelling van den hades was bij de Christenen, in weerwil van eenige overeenkomst, van huis uit eene andere dan bij de Heidenen, en de gedachte, die zich met de hadesvaart van Christus verbond, week geheel af van die, welke aldus in de hadesvaart van goden en helden uitgedrukt werd. Immers wordt in de oudste Christelijke litteratuur de hadesvaart van Christus steeds met den toestand der geloovigen na hun sterven in verband gebracht. Het in 1886 in een graf te Akhmim gevonden Evangelium Petri verhaalt, dat, toen Christus uit de dooden opstond, twee mannen, die uit den hemel nedergedaald waren, Hem vergezelden, en dat het kruis Hem volgde. En deze mannen hoorden, volgens vers 41—42, eene stem uit den hemel aan Jezus vragen: ἐκηρυξας τοις κοιμωμενοις? en van het kruis werd toen het antwoord gehoord: ja. Hier wordt dus in het algemeen gezegd, dat Christus in den staat des doods aan de ontslapenen gepredikt heeft, zonder dat dezen eenigszins nader omschreven worden. Vele anderen echter denken bij die ontslapenen bepaaldelijk aan de vromen des Ouden Testaments. Zoo zegt Ignatius, dat Christus, toen Hij er was, de Oudtestamentische geloovigen, die Hem verbeidden, uit de dooden heeft opgewekt [1]). Hermas stelt het zoo voor, dat de apostelen en eerste leeraars na hun dood aan de vromen, die vóór de verschijning van Christus gestorven waren, het Evangelie verkondigd en den doop hebben bediend [2]). Irenaeus verhaalt van een presbyter, die tegenover Marcion de verschillende oeconomieën van Oud en Nieuw Testament verdedigde en daarbij zeide: propter hoc Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse evangelisantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his, qui credunt in eum [3]). Marcion zelf was van meening, dat Christus door zijne hadesprediking alle dooden verloste, die Hem meer gelooven dan den demiurg [4]). Op dezelfde wijze laten ook Justinus Martyr, Tertullianus en Irenaeus de nederdaling van Christus in den hades ten goede komen aan de vromen des Ouden Testaments [5]). Clemens Alexandrinus is dan de eerste, die deze leer met 1 Petr. 3 : 18—22 in verband brengt en voorts bij de ontslapenen, aan wie Christus het Evangelie brengt, niet alleen aan

[1]) *Ignatius*, Magn. IX 2, verg. *Loofs* D. G. bl. 100.
[2]) *Hermas*, Sim. IX 16, 5—7.
[3]) *Irenaeus*, adv. haer. IV 27, 2, verg. *Loofs*, t. a. p. bl. 104.
[4]) *Loofs*, t. a. p. bl. 113.
[5]) *Justinus*, Dial. c. Tr. c. 72. *Tertullianus*, de an. c. 55. *Irenaeus*, adv. haer. III 20, 4. 22. 4. IV 22, 1. 27, 2. V 31, 1—2.

Israëlietische vromen, maar ook aan rechtvaardige Heidenen denkt [1]). Misschien mag uit deze bij de oudste kerkelijke schrijvers telkens voorkomende gedachte worden afgeleid, dat de leer van de nederdaling ter helle ontstaan is als antwoord op de vraag, waar de vromen des Ouden Testaments en dan verder ook de in Christus ontslapenen vertoefden tot den dag van Jezus' wederkomst. Naarmate deze langer op zich liet wachten, rees die vraag in gewicht, en men vond troost in de gedachte: in hoc Christus inferos adiit, ne nos adiremus; Christus bewaarde de zijnen voor den hades, door er tijdens zijn gestorven-zijn zelf in af te dalen [2]).

Daar kwam nog bij, dat het woord hades allengs eene andere beteekenis aannam. De uitdrukking, dat Christus neergedaald was in den hades, kon alleen opkomen in een tijd, waarin dit woord nog het Jenseits in het algemeen aanduidde en nog niet de beteekenis van hel had verkregen. Want dat Christus in de plaats der pijniging, in de eigenlijke hel, was neergedaald, is eene gedachte, die nergens in de Heilige Schrift wordt gevonden en ook bij de oudste kerkelijke Schrijvers niet voorkomt. De wijziging echter, welke de beteekenis van den hades onderging en die hier en daar in Oud en Nieuw Testament reeds voorbereid wordt, bijv. in Jes. 14 : 11, Luk. 10 : 15, 16 : 23, zette zich later voort in de kerkelijke litteratuur en deed hades hoe langer hoe meer in gehenna (hel, plaats der pijniging) overgaan. Vandaar, dat meer en meer de voorstelling opkwam, dat de geloovigen bij het sterven niet naar den hades gingen, maar naar het paradijs [3]); dat Christus' hadesvaart wel vastgehouden werd, maar in dien zin werd verstaan, dat Hij naar eene bepaalde afdeeling in dien hades, den later zoogenaamden limbus patrum, was gegaan, en de vromen des Ouden Testaments vandaar naar het paradijs of den hemel had overgebracht [4]); en dat Augustinus, die van eene prediking van het Evangelie aan goddelooze afgestorvenen niet weten wilde, deze hadesvaart weder geheel van 1 Petr. 3 : 18—22 losmaakte, en deze plaats alleen verstond van de prediking, welke Christus vóór zijne vleeschwording in den Geest door Noach tot diens tijdgenooten deed uitgaan [5]).

394. Waar en wanneer de woorden: nedergedaald ter helle (descendit ad inferna; εἰς τα καταχθονια κατελθοντα) het eerst in de belijdenis zijn opgenomen, valt niet met zekerheid te zeggen. Volgens Rufinus † 410 bevatte het apostolisch symbool der kerk te Aquileja, waar hij geboren

[1]) *Clemens Alex.*, Strom. VI 6.
[2]) *Kattenbusch*, Der geschichtliche Sinn des apost. Symbols, Zeits. f. Th. u. K. Oct. 1901 bl. 407—428.
[3]) *Origenes*, in Reg. hom. 2, verg. c. Cels. II 43.
[4]) *Hastings*, Dict. of Christ. I 714.
[5]) *Augustinus*, Epist. 104 ad Evodium.

was, ook dit artikel: crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus *descendit ad inferna;* in zijne verklaring van dat symbool zegt hij, dat deze laatste woorden niet voorkomen in de belijdenis der kerk van Rome noch in die van het Oosten en tracht hij aan te toonen, dat de nederdaling ter hel bij die belijdenissen in het woord begraven ligt opgesloten. De woorden kwamen echter in dienzelfden tijd reeds voor in de belijdenis van de synode te Sirmium 359, Nice 359, Constantinopel 360, en gingen vandaar allengs in alle lezingen van de apostolische geloofsbelijdenis over [1]). Maar in de uitlegging bleef er groot verschil van gevoelen bestaan. De Grieksche kerk hecht er dezen zin aan, dat Christus met zijne goddelijke natuur en met zijne ziel naar den hades is gegaan, de zielen der heilige voorvaderen daaruit bevrijd en met de ziel van den moordenaar aan het kruis naar het paradijs heeft overgebracht [2]). In het Westen werd eerst tegen Abaelard, evenals later tegen Durandus en Mirandola, de realiteit van de nederdaling ter helle gehandhaafd [3]), vervolgens op het vierde Lateraan concilie 1215 vastgesteld, dat Christus na zijn dood werkelijk in zijne ziel, doch niet in zijn lichaam ad infernos is neergedaald [4]), en voorts de zin van dit artikel in den Catech. Rom. aldus omschreven: Terstond na zijn sterven is Christus in zijne ziel ad infernos neergedaald en daar zoolang gebleven, als zijn lichaam lag in het graf; Hij ging daar niet heen om te lijden, maar om als een overwinnaar de daemonen te verslaan en hun hunnen buit te ontnemen; bepaaldelijk ontroofde Hij hun die heilige vaderen des Ouden Verbonds, die, schoon geene andere smarten lijdend, toch de zalige aanschouwing Gods misten, en door het verlangen naar die heerlijkheid werden gekweld, maar die nu door Hem uit den limbus patrum werden bevrijd en (later, bij zijne eigene hemelvaart) naar den hemel werden overgebracht; en eindelijk heeft Hij ook in het vagevuur zijne macht en kracht bekend gemaakt, om aan allen, die daar van Adams dagen af vertoefden of later vertoeven zouden, en voor wie vóór zijn lijden en sterven de poorten des hemels gesloten waren, de zaligheid te schenken [5]). De theologen bepalen zich tot deze vrucht van Christus' nederdaling ter helle, of voegen er op voorgang van Clemens, Origenes enz. aan toe, dat die

[1]) *Hahn,* Bibl. der Symb. u. Gl. der alten Kirche³. Breslau 1897 bl. 42 v. *Kattenbusch,* Das apost. Symbol I 1894 bl. 103 v. *Id.,* Christl. Welt n. 27. 28. *Id.,* Zur Würdigung des Apostolikums, Hefte zur Christl. Welt n. 2. Leipzig 1892 bl. 29. *Harnack,* art. Apost. Symb. in PRE³ I 741—755. *Zahn,* Das apost. Symbol. Erlangen 1893.

[2]) Conf. orthod. qu. 49.

[3]) Het concilie te Sens 1140 veroordeelde de stelling van Abaelard: quod anima Christi per se non descendit ad infernos, sed per potentiam tantum, en Innocentius II bekrachtigde dit vonnis, *Denzinger,* Enchir. n. 327.

[4]) *Denzinger,* Enchir. n. 356.

[5]) Catech. Rom. I c. 6.

descensus ad inferos ten goede kwam aan allen, die „bei ihrem Tod für den Empfang der Erlösungsgnade irgendwie disponirt waren" [1]).

De Reformatie kon deze uitlegging van het artikel niet overnemen, omdat zij eene andere gedachte koesterde over de beteekenis van het Oude Verbond en de zaligheid dergenen, die in die bedeeling in het geloof gestorven waren, maar vond geene verklaring, die allen voldeed. Luther droeg verschillende opvattingen voor en eindigde met een non liquet [2]); maar de Luthersche kerk legde zich ten slotte in hare belijdenis bij deze verklaring neer, dat Christus naar beide naturen, met ziel en lichaam, na de begrafenis naar de hel is gegaan, den duivel overwonnen, en de macht der hel verstoord heeft; de theologen breidden dit dan nog zoo uit, dat Christus op den morgen van den derden dag, na de vivificatio of resurrectio interna en vóór de resurrectio externa, met ziel en lichaam, naar de hel is gegaan, en daar aan Satan en alle verdoemde geesten, door eene praedicatio non evangelica sed legalis, elenctica, terribilis, zijne overwinning over dood en hel bekend gemaakt heeft [3]). Ook de Gereformeerden waren niet eenstemmig in de opvatting van dit artikel; zelfs wanneer wij de Repetitio Anhaltina, het Colloquium Lipsiense en enkele theologen, zooals Zanchius en Aretius uitzonderen, die nog aan eene plaatselijke hellevaart vasthielden [4]), loopen confessies en theologische meeningen bij de Gereformeerden nog verre uiteen. Sommigen dachten daarbij aan den ganschen staat der vernedering (Sohnius, Parker, Martinius, Chamier); anderen zagen er niet veel meer in dan eene nadere omschrijving van de begrafenis als laatsten en laagsten trap der vernedering (Bucer, Beza, Whitaker, Drusius, Wittichius, Braun); Calvijn verklaarde het artikel van de helsche smarten, welke Christus leed aan het kruis en werd daarin ook door velen (Ursinus, Polanus, Trelcatius, Bucanus, Cloppenburg, Wendelinus enz.), vooral door den Heidelberger Catechismus gevolgd; Zwingli verstond er onder, dat Christus gedurende zijn dood tot de inferi behoorde en de kracht van zijne verlossing ook ad inferos deed doordringen; en vond met dit gevoelen bij velen instemming, o. a. bij Olevianus, Bullinger, Martyr, Perkins, Amesius, Molinaeus, Broughton, Vossius, Bochartus, Pearson, Schultens, Vriemoet enz., en vooral ook in de belijdenis en den catechismus van Westminster; eindelijk was er een groot getal van theologen,

[1]) *W. Koch,* in *Buchberger's* Kirchl. Handlexikon I 2006, en verg. verder *Bellarminus,* de Christo IV 6—16. *Petavius,* de incarn. XII 19. 20. XIII 15—18. *Scheeben,* Dogm. III 298 v. *Pesch,* Prael. Dogm. IV 242 v. *Simar.* Dogm. bl. 467 v. *Pohle,* Dogm. II⁴ 201 v. enz.

[2]) Bij *Loofs,* Dogmengesch. 779 v.

[3]) Symbol. Bücher ed. *Müller* bl. 550. 596. *Frank,* Theol. der Concordienformel. III 397—454. *Schmid,* Dogm. der ev. luth. K. bl. 277. 288 v.

[4]) Repet. Anh. 9. Coll. Lips. 9. Art. Anglic. van 1552 (bij *Karl Müller,* Die Bekenntnisschriften der ev. ref. K. bl. 506), in de editie van 1563 gewijzigd.

die de verschillende uitleggingen trachtten te vereenigen en bij de nederdaling ter hel zoowel dachten aan de helsche smarten, welke Christus aan het kruis geleden had, als aan den staat des doods, waarin Hij van het sterven af tot het oogenblik zijner opstanding toe verkeerd had (Synopsis pur. theol., Burmannus, Turretinus, Witsius, Heidegger, Mastricht, Gerdes, Pictet enz.) [1]).

De groote verscheidenheid van gevoelens verklaart, dat velen aan het artikel geen goeden zin wisten te hechten en het geheel verwierpen [2]), of ook dit artikel aangrepen, om aan hunne leer van eene voortdurende Evangelieprediking en van eene blijvende Missionsanstalt in den tusschentoestand een historisch en kerkelijk karakter te geven [3]). Kort samengevat staat de zaak met dit artikel aldus: 1° dat de uitdrukking: nedergedaald ter hel, voorzoover zij aan teksten als Hand. 2 : 27, Rom. 10 : 7, Ef. 4 : 9, ontleend mocht zijn, historisch eene gansch andere beteekenis heeft verkregen, dan welke in die teksten is vervat; 2° dat de Grieksche en Roomsche verklaring van dit artikel, als zou Christus naar den hades gegaan zijn, om de vromen des Ouden Testaments uit den limbus patrum naar den hemel over te brengen, in de Schrift, ook in Joh. 8 : 56, Hebr. 10 : 20, 11 : 40, 12 : 22 v., niet den minsten steun vindt; 3° dat de Luthersche opvatting, volgens welke Christus in zijne nederdaling ter hel aan Satan zijne overwinning en macht heeft bekend gemaakt, wel, gelijk later blijken zal, gegrond is op stellige uitspraken der Schrift, maar niet kan aangemerkt worden als eene juiste verklaring van de woorden: nedergedaald ter hel, wijl deze Schriftuurlijk en historisch zulk eene verklaring niet toelaten en blijkbaar geen trap in den staat der verhooging, maar alleen een trap in den staat der vernedering kunnen aanduiden; 4° dat de nieuwere meening, als zou Christus ter helle gevaren zijn, om het Evangelie te prediken aan allen, die het hier op aarde niet hebben gehoord, evenmin om dezelfde reden kan beschouwd worden als eene juiste verklaring van dit geloofsartikel; 5° dat 1 Petr. 3 : 19—22 hoogstens zegt, hoewel later aangetoond zal worden, dat ook dit de juiste zin niet is, dat Christus na zijne opstanding het Evangelie verkondigd heeft aan de tijdgenooten van Noach, maar tot eene uitbreiding van deze Evangelieprediking tot alle of vele verlorenen volstrekt geen recht geeft; 6° dat de exegese, die bij de geesten in de gevangenis, 1 Petr. 3 : 19 aan gevallen engelen denkt, door de nadere omschrijving

[1]) *Zwingli,* Expos. fidei Christ. *Calvijn,* Inst. I 16, 8—12. *Catech.* Gen. 1. Catech. Heid. 44. Conf. Westm. VIII 4. Catech. Westm. 50. Zie verder over deze en nog andere verklaringen van den descensus ad inferos: *De Moor,* Comm. IV 331 v. *M. Vitringa,* Doctr. V 558 v.

[2]) *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 99, 1. *Schweizer,* Chr. Gl. § 134.

[3]) *Güder,* Die Lehre v. d. Erscheinung Jesu Chr. unter den Todten 1853. *Von Oettingen,* Luth. Dogm. III 135 v.

en de tegenstelling met de acht zielen in vers 20, weerlegd wordt; en 7° dat het artikel van de nederdaling ter hel het meest in overeenstemming met verwante uitdrukkingen in de Schrift, Hand. 2 : 27, 31, Rom. 10 : 7, Ef. 4 : 9, met den waarschijnlijken oorsprong en zin der woorden, en met zijne plaats, tusschen de andere artikelen in, verklaard wordt, wanneer men het opvat van den staat des doods, waarin Christus als middelaar tusschen zijn sterven en opstaan verkeerde, om de straf der zonde ten einde toe te dragen en ons daarvan te verlossen. In hoc Christus inferos adiit, ne nos adiremus.

Deze uitlegging is, gelijk door alle Gereformeerden steeds erkend werd, geene bestrijding of tegenstelling, maar veeleer eene aanvulling en uitbreiding van de gedachte, welke in de verklaring van dit artikel door Calvijn en den Heid. Catechismus uitgedrukt werd. Want Christus heeft in waarheid onuitsprekelijke benauwdheid, smarten, verschrikking en helsche kwelling aan het kruis geleden, opdat Hij ons daarvan verlossen zoude. De Roomschen bestrijden dit gevoelen wel, omdat zij allen nadruk leggen en moeten leggen op het physisch lijden en sterven van Christus. Immers miskennen zij de menschelijke natuur en de menschelijke ontwikkeling van Christus in dit opzicht, dat zij Hem reeds tijdens zijne omwandeling op aarde maken tot een comprehensor en Hem de visio Dei beatifica toekennen [1]). Indien dit zoo is, kan er van een lijden van Christus in anima rationali geene sprake zijn, en moet het lijden beperkt blijven tot de pars sensitiva en de συμπαθεια cum corpore [2]). Bovendien werd het door eene verklaring van Clemens VI in de bul Unigenitus van het jaar 1343 tot kerkelijke leer verheven, dat eene gutta sanguinis modica, vanwege de vereeniging met het eeuwige Woord, voor de verlossing van het gansche menschelijke geslacht voldoende ware geweest [3]). Zoo concentreerde zich de Roomsche satisfactieleer geheel en al op het physisch lijden en sterven van Christus en werd aan een lijden van Christus in zijne redelijke ziel, aan een sterven van den geestelijken dood, aan een ondergaan van onuitsprekelijke benauwdheden en helsche kwellingen in het werk der zaligheid geene behoefte gevoeld [4]). Maar de Schrift spreekt over het zielelijden van Christus in veel te sterke bewoordingen, Matth. 26 : 37, 38, 27 : 46, Mark. 14 : 33, 34, 15 : 34, Luk. 22 : 44, Joh. 12 : 27, Hebr. 5 : 7, 8, dan dat dit tot zijne anima sensitiva te beperken zou zijn. Vele Roomschen erkennen dan ook, dat de anima rationalis van Christus bij zijn lijden toch op eene of andere

[1]) Verg. boven bl. 235. 293, 294.

[2]) *Bellarminus,* De Christo IV c. 8, verg. *De Moor,* Comm. IV 122 v. *M. Vitringa,* Doctr. V 555 v.

[3]) Verg. boven bl. 391.

[4]) *Bellarminus,* t. a. p. *Theol. Wirceb.* IV 317 v. *Pesch,* Prael. Dogm. IV 211. *Scheeben,* Dogm. III 343 v. *Pohle,* Dogm. II 189 v. enz.

indirecte manier, per assistentiam, oeconomiam of συμπαθειαν betrokken was[1]). En alle Gereformeerden zonder onderscheid bestreden het gevoelen der Roomschen[2]) en beleden, dat Christus ook in zijne ziel, ofschoon daarin voor het schrikkelijkste in de straf, voor zelfbeschuldiging, wroeging en wanhoop geen plaats was[3]), den toorn Gods gedragen en den geestelijken dood zijner verlating gesmaakt heeft. Maar dit alles neemt in het minst niet weg dit andere feit, dat de staat des doods, in welken Christus met zijn sterven is ingegaan, een even wezenlijk bestanddeel van zijne vernedering heeft uitgemaakt als zijn zielelijden aan het kruis. In beide saam heeft zich zijne volmaakte gehoorzaamheid voltooid. Hij dronk den drinkbeker tot den laatsten droppel uit en smaakte den dood in zijne gansche bitterheid, opdat Hij van de vreeze des doods en van den dood zelven ons volkomen verlossen zou. Zoo heeft Hij te niet gedaan dengene, die het geweld des doods had, en heeft Hij door ééne offerande in eeuwigheid volmaakt alle degenen, die geheiligd worden.

---

§ 47. Het werk van Christus in zijne verhooging.

Algemeene litteratuur werd reeds genoemd in de beide vorige paragrafen; speciale volgt nog bij de verschillende onderwerpen, die in deze paragraaf ter sprake komen.

395. De dood van Christus was het einde van zijne vernedering, en tegelijk de weg tot zijne verhooging. In alle godsdiensten en wijsgeerige

[1]) *H. Alting,* Theol. El. Nova bl. 502 v. *De Moor,* Comm. t. a. p.

[2]) *Chamier,* Panstr. Cath. II 5, 11 v. *Rivetus,* Comm. op Ps. 22, Op. II 103 v. *Turretinus,* Theol. El. XIII 14. 16. *De Moor,* t. a. p.

[3]) Calvijn zegt daarom uitdrukkelijk: neque tamen innuimus, Deum fuisse unquam illi vel adversarium vel iratum. Quomodo enim dilecto Filio, in quo animus ejus acquievit, irasceretur? aut quomodo Christus Patrem aliis sua intercessione placaret, quem infensum haberet ipse sibi? Sed hoc nos dicimus, divinae severitatis gravitatem eum sustinuisse: quoniam manu Dei percussus et afflictus, omnia irati et punientis Dei signa expertus est. Inst. II 16, 11. De gehoorzaamheid van Christus in zijn lijden was vrijwillig en volmaakt; in cunctis ejus affectibus viguit moderatio, quae excessum cohiberet; en de verzoeking werd door Hem zoo gedragen, dat zij nooit met zijn geloof en vertrouwen in strijd kwam, ib. 12, cf. boven reeds bl. 378 en verg. verder nog over de nederdaling ter hel: *Lechler,* Das apost. und nachapost. Zeitalter[3] 1885 bl. 429 v. *Spitta,* Christi Predigt an die Geister. Gött. 1890. *Clemen,* Niedergefahren zu den Todten. Giessen 1900. *Lauterberg,* art. Höllenfahrt Christi in PRE[3] VIII 199—206. *Stevens,* Theol. of the N. Test. bl. 304—308. *Burn,* art. in *Hastings,* Dict. of Christ. I 713—716. *H. H. Kuyper,* artikelen in de Heraut sedert Oct. 1909 tot 24 April 1910.

stelsels komt min of meer bewust de gedachte voor, dat het sterven de weg is ten leven. Men zag dat in de natuur, welke op iederen nacht een dag, op elken winterslaap eene ontwaking in de lente laat volgen; de geschiedenis der stammen en volken gaf er bewijs van, als ze hen menigmaal door strijd tot overwinning, door onderdrukking tot vrijheid voert; en iedere menschelijke ziel gaf er getuigenis aan, die door verloochening en onthouding hare zelfstandigheid herwon. Vooral was in de tijden, waarin het Christendom optrad, deze gedachte wijd en zijd verbreid. De oorspronkelijke natuurgodsdiensten in Griekenland en Rome ondergingen onder invloed van Oostersche culten eene groote verandering; inzonderheid in de mysteriën werd het natuurlijke, vegetatieve levensproces geestelijk en zedelijk geïnterpreteerd; op dramatische wijze werd het voorgesteld als een symbool van de wisseling van dood en leven, van Diesseits en Jenseits, van ondergang in en bevrijding uit den hades, van bezoedeling en reiniging der ziel[1]). De onbetrouwbaarheid van waarneming en denken, de onzekerheid om tot waarheid te komen, de veelszins ellendige sociale toestanden, de onophoudelijke oorlogen, de druk van vreemde overheersching werkten deze mystiek in de hand, en deden een algemeen verlangen naar verlossing, naar waarheid en leven, ontstaan. En dieper dan ooit werd het gevoeld dat het leven alleen uit den dood kan voortkomen, en de verhooging alleen op de vernedering volgen kan. Daar was eene algemeene overtuiging van de waarheid van het later zoo genoemde stirb und werde, van het die to live. Maar al werd de oude natuurmythe ook op symbolisch-dramatische wijze in een levensproces van mensch en geschiedenis omgezet, ze bleef eene gedachte, aan welke geene werkelijkheid beantwoordde; ze maakte zich niet los van de mythologie, maar bleef met allerlei superstitie en magie verbonden en sloeg menigmaal tot allerlei excessen van ascetisme en libertinisme over.

Wij komen in eene geheel andere wereld, als wij in de oudheid ons naar Israël wenden. Ook hier treffen wij de gedachte aan, dat de dood de weg is ten leven. Reeds op de eerste bladzijden van het Oude Testament wordt gewag gemaakt van een strijd, waarin het slangenzaad aan het vrouwenzaad de verzenen vermorzelen zal, maar dan ook omgekeerd het vrouwenzaad aan het slangenzaad den kop vermorzelen zal, Gen. 3 : 15. En dit woord staat als het ware geschreven boven de geschiedenis van heel het menschelijk geslacht, want deze is geene rechtlijnige ontwikkeling, maar eene voortdurende worsteling tusschen de zonde en de gerechtigheid, de duisternis en het licht, den dood en het leven, tusschen hetgeen van boven en hetgeen van beneden is. Inzonderheid is echter dit woord bevestigd in de historie van Israël, van de tijden der aarts-

[1]) *W. Staerk,* Neutest. Zeitgeschichte I 99 v.

vaders af tot op den dag van Christus toe. De patriarchen moeten alles verlaten en gaan wonen in een vreemd land, maar worden zoo de belofte des Heeren deelachtig en in hun zaad tot een zegen van alle volken gesteld. Mozes geeft de schatten van Egypte prijs en wordt daarna door God geroepen tot redder van het volk Israël en tot middelaar des Ouden Verbonds. Israël zelf als volk mag zich niet vermengen met de volken noch wandelen in hunne wegen; het moet een heilig volk zijn, dat Gods woord heeft te bewaren en in dien weg allerlei geestelijke en natuurlijke zegeningen deelachtig worden zal. De vromen onder Israël zijn dikwerf maar een kleine schare, die arm en ellendig in zichzelven zijn en van allen kant verdrukt en gesmaad worden, maar zij vertrouwen op den Heere, en verwachten van Hem hun recht en hun heil. In sommige personen, zooals Job, David, Jeremia, wordt ons dat lijden van den onschuldige levendig en aanschouwelijk voor oogen gesteld. Van al die godvruchtigen geldt, dat zij, verlaten, verdrukt, kwalijk behandeld zijnde, toch door het geloof koninkrijken hebben overwonnen, gerechtigheid geoefend, de beloftenissen verkregen. Bij Israël treffen wij een strijd aan, niet alleen tusschen het volk en de Heidenen rondom, maar ook in het volk zelf tusschen de getrouwen en de afvalligen, en onder de getrouwen zelven weer tusschen de gerechtigheid Gods, waaraan zij zich door het geloof vastklemmen, en de zonden, waaraan zij allen persoonlijk schuldig staan. Dit is het historisch milieu, waarin de profetie de gestalte teekent van den knecht des Heeren, die, zelf van alle zonde vrij, de zonden van zijn volk draagt, ze door zijn lijden en sterven verzoent, maar daarna ook de dagen verlengen, velen rechtvaardig maken en het welbehagen des Heeren door zijne hand gelukkiglijk zal doen voortgaan, Jes. 53 : 10 v. In Hem wordt vervuld, wat in de ervaring der geloovigen werd voorgebeeld en afgeschaduwd, dat zij, uit den diepsten nood gered, zijn naam en gerechtigheid verkondigen aan eene groote gemeente, Psalm 22 : 23 v., 40 : 10 v.

Deze profetie van den lijdenden knecht des Heeren paste Christus van den aanvang af op zichzelven toe. Zijn optreden in de synagoge in Nazareth bewijst dit, Luk. 4 : 16 v., maar ook heel de inhoud van zijn onderwijs. Want Hij verkondigde de komst van het koninkrijk der hemelen, en zeide, dat alleen geloof, bekeering, wedergeboorte, zelfverloochening, eene andere en betere gerechtigheid dan die der Farizeën, daartoe ingang gaf. Hij prees daarom zalig de armen van geest, de reinen van hart, de zachtmoedigen enz., want, ofschoon zij hier op aarde om der gerechtigheid wil, om zijnentwil, vervolgd wierden, ze zouden toch eenmaal het koninkrijk der hemelen met al zijne goederen deelachtig worden, Matth. 5 : 3—12. Grondwet in dat koninkrijk is dus, dat om Jezus' wil alles verlaten moet worden. Wie vader of moeder, zoon of dochter liefheeft boven Hem, is zijns niet waardig, en wie zijn kruis niet op zich neemt en Hem navolgt, is zijns niet waardig, Matth. 10 : 37, 38, 16 : 24. Zelfverlies is zelfbehoud, Matth. 10 : 39, 16 : 25. Deze zelfverloochening staat echter niet met zelfpijniging, zelfvernietiging, met verdooving van het bewustzijn of uitblussching der persoonlijkheid gelijk, maar is juist de weg, om zichzelf te behouden, om het eeuwige leven deelachtig te worden, en al het verlatene terug te ontvangen, Matth. 10 : 39, 16 : 25, 19 : 29.

Doch deze wet geldt voor Jezus' discipelen, omdat zij in de eerste plaats geldt voor Hem zelven. De discipel is niet boven den meester, noch de dienstknecht boven zijn heer, Matth. 10 : 24. Van den beginne af heeft Jezus zich vrijwillig onder deze wet gesteld; Hij moest zijn in de dingen zijns Vaders, Luk. 2 : 49. Hij liet zich doopen, omdat het Hem betaamde, alle gerechtigheid te vervullen, Matth. 3 : 15, zijne spijze was, den wil zijns Vaders te doen, Joh. 4 : 34, en daaraan hield Hij zich tot in zijn sterven toe, Matth. 26 : 39; zelfverloochening was „het geheim van zijn leven" (M. Arnold). Zijn Messias-bewustzijn, dat Hij terstond in den naam Zoon des menschen uitsprak, sloot de zekerheid in, dat Hij sterven moest. Maar zoodra Hij dit openlijk en klaar aan zijne discipelen bekend maakte, verkondigde Hij tegelijk, dat Hij na drie dagen zou opstaan, en vervolgens in de heerlijkheid zijns Vaders opgenomen, aan zijne rechterhand gezet en nog eenmaal ten oordeele geopenbaard zou worden, Matth. 16 : 21, 27, 20 : 30, 31, 25 : 31, 26 : 64. In het Evangelie van Johannes komt dit nauw verband van vernedering en verhooging nog helderder, dan in de Synoptische Evangeliën, aan het licht. Want in Christus werd het Woord wel vleesch, maar toch straalde in zijne dienstknechtsgestalte de heerlijkheid nog door, welke Hij als het Woord bij den Vader bezat, 1 : 14, 2 : 11, 11 : 4, 40. Inzonderheid brengt zijn lijden en sterven die heerlijkheid tot openbaring, 12 : 23, 13 : 31, want het tarwegraan kan geene vrucht voortbrengen, als het niet in de aarde valt en sterft, 12 : 24. Zijne verhooging vangt dus niet eerst bij zijne opstanding en hemelvaart aan, maar begint reeds bij zijn kruis, 3 : 14, 8 : 28, 12 : 32. Ofschoon de menschen Hem daaraan verhoogen, 8 : 28, zoo is Hij het toch eigenlijk zelf, die zich daardoor reeds boven de aarde verhoogt, 12 : 32. Kruis en kroon, dood en opstanding, vernedering en verhooging liggen in dezelfde lijn. Gelijk Jezus het zelf na zijne opstanding zeide: de Christus *moest* deze dingen lijden en alzoo in zijne heerlijkheid ingaan, Luk. 24 : 26.

De gestorven en opgestane Christus was daarom de korte inhoud van het oorspronkelijk Evangelie. Het kruis was zulk eene geweldige ergernis, ook voor de discipelen, Matth. 26 : 31. Maar die ergernis werd voor hen weggenomen door de opstanding. Toen zagen zij in, dat Jezus sterven moest en gestorven was overeenkomstig den raad des Vaders, Hand. 2 : 23, 3 : 18, 4 : 28, en dat God Hem door de opstanding

verheven had tot een hoeksteen, 4 : 11, 1 Petr. 2 : 6, tot een Heere en Christus, Hand. 2 : 36, tot een Vorst en Zaligmaker, 5 : 31, tot een Heer van allen, 10 : 36, tot een Heer der heerlijkheid, Jak. 2 : 1, om door Hem te geven bekeering, vergeving der zonden, den Heiligen Geest en het eeuwige leven, 2 : 38, 3 : 19, 5 : 31, 10 : 43, 1 Petr. 1 : 3 v., 21; buiten wien geene zaligheid is, 4 : 12. Thans opgenomen in den hemel, blijft Hij daar, totdat Hij nog eens wederkomt ten oordeele, 1 : 11, 3 : 21, want Hij is door God verordineerd tot een rechter van levenden en dooden, 10 : 42, 17 : 31, en dan worden alle dingen hersteld, waarvan God door den mond zijner heilige profeten van ouds gesproken heeft, 3 : 21. Evenzoo leert Paulus, dat Christus, ofschoon reeds vóór zijne menschwording Zoon Gods, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 6, Col. 1 : 15, toch door de opstanding krachtiglijk voor ons tot Zoon Gods is verklaard, Rom. 1 : 4. Hij ontving toen een geestelijk, verheerlijkt lichaam, 1 Cor. 15 : 45, Phil. 3 : 21, werd levendmakende Geest, 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 3 : 17, de eerstgeborene uit de dooden, Col. 1 : 18, die voortaan eeuwiglijk Gode leeft, Rom. 6 : 10. Juist op grond van zijne diepe vernedering heeft God Hem uitermate verhoogd, een naam gegeven boven allen naam, dat is den naam van Heer, 1 Cor. 12 : 3, Phil. 2 : 11, de heerschappij over levenden en dooden Hem geschonken, Rom. 14 : 9, en alle dingen zijnen voeten onderworpen, 1 Cor. 15 : 25, 27. Als zoodanig is Hij de Heer der heerlijkheid, 1 Cor. 2 : 8, die gezeten is aan Gods rechterhand, Rom. 8 : 34, 1 Cor. 2 : 8, in wien de volheid der Godheid lichamelijk woont, Col. 1 : 19, 2 : 9, die het Hoofd der gemeente is, voor haar bidt, en haar vervult tot al de volheid Gods, Rom. 8 : 34, Ef. 1 : 23, 3 : 19, 4 : 16. De brief aan de Hebreën voegt hieraan nog deze eigenaardige gedachte toe, dat Christus, die de Zoon en met den Vader de Schepper aller dingen was, ook door den Vader tot erfgenaam aller dingen en tot eeuwig hoogepriester was bestemd, Hebr. 1 : 2, 2 : 8, 5 : 6, 7 : 17. Maar om deze bestemming te bereiken, moest Hij voor een korten tijd minder worden dan de engelen, 2 : 7, 9, ons vleesch en bloed aannemen, 2 : 14, in alles ons gelijk worden uitgenomen de zonde, 2 : 17, 4 : 15, en gehoorzaamheid leeren uit hetgene Hij leed, 5 : 8. Maar daardoor heeft Hij ook zichzelven geheiligd[1]), dat is, voleindigd, 2 : 10, 5 : 9, 7 : 28, en is Hij van God genaamd een hoogepriester naar de ordening van Melchizedek, 5 : 10. Dit is dan ook de hoofdsom der dingen, waarvan de brief aan de Hebreën spreekt, dat wij een zoodanigen hoogepriester hebben, die gezeten is aan de rechterhand van den troon

[1]) Verg. *Kögel,* Der Begriff τελειουν im Hebräerbrief, opgenomen in Theol. Studien, Martin Kähler zum 6 Jan. 1905 dargebracht. Leipzig Deichert 1905 bl. 35—68. *Bornhäuser,* Die Versuchungen Jesu nach dem Hebräerbriefe, ib. bl. 69—86, en van *Kögel* ook nog, Der Sohn und die Söhne, Eine exeg. Studie zu Hebr. 2 : 5—18. Gütersloh 1904.

der majesteit in de hemelen, 1 : 13, 8 : 1, 10 : 12, die een liturg is van het hemelsche heiligdom, 8 : 2, een hoogepriester dus, die tevens koning is, wiens troon in eeuwigheid is, 1 : 8, die met eere en heerlijkheid is gekroond, 2 : 9, die zich alle dingen onderwerpt, 2 : 8, en die volkomen kan zaligmaken al degenen, die door Hem tot God gaan, alzoo Hij altijd leeft, om voor hen te bidden, 5 : 9, 7 : 25, 10 : 14. De Apocalypse eindelijk stelt Christus gaarne voor als het Lam, dat ons gekocht en gereinigd heeft door zijn bloed, 5 : 9, 7 : 14, maar voorts ook als den eerstgeborene uit de dooden, den Overste van de koningen der aarde, 1 : 5, den Koning der koningen en den Heer der heeren, die met den Vader zit in zijnen troon, macht en eer en heerlijkheid, ja de sleutels heeft van hades en dood, 1 : 18, 3 : 21, 5 : 12, 13, 19 : 16. Met zulke macht bekleed, regeert en bewaart Hij zijne gemeente 2 :: 1, 18 enz. en triumfeert Hij eens over al zijne vijanden, 19 : 12 v.

396. Als Holtzmann van den tekst Phil. 2 : 6—11 erkent, dat hij ontwijfelbaar den grondslag vormt van de leer over den status duplex, en dat deze leer eene belangrijke plaats inneemt in het theologisch bewustzijn van den apostel Paulus[1]), dan mag dit woord gerust tot heel de leer der Schrift over Christus worden uitgebreid. In het Oude Testament treffen wij daarvan reeds sporen aan in de gestalte van den knecht des Heeren, en in het Nieuwe Testament is de vernederde en verhoogde, de gekruiste en opgewekte Christus de kern van het Evangelie. De opstanding deed voor de discipelen het licht over Jezus' lijden en sterven opgaan; van het standpunt des geloofs aan zijne verhooging zagen zij op zijn aardsche leven terug. De bewering van Drews[2]), dat de Jezus, van wien Paulus spreekt, geene historische persoonlijkheid voor hem is, staat met de vele getuigenissen over Jezus' davidische afkomst, zijne geboorte uit de vaderen, zijne volmaakte gehoorzaamheid, zijne instelling van het avondmaal, zijn lijden en sterven aan het kruis, Rom. 1 : 3, 9 : 5, Phil. 2 : 8, 1 Cor. 11 : 23 enz., in lijnrechte tegenspraak. Maar voorwerp des geloofs was voor Paulus en voor al de apostelen de verhoogde en verheerlijkte Christus, welke echter dezelfde is, als die is nedergedaald. En dit geldt alles in denzelfden zin van de gemeente der geloovigen; de heilsfeiten werden al zeer spoedig in de tot hooge oudheid opklimmende apostolische geloofsbelijdenis kortelijk samengevat. Van eene formeele indeeling in twee staten is daar nog geene sprake, maar de Christen beleed zijn geloof in Christus Jezus, den eengeboren Zoon van God, die ontvangen is van den Heiligen Geest, geboren uit de maagd Maria, gekruisigd, gestorven en begraven is, ten derden dage weer is

[1]) *Holtzmann,* Neut. Theol. II 87.
[2]) *A. Drews,* Die Christusmythe bl. 89.

opgestaan uit de dooden, opgevaren ten hemel, gezeten aan de rechterhand Gods, vanwaar Hij wederkomt om te oordeelen levenden en dooden. Het apostolicum gaf de orde aan, waarnaar de heilsfeiten alle eeuwen door in geloofsbelijdenissen, catechismussen, predicaties en dogmatische werken behandeld en verklaard werden [1]).

Maar de dogmatische twisten over den persoon van Christus brachten ook verschil van inzicht over de beteekenis dier heilsfeiten en bepaaldelijk ook over den staat van Jezus' vernedering en verhooging mede. Het Gnosticisme maakte eene scherpe scheiding tusschen den historischen Jezus en den hemelschen Christus, zag in dezen laatste een ideaalmensch, die eeuwig had bestaan, zich slechts voor een korten tijd in een schijnlichaam geopenbaard of met den uit Maria geboren mensch Jezus zich vereenigd en zelf niet geleden had, en hield daarom noch voor eene vernedering noch voor eene verhooging van Christus eene plaats in haar stelsel over [2]). Volgens het monophysitisme mocht er na de menschwording bij Christus niet meer van twee naturen, maar slechts van ééne Godmenschelijke natuur gesproken worden; deze leer leidde echter tot een verschil over de vatbaarheid van Jezus' menschelijke natuur, om te lijden en te sterven; Severus en zijne aanhangers hielden daaraan nog vast (phthartolatri), maar Julianus en de zijnen trokken de consequentie uit het monophysitisch beginsel en leerden, dat het lichaam van Christus van het oogenblik der vereeniging met de Godheid af, ἀφθαρτον was en in aard geheel gelijk aan het lichaam, dat Hij door de opstanding ontving. De vatbaarheid voor lijden en sterven was dus aan Christus niet van nature eigen, maar berustte op zijn vrijen wil. Nog vreemder was de consequentie, waartoe anderen kwamen, als zij zeiden ,dat de menschelijke natuur van Christus, van het oogenblik harer vereeniging met de Godheid af, ongeschapen was geworden (aktisteten) [3]). Daardoor werd de menschwording eigenlijk in de eeuwigheid verlegd, en de historische verschijning van Christus vervluchtigd tot symbool eener eeuwige idee.

Maar ook die theologen, die zich op den bodem van het Chalcedonense plaatsten, kwamen voor ernstige moeilijkheden te staan. Want wanneer men lette op de waardigheid en eere, waartoe de menschelijke natuur in Christus door hare nauwe vereeniging met den Logos verheven was, dan moest men haar wel toegerust denken met allerlei buitengewone gaven en krachten. En toch moest diezelfde menschelijke natuur, om in vereeniging met den Logos het werk der zaligheid tot stand te kunnen brengen, zoo zwak en nederig gedacht worden, dat ze niet alleen zuiver

[1]) *Blume*, Das apostol. Glaubensbekenntniss. Freiburg 1893 bl. 27 v.
[2]) *Dorner*, Entwicklungsgesch. I 374 v.
[3]) *Loofs*, Dogmengesch.[4] 303.

menschelijk bleef, maar zelfs lijden en sterven kon. Reeds vroeg kwam het daarom in gebruik, om bij den persoon van Christus, nadat de leer der twee naturen was behandeld, eerst te spreken over de dotes zijner menschelijke natuur en daarna over hare defectus [1]). Bij de dotes werd dan in het licht gesteld, dat Christus de volheid van genade en waarheid bezat; wel was Hij naar zijne menschelijke natuur niet alwetend en almachtig, maar Hij had toch van het oogenblik zijner ontvangenis af eene buitengewone mate van kennis en macht; Hij ontving in eens alle deugden en alle gaven des Geestes, zoodat zij in eigenlijken zin niet vermeerderd konden worden; de toeneming, waarvan Luk. 2 : 52 spreekt, heeft alleen betrekking op de effectus, inquantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit [2]); Christus in één woord was reeds op aarde een comprehensor, die als de zaligen in den hemel de visio Dei genoot en dus ook geen geloof en hoop te oefenen had. Maar tegelijk had Hij toch allerlei defectus, zoowel naar de ziel als naar het lichaam [3]). De defecten des lichaams bestonden vooral in de vatbaarheid voor lijden en dood, en die van de ziel in de passiones van smart en droefenis, van vreeze en toorn. In zekeren zin lagen deze opgesloten in den aard der menschelijke natuur, zooals ze ook aan Adam als homo naturalis eigen waren; maar inzoover Christus het recht en de macht zou hebben gehad, om ook eene menschelijke natuur zonder deze defectus aan te nemen, kan men zeggen, dat ze berusten op zijn vrijen wil [4]). Heel deze leer van de dotes en de defectus sluit echter eene antinomie in, die het sterkst daarin uitkomt, dat Christus naar zijne menschelijke natuur tegelijk een viator en een comprehensor wordt genoemd; naar de ziel, of liever naar den geest, in mente, was Hij een comprehensor, aanschouwde Hij en verheugde zich in de genieting van God, bezat Hij de volle zaligheid; maar naar de lagere ziel en het lichaam, quia et anima ejus erat passibilis et corpus passibile et mortale, was Hij een viator en streefde Hij nog naar de volkomene, ook ziel en lichaam omvattende, zaligheid [5]). Er vloeide hieruit voort, dat Christus ook naar zijne menschelijke natuur vanwege hare nauwe vereeniging met den Logos goddelijke vereering waardig was, eene vereering, die zelfs tot de bijzondere deelen van zijn lichaam, zijn hart, zijn vleesch, zijn bloed, zich uitstrekken mocht [6]); verder, dat het lijden van Christus tot de lagere ziel en het

[1]) *Damascenus*, de fide orthod. III 17 v. *Lombardus*, Sent. III 9—17 en de commentatores op deze hoofdstukken. *Thomas*, S. Theol. III qu. 7—15. *Bonaventura*, Brevil. IV 5—10 enz.
[2]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 7 art. 12 ad 3. qu. 12 art. 2.
[3]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 14. 15.
[4]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 14 art. 2. 3.
[5]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 15 art. 10.
[6]) Verg. boven bl. 303. 401.

lichaam beperkt bleef [1]); en eindelijk, dat de verhooging niet op de hoogere ziel van Christus betrekking had, maar evenzoo tot zijn lagere ziel en lichaam zich bepaalde. Want de hoogere ziel van Christus was heerlijk van het oogenblik der ontvangenis af; doch deze heerlijkheid stroomde in den staat der vernedering niet tot zijn lichaam uit. Maar toen Hij opstond, werd terstond zijn lichaam deelgenoot van de heerlijkheid, welke Hij naar de ziel reeds bezat [2]), ofschoon het de litteekenen der wonden als bewijzen zijner zegepraal eeuwig behouden blijft [3]). Zijne ziel, divinitate plena [4]), heeft bij de verhooging ook het lichaam, voorzoover het daarvoor vatbaar was, in die volheid doen deelen. Want ofschoon dit lichaam, naar zijn stoffelijken aard, beneden de geestelijke substanties staat, gaat het toch vanwege de waardigheid der vereeniging met de Godheid, de waardigheid van alle geestelijke substanties ver te boven; en tanto alicui rei debetur altior locus, quanto est nobilior [5]).

397. In nog veel grooter moeilijkheden wikkelde zich later de Luthersche theologie. Want terwijl de scholastici alleen nog spraken van eene mededeeling van buitengewone, Goddelijke gaven aan de menschelijke natuur van Christus, kwamen de Lutherschen door hunne avondmaalsleer tot de belijdenis, dat ook bepaalde Goddelijke eigenschappen aan haar waren geschonken [6]). Dien ten gevolge konden zij het onderscheid tusschen den staat der vernedering en dien der verhooging nog veel minder dan de Roomschen tot zijn recht doen komen. Op hetzelfde moment toch, waarop de Logos de menschelijke natuur aannam, maakte Hij haar vatbaar voor de inwoning van de volheid der Godheid en voor de mededeeling der Goddelijke eigenschappen. Al heeft de Godmensch deze eigenschappen in een tweede moment ook weer, ten aanzien van het gebruik of althans van het publieke gebruik, afgelegd, Hij bleef ze toch behouden. De staat der verhooging kan daarom bij de Lutherschen niets anders wezen, dan een wederom in gebruik of in publiek gebruik nemen van de te dezen opzichte vroeger afgelegde Goddelijke eigenschappen. Christus ontving dus bij zijne verhooging niets wat Hij niet

[1]) Verg. boven bl. 409.
[2]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 54 art. 3: anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit, et ita factum est corpus illud gloriosum.
[3]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 54 art. 4.
[4]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 59 art. 4.
[5]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 57 art. 5. Verg. verder de litteratuur, boven bl. 235, 293, reeds genoemd.
[6]) Verg. boven bl. 237.

reeds had; non data est Christo in exaltatione nova potentia, virtus aut majestas, quam antea non habuit, sed collata ei tantum fuit plena facultas administrandi ejus regni, quod per ipsam unionem acceperat [1]). Deze terugneming van het gebruik der Goddelijke eigenschappen had volgens de Lutherschen plaats in het moment der reviviscentia of vivificatio, en deze is dus eigenlijk de eerste trap der verhooging. Wel wordt door Gerhard, Quenstedt e. a., de descensus ad inferos de eerste trap genoemd; maar wijl deze descensus bepaaldelijk is geschied naar de menschelijke natuur van Christus, naar ziel en lichaam beide, moet de vivificatio daaraan voorafgaan; en Buddeus en anderen geven haar daarom terecht de eerste plaats in den staat der verhooging [2]). Van deze vivificatio leeren de Lutherschen verder, dat zij geschiedde niet alleen door Christus' Goddelijke, maar ook door zijne menschelijke natuur; deze had daartoe wel niet vanzelve de macht, maar zij bezat toch van het moment der incarnatie af de Goddelijke eigenschappen, bepaaldelijk ook de vis vivificans; en alzoo anima Christi, virtute divinitatis personaliter sibi communicata, corpus utpote proprium suum templum vivificavit [3]). Voorts nam Christus naar zijne menschelijke natuur in datzelfde moment der vivificatio al die Goddelijke eigenschappen weer in gebruik, welke deze in de incarnatie ontvangen, maar in de exinanitie, althans wat het gebruik of het publiek gebruik aangaat, afgelegd had; d. i. zij had op datzelfde oogenblik weer het gebruik der omniscientia. omnipotentia, omnipraesentia en vis vivificans [4]).

Daaruit volgt, dat de gradus exaltationis bij de Lutherschen eigenlijk geen verschillende, op elkaar volgende trappen in de verhooging kunnen zijn. In het moment der vivificatie was de menschelijke natuur van Christus terstond, door hare vereeniging met den Logos, almachtig, alwetend, alomtegenwoordig. De descensus ad inferos, die door de Lutherschen tot de verhooging gerekend wordt, is eene openbaring van Christus' majestas divina in de hel; de resurrectio is slechts eene resurrectionis manifestatio voor de menschen [5]); beide hadden dan ook plaats clauso sepulcro, evenals de verschijning van Jezus aan de discipelen, Joh. 20 : 19, plaats had occlusis foribus [6]); de hemelvaart heet wel een vera et realis loci mutatio, inzoover Christus zichtbaar voor het oog zijner jongeren is opgevaren, maar is toch alleen eene visibilis en localis,

[1]) *Quenstedt*, Theol. III 368. Verg. *Gerhard*, Loci Theol. IV § 306v. 329. *Hollaz*, Ex. Theol. bl. 774. *Buddeus*, Inst. Theol. bl. 788. *Schneckenburger*, Zur kirchl. Christologie bl. 93—114.
[2]) *Buddeus*, Inst. Theol. bl. 789. Verg. *M. Vitringa*, Doctr. V 573.
[3]) *Quenstedt*, Theol. III 435.
[4]) *Quenstedt*, Theol. III 154—198.
[5]) *Buddeus*, Inst. bl. 789.
[6]) *Quenstedt*, Theol. III 441.

geenszins eene invisibilis absentia corporis Christi in terris, want ook naar zijne menschelijke natuur is en blijft Christus alomtegenwoordig, zij het ook op onzichtbare wijze [1]); en de sessio ad dextram Dei eindelijk bestaat daarin, dat Christus, bepaaldelijk naar zijne menschelijke natuur, deel heeft aan de divina, infinita ac immensa virtus et majestas Dei, vooral ook aan zijne alomtegenwoordigheid, en deze uitoefent in zijn koninkrijk der genade en der macht [2]). Bedenkt men nu, dat al deze eigenschappen aan de menschelijke natuur van Christus reeds in het moment der vleeschwording zijn medegedeeld, en dat Hij wel het gebruik maar nooit het bezit daarvan afgelegd heeft; dan blijkt, dat volgens de Luthersche voorstelling aan Christus in den staat der verhooging niets is medegedeeld, wat Hij niet reeds van zijne ontvangenis af aan bezat. Christus is terstond bij zijne vleeschwording datgene, wat Hij worden kon; Hij is in eens ook naar zijne menschelijke natuur voltooid, τέλειος; er is geen ontwikkeling bij Hem mogelijk; de verhooging was er al bij zijne ontvangenis en kan dus niet opgevat worden als een loon. De Luthersche leer is op dit punt aan de Roomsche verwant, die Christus reeds op aarde comprehensor laat zijn en alle gaven, voor welke de menschelijke natuur vatbaar is, reeds bij de vleeschwording aan Christus laat mededeelen; en zij dient ter verdediging van eenzelfde religieus belang, n.l. de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal.

Aan Roomsche en Luthersche theologie is dus de onderscheiding gemeen tusschen eene ideale en eene empirische menschelijke natuur, welke Christus reeds in den staat der vernedering bezat. Maar deze onderscheiding valt toch in den tijd en na de vleeschwording. Evenals in de oudheid bij Gnosticisme en Monophysitisme, zoo kwam in de eeuw der Hervorming bij sommige Anabaptisten de gedachte weer op, dat die ideale menschelijke natuur niet in den tijd ontstaan kon zijn, maar reeds vóór den tijd bestond. Zoo leerde Hofmann, dat Christus zijn vleesch niet uit Maria aangenomen, maar uit den hemel mede gebracht had, en moest daardoor komen tot eene docetische opvatting van heel den staat der vernedering. Frank dwaalde nog meer naar den kant van het pantheïsme af, als hij de menschwording eene eeuwige noemde en Gods wezen als zoodanig liet inwonen in iederen mensch en in heel de menschheid. En Schwenckfeld verwierp deze beide dwalingen wel, maar kwam toch door zijne sterke bestrijding van de tweeheid der naturen tot de voorstelling, dat Christus bij de vleeschwording de menschelijke natuur

[1]) *Gerhard*, Loci Theol. IV § 219, XXVIII § 24. *Quenstedt*, Theol. III 380. *Buddeus*, Inst. bl. 796. *Philippi*, Kirchl. Gl. IV 1 bl. 185. Verg. *M. Vitringa*, Doctr. V 601. *De Moor*, Comm. IV 246.

[2]) *Quenstedt*, Theol. III 383—388. 443—450. *Gerhard*, Loci IV § 218. *Buddeus*, Inst. bl. 797.

zoo vervuld had met genade en waarheid, dat ze aanvankelijk reeds vergeestelijkt was en door heel zijn leven heen, vooral bij zijne opstanding, geheel vergoddelijkt werd [1]).

Een geheel ander standpunt namen de Socinianen in. Uitgaande van de absolute tegenstelling tusschen het oneindige en het eindige, loochenden zij de vleeschwording en de wezenlijke Godheid van Christus. Christus was alleen een mensch, maar die op buitengewone wijze (doordat God in Maria's schoot het zaad schiep) was geboren, met Goddelijke openbaringen verwaardigd was (raptus in coelum), den wil Gods volkomen geopenbaard en dien ten einde toe volbracht had. Maar daardoor heeft Hij voor zichzelf de opstanding en nog meer de hemelvaart verdiend, is Hij alle macht in hemel en op aarde deelachtig geworden en heeft Hij den rang en het ambt van God ontvangen. Op aarde was Hij slechts profeet, maar in zijne verhooging is Hij geworden tot koning, die aan degenen, die Hem navolgen, de onsterfelijkheid en de heerschappij *kan* schenken, en tot priester, die dit ook doen *wil* [2]). De bovennatuurlijke elementen, welke het Socinianisme, in strijd met zijn eigen beginsel, nog in den persoon en het werk van Christus had behouden, werden door het Rationalisme verwijderd, en zoo bleef er in de moderne theologie van de twee staten van Christus niets anders over dan dat Hij, trouw aan zijn zedelijk beroep tot in den dood toe, door God in dien zin is verheerlijkt, dat Hij door zijn woord en geest in de gemeente blijft voortleven en de menschheid meer en meer vernieuwt tot een koninkrijk Gods. Opstanding en hemelvaart, zitting ter rechterhand Gods en wederkomst ten oordeel zijn geen feiten, maar slechts aanschouwelijke voorstellingen van de gedachte, dat het zedelijk ideaal, hetwelk Jezus nastreefde, aan den wil Gods beantwoordt en door Hem gerealiseerd zal worden [3]).

398. De Gereformeerde theologie verkeerde ten opzichte van den status duplex in eene gunstige conditie. Ten eerste toch hield zij staande, dat Christus naar beide naturen middelaar was; zij verwierp niet slechts het gevoelen van Osiander, volgens wien Christus alleen middelaar was naar zijne goddelijke natuur, en het gevoelen van Stancarus, volgens wien Hij dit alleen was naar zijne menschelijke natuur [4]); maar zij bestreed ook nog de scholastieke en Roomsche leer, volgens welke de beide naturen in Christus wel waren het principium, quod operabatur opera mediatoris,

[1]) *Erbkam*, Gesch. der protest. Sekten im Zeitalter der Reformation 1848 bl. 445 v., en verg. boven reeds bl. 278 v.

[2]) *Fock*, Der Socin. 509 v. 640 v.

[3]) *Wegscheider*, Inst. Theol. § 131. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 99. § 105. Zusatz. *Schweizer*, Chr. Gl. § 123. *Biedermann*, Chr. Dogm. § 826—828. *Strausz*, Chr. Gl. § 63—66. *Lipsius*, Dogm. § 669. *Nitzsch*, Ev. Dogm. bl. 522.

[4]) *M. Vitringa*, Doctr. V 452, verg. Curcellaeus ib. 459.

maar dat toch alleen de menschelijke natuur van Christus was het principium, quo illa opera a mediatore fiebant[1]). Indien de voorstelling van Lombardus, Thomas e. a., dat Christus alleen middelaar was naar zijne menschelijke natuur, op deze wijze omschreven en beperkt werd, schijnt zij van de Gereformeerde leer weinig te verschillen. Toch opperde zij tegen de Roomsche opvatting dit bezwaar, dat de beide naturen niet alleen noodzakelijk zijn ad qualificationem personae, maar evenzeer ad ipsam functionem muneris mediatorii. Als het middelaarsambt door de menschelijke natuur alleen kon vervuld zijn, dan volgt daaruit, dat ook andere menschen dan Christus, zij het dan ook in mindere mate en op lageren rang, als middelaars kunnen optreden. Maar de middelaarswerken, zoowel in den staat der verhooging (wedergeboorte, bekeering, heiligmaking enz.) als in dien der vernedering, zijn van dien aard, dat zij alleen volbracht kunnen worden door een, die tegelijk waarachtig God en waarachtig mensch is, Hand. 20 : 28, Hebr. 9 : 4, 1 Joh. 1 : 7[2]). Daardoor won de Gereformeerde theologie het voordeel, dat zij in den status duplex niet alleen de tweeheid en het onderscheid der naturen, maar tevens ook de eenheid des persoons ten einde toe vast kon houden. In beide staten was het een en hetzelfde subject, dat vernederd en verhoogd werd; niet alleen de menschelijke, maar ook de goddelijke natuur nam aan beide staten deel.

De Lutherschen stellen dit anders voor. Zij onderscheiden n.l. bij de vleeschwording tusschen twee, wel niet temporeel, maar toch logisch verschillende momenten, de incarnatio (assumptio carnis) en de exinanitio (conceptio in utero). De eerste heeft alleen den Logos ἀσαρκος tot subject en bestaat in de aanneming van de, op zichzelve wel eindige en beperkte, maar met het oog op de unio personalis met majesteit bekleede en met goddelijke eigenschappen toegeruste menschelijke natuur. Doch de exinanitio, noodzakelijk voor het tot stand brengen onzer zaligheid, heeft den Logos ἐνσαρκος tot subject, en bestaat in het afleggen (hetzij κρυψις volgens de Tübingers, hetzij κενωσις volgens de Giesseners) van het gebruik dier goddelijke eigenschappen[3]). Wanneer deze onderscheiding eenige reëele beteekenis zou hebben, moest zij wel leiden tot de door sommige Anabaptisten getrokken consequentie, dat de menschwording, op zichzelve beschouwd, eene transcendente, metaphysische, eeuwige daad was. Natuurlijk kwamen de Lutherschen hiertegen ten sterkste in verzet, maar de onderscheiding van de twee momenten bij de vleeschwording bracht hen in een impasse, waaruit, blijkens den strijd der Tübingsche en Giessensche theologen, geen ontkomen was. Nu voerden

[1]) Boven bladz. 347 v.
[2]) *Mastricht*, Theol. V 2, 16, 21.
[3]) Verg. boven bladz. 237.

de Gereformeerden onderling ook nog wel strijd over de vraag, of de menschwording op zichzelve al dan niet tot de vernedering behoorde. Maar deze strijd droeg een zuiver schoolsch karakter en had hoegenaamd geen invloed op de beschouwing van den feitelijken toestand der menschelijke natuur, welke Christus in zijne vleeschwording aannam. Alle Gereformeerde theologen verwierpen toch de Luthersche leer van de mededeeling van Goddelijke eigenschappen aan de menschelijke natuur, en dachten bij deze laatste altijd aan eene natuur, die zwak was, voor lijden en sterven vatbaar, ons in alles gelijk uitgenomen de zonde, en die eerst bij de opstanding verheerlijkt werd. Dientengevolge konden zij bij Jezus eene zuiver menschelijke en waarachtige ontwikkeling aannemen, gelijk Luk. 2 : 40, 52 deze onweersprekelijk leert, en konden zij ook erkennen, dat Christus met beide naturen subject der vernedering en der verhooging was. De aanneming der menschelijke natuur ging natuurlijk alleen van den Logos uit; van het ἐκενωσε in Phil. 2 : 7 is Hij subject, die ἐν μορφῃ θεου bestond; maar zoodra de Logos de menschelijke natuur had aangenomen, werd Hij van de volgende vernedering en verhooging naar beide naturen het subject.

Bij de vraag, op welke wijze en in welke mate de goddelijke natuur aan de vernedering en verhooging deelnemen kon, had men natuurlijk uiterst voorzichtig te zijn. Handhavende, dat de middelaarswerken in beide staten door den éénen persoon met beide naturen tot stand gebracht zijn, mocht men toch met het oog op de onveranderlijkheid Gods geen oogenblik toegeven, dat de κενωσις in het afleggen van sommige of alle goddelijke eigenschappen bestond. Christus bleef wat Hij was, ook toen Hij werd wat Hij niet was. Dienovereenkomstig werd eenparig door de theologen van Gereformeerde belijdenis geleerd, dat Christus' vernedering naar zijne goddelijke natuur hierin bestond, dat Hij 1° reeds van eeuwigheid in het pactum salutis vrijwillig op zich had genomen, om de verwerver en bedienaar van onze zaligheid, en alzoo knecht des Heeren te zijn; dat Hij 2° in de volheid des tijds de menschelijke natuur aannam, en wel zulk eene, die aan de onze in alle opzichten, uitgenomen alleen de zonde, gelijk was; dat Hij 3° de goddelijke majesteit en heerlijkheid, de μορφη θεου, waarin Hij vóór de vleeschwording bestond, aflegde, of liever nog verbergde achter de μορφη δουλου, waarin Hij op aarde rondwandelde; en dat Hij 4° gedurende zijne vernedering geen enkel oogenblik van zijne goddelijke macht en van al zijne goddelijke eigenschappen gebruik heeft gemaakt, om zichzelf te behagen en zijne vijanden te verslaan. Hij heeft niet anders gestreden en overwonnen dan met het wapen van het kruis. Zelfverloochening was het geheim van zijn leven[1]). Daaraan be-

[1]) *Chamier*, Panstr. Cath. II 7. 3. *Wendelinus*, Exerc. Theol., Ex. 66. *Mastricht*, Theol. V 2, 16 v. 21 v. 9. 4. *Witsius*, Oec. foed. II 3. 7. *Turretinus*, Theol. El. XIV. 2. *De Moor*, Comm. III 585 v. IV 21 v. *M. Vitringa*, Doctr. V 457.

antwoordt de verhooging; zij gold beide naturen en bestond daarin, dat Christus in de heerlijkheid, welke Hij als de Zoon reeds van eeuwigheid bij den Vader had, thans ook zijne menschelijke natuur, voorzoover deze daarvoor vatbaar was, deelen deed.

Een tweede voordeel, dat de Gereformeerde theologie in de leer van den status duplex bezat, bestaat daarin, dat zij het innig verband, hetwelk de Schrift tusschen den staat der vernedering en dien der verhooging legt, ten volle tot zijn recht kon doen komen, en de verhooging zelve werkelijk als eene verhooging in eigenlijken zin opvatten kon. Reeds vroeg werd in de dogmatiek de vraag behandeld, of Christus door zijne volmaakte gehoorzaamheid ook iets voor zichzelven verdiend had. Anselmus zeide, dat Christus door zijn onverplicht en gansch vrijwillig sterven wel loon had verdiend, maar dit, wijl Hij zelf alles reeds bezat, aan de zijnen had afgestaan [1]). De meeste scholastici en ook de meeste Roomsche theologen gaven echter ten antwoord, dat Christus in zijne vernedering wel terdege iets voor zichzelven verdiend, en dit ook in de verhooging werkelijk voor zichzelven verkregen had. Doch, daar zij aan de menschelijke natuur van Christus van het moment der ontvangenis af reeds toekenden de volheid der genade en waarheid en alleen nog van defectus spraken bij de lagere ziel en het lichaam van Christus, konden zij het loon der verhooging alleen daarin laten bestaan, dat de gratia, welke Christus in zijn geest bezat, nu ook overstroomde in zijn ziel en lichaam, en deze in de heerlijkheid deelen deed [2]). Maar de Lutherschen konden ook in dezen beperkten zin van geen loon en van geen verhooging bij Christus spreken. Want volgens hen werd de menschelijke natuur van Christus reeds in het moment der incarnatio de goddelijke eigenschappen der alomtegenwoordigheid, alwetendheid en almacht deelachtig; zij ontving deze eigenschappen dus niet eerst als loon op het middelaarswerk in den staat der vernedering, maar ontving ze reeds van te voren, krachtens hare vereeniging met de goddelijke natuur, en behield ze ook altijd door, zij het ook dat Christus in zijne vernedering daarvan geen gebruik of althans geen publiek gebruik maakte; en de verhooging was daarom geene eigenlijke, werkelijke verhooging, doch slechts een in gebruik of in publiek gebruik nemen van datgene, wat Hij reeds van den aanvang af deelachtig was; geen resultaat van eene voorafgaande, menschelijke ontwikkeling, maar niets dan eene gloriosa manifestatio van hetgeen Hij in het verborgene reeds

[1]) *Anselmus*, Cur Deus homo II 19.

[2]) *Lombardus*, Sent. III 18. *Thomas*, S. Theol. III qu. 19 art. 3. qu. 48 art. 1. qu. 49 art. 6. *Bonaventura*, Brevil. IV 7. *Bellarminus*, de Christo V 9. 10. *Becanus*, Theol. Schol. III tr. 1 c. 14 qu. 5. *Id.*, Manuale Controv. III 2 qu. 4. *Pesch*, Prael. Dogm. IV 226. *Jansen*, Prael. theol. II 736. Verg. boven bl. 418.

was en bezat [1]). Ook onder de Gereformeerden waren er, die zeiden, dat Christus niets voor zichzelven, maar alles voor ons heeft verworven, en zij beriepen zich op al die plaatsen in de Heilige Schrift, waar het werk van Christus met zijn volk in verband gebracht wordt, Matth. 1 : 21, Joh. 17 : 19, 1 Cor. 1 : 30, 1 Tim. 1 : 15 enz. [2]).

399. Maar zeer vele Gereformeerde godgeleerden waren toch van een ander gevoelen en gaven op de bovengestelde vraag een bevestigend antwoord. Volgens hunne meening was de gebedsverhooring, Joh. 11 : 42, Hebr. 5 : 7, en vooral de gansche staat der verhooging, van de opstanding af tot de wederkomst ten oordeele toe, een loon voor den arbeid, dien Christus in de dagen zijner vernedering als knecht des Heeren verricht had [3]). Met de Schrift in de hand is er ook geen ander antwoord mogelijk. Want telkens stelt zij den staat der vernedering voor als den weg en het middel, waardoor Christus alleen de verhooging deelachtig kon worden, Jes. 53 : 10—12, Matth. 23 : 12, Luk. 24 : 26, Joh. 10 : 17, 17 : 4, 5, Phil. 2 : 9, Hebr. 2 : 10, 12 : 2. Het διο in Phil. 2 : 9 duidt niet maar de ordo en consequentia, doch bepaaldelijk de causa meritoria van de verhooging aan; omdat Christus zich zoo diep heeft vernederd, *daarom* heeft God Hem zoo uitermate verhoogd. Vooral de brief aan de Hebreën legt op dit meritorisch verband tusschen Christus' vernedering en verhooging telkens sterken nadruk, 1 : 3, 2 : 9, 10, 5 : 7—10, 10 : 12, 12 : 2. Christus is zelf door het lijden geheiligd, dat is niet Gode gewijd of zedelijk volmaakt geworden, maar voltooid, tot vollen wasdom en rijpheid gebracht, τελειος geworden, hetwelk dan daarin bestaat, dat Hij thans met eer en heerlijkheid is gekroond, 2 : 9, als hoogepriester is gezeten aan de rechterhand der majesteit in de hoogste hemelen, 8 : 1, de vreugde deelachtig is geworden, met het oog waarop Hij het kruis verdroeg en de schande verachtte, 12 : 2, en eene oorzaak der eeuwige zaligheid is geworden voor allen, die Hem gehoorzaam zijn, 5 : 9.

De reden, waarom velen bezwaar hadden, om bij Christus van eene verdienste voor zichzelven te spreken, lag in de oppositie tegen de Socinianen, die Christus eerst in den staat der verhooging tot de koninklijke waardigheid en tot den rang der Godheid lieten komen. Deze

[1]) *Gerhard*, Loci IV 329. *Quenstedt*, Theol. III 324. *Hollaz*, Ex. bl. 748. *Buddeus*, Inst. bl. 787.

[2]) *Calvijn*, Inst. II 17, 6. Comm. op Phil. 2 : 9. *Polanus*, Syst. Theol. VI 26. *Junius*, Theses theol. 29, 11. *Chamier*, Panstr. Cath. II 7, 8. *Maresius*, Syst. Theol. 45. Kantteekening St. V. op Phil. 2 : 9 enz.

[3]) *Zanchius*, Op. VI 121. VIII 477. 502. *Piscator*, Comm. op Phil. 2 : 9. *Gomarus*, Op. I 230 v. *Cloppenburg*, Op. I 305. 888. *Rivetus*, Op. II 836. *Voetius*, Disp. II 265—267. *Mastricht*, Theol. V 14, 7. *Heidegger*, Corp. Theol. XVIII 39. *De Moor*, Comm. III 600. *M. Vitringa*, Doctr. V 585 v.

voorstelling is ook beslist te verwerpen. Want de Schrift getuigt herhaaldelijk, dat Hij in den beginne bij God en zelf God was, Joh. 1 : 1 v., 17 : 5, Rom. 8 : 3, 2 Cor. 8 : 9, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 9, Hebr. 1 : 3 enz., en dat Hij reeds van eeuwigheid door den Vader tot profeet, priester en koning gezalfd en als zoodanig reeds in de dagen des Ouden Testaments en voorts ook tijdens zijne omwandeling op aarde werkzaam was, 2 Tim. 1 : 9, Tit. 3 : 4, Hebr. 13 : 8, 1 Petr. 1 : 11, 20. Wat Christus dus in den staat der verhooging voor zichzelven ontving, kan niet bestaan hebben in de goddelijke natuur of den rang der Godheid, noch ook in het ambt van profeet, priester of koning, hetwelk op goddelijke verkiezing en aanstelling berust; maar het bestond in de verhooging zelve, in de opstanding, hemelvaart, zitting ter rechterhand Gods en wederkomst ten oordeele, of m. a. w. in de middelaarsheerlijkheid, waartoe Hij naar beide naturen verheven werd. Deze bezat Hij tevoren niet, maar verkreeg Hij eerst bij zijne verhooging; en deze verhooging was dus geen schijn, geen loutere manifestatie van wat Hij inwendig vroeger reeds was, maar een deelachtig worden van wat Hij in den staat der vernedering nog niet bezat, eene verhooging in objectieven en reëelen zin. Hierover waren alle Gereformeerden het eens, en zij wisten hiermede op den bodem der Schrift te staan [1]).

Immers, volgens Rom. 1 : 3 is Christus κατα σαρκα, d. i. in den weg des vleesches, door geboorte uit eene vrouw, Gal. 4 : 4, geworden uit David; maar κατα πνευμα ἁγιωσυνης, krachtens den Geest der heiligheid, die in Hem woonde en Hem in heel zijn leven geleid had, werd Hij uit en door de opstanding krachtiglijk door God verordineerd en aangesteld, ὁριϑεις, cf. Hand. 17 : 31, als Zoon van God. Geboorte en opstanding staan hier tegenover elkander [2]). Door de geboorte werd Christus het zaad Davids, Rom. 9 : 5, nam Hij aan ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας, Rom. 8 : 3, werd Hij zwak, 2 Cor. 13 : 4; maar door de opstanding werd Hij openlijk als Zone Gods aangesteld. Dat wil niet zeggen en kan niet beteekenen, dat Hij toen eerst de goddelijke natuur of den rang en den naam van God ontving, want het tegendeel blijkt uit Rom. 1 : 3, 8 : 3, 32, Gal. 4 : 4, enz.; maar terwijl Hij bij zijne menschwording de μορφη ϑεου met de μορφη δουλου verwisselde, Phil. 2 : 9, ontving Hij nu bij de opstanding die heerlijkheid, welke Hij naar zijne Godheid reeds te voren bij den Vader had, Joh. 17 : 5, werd Hij nu κυριος της δοξης, 1 Cor. 2 : 8, ϑεου δυναμις, 1 Cor. 1 : 24, kreeg Hij een naam boven allen naam, d. i. den naam van κυριος, Joh. 20 : 28, Hand. 2 : 36, 1 Cor. 12 : 3, Phil. 2 : 9, 10, en daarin de κυριοτης, het recht, de bevoegdheid en de macht, om als middelaar, als profeet, priester en koning over alle schepselen

[1]) Verg. *Voetius*, Disp. II 277.
[2]) *Bröse*, Zur Auslegung von Röm. 1 : 3, Neue kirchl. Zeits. 1899 bl. 562—573.

te heerschen, zijne vijanden te onderwerpen, zijn volk te vergaderen en de gevallen schepping voor God te herwinnen, Ps. 2, 72, 110, Matth. 28 : 18, 1 Cor. 15 : 21 v., Ef. 1 : 20—23, Phil. 2 : 9—11 [1]), Hebr. 1 : 3 v., 1 Petr. 3 : 22, Op. 1 : 5 enz. In de opstanding heeft God Hem openlijk tot Zoon Gods, Heer, Koning, Middelaar aangesteld en tot Hem gezegd: Gij zijt mijn Zoon, heden heb Ik u gegenereerd, Hand. 2 : 33, 36, 3 : 15, 5 : 31, 13 : 33, 17 : 31, Hebr. 1 : 5.

Inderdaad is Christus door zijne opstanding ingetreden in een nieuwen stand; Hij is als middelaar boven alle schepselen aan Gods rechterhand verhoogd. In die verhooging deelt in zekeren zin ook zijne Goddelijke natuur. Gelijk niet maar de menschelijke natuur van Christus, doch de persoon des Zoons subject der vernedering was, zoo is ook diezelfde persoon naar beide naturen subject der verhooging. Hij had immers zijne μορφη ϑεου afgelegd en zijne Goddelijke natuur achter het kleed eener zwakke menschelijke natuur verborgen; niemand zag in Hem of kon in Hem zien den Eengeborene van den Vader, tenzij dan met het oog des geloofs, Joh. 1 : 14. Maar nu, in den staat der verhooging, straalt zijne Goddelijke heerlijkheid een ieder in de oogen; wie Hem thans ziet, moet belijden, dat Christus de Heer is tot heerlijkheid Gods des Vaders. Maar voorts deelt in die verhooging ook zijne menschelijke natuur. Het πνευμα ἁγιωσυνης woonde ook reeds in Christus vóór zijne opstanding, van zijne ontvangenis af, want Hij was ontvangen van den Heiligen Geest, Luk. 1 : 35, was vol des Heiligen Geestes, Luk. 4 : 1, ontving Hem zonder mate, Joh. 3 : 34, enz., cf. Matth. 12 : 18, 28, Luk. 4 : 14, Hand. 1 : 2, 4 : 27, Hand. 10 : 38. Maar deze heerlijkheid, die Christus inwendig bezat, kon zich toch niet naar buiten openbaren; Hij was vleesch, en werd krachtens de zwakheid des vleesches ook gedood aan het kruis, 2 Cor. 13 : 4. Doch in den dood heeft Hij die zwakheid afgelegd, en heeft Hij allen samenhang met zonde en dood verbroken. God, die zijn eigen Zoon voor ons in den dood gaf en daarin het oordeel over de zonde voltrok, heeft Hem door zijnen Geest, die als πνευμα ἁγιωσυνης in Christus zelven en ook in alle geloovigen woont, Rom. 8 : 11, uit de dooden opgewekt, opdat Hij nu niet meer in zwakheid des vleesches, maar in kracht des Geestes leven zou. Gedood is Hij dus wel in vleesch, maar Hij is levend gemaakt in Geest, 1 Petr. 3 : 18. De Geest Gods heeft toch in Christus, ook toen Hij vleesch was, gewoond als de beheerschende macht van zijn leven, als πνευμα ἁγιωσυνης, zoodat Christus zich altijd door dien Geest leiden liet en den Vader gehoorzaam bleef tot in den dood toe; en daarom moet die Geest zich nu ook in Christus bij de opstanding als πνευμα ζωης openbaren, die den

[1]) *J. Kögel*, Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil. 2 : 6—11 (Beiträge z. Förderung Christl. Theol.) 1908.

dood in Christus en ook eenmaal in de geloovigen volkomen overwint, Rom. 8 : 11. Zoover is Christus nu boven alle zwakheid des vleesches verheven, dat Hij geworden is door de opstanding tot een πνευμα ζωοποιουν, 1 Cor. 15 : 45; Hij heeft ook na de opstanding nog wel een σωμα, Hij is dezelfde Jezus, Hand. 9 : 5, Rom. 4 : 24, 8 : 11, 1 Cor. 12 : 3, 2 Cor. 1 : 14, 4 : 5 v.; de tweede en laatste Adam, 1 Cor. 15 : 45[1]); Hij heeft datzelfde σωμα, waarmede Hij opgestaan is, maar het is een σωμα πνευματικον, in plaats van de φθορα, ἀτιμια en ἀσθενεια, welke aan het σωμα ψυχικον, de σαρξ eigen zijn, gansch andere eigenschappen n.l. de ἀφθαρσια, δοξα, δυναμις deelachtig, 1 Cor. 15 : 42 v., Phil. 3 : 21. Ja, in 2 Cor. 3 : 17 zegt Paulus: ὁ δε κυριος το πνευμα ἐστιν; de apostel wil daarmede niet eene omschrijving geven van het substantiëele wezen van Christus; maar hij komt tot deze uitspraak, wijl hij betoogen wil, dat de Christenen vrij zijn van de wet. Die vrijheid toch vindt daarin haar grond, dat de Heer, d. i. de verhoogde Christus, de Geest is, d. w. z. dat de Geest Gods nu in Christus zoo absoluut woont en zoo ten innigste één met Hem is, dat daardoor aan alle onvrijheid een einde wordt gemaakt, οὗ δε το πνευμα κυριου, ἐλευθερια. De uitdrukking πνευμα κυριου bewijst, dat Paulus in het begin van het vers aan geen identificeering van Christus en den Heiligen Geest denkt; de Heilige Geest is de Geest van Christus, omdat Hij in Christus zelven woont en omdat Christus zich door Hem aan de zijnen mededeelt, vers 18[2]). En zoo is Christus nu degene, in wien παν το πληρωμα της θεοτητος σωματικως woont, Col. 2 : 9, cf. 1 : 19. Hij is het zichtbare εἰκων του ἀορατου θεου, Col. 1 : 19. Goddelijke heerlijkheid wordt in zijne menschelijke natuur openbaar en straalt van zijn aangezicht af, 2 Cor. 3 : 18, 4 : 4, 6.

400. Wanneer de descensus ad inferos overeenkomstig de Gereformeerde belijdenis tot de vernedering behoort, zijn er in de verhooging vier zoogenaamde trappen te onderscheiden, de opstanding, de hemelvaart, de zitting ter rechterhand Gods en de wederkomst ten oordeel. De opstanding bestond daarin, dat Christus door zijne Goddelijke kracht het gestorven lichaam weer herleven deed, met zijne ziel vereenigde en zoo het graf verliet. Gewoonlijk wordt daarvoor het woord ἀνασταστις gebruikt, niet alleen bij Jezus, maar ook bij de menschen in het algemeen, Matth. 22 : 13 enz. Reeds hieruit blijkt de onjuistheid van het vermoeden, dat dit woord oorspronkelijk beteekende die Einsetzung Christi zum

[1]) *W. Lütgert,* Der Mensch aus dem Himmel, Greifswalder Studien H. Cremer z. 25 j. Jub. dargebracht. Gütersloh 1895 bl. 207—228.

[2]) *Gloel,* Der H. Geist. Halle 1888 bl. 113 v. Verg. over deze moeilijke plaats ook: *Holzmeister* S. J. 2 Cor. 3 : 17. Dominius autem Spiritus est. Eine exeg. Untersuchung m. e. Uebersicht über die Gesch. d. Erklärung dieser Stelle. Innsbrück 1908.

Herrn des eben errichteten Reiches Gottes[1]); want het was eene vaststaande uitdrukking voor de opstanding der dooden, ook al werd deze laatste bijvoeging dikwerf weggelaten. Maar menigmaal staat er ook de nadere bepaling van των νεκρων of ἐκ των νεκρων bij. Wanneer dit laatste aan de opstanding van Jezus toegevoegd wordt, bewijst dat, dat Jezus in zijn dood tot de dooden behoord heeft, en bij zijne opstanding uit hun gebied in het land der levenden is teruggekeerd.

Er ligt echter in het woord volstrekt niet opgesloten, dat zij, die opstaan, dit doen door hunne eigene kracht, maar wel, dat zij, door God opgewekt wordende, nu zelven ook opstaan. Bij Jezus krijgt dit woord echter een anderen en dieperen zin. Want niet alleen voorspelde Hij meermalen zijne eigene opstanding, Matth. 20 : 19, of opwekking door den Vader, Matth. 16 : 21; maar Hij zeide ook van zichzelven, dat Hij den tempel zijns lichaams in drie dagen weder oprichten kon, Joh. 2 : 19—21, dat Hij macht had, het leven af te leggen en wederom te nemen, Joh. 10 : 18, dat Hij zelf de opstanding en het leven was, Joh. 11 : 25. Ofschoon anderen in tijd vóór Hem opgewekt zijn, Hij is toch πρωτος ἐξ ἀναστασεως νεκρων, Hand. 26 : 23, ἀπαρχη των κεκοιμημενων, 1 Cor. 15 : 20, πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων, Col. 1 : 18, Openb. 1 : 5. Want Hij was immers ook de eerstgeborene van alle creatuur, Col. 1 : 18, Openb. 1 : 5, het hoofd en beginsel van al het geschapene, en ontleende daaraan de macht, om de eerstgeborene onder vele broederen te worden. Zijne goddelijke natuur bleef ook in den dood met zijne menschelijke ziel en lichaam ten nauwste vereenigd, en bezat de almachtige kracht, om uit den dood het leven te voorschijn te brengen. Maar Hij heeft voorts ook door zijn lijden en sterven het recht tot de opstanding verworven, en dus ook in de verhooging van zijne macht geen gebruik gemaakt dan in den weg van het recht. Omdat en gelijk de dood door een mensch in de wereld is gekomen, is ook de opstanding der dooden door een *mensch* tot beginsel des eeuwigen levens gemaakt, 1 Cor. 15 : 21. Als eerstgeborene in dezen zin, is Christus dus ook opgewekt tot een eeuwig leven; Hij werd wel gekruisigd uit zwakheid, maar leeft thans uit de kracht Gods, 2 Cor. 13 : 4; wat Hij stierf, dat is Hij der zonde eenmaal gestorven, maar wat Hij leeft, dat leeft Hij thans Gode; Hij kan niet meer sterven, omdat de dood geene macht meer over Hem heeft, Rom. 6 : 9, 10. Hij was dood, maar leeft thans in alle eeuwigheid en heeft de sleutels der hel en des doods, Openb. 1 : 18.

Niet minder dikwijls wordt de opstanding van Christus aan de macht des Vaders toegeschreven, en in dat geval eene opwekking genoemd.

[1]) Aldus *W. B. Smith,* Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgesch. des Urchrist. M. e. Vorwort von *P. W. Schmiedel.* Giessen 1906, verg. *Meyboom,* Theol. Tijdschr. 1907 bl. 1—17.

Jezus spreekt er zelf zoo van, Matth. 16 : 21 enz., en in de Handelingen en de Brieven der apostelen is dit zelfs de gewone voorstelling, Hand. 2 : 24, 32, 3 : 26, 5 : 30, 13 : 37, Rom. 4 : 25, 8 : 11, 34, 1 Cor. 6 : 14, 15 : 13 v. enz. De opstanding was niet alleen noodzakelijk met het oog op Christus' eigen macht, bevoegdheid en recht, maar zij was even noodzakelijk krachtens Gods raad en wil. Het moeten in Luk. 24 : 26 slaat niet alleen op het lijden van Christus, maar ook op het ingaan in zijne heerlijkheid. Naar den raad Gods was het niet mogelijk, dat Christus door den dood gehouden werd, en daarom wekte God Hem op, de smarten des doods ontbonden hebbende, Hand. 2 : 24. De dood omstrikte Christus als het ware met zijne smarten, ὠδῖνες naar de LXX voor het Hebr. banden, Ps. 18 : 5; maar die smarten waren de barensweeën der opstanding, die door God in het moment der opstanding ontbonden, teniet gedaan werden. En zoo is Christus naar Gods welbehagen de eerstgeborene uit de dooden geworden; zijne opstanding was eene geboorte uit den dood, en dus eene overwinning van den dood en van hem, die het geweld des doods had, dat is, den duivel, 1 Cor. 15 : 21 v., Hebr. 2 : 14, 2 Tim. 1 : 10.

De opstanding van Christus vormde van den aanvang af een allergewichtigst bestanddeel van het geloof der gemeente; zonder dat geloof zou zij nimmer tot stand gekomen zijn. Want al de discipelen hadden zich geërgerd aan het kruis; toen Jezus gevangen genomen en gedood werd, waren zij gevloden, Mark. 14 : 50, en hielden zich schuil. Maar hun geloof herleefde, toen zij vernamen, dat Jezus opgestaan was; in het licht der opstanding bezagen zij nu het vroegere leven van Jezus, hoe hij door God met den Heiligen Geest en met kracht gezalfd was, Hand. 4 : 27, 10 : 38, door zijne werken en wonderen van zijne Messianiteit getuigenis aflegde, 2 : 22, 10 : 38, naar Gods raad sterven moest, 2 : 23, 4 : 28; en nu verstonden zij ook, dat Jezus in zijne opstanding door God tot een Heer en Christus, tot een Leidsman en Rechter aangesteld was, 2 : 20, 25, 36, 3 : 15, 4 : 26, 5 : 31, 10 : 42. Niet minder sterk is het getuigenis van Paulus in zijn omstreeks 53 na Chr. geschreven eersten brief aan de gemeente te Corinthe; hij zegt daar, dat hij aan de Corinthiërs overgegeven heeft hetgeen hij zelf ook ontvangen had, en daartoe behoort, dat Christus gestorven, begraven en ten derden dage opgestaan is naar de Schriften, 1 Cor. 15 : 3, 4. Wanneer wij bij dit ontvangen mogen denken aan het getuigenis der opstanding, dat hij van anderen gehoord had, dan blijkt daaruit, dat het geloof aan de opstanding tot de belijdenis der oudste gemeente behoorde en door Paulus bij zijne bekeering daar aangetroffen werd. Inderdaad is de opstanding een feit, waaraan alle apostelen in hun brieven getuigenis geven; een voornaam kenmerk van hun apostolisch ambt was daarin gelegen, dat zij getuigen van Jezus' opstanding waren geweest, Luk. 24 : 48, Hand.

1 : 22, 2 : 32, 3 : 15 enz.; en in alle vier Evangeliën neemt het verhaal van de opstanding eene kleinere of grootere plaats in. De omstandigheden, waaronder deze gebeurtenis plaats greep, worden zeer verschillend beschreven, maar hun getuigenis aangaande het feit is één.

De zekerheid aangaande die opstanding berustte voor de geloovigen op de verschijningen, die zij zelven ontvangen hadden of waarvan anderen, die hun volkomen vertrouwen hadden, hun hadden verhaald, Luk. 24 : 34, 1 Cor. 15 : 5 v. Paulus maakt van zes verschijningen gewag, en noemt als de laatste die, welke hemzelf te beurt gevallen is, maar hij bedoelt daarmede zeker niet eene volledige opsomming te geven. Opmerkelijk is daarbij, dat Paulus weet van eene elders niet vermelde verschijning aan Jacobus (waarschijnlijk Jakobus den rechtvaardige, den broeder des Heeren) en aan vijfhonderd broeders op eenmaal, van welke het meerder deel nog in leven was; dat hij voorts de verschijning, welke hij zelf na de hemelvaart van Jezus ontvangen had, geheel op dezelfde lijn plaatst en er hetzelfde karakter aan toeschrijft, als aan de andere verschijningen; en dat hij de verschijningen beperkt zoowel in tijd, want die, welke aan hem te beurt viel, was de laatste, als ook in de personen, aan wie ze geschonken werden; ook bij Paulus is Christus openbaar geworden, niet al den volke, maar den getuigen, die van God te voren verkoren waren, Hand. 1 : 3, 10 : 40, 41, 13 : 31. Voorts zijn de verschijningen ook beperkt, wat de localiteit betreft, en hebben zij òf in Jeruzalem òf in Galilea plaats. Velen trachten tegenwoordig de eerstgenoemde als onhistorisch voor te stellen, op grond van het Evangelie van Markus, dat oorspronkelijk met 16 : 8 eindigde, en met de niet te miskennen bedoeling, om de opstanding dan gemakkelijker als een visioen te kunnen verklaren. Maar als Markus oorspronkelijk met 16 : 8 eindigde, maakte dit Evangelie van geene enkele verschijning gewag, en kan men dus ook niet zeggen, of het alleen verschijningen in Galilea aannam; voorts leidt men uit Mark. 14 : 50 ten onrechte af, dat de discipelen bij hun vlucht terstond naar Galilea teruggekeerd zijn en dus op den opstandingsmorgen niet meer in Jeruzalem waren. Mark. 16 : 7 zegt juist uitdrukkelijk, dat Jezus hen zou *voorgaan* naar Galilea; en eindelijk spreken Mattheüs, 28 : 9, Lukas, 24 : 13 v., Johannes, hoofdst. 20, wel van verschijningen in Jeruzalem, evenals de door Paulus genoemde verschijningen, behalve die aan de vijfhonderd broederen en aan hemzelven, ook waarschijnlijk daar plaats hadden. Volgens Johannes hadden de verschijningen de eerste acht dagen in Jeruzalem plaats, 20 : 26, waar de discipelen nog bleven om het paaschfeest, en eindigden zij daarmede, dat Jezus aan zijne jongeren den Heiligen Geest gaf en de apostolische volmacht schonk, 20 : 22, 23.

De verschijningen in Jeruzalem hadden waarschijnlijk plaats, omdat de discipelen het bericht der vrouwen weigerden te gelooven, Luk. 24 : 11,

24, 25, Mark. 16 : 11, 13, 14, en in dezen gemoedstoestand zeker ook niet geneigd waren, naar Galilea te gaan met de verwachting, Hem daar te zien. Maar daarna volgden de verschijningen in Galilea; Jezus ging zijn discipelen zelf daarheen voor, Mark. 16 : 7; daarheen moesten de discipelen terugkeeren, omdat zij geen veertig dagen in ledigheid en vreeze te Jeruzalem konden doorbrengen; daar had Jezus den meesten tijd van zijn leven gewoond en gearbeid, en ook de meeste discipelen gewonnen. Er is derhalve niets vreemds in, dat Jezus na zijne opstanding weder eenigen tijd naar Galilea ging en daar van tijd tot tijd aan zijne discipelen verscheen, hen onderrichtende aangaande de dingen van het koninkrijk Gods, Hand. 1 : 3, en er bestaat geen reden, om bij Galilea aan een heuvel op den Olijfberg bij Jeruzalem, en niet aan het bekende landschap te denken [1]). Mattheüs, 28 : 16 v., en Johannes, hoofdst. 21, besluiten met deze verschijningen in Galilea en vermelden de hemelvaart niet. Maar volgens Luk. 24 : 19, Hand. 1 : 4 moesten de discipelen in Jeruzalem blijven, totdat zij aangedaan waren met kracht uit de hoogte; Lukas maakt van de Galileesche verschijningen in het geheel geen gewag. Zeker heeft Jezus bij een der verschijningen in Galilea ook wederom aan zijne discipelen opgedragen, om naar Jeruzalem te gaan en daar te verwachten de belofte des Vaders; de hemelvaart heeft in elk geval weer in de nabijheid van Jeruzalem plaats.

Terwijl de verschijningen op deze wijze in tijd, plaats en personen, aan wie zij te beurt vielen, beperkt worden, is de opstanding zelve volgens aller eenparig getuigenis op den derden dag geschied. De formule: ten derden dage, Matth. 16 : 21, 20 : 19 enz. wisselt af met: na drie dagen, Mark. 8 : 31, 10 : 34 enz., zonder dat dit verschil in duur geeft, verg. Gen. 42 : 17, 18. Maar de uitdrukking drie dagen en drie nachten, Matth. 12 : 40, 16 : 4, moet overdrachtelijk worden opgevat, en is in deze plaatsen gekozen ter wille der vergelijking met Jona of als algemeene omschrijving van een zeer korten tijd. Hoe de discipelen nu eenparig tot het stellen van die opstanding op den derden dag gekomen zijn, wanneer deze niet werkelijk heeft plaats gehad, is moeilijk te zeggen. Uit het Oude Testament viel deze datum, althans zonder dat men reeds aan de opstanding geloofde, niet af te leiden; als men hem aan Jezus' eigen voorspelling ontleende, sluit dit het geloof in, dat die voorspelling ook in het feit der opstanding vervuld werd; en de mythologie laat hier ook in den steek en vertoont in het Nieuwe Testament te dezer zake geen enkel spoor; zoo komt Kirsopp Lake dan ook tot de conclusie, dat deze datum als a reference to the experience of the women moet worden

[1]) Verg. hierover Masterman, art. Mount of olives, in *Hastings*, Dict. of Christ II 207, volgens wien heel dit topografisch vraagstuk breedvoerig is besproken door *Lepsius*, Reich Christi 1902 n. 7. 8.

aangemerkt [1]). Er moet op dien derden dag iets gebeurd zijn, dat men zoo eenparig daarop de opstanding stelde. Daarbij komt dan nog het ledige graf, waarvan de waarheid tegenwoordig nagenoeg door allen erkend wordt. Maar hoe de ledigheid van het graf te verklaren, als Christus niet waarlijk met hetzelfde lichaam, dat Hij aflegde in den dood, is opgestaan? Zeker, het ledige graf is zonder meer niet de grond voor het geloof aan de opstanding, want dan waren de verschijningen overbodig; maar voor de realiteit der lichamelijke opstanding is het toch van groote beteekenis.

Een tijd lang heeft men gemeend, de opstanding te kunnen verklaren, door een schijndood van Jezus aan te nemen (vele Rationalisten, en ook later Herder, Schleiermacher, Hase, Gfrörer), of door het lichaam van Jezus door diefstal te laten verdwijnen [2]). Maar deze pogingen zijn zoo goed als geheel prijsgegeven. In plaats daarvan hebben toen Strausz, Lang, Holsten, Hausrath, Renan e. a. het subjectief visioen als een middel ter verklaring van het geloof der discipelen voorgesteld. Maar ook hier deden zich tal van bezwaren voor: zulk een subjectief visioen onderstelt veelmeer het geloof dan dat het dit voortbrengt, doch de gemoedsgesteldheid der discipelen was alles behalve geloovig, zij waren moedeloos, neerslachtig, verkeerden in diepen twijfel en wilden het bericht der opstanding in het geheel niet gelooven; voorts sluit zulk een visioen volstrekt niet het geloof aan opstanding in, want toen en later hebben vele menschen visioenen van afgestorvenen gehad, zonder dat zij daaruit tot hunne opstanding besloten; verder gaan zulke visioenen bijna altijd gepaard met en leiden tot allerlei psychische en physische abnormaliteiten, maar bij de apostelen is daarvan geen spoor te bekennen, zij worden opgebeurd uit hun moedeloosheid en twijfel, al is het dat de opgestane Heiland na enkele dagen hen weder verlaat, treden moedig als zijne getuigen op, en ontwikkelen eene buitengewone activiteit; en eindelijk, om niet meer te noemen, de verschijningen, waarvan het Nieuwe Testament spreekt, hebben alle op eene bepaalde plaats en tijd en aan bepaalde personen plaats, zij vormen eene reeks, die op den derden dag begint en met de verschijning aan Paulus eindigt, en moeten dus tegenover alle mogelijke visioenen een onderscheiden, kenmerkend karakter gedragen hebben [3]).

Om al deze redenen is ook de theorie van het subjectieve visioen allengs verlaten en verwisseld voor die van het objectieve visioen. Hieronder wordt verstaan, dat de verheerlijkte Christus zelf aan zijne discipelen

[1]) *Kirsopp Lake*, The historical evidence of the resurrection of Jesus Christ. London 1907 bl. 196.

[2]) Verg. thans nog *Paul Rohrbach*, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi. Berlin 1898.

[3]) Aldus vooral *Keim* in zijne Geschichte Jesu von Nazara, verg. *Hastings'* Dict. of Christ II 511.

de zekerheid van zijn voortleven schonk. Hij deed dit dan zoo, dat Hij deze zekerheid in hun hart werkte en daaruit de visioenen bij hen liet voortkomen, of dat Hij de objectieve visioenen bij hen teweegbracht en daaruit hen de zekerheid liet putten van zijn voortbestaan. De verschijningen in die visioenen kunnen dan, al naarmate men aan het stoffelijke eene mindere of meerdere waarde voor den geest toekent, meer of minder geestelijk worden gedacht; Christus werd aan hen openbaar als een geestelijk wezen, zonder eenigen lichamelijken vorm, of als min of meer in een lichaam gematerialiseerd. Maar in geen geval verscheen Hij hun in datzelfde lichaam, dat Hij bij den dood had afgelegd en in de opstanding weer zou hebben aangenomen. Deze theorie van het door Keim zoogenoemde „telegram uit den hemel" heeft nu wel veel ingang gevonden [1]), maar is toch aan niet minder ernstige bedenkingen onderhevig dan die van het subjectieve visioen. Ten eerste laat zij aan de getuigenissen der Schrift, bepaaldelijk aangaande het ledige graf en de lichamelijke opstanding, geen recht wedervaren. Ten andere schuift zij voor het wonder van de lichamelijke opstanding een ander in de plaats, dat veel minder aannemelijk is en den verheerlijkten Christus aansprakelijk maakt voor de dwaling, waarin de discipelen van den aanvang af bevangen waren. Want dezen koesterden allen de vaste overtuiging, dat Christus met zijn gekruisigde en begraven lichaam wederom was opgestaan. Ten derde maakt zij van de Godheid van Christus geheel geen gewag, beschouwt Hem als een gewoon, zij het ook zedelijk verheven mensch, en leert dan feitelijk aangaande Jezus' verschijningen na zijn dood niets anders dan wat het spiritisme thans van tal van afgestorvenen mogelijk en werkelijk acht. Het Christelijk geloof wordt daarmede uit het bijgeloof, de zuivere religie uit de magie, de druif uit den doorn en de vijg uit den distel verklaard. Eindelijk hangt deze theorie ook nog samen met een wijsgeerig en godsdienstig dualisme tusschen geest en stof, met loochening van den dood als straf der zonde, met miskenning van de geestelijke beteekenis der lichamelijke opstanding.

[1]) *Weisse*, Ev. Geschichte 1838 II 432. *Keim*, Geschichte Jesu von Nazara III 605. *Schweizer*, Chr. Gl. II 216 v. *Lotze*, Mikrokosmos[3] 1880 III 365 v. *Ziegler*, Zeits. f. Th. u. K. 1896 bl. 260. *Reischle*, Zur Frage nach der leiblichen Auferstehung Jesu Chr., Christl. Welt 1900 bl. 3 v. *Id.*, Leitsätze f.e. akad. Vorl. über die Christl. Glaubenslehre bl. 99. *Harnack*, Das Wesen des Christ. Akad. Ausgabe bl. 101 v. *Dobschütz*, Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu 1 Kor. 15. Leipzig 1903. *Kirsopp Lake*, The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ. London 1907 bl. 265—279. *Wallis*, Die Erscheinungen des auferstandenen Christus, Die Studierstube 1906 bl. 595—599 enz. Verg. daartegen o. a. *Ihmels*, Die Auferstehung Jesu Christi. Leipzig 1906. *Horn*, Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn, Neue Kirchl. Zeits. 1902 bl. 241—249. *Th. Korff*, Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie. Halle 1908. *Steude*, Die neueren Verhandlungen über die Auferstehung Jesu Christi, Beweis des Glaubens 1906 bl. 46—58.

Hierover kan toch moeilijk twijfel bestaan, dat het feit der lichamelijke opstanding van Christus alles wat daarop rust, het ledige graf, het vaste geloof der discipelen, de overtuiging van de lichamelijke realiteit der opstanding enz. voldoende verklaart. Indien men ze dan toch verwerpt, moge men daarvoor steun zoeken in de afwijkende berichten, maar komt men hiertoe toch altijd krachtens eene wereld- en levensbeschouwing, welke lijnrecht staat tegenover die der Heilige Schrift. Men redeneert dan zoo: het *dat* staat vast, maar het *hoe* doet er niet toe; als Christus maar de levende Heer is, komt het er weinig of niet op aan, of Hij ook lichamelijk is opgestaan.

De Schrift gaat echter van eene gansch andere gedachte uit. Zij leert, dat hemel en aarde, geest en stof beide door God zijn geschapen; dat het lichaam tot het wezen van den mensch behoort en op zijne wijze het beeld Gods vertoont; dat de dood een gevolg en straf der zonde is. En daarom komt voor haar alles aan op de lichamelijke opstanding van Christus; met het *hoe* staat het *dat* in het nauwste verband; als Christus niet lichamelijk is opgestaan, dan is de dood, dan is de zonde, dan is hij, die het geweld des doods had, niet overwonnen; dan heeft feitelijk niet Christus, maar Satan getriumfeerd. De beteekenis der lichamelijke opstanding van Christus is daarom volgens de Schrift onoverzienbaar rijk. Kort samengevat, is die opstanding: 1e een bewijs van Jezus' Messianiteit, eene kroning van den knecht des Heeren tot Christus en Heer, tot Levensvorst en Rechter, Hand. 2 : 36, 3 : 13, 14, 15, 5 : 31, 10 : 42 enz.; 2e een zegel van zijn eeuwig, goddelijk Zoonschap, Hand. 13 : 33, Rom. 1 : 3; 3e eene goddelijke goedkeuring van zijn middelaarswerk, eene verklaring van de kracht en de waarde van zijn dood, het „amen" des Vaders op het „volbracht" van den Zoon, Hand. 2 : 23, 24, 4 : 11, 5 : 31, Rom. 6 : 4, 10 enz.; 4e de aanvang van zijne door het lijden heen bereikte verhooging, Luk. 24 : 26, Hand. 2 : 33, Rom. 6 : 4, Phil. 2 : 9 enz.; 5e de waarborg van onze vergeving en rechtvaardigmaking, Hand. 5 : 31, Rom. 4 : 25, 6e de fontein van vele geestelijke zegeningen, van de gave des Geestes, Hand. 2 : 33, de bekeering, Hand. 5 : 31, het geestelijke, eeuwige leven, Rom. 6 : 4 v., de gansche zaligheid, Hand. 4 : 12; 7e het beginsel en onderpand van onze zalige en heerlijke opstanding, Hand. 4 : 2, Rom. 8 : 11, 1 Cor. 6 : 14 enz.; 8e de grondslag van het apostolisch Christendom, 1 Cor. 15 : 12 v. [1]).

[1]) Verg. voorts nog over de opstanding van Christus: *Loofs*, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert. Leipzig 1898. [3] Tübingen 1908. *Burkhardt*, Die Auferstehung des Herrn und seine Erscheinungen, Göttingen 1899. *Riggenbach*, Die Auferstehung Jesu[2] 1908, voor Ned. bewerkt door W. Back, Baarn 1907. *Disteldorf*, Die Auferstehung Jesu Christi. Trier 1906. *Armstrong*, The resurrection and the origin of the church in Jerusalem, Princeton Theol. Review Jan. 1907 bl. 1—25. *James* Orr, The resurrection of Jesus. London 1908.

401. Na de opstanding vertoefde Christus nog een tijd lang op aarde. In Matth. 28 : 16 v., Mark. 16 : 19, Luk. 24 : 50 wordt de opstanding zeer nauw met de hemelvaart verbonden, maar volgens Hand. 1 : 3 zijn er tusschen beide gebeurtenissen veertig dagen verloopen. Dit laatste bericht wordt zijdelings bevestigd door de reeks van verschijningen, die er na de opstanding aan verschillende personen hebben plaats gehad. De eerste verschijningen hadden plaats in Jeruzalem, op den dag der opstanding zelven aan Maria Magdalena, Matth. 28 : 9, Joh. 20 : 14, aan Petrus, Luk. 24 : 34, 1 Cor. 15 : 5, aan de Emmausgangers, Luk. 24 : 13 v., aan de apostelen zonder Thomas, Joh. 20 : 19 v., 1 Cor. 15 : 5, en acht dagen later aan de apostelen met Thomas, Joh. 20 : 26. Daarna komen de verschijningen in Galilea, Matth. 28 : 16 v., Joh. 21, 1 Cor. 15 : 6, en dan nog weer de laatste in en bij Jeruzalem. Er moet hier een tijd mede verloopen zijn, en Lukas geeft ons in zijn tweede boek nader bescheid, dat dat veertig dagen zijn geweest.

Deze veertig dagen vormen eene zeer eigenaardige periode in het leven van Jezus. Reeds in de beschrijvingen, die er van zijn lichaam gegeven worden, komt dat uit. Eenerzijds is het geheel identisch met dat, hetwelk Hij te voren gedragen en bij het sterven afgelegd had. Er is sprake van zijne handen en voeten, Matth. 28 : 9, Luk. 24 : 39, van zijn vleesch en beenen, Luk. 24 : 39; Hij toont aan zijne discipelen zijne handen en zijne zijde, Joh. 20 : 20, laat zich betasten, Joh. 20 : 27, gebruikt spijze, Luk. 24 : 43, Joh. 21 : 12 v., wordt zichtbaar bij zijne hemelvaart opgenomen, Hand. 1 : 9, en komt zoo eenmaal weer, Hand. 1 : 11, Openb. 1 : 7. En aan den anderen kant mag Hij niet aangeraakt worden, Joh. 20 : 17, wordt Hij niet herkend, Luk. 24 : 16, Joh. 20 : 14, verschijnt en verdwijnt Hij op eene geheimzinnige wijze, Luk. 24 : 36, Joh. 20 : 19, en verschrikken de discipelen bij zijne komst, Luk. 24 : 37, Joh. 21 : 12. Het is dezelfde Jezus, maar verschijnend in eene andere gedaante, Mark. 16 : 12. Hij heeft een σωμα, dat gezaaid is in oneere en zwakheid, maar het is opgewekt in heerlijkheid en kracht en veranderd in een σωμα πνευματικον, 1 Cor. 15 : 42 v., 2 Cor. 13 : 4, Phil. 3 : 21; Hij is door de opstanding geworden tot een πνευμα ζωοποιουν, 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 3 : 17. Of deze vergeestelijking in de veertig dagen langzamerhand is toegegaan, valt moeilijk te zeggen, maar de eigenaardigheid van zijn lichaam in dezen tijd staat zonder twijfel in verband met den overgangstoestand, waarin Hij zoolang verkeerde. Zij is niet alleen aan zijn lichaam eigen, maar komt uit in al zijn doen en laten. Hij is nog op aarde, verschijnt van tijd tot tijd aan zijne discipelen, eet en drinkt en spreekt met hen. Maar Hij is toch de hunne niet meer, zooals Hij het tevoren was. De vertrouwelijke omgang van vroeger wordt niet meer hersteld. Jezus houdt zich op een afstand, trekt zich terug, behoort niet meer tot deze wereld, maar gaat over tot eene andere

wijze van leven en werken. Als de discipelen dat verwachten en hopen, dan verbiedt Jezus hen, evenals aan Maria Magdalena, om Hem aan te raken. Hij gaat van hen weg, keert niet meer naar de aarde terug, maar wandelt voort op den weg naar den hemel. Hij vaart aldoor op tot zijnen God en Vader. Doch dat is niet tot schade, het is veeleer tot nut voor zijne discipelen. Want zijn God en Vader is ook hun God en hun Vader, zijne hemelvaart bereidt de hunne voor, Hij gaat voor doch zij zullen volgen. Ja, de omgang en het verkeer met Hem wordt door zijne lichamelijke verdwijning niet verzwakt, doch veeleer bevestigd en versterkt. Zij mogen hem nu niet meer aanraken, maar als Hij straks is opgevaren, dan wordt de gemeenschap met Hem door den Heiligen Geest vernieuwd en bekrachtigd. Lichamelijk, plaatselijk beperkt, aan tijd en ruimte gebonden verkeer, maakt dan plaats voor geestelijke, innerlijke, diepe, onverbrekelijke, eeuwige gemeenschap.

De veertig dagen zijn dus voor de jongeren allerbelangrijkst geweest. Zij werden in dien tijd ingeleid in de gemeenschapsoefening met den wel levenden, maar tevens verheerlijkten Heer. Zij werden gewend aan de gedachte, dat Christus straks op eene andere wijze, in een andere μορφη, zou gaan bestaan en werken.

En met de verschijningen liet Jezus ook telkens zijn woord en onderwijs gepaard gaan. Nadat Hij geleden had, heeft Hij niet alleen zichzelven, met vele gewisse kenteekenen, veertig dagen lang levende aan hen vertoond, maar Hij heeft ook tot hen gesproken van de dingen, die het koninkrijk Gods aangaan, Hand. 1 : 3, 10 : 40—42, 13 : 31. Al te dikwerf wordt dit onderwijs, dat Christus tusschen opstanding en hemelvaart aan zijne discipelen gaf, over het hoofd gezien, maar het verdient al onze opmerkzaamheid. Wie er niet mede rekent, doet eene klove gapen tusschen hetgeen Jezus zelf vóór zijn sterven leerde en hetgeen later door de apostelen verkondigd wordt. Dezen toch knoopen aan bij dat onderwijs, dat bepaaldelijk ook in de veertig dagen door Jezus aan zijne jongeren verstrekt werd. Jezus verscheen niet slechts aan zijne discipelen, om hen nu voorts aan hun eigen nadenken en redeneering over te laten, maar Hij heeft in die veertig dagen de beteekenis van zijn dood en opstanding, van zijn persoon en werk veel helderder voor hen in het licht gesteld, dan Hij het vroeger kon doen. Want vóór zijn dood en opstanding begrepen zijne discipelen Hem niet; ieder oogenblik miskenden zij zijne bedoelingen. Zij zouden het eerst na dezen verstaan. Maar toen Jezus gestorven en opgestaan was, zelf in eene andere gedaante aan hen verscheen en met hen sprak over de dingen van het koninkrijk Gods, toen leerden zij in die veertig dagen meer dan in de drie jaren, welke zij met Jezus hadden omgegaan: toen verstonden zij eerst de woorden, die Hij vroeger tot hen gesproken had.

Allerbelangrijkst waren de dingen, waarin Jezus hen nu nader onder-

richtte[1]). Zij betroffen, om in het kort het voornaamste te noemen, de noodzakelijkheid en de beteekenis van zijn lijden, Luk. 24 : 26, 27, de verklaring van de profetieën des Ouden Testaments in het licht van hare vervulling, Luk. 24 : 27, 44—46, de heerlijkheid en macht, waartoe Hij nu verheven werd, Matth. 28 : 18, en de blijvende tegenwoordigheid in zijne gemeente, Matth. 28 : 20, de toerusting van zijne apostelen tot het ambt hunner bediening, Mark. 16 : 17, 18, Luk. 24 : 48, Joh. 20 : 21—23, het herstel van Petrus, Joh. 21 : 15—17, de prediking van het Evangelie aan alle volken, Matth. 28 : 19, Mark. 16 : 15, Luk. 24 : 47, Hand. 1 : 8, den aard van het geloof in zijn naam, Mark. 16 : 16, Joh. 20 : 29, de weldaden, die daardoor verkregen worden, Mark. 16 : 16, Luk. 24 : 27, de beteekenis en bediening van den doop, Matth. 28 : 19, de toekomst van het Godsrijk, Hand. 1 : 7, de belofte van den Heiligen Geest, Luk. 24 : 49, Hand. 1 : 4, 5, zijn eigen Godheid, Joh. 20 : 28, en de volle openbaring Gods als Vader, Zoon en Geest, Matth. 28 : 19.

Nadat Jezus op deze wijze zijne discipelen onderwezen en bekwaamd had, voer Hij op den veertigsten dag ten hemel. Mattheüs en Johannes maken van deze gebeurtenis in het geheel geen melding. Markus vermeldt ze wel, maar kort en in een gedeelte, dat volgens velen niet tot het oorspronkelijk Evangelie heeft behoord, 16 : 19. Volgens het Evangelie van Lukas, 24 : 50, 51, leidde Jezus zijne discipelen uit naar Bethanië, hief zijne handen op en zegende hen, en scheidde toen van hen, διεστη ἀπ' αὐτων, en werd opgenomen in den hemel, ἀνεφερετο εἰς τον οὐρανον (ten onrechte zijn deze laatste woorden door Tischendorf weggelaten). In de Handelingen geeft Lukas ons een meer uitvoerig bericht, Hand. 1 : 1—12; we vernemen dan, dat de hemelvaart plaats had veertig dagen na de opstanding, van den Olijfberg, eene sabbatsreize van Jeruzalem, dat Jezus opgenomen werd onderwijl de discipelen het zagen, maar dat eene wolk Hem wegnam van hunne oogen enz. De gebeurtenis wordt in het passivum uitgedrukt, ἀνεφερετο, Luk. 24 : 51, ἐπηρθη, Hand. 1 : 9, ἀνεληφθη, Hand. 1 : 2, 11, 22, 1 Tim. 3 : 16, maar ook in het activum, als een scheiden, Luk. 24 : 51, heengaan, Joh. 13 : 3, 33, 14 : 28, 16 : 5 v., 1 Petr. 3 : 22, of opvaren Ef. 4 : 8 voorgesteld; ze is dus zoowel eene daad van den Vader, als een eigen werk van den Zoon. Terwijl de berichten over de gebeurtenis zelve weinige zijn, is het Nieuwe Testament rijk aan indirecte getuigenissen. Jezus voorspelde ze zelf, Matth. 26 : 64, en zinspeelde er herhaaldelijk op, Joh. 6 : 62, 13 : 3, 33, 14 : 28, 16 : 5, 10, 17, 28, 17 : 24. Petrus maakte er bij zijn optreden in Jeruzalem telkens melding van, Hand. 2 : 33, 34, 3 : 21, 5 : 31, verg. 1 Petr. 3 : 21. Stephanus zag de hemelen geopend en den Zoon des

[1]) *R. Seeberg*, Evangelium quadraginta dierum, Neue Kirchl. Zeits. 1905 bl. 335—531.

menschen staande ter rechterhand Gods, Hand. 7 : 56. Paulus maakt er herhaaldelijk gewag van, Hand. 13 : 30—37, Ef. 4 : 8—10, Phil. 1 : 23, 2 : 9, 3 : 20, Col. 3 : 1, 1 Thess. 1 : 10, 4 : 14—16, 1 Tim. 3 : 16; in den brief aan de Hebreën komt ze meermalen voor, 2 : 9, 4 : 14, 6 : 19, 20, 7 : 26, 9 : 24, 10 : 12, 13, 12 : 2, en evenzoo in de Openbaring van Johannes, 1 : 13, 5 : 6, 14 : 14, 19 : 11—16, 22 : 1. Er kan dus geen twijfel over bestaan, dat de hemelvaart, evengoed als de opstanding, van den beginne af een bestanddeel gevormd heeft van het geloof der gemeente. Trouwens, evenals de hemelvaart ongerijmd wordt voor wie de opstanding ontkent, even natuurlijk en vanzelf sprekend is ze voor hem, die met de gansche gemeente op grond van het apostolisch getuigenis aan Jezus' opstanding gelooft. Vandaar, dat de hemelvaart als zoodanig, als gebeurtenis op den veertigsten dag na de opstanding, zoo zelden in het Nieuwe Testament op den voorgrond gesteld, en ten nauwste met de opstanding verbonden wordt[1]). Maar het gaat daarom toch niet aan, om beide te vereenzelvigen, of het bericht aangaande de hemelvaart van Christus te verklaren uit de verhalen des Ouden Testaments over Henoch, Mozes en Elia, of uit de apotheosen in de Griekschr-Romeinsche mythologie, of uit de legende van Buddha[2]). Want de vereenzelviging van opstanding en hemelvaart wordt door de natuur van Jezus' opstandingslichaam en door de beperkte reeks zijner verschijningen verboden, en de mythologische verklaring vindt weerspraak in de soberheid, waarmede in het Nieuwe Testament van de hemelvaart gesproken wordt. Hare beteekenis ligt daarin, dat Hij door den Vader is verhoogd en in de hemelen opgenomen is tot de tijden van de wederoprichting aller dingen, Hand. 3 : 21[3]).

De hemelvaart is de intrede tot dien staat van heerlijkheid, welke Christus in den hemel deelachtig wordt en welke aangeduid wordt met den naam van zitting ter rechterhand Gods. Ook deze belijdenis neemt in het Nieuwe Testament eene voorname plaats in. Zij is nauw verwant aan opstanding en hemelvaart, maar is er niet eenzelvig mede en wordt

[1]) De brief van Barnabas, c. 15, plaatst opstanding en hemelvaart op denzelfden Zondag (of op een verschillenden Zondag?); maar daaruit volgt nog niet, dat beide hetzelfde zijn. Het Evang. Petri, c. 5, laat de hemelvaart, op docetische manier, reeds geschieden in het oogenblik van het sterven aan het kruis, maar schijnt in c. 12, daar waar het manuscript afbreekt, eene verschijning van Jezus in Galilea te willen verhalen.

[2]) *Dobschütz*, Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu 1 Kor. 15. Leipzig 1903. *A. Meyer*, Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihr geschichtl. Hintergrund und ihre relig. Bedeutung. Tübingen 1905. *W. Brandt*, Die Evang. Geschichte und der Ursprung des Christ. 1893. *Kirsopp Lake*, The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ. bl. 230 v.

[3]) *W. Schmidt*, Christl. Dogm. II 394 v. Art. Ascension in *Hastings*, D. B. I 160, en Dict. of Christ I 124. *Meyer* op Luk. 24 : 51.

er duidelijk van onderscheiden, Hand. 2 : 32—34, 1 Petr. 3 : 21, 22, Rom. 8 : 34. Deze zijne zitting ter rechterhand Gods had Christus reeds voorzegd, Matth. 19 : 28, 22 : 44, 25 : 31, 26 : 64, en toen opstanding en hemelvaart hadden plaats gehad, wisten de discipelen van stonde aan, dat Hij gezeten was aan de rechterhand Gods, Hand. 2 : 34, 7 : 56; zij maken er in hunne brieven telkens melding van, Rom. 8 : 34, Ef. 1 : 20, Col. 3 : 1, Hebr. 1 : 3, 13, 8 : 1, 10 : 12, 12 : 2, 1 Petr. 3 : 22, Openb. 3 : 21. In de uitdrukkingen is er soms een klein verschil. Nu eens wordt gezegd, dat de Vader Hem aan zijne rechterhand heeft doen zitten, Hand. 2 : 30, Ef. 1 : 20, en dan, dat Hij daar zelf is gaan zitten, Mark. 16 : 19, Hebr. 1 : 3, 8 : 10, 10 : 12, en er nu gezeten is, Matth. 26 : 64, Luk. 22 : 69, Col. 3 : 1, Hebr. 1 : 13; en dat gezeten zijn wordt in Hebr. 12 : 3 in het perfectum aangeduid en dus als een voortdurende toestand beschouwd. De plaats, waar Hij gezeten is, wordt aangewezen met de woorden: aan de rechterhand Gods (in den hemel) Mark. 16 : 19, Col. 3 : 1, Ef. 1 : 20, aan de rechterhand der kracht (Gods), Matth. 26 : 64, Luk. 22 : 69, aan de rechterhand der majesteit in de hoogste hemelen, Hebr. 1 : 3, op den troon Gods, Hand. 2 : 30, aan de rechterhand des troons van God, Hebr. 12 : 2, aan de rechterhand van den troon der majesteit in de hemelen, Hebr. 3 : 1. Meestal wordt gezegd, dat Hij daar gezeten is, maar soms heet het eenvoudig, dat hij daar is, Rom. 8 : 34, 1 Petr. 3 : 22, en ook komt de uitdrukking voor, dat Hij daar staat, Hand. 7 : 56, dat Hij wandelt in het midden der gouden kandelaren, Openb. 2 : 1, en dat Hij bekleed is met een lang kleed en de borsten, als een dienstdoend priester, omgord heeft met een gouden gordel, Openb. 1 : 13.

Of de rechterhand Gods nu weer eene bepaalde plaats in den hemel aanduidt, valt met zekerheid niet te zeggen. Sommigen hebben dit gemeend, omdat de troon Gods toch weer in den hemel gedacht wordt en Christus als mensch aan plaats gebonden is[1]). Doch wij hebben te bedenken, dat wij, van Gods rechterhand sprekende, niet onjuist, maar toch op menschelijke wijze en in beeld ons uitdrukken, 1 Kon. 2 : 19, Ps. 45 : 10, Ps. 110 : 1, Matth. 20 : 21. De Christelijke kerk is zich hier steeds van bewust geweest, en heeft van nadere bepaling der plaats van Christus' verhooging zich onthouden. Dit echter ligt in de zitting aan Gods rechterhand zonder twijfel opgesloten, dat Christus verheven is tot de hoogste macht, waardigheid en eere, welke onder die van God zelven denkbaar en bestaanbaar is. Engelen staan voor Gods aangezicht en bedekken zich het aangezicht, 1 Kon. 22 : 19, Jes. 6 : 2, en de priesters stonden elken dag dienende in den tabernakel, Hebr. 10 : 11, maar de Zoon is gezeten aan Gods rechterhand, Hij heeft eene macht ontvangen,

[1]) *Meyer*, op Mark. 16 : 19 en Ef. 1 : 20.

welke niet met de almacht identisch is, maar toch alle macht omvat in hemel en op aarde. Hij werd eene heerlijkheid deelachtig, welke niet aan de Goddelijke gelijk is, maar toch die van alle schepselen verre overtreft. En Hij ontving eene waardigheid, welke alle knie in hemel, op aarde, en onder de aarde voor Hem zich buigen doet en alle tong belijden doet, dat Hij de Heer is tot heerlijkheid Gods des Vaders. Thans zien wij nog wel niet, dat Hem alle dingen onderworpen zijn, maar Hij is toch reeds met heerlijkheid en eere gekroond, en moet als Koning heerschen, totdat Hij alle vijanden onder zijne voeten gelegd zal hebben, 1 Cor. 15 : 25, Hebr. 2 : 8, 9. Zoo is dit dan onze troost, dat wij zoodanig een hoogepriester hebben, die gezeten is aan de rechterhand van den troon der majesteit in de hoogste hemelen, Hebr. 8 : 1. Er zit een Priester-Koning op den troon van het heelal, die zijne hoogste verhooging bij zijne wederkomst ten oordeele nog tegemoet ziet; maar deze komt later bij de leer der laatste dingen in behandeling.

402. Toen Christus op aarde nederdaalde, werd Hij arm, daar Hij rijk was, 2 Cor. 8 : 9, maar toen Hij opstond en ten hemel voer, nam Hij met zich een schat van verdiensten, welke Hij door zijne gehoorzaamheid tot den kruisdood toe zich verworven had. Deze weldaden zijn niet van zijn persoon af te scheiden, maar liggen in zijn persoon besloten en omvatten niet minder dan de gansche zaligheid. God heet in de Schrift menigmaal σωτηρ, Luk. 1 : 47 enz., maar ook Christus draagt telkens dien naam, omdat Hij zijn volk zalig maakt van hunne zonden, Matth. 1 : 21, Luk. 2 : 11. Hij is de ἀρχηγος της σωτηριας, Hebr. 2 : 10, αἴτιος σωτηριας αἰωνιου, Hebr. 5 : 9, en zijn Evangelie is het Evangelie της σωτηριας, Ef. 1 : 13. Deze σωτηρια is eene bevrijding van de zonde en al hare gevolgen en een deelgenootschap aan de hoogste zaligheid; zij staat daarom tegenover θανατος, 2 Cor. 7 : 10, ἀπωλεια, Phil. 1 : 28, ὀργη, 1 Thess. 5 : 9, en duurt tot in eeuwigheid, Hebr. 5 : 9. Daarom begrijpt zij vele bijzondere weldaden onder zich, die alle in de Schrift ook afzonderlijk worden genoemd.

Bovenaan staat de καταλλαγη, reconciliatio, verzoening. De offerande van Christus heeft n.l. volgens de Schrift objectieve, ook voor God geldende beteekenis. In het Oude Testament hadden de offers de bedoeling, om de zonden des offeraars voor Gods aangezicht te bedekken, כפר, LXX ἐξιλασκεσθαι. Deze verzoening heeft nu wel nergens God tot rechtstreeksch object, maar zij heeft toch met betrekking tot Hem plaats, geschiedt voor zijn aangezicht, Lev. 1 : 3, 6 : 7, 10 : 17, 15 : 15, 30, 19 : 22, Num. 15 : 28, 31 : 50, en bedoelt, om door het bedekken der zonde zijn toorn af te wenden, Num. 8 : 19, 16 : 46, en Hem genadig te stemmen, ἱλασκεσθαι, ἱλαον ποιειν, propitium reddere, placare. Evenzoo is Christus in het Nieuwe Testament ἱλαστηριον, Rom. 3 : 25, ἱλασμος,

1 Joh. 2 : 2, 4 : 10, een barmhartig en getrouw hoogepriester met betrekking tot de dingen bij God, εἰς το ἱλασκεσθαι τας ἁμαρτιας του λαου, Hebr. 2 : 17; als hoogepriester heeft Hij met de offerande zijner volmaakte gehoorzaamheid de zonden van zijn volk bedekt en alzoo Gods toorn afgewend en zijne genade verworven. Wel is door de Socinianen, Remonstranten, Rationalisten en ook de meeste nieuwere theologen [1]) beweerd, dat God, wijl Hij liefde is, niet behoeft verzoend te worden en veeleer zelf de auteur der verzoening is. Maar dit berust voor een deel op misverstand en wordt overigens door de Schrift weersproken. Deze leert toch duidelijk, ook in het Nieuwe Testament, dat God toornt over de zonden, Rom. 1 : 18, Gal. 3 : 10, Ef. 2 : 3, en dat menschen als zondaren Gods vijanden zijn (in Rom. 5 : 10, 11 : 28 heeft het woord ἐχθροί passieven zin en duidt het dus aan, dat wij van nature voorwerpen van Gods toorn zijn; in 11 : 28 staat het tegenover ἀγαπητοι, en in 5 : 9 is er sprake van een behouden worden van den toorn Gods). De verzoening is dus niet een-, maar tweezijdig; niet alleen moest de mensch met God, maar ook God met den mensch verzoend worden, in dien zin dat Hij, door Christus als ἱλασμος te schenken, Rom. 3 : 25, Hebr. 2 : 17, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 10, zijn toorn aflegt en eene vredeverhouding tusschen zichzelf en den mensch sticht, Rom. 5 : 9, 10, 2 Cor. 5 : 18, 19, Gal. 3 : 13 [2]).

Dit is ook volstrekt niet daarmede in strijd, dat God liefde is en zelf den Christus tot eene verzoening voor onze zonden gegeven heeft. Want de toorn Gods is immers geen booze hartstocht van haat of nijd, zijne gerechtigheid is geen dorst naar wraak, maar beide zijn met de hoogste liefde bestaanbaar. Gelijk eene moeder te meer smart heeft over de afdwaling van haar zoon, naarmate zij hem meer liefheeft; gelijk een rechter soms een bloedverwant of vriend veroordeelen moet, aan wien hij als persoon zich innig verbonden gevoelt; zoo ook kan in God de toorn tegen de zonde met de liefde jegens zijne schepselen samengaan, Jes. 1 : 2, Jer. 44 : 4, Am. 3 : 2. Odit in unoquoque nostrum quod feceramus, amavit quod fecerat, zegt Beda [3]), en Thomas verklaart in denzelfden geest: Diligit omnes homines quantum ad naturam quam ipse fecit, odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines contraxerunt [4]). Om onze zonden zijn wij, volgens Calvijn, wel voor-

[1]) Verg. bijv. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 104, 4. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. II² 230 v. *Kaftan*, Dogm. 460 enz.

[2]) *Philippi*, Comm. op Rom. 5 : 10. *Sanday-Headlam*, Comm. on the Epistle to the Romans⁵ 1908 bl. 129. *Lechler*, Das apost. und nachapost. Zeitalter³ 1885 bl. 344. *Weiss*, Bibl. Theol. des N. Test.³ 1880 bl. 309. *Stevens*, Theol. of the New Test.² 1906 bl. 414. *Adamson*, art. Reconciliation in *Hastings'* D. B. IV 204—207 enz.

[3]) Beda bij *Turretinus*, de satisf. bl. 86.

[4]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 49 art. 4.

werpen van Gods toorn, verum quia Dominus quod suum est in nobis perdere non vult, adhuc aliquid invenit, quod pro sua benignitate amet [1]). En dit is wederom niet zoo te denken, alsof God op het oogenblik van Christus' offerande ineens van gezindheid en stemming veranderd ware. Want in God is er geene verandering noch schaduw van omkeering; al zijne eigenschappen zijn met zijn wezen één; in de eeuwigheid is er geen vóór en geen na. Als de Schrift spreekt van Gods toorn en van zijne verzoening met ons, dan spreekt ze niet onwaar, maar toch naar onze menschelijke bevatting. Verandering is er niet in het wezen Gods, maar wel in de relatie, waarin Hij tot zijne schepselen staat. Hij stelt zich ook niet in relatie tot het schepsel, alsof dit eenigszins bestaan zou buiten Hem, maar Hij stelt zelf alle dingen en alle menschen in die relaties tot zichzelf, welke Hij eeuwiglijk en onveranderlijk wil en juist zoo, op die wijze en in dat moment des tijds, waarin zij in de werkelijkheid plaats grijpen [2]).

Daarom is het en kan het ook God zelf zijn, die in Christus de verzoening aanbrengt, 2 Cor. 5 : 19; Hij verzoent zichzelven door de offerande des kruises, niet in patripassianistischen of pantheïstischen zin, alsof Hij zichzelf met zichzelf verzoent en de verzoening een immanent proces ware in het leven Gods. Want Christus is een ander dan de Vader, Hij is zelfs niet alleen de Zone Gods, maar ook de Zoon des menschen, hoofd en vertegenwoordiger der menschheid, en kon dus Gode een rantsoen brengen voor de verlossing onzer zielen. Maar daarom kan toch ook gezegd worden, dat God dat rantsoen in Christus vaststelde en verschafte, en in zooverre het ook in Christus aan zichzelven brengen deed. Ten onrechte zegt dus Dale, dat, als God Himself provided the ransom, He could not pay it to Himself [3]). Integendeel in den persoon en in het werk van Christus handhaafde God zichzelven als God en bracht Hij de deugden, zoowel van zijne rechtvaardigheid als van zijne liefde, tot openbaring. Wijl Christus waarachtig God was, één in wezen met den Vader, kan men zeggen, dat God zelf door het kruis alle dingen met zichzelven verzoend heeft. Maar wijl Hij in persoon

[1]) *Calvijn*, Inst. II 16, 3.

[2]) Verg. deel II 128, 129. Calvijn zegt, dat spreekwijzen als er in Rom. 5 : 10, Gal. 3 : 10, 13, Col. 1 : 21, 22 voorkomen, n.l. dat God den menschen vijandig was, totdat zij door den dood van Christus in zijne gunst zijn hersteld enz., dat zulke spreekwijzen ad sensum nostrum sunt accomodatae, ut melius intelligamus, quam misera sit et calamitosa extra Christum nostra conditio. Nisi enim claris verbis diceretur, iram ac vindictam Dei mortemque aeternam nobis incubuisse, minus agnosceremus quam miseri essemus sine Dei misericordia, et beneficium liberationis minoris aestimaremus, Inst. II 16, 2, en andere soortgelijke uitspraken bij *Scholten*, L. H. K. I 413 v. Verg. *Sanday-Headlam* t. a. p. bl. 130: κατα ἀνθρωπον λεγω must be written large over all such language.

[3]) *Dale*, The atonement bl. 357.

van den Vader onderscheiden en bovendien de Zoon des menschen was, daarom is de Vader het verwijderde, de Zoon het eigenlijke subject der verzoening. De liefde des Vaders schonk ons zijn Zoon tot eene betooning van zijne gerechtigheid en tot eene verzoening voor onze zonden. Jam diligenti nos sibi reconciliavit. Quia prius diligit, postea nos sibi reconciliat [1]).

Door de offerande van Christus is er dus eene verhouding van verzoening, Rom. 5 : 10, 2 Cor. 5 : 19, van vrede, Hand. 10 : 36, Ef. 2 : 17, van nabijheid, Ef. 2 : 13, tot stand gekomen tusschen God en mensch. Christus heeft als ἱλασμος de zonde „gesühnt" en daardoor God „versöhnt". Het onderscheid tusschen ἱλασμος en καταλλαγη bestaat niet daarin, dat gene objectief en deze subjectief is. Ook de καταλλαγη is eene objectieve, door God zelf tot stand gebrachte relatie tusschen Hem en de wereld, 2 Cor. 5 : 18, 19. Maar in het ἱλασκεσθαι is Christus als middelaar het subject, wendt, door zijne offerande de zonde bedekkende, Gods toorn af en verwerft zijne genade. In het καταλλασσειν treedt God zelf als het subject op, 2 Cor. 5 : 19; door Christus te geven tot ἱλαστηριον, brengt Hij tusschen zich en de wereld eene verhouding van vrede tot stand. Hij toornt niet meer; wat Hem tot onzen ἀντιδικος maakte, n.l. de zonde, is door Christus' offerande bedekt; Hij stichtte in Christus eene zoodanige verhouding, waarin wij Hem niet meer tegen ons hebben; Hij legde zijne vijandschap af, wijl hare oorzaak, de zonde, is weggenomen door den dood van Christus, en staat nu tot de wereld in eene verhouding van vriendschap en vrede; καταλλαγη is dus de door expiatio, placatio, Versühnung, propitiation tot stand gekomene reconciliatio, Versöhnung, reconciliation, atonement. Deze καταλλαγη is de inhoud van het Evangelie; alles is volbracht, God is verzoend, er is onzerzijds niets meer te doen; en heel de διακονια της καταλλαγης bestaat in de uitnoodiging tot de menschen: καταλλαγητε τῳ θεῳ, legt gij ook uwerzijds de vijandschap af, gaat in in die verhouding van vrede, in welke God door de offerande van Christus zich tot zondaren gesteld heeft, gelooft het Evangelie, Rom. 5 : 9, 10, 2 Cor. 5 : 18—21, cf. Ef. 2 : 16, Col. 1 : 20—22 [2]). Reeds hiermede is die gansche voorstelling geoordeeld, welke voldoening en verzoening scheidt en de laatste tot stand doet komen, wanneer de mensch gelooft en zich bekeert. De

[1]) *Augustinus*, de Trin. V 16. Enchir. 33, en verg. verder *Lombardus* e. a. op Sent. III dist. 19, 6. *Thomas*, S. Theol. III qu. 49 art. 4. *Calvijn*, Inst. II 16, 2—4. *Turretinus*, de satisf. Christi bl. 49. 86. 87. *De Moor*, Comm. III 448—450. *Frank*, Chr. Wahrheit II 181 v. *Kähler*, Zur Lehre v. d. Versöhnung bl. 362 v. *Shedd*, Dogm. Theol. II 401. *A. A. Hodge*, The atonement ch. 9. *Scott Lidgett*, The spiritual principle of the atonement ch. 5 enz.

[2]) *Cremer*, Wörterbuch s. v. ἱλ en καταλλ. *Philippi* op Rom. 5 : 10. *Holtzmann*, Neut. Theol. II 99 v. *Stevens*, Theol. of the New Test. bl. 413 v. *S. R. Driver*, art. Propitiation in *Hastings'* D. B. IV 128—132 enz.

menschen verzoenen zich niet met God, alsof zij met en naast God het subject der verzoening waren; maar God heeft de wereld met zichzelven verzoend, zonder haar toedoen, buiten haar om, zonder dat zij er het minste aan toegebracht heeft of aan behoeft toe te brengen; menschen ontvangen alleen de verzoening als eene gave, Rom. 5 : 11, en ze nemen ze aan door het geloof, 2 Cor. 5 : 20.

Maar uit deze ééne weldaad der verzoening, door Christus verworven, vloeien allerlei weldaden voort. Dat kan ook niet anders. Als de verhouding tusschen God en de wereld in het reine is, dan komt te zijner tijd alles in orde, ook de verhouding tusschen hemel en aarde, engelen en menschen, menschen onderling, en ook de verhouding der menschen tot zonde, dood, wereld, Satan enz. In de sfeer van het recht is het pleit beslist. God heeft gelijk en daarom wordt Hij vroeger of later overal, op alle terrein, en voor alle creaturen in het gelijk gesteld. Het recht is aan zijne zijde en het zal eens door allen gewillig of onwillig worden erkend. In de καταλλαγη, de vredeverhouding Gods in Christus tot de wereld, liggen dus allerlei andere weldaden opgesloten. De vruchten van Christus' offerande zijn niet tot eenig terrein beperkt; zij bepalen zich niet, gelijk tegenwoordig zoo velen meenen, tot het religieus-ethische leven, tot het hart, de binnenkamer, de kerk, maar zij breiden tot heel de wereld zich uit. Want machtig moge de zonde zijn, niet gelijk de misdaad is de genadegift; de genade Gods en de gave door de genade is bovenmate overvloedig, Rom. 5 : 15. De weldaden, die uit de καταλλαγη Gods in Christus ons toekomen, zijn te vele om te noemen [1]). Zij kunnen ingedeeld in: *juridische*, n.l. vergeving der zonden, Mark. 14 : 24, Hebr. 9 : 22, rechtvaardigmaking, Rom. 3 : 24, 4 : 25, 5 : 9, 8 : 34, 1 Cor. 1 : 30, 2 Cor. 5 : 21, aanneming tot kinderen, Gal. 3 : 26, 4 : 5, 6, recht op het eeuwige leven en de hemelsche erfenis, Rom. 8 : 17, 1 Petr. 1 : 4, ook verlossing of loskooping [2]), ἀπολυτρωσις, Ef. 1 : 7, Col. 1 : 14, Hebr. 9 : 15, dat echter soms ruimere beteekenis heeft, Rom. 3 : 24, 8 : 21, 23, 1 Cor. 1 : 30, Ef. 1 : 14, 4 : 30, 1 Petr. 1 : 18, 19; *mystische*, bestaande in het gekruisigd, begraven, opgewekt en in den hemel gezet worden met Christus, Rom. 6—8, Gal. 2 : 20, Col. 3 : 1—13; *ethische*, n.l. wedergeboorte, Joh. 1 : 12, 13, levendmaking, Ef. 2 : 1, 5, heiligmaking, 1 Cor. 1 : 30, 6 : 4, afwassching, 1 Cor. 6 : 11, reiniging, 1 Joh. 2 : 9, besprenging, 1 Petr. 1 : 2, naar lichaam, ziel en geest, 2 Cor. 5 : 17, 1 Thess. 5 : 23; *moreele*, bestaande in de navolging van Christus, die ons zijn voorbeeld heeft nagelaten, Matth. 10 : 38, 16 : 24, Luk. 9 : 33, Joh. 8 : 12, 12 : 26, 2 Cor. 8 : 9, Phil. 2 : 5, Ef. 2 : 10, 1 Petr. 2 : 21,

[1]) Verg. reeds boven bladz. 320.

[2]) De ἀπολυτρωσις van de geloovigen door Christus wordt op merkwaardige wijze toegelicht door de toenmalige gewoonte van het loskoopen van slaven, *Deissmann*, Licht vom Osten bl. 234 v. *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes III³ 18. 53.

4 : 1; *oeconomische,* n.l. de vervulling van het Oudtestamentische verbond, de inwijding van een nieuw verbond, Mark. 14 : 24, Hebr. 7 : 22, 9 : 15, 12 : 24, de vrijheid van de wet, Rom. 7 : 1 v., Gal. 2 : 19, 3 : 13, 25, 4 : 5, 5 : 1 enz., de uitwissching van het handschrift der wet, de afbreking van den muur des afscheidsels, de verzoening van Jood en Heiden en van alle andere in de menschheid bestaande tegenstellingen tot de eenheid in Christus, Gal. 3 : 28, Ef. 2 : 11—22, Col. 2 : 21; *physische,* n.l. de overwinning der wereld, Joh. 16 : 33, van den dood, 2 Tim. 1 : 10, Hebr. 2 : 15, van de hel, 1 Cor. 15 : 55, Openb. 1 : 18, 20 : 14, en van Satan, Luk. 10 : 8, 11 : 22, Joh. 14 : 30, Hebr. 2 : 14, 1 Cor. 15 : 55, 56, Col. 2 : 15, 1 Petr. 3 : 22, 1 Joh. 3 : 8, Openb. 12 : 10, 20 : 2 enz. In één woord: de gansche herschepping, de volkomene herstelling van de door de zonde met schuld beladene, verdorvene en uiteengeslagen wereld en menschheid is de vrucht van Christus' werk. Objectief, principiëel, in de sfeer van het recht heeft Hij die herschepping tot stand gebracht door zijn kruis. Toen is tusschen God en wereld de καταλλαγη gesticht. En daarom zal Christus te zijner tijd — want het gaat alles in vaste orde — de gemeente eens zonder vlek of rimpel aan den Vader voorstellen, het koninkrijk Gode overgeven en God alles in allen zijn, 1 Cor. 15 : 22—28.

403. In de theologie is deze rijkdom der weldaden van Christus steeds erkend. Door Christus, zeide Clemens Alex., is de aarde een πελαγος ἀγαθων geworden. Men sprak van Christus als sponsor, mediator, redemptor, reconciliator, liberator, dispensator, salvator, medicus, dominus, pastor, rex enz., duidde het werk, door Hem tot stand gebracht, aan als θεοποιησις, θειωσις, deificatio, vivificatio, salvatio, liberatio, redemptio, restitutio, purgatio, regeneratio, resurrectio enz., en trachtte soms al die weldaden ook eenigermate te classificeeren. Dit geschiedde bijv. in de bekende versregels: Propitians, purgans, redimens, ut victima, sponsor Salvavit, sic jura Dei verumque requirunt, of onder de hoofden sanctio foederis gratiae, reconciliatio, liberatio, adoptio, justificatio, sanctificatio, of onder die van expiatio, remissio, consummatio enz.[1]). Sedert Anselmus kwam de onderscheiding op van satisfactio en meritum. Maar deze kan moeilijk als indeeling van de vruchten van Christus' werk dienst doen, wijl satisfactio en meritum slechts logisch, en niet zakelijk verschillen. Hetzelfde werk van Christus is satisfactio, in zoover Hij zijne offerande Gode bracht en aan zijn eisch voldeed, en het is meritum,

[1]) *Athanasius,* de incarn. 64. *Gregorius Naz.,* Or. 2. *Eusebius,* Dem. Ev. IV 21. *Augustinus,* de pecc. mer. I 26. *Thomas,* S. Theol. III qu. 48. 49. *Bonaventura,* Brevil. IV I. *Petavius,* de incarn. XII c. 6. 7. *Polanus,* Synt. VI c. 18. *Voetius,* Disp. II 229 v. *Mastricht,* Theol. V 18, 22. *Turretinus,* de satisf. bl. 317. *M. Vitringa,* Doctr. VI 121 v.

in zoover Christus daardoor bij God voor ons de zaligheid verwierf[1]). Beide begrippen stellen het werk van Christus ook te eenzijdig onder de categorie van werk en verdienste; het is veelmeer de vraag, wat Christus „verdiend" heeft, en hoe dit met zijne offerande in verband staat. In den nieuweren tijd heeft men daarom deze termen bijna geheel laten vallen en in plaats daarvan de vrucht van Christus' werk als Erlösung of als Versöhnung aangeduid.

De eerste omschrijving kwam vooral door Schleiermacher in eere; wel spreekt hij ook van een nieuwe schepping, die door Christus tot stand gebracht wordt, maar deze valt hem toch met de Erlösung saam[2]), en onder haar verstaat hij de mededeeling zijner zondelooze volkomenheid, de opname der geloovigen in de kracht van zijn Godsbewustzijn, welke niet magisch, noch empirisch, maar mystisch geschiedt door scheppende Goddelijke werkzaamheid, door de zelfopenbaring van Christus in zijne gemeente[3]). Daarnaast neemt Schleiermacher dan nog eene verzoenende werkzaamheid van Christus aan, daarin bestaande, dat Hij de geloovigen opneemt in de gemeenschap zijner ongestoorde zaligheid en hen door middel van zijne levensgemeenschap met Hem doet deelen in de vergeving der zonden[4]). Ritschl daarentegen vat de werking van Christus saam onder rechtvaardiging en verzoening; de vruchten van zijn leven bestaan niet in Umstimmung van God uit een vertoornd rechter in een genadig Vader, niet in eigenlijke loskooping, niet in bevrijding van den dood[5]), ook niet in het mystieke sterven en opstaan met Christus, want Rom. 6 is sterke symboliek en levert geen stof voor een dogma[6]); maar Christus verzekert en waarborgt ons door heel zijn persoon en leven, dat God liefde is; Hij laat ons trots onze zonden toe tot de gemeenschap met God[7]). De rechtvaardiging, welke Christus ons schenkt, is niet kwijtschelding van schuld en straf, niet toerekening van zijne gerechtigheid, maar wegneming van het schuldbewustzijn, en daardoor van de scheiding tusschen ons en God, de wegneming van de gedachte, dat de zonde de gemeenschap met God verhindert[8]). Gevolg en werking van deze rechtvaardiging is de verzoening; deze toch bestaat daarin, dat hij, die de rechtvaardiging, welke eigenlijk een goed

[1]) *Thomas,* S. Theol. III qu. 48 art. 1 en 2. *Petavius,* de incarn. XII 9. *Perrone,* Prael. IV 311. *Calvijn,* Inst. II 17, 1. *Voetius,* Disp. II 228. *Mastricht,* Theol. V 18, 14. 20. *M. Vitringa,* Doctr. VI 59. 62. *Quenstedt,* Theol. III 225. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I² 283 enz.
[2]) *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 89, 1. 2.
[3]) *Schleiermacher,* t. a. p. § 88. 100.
[4]) *Schleiermacher,* t. a. p. § 101.
[5]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. II 86. 208 v. 217 v. 221. III 439.
[6]) *Ritschl,* t. a. p. II 226 v.
[7]) *Ritschl,* t. a. p. III 506 v.
[8]) *Ritschl,* t. a. p. III 51. 60. 61.

der gemeente is, in het geloof aanneemt, nu ook subjectief in die nieuwe verhouding tot God ingaat, zijnerzijds de vijandschap aflegt en in verhouding van vrede tot God zich stelt; zij is eene ethische verandering in ons [1]).

Er is groot verschil tusschen Schleiermacher en Ritschl: bij genen staat de persoon, bij dezen het werk van Christus op den voorgrond; bij den eersten komt de subjectieve verandering des menschen tot stand langs mystischen weg, door levensmededeeling, bij den tweeden langs ethischen weg, door leer en voorbeeld; de eerste weldaad is bij Schleiermacher de Erlösung, de mededeeling van Christus' zondelooze volkomenheid, en bij Ritschl de objectieve, synthetische rechtvaardiging, die allereerst een goed der gemeente is. Maar bij dat verschil is de overeenstemming nog grooter: Christus is bij beiden de zondelooze mensch, die in bijzondere gemeenschap met God staat; de passieve gehoorzaamheid wordt in het werk van Christus door beiden ontkend; zijn lijden en dood is slechts het noodzakelijk gevolg van zijne ten einde toe gehandhaafde trouw aan God; het verband tusschen Christus' werk en de vruchten daarvan in den geloovige, in de gemeente, blijft bij beiden onhelder; beiden verleggen het zwaartepunt der verlossing en der verzoening uit het objectieve werk van Christus in de subjectieve verandering der geloovigen; en zelfs, al schijnt Ritschl de rechtvaardiging als eene objectieve weldaad der gemeente en als een synthetisch oordeel aan het geloof te laten voorafgaan, feitelijk wordt toch ook bij hem, niet voor de gemeente in haar geheel maar wel voor ieder individu, de rechtvaardiging van de subjectieve verzoening afhankelijk [2]). Bovenal echter komen beiden daarin overeen, dat zij de werking van Christus' leven en lijden tot het religieuze en ethische gebied beperken. Nu is het waar, dat zij zelfs bij deze beperking geen van beiden helder in het licht stellen, hoe de persoon en het werk van Christus deze verandering op religieus en ethisch gebied kan tot stand brengen. Maar toch is het ter andere zijde tot op zekere hoogte te begrijpen, dat, indien de vrucht van Christus' werk tot dit terrein beperkt wordt, ook zijn werk en zijn persoon zoo opgevat wordt als door Schleiermacher en Ritschl geschiedt; want het is waar, wat eerstgenoemde zegt: die eigenthümliche Thätigkeit und die ausschliessliche Würde des Erlösers weisen auf einander zurück und sind im Selbstbewusstsein der Gläubigen unzertrennlich eins [3]). Bij deze opvatting is te verstaan, dat de passieve gehoorzaamheid wordt ontkend, dat de Godheid van Christus slechts is een zijn van God in Hem, dat opstanding, hemelvaart enz., onnoodig zijn; eene pantheïstisch-mystische of eene deïstisch-moreele werking van Christus' persoon en werk is dan ter zaliging voldoende.

[1]) *Ritschl*, t. a. p. II 230 v. 342 v. III 74—76. Unterricht in der Christl. Rel. § 37.

[2]) Verg. Jahrb. f. deutsche Theol. 1888 bl. 21. 22. *Kübel*, Ueber den Unterschied der posit. u. d. liber. Richtung in der mod. Theol.[2] 1893 bl. 150. *Kähler*, Zur Lehre v. d. Vers. bl. 32 v. *Joh. Wendland*, Albrecht Ritschl und seine Schüler. Berlin 1899 bl. 120 v.

[3]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 92.

Maar dat is toch waarlijk niet in overeenstemming met de leer der Heilige Schrift; het is eene miskenning van den persoon van Christus en eene verkleining van zijn werk. Christus is maar niet een ἄνθρωπος ἐνθεος, doch de eeuwige en eengeboren Zoon van God, het afschijnsel zijner heerlijkheid en het uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid, zelf God, te prijzen in der eeuwigheid. En de vrucht van zijn leven en sterven is maar niet zekere magische of moreele invloed, die van Hem in de wereld uitgaat, doch is niet minder dan de ἀποκαταστασις παντων, Hand. 3 : 21, de ἀνακεφαλαιωσις των παντων ἐν τῳ Χριστῳ, τα ἐπι τοις οὐρανοις και τα ἐπι της γης, Ef. 1 : 10. Dit werk der herschepping heeft zijn beginsel en oorsprong in de volmaakte offerande van Christus, of liever nog in de καταλλαγη, welke God in Christus tusschen zich en de wereld tot stand gebracht heeft. God wil niet winnen door overmacht. Licht ware het voor Hem geweest, de gansche wereld in zijn toorn te vernietigen en aan eene andere wereld en menschheid het aanzijn te schenken, Num. 14 : 12. Maar God verhoogt zich in gericht en heiligt zich in gerechtigheid, Jes. 5 : 16. De zonde is geene physische, maar eene ethische macht. Satan heeft in de zonde zijne ongoddelijke macht over de wereld, en de zonde heeft hare kracht in de wet, 1 Cor. 15 : 56. Zoo heeft het Gode behaagd, deze macht op zedelijke wijze, in den weg van recht en gerechtigheid, te overwinnen. Niet door geweld of macht, maar door het kruis, dat den schuldbrief der wet te niet deed, heeft God over de overheden en machten getriumfeerd, hen van hun wapenrusting beroofd, en openlijk in hun schande tentoongesteld, Col. 2 : 15. En daarom nu, wijl God in den weg des rechts de zonde en heel haar macht overwonnen heeft, daarom is Hij vrij, zelfs zijne wederpartijders rechters zijnde, om den goddelooze te rechtvaardigen, Rom. 4 : 5; niemand kan beschuldiging inbrengen tegen de uitverkorenen Gods, Rom. 8 : 33. God is het, die rechtvaardigt, en die in de rechtvaardiging van dengene, die uit het geloof van Jezus is, zelf blijkt de rechtvaardige te zijn, Rom. 3 : 26. God kan dat doen, behoudens, ja tot roem van zijne gerechtigheid, omdat Christus gestorven en opgewekt is, Rom. 8 : 34. Op grond van die offerande kan Hij wereld en menschheid aan de zonde ontrukken, zijn koninkrijk uitbreiden, alle dingen onder Christus als hoofd vergaderen en eens alles in allen zijn. Niemand, ook Satan niet, kan daartegen iets inbrengen; aan het einde zal elk moeten erkennen, dat God rechtvaardig en dat Christus de wettige, de rechtmatige Heer is, Phil. 2 : 11. Tusschen de weldaden, die Christus verworven heeft, en zijn persoon en offerande, bestaat dan ook geen physisch of magisch verband,

alsof eenige substantie van Godmenschelijk leven, Goddelijke natuur enz. uit Hem in ons werd overgestort, zooals theosophen het zich voorstellen. Maar God heeft zich zelf in Christus den koninklijken weg des rechts gebaand, om aan zijn gevallen schepsel den rijkdom zijner genade te verheerlijken. Uit de door Hem zelf, buiten de wereld om, gestichte, objectieve καταλλαγη vloeien der menschheid alle bovengenoemde weldaden om Christus' wille toe, de rechtvaardigmaking, de heiligmaking, de volkomene verlossing, de gansche herschepping. En wijl dit werk der herschepping zoo groot is, grooter nog dan dat der schepping en der onderhouding, daarom moest Hij, aan wien dit werk werd opgedragen, niet alleen waarachtig en rechtvaardig mensch, maar ook sterker dan alle schepselen, d. i. tegelijk waarachtig God zijn. Dezelfde, door wien God de wereld schiep, kon ook alleen de middelaar der herschepping zijn [1]).

404. Intensief is het werk van Christus van oneindige waardij, maar ook extensief breidt het zich tot heel de wereld uit. Gelijk de wereld het voorwerp is geweest van Gods liefde, Joh. 3 : 16, zoo is Christus gekomen, om die wereld niet te veroordeelen, maar te behouden, Joh. 3 : 17, 4 : 42, 6 : 33, 51, 12 : 47; in Hem heeft God de wereld, alle dingen in hemel en op aarde, tot zich zelven verzoend, Joh. 1 : 29, 2 Cor. 5 : 19, Col. 1 : 20, en vergadert ze in deze bedeeling tot één, Ef. 1 : 10; de wereld, door den Zoon geschapen, is ook voor den Zoon als haar erfgenaam bestemd, Col. 1 : 16, Hebr. 1 : 2, Openb. 11 : 15. Door Origenes werd hieruit afgeleid, dat Christus door zijn lijden en sterven de gansche wereld verlost heeft, niet alleen alle menschen maar ook alle andere redelijke wezens, n.l. de gevallen engelen, en voorts alle schepselen; Christus οὐ μονον ὑπερ ἀνθρωπων ἀπεθανεν, ἀλλα και ὑπερ των λοιπων λογικων [2]). Hij is wel slechts eenmaal gestorven, in de voleinding der eeuwen, Hebr. 9 : 26, maar de kracht van zijn dood is genoegzaam tot verlossing, niet alleen van de tegenwoordige wereld, maar ook van die, welke vroeger bestaan heeft of later bestaan zal, en niet alleen van de menschen, maar ook van de hemelsche geesten [3]). Dit universalisme is echter door alle Christelijke kerken eenparig verworpen, en feitelijk zijn deze altijd in zoover particularistisch, dat zij τα παντα in Col. 1 : 20 beperken en niet tot de gevallen engelen uitbreiden. Maar desniettemin heeft men uit deze en andere plaatsen, waar het woord wereld of allen met de offerande van Christus in verband wordt gebracht, Jes. 53 : 6, Rom. 5 : 18, 8 : 32, 1 Cor. 15 : 22, 2 Cor. 5 : 15, Hebr. 2 : 9, 1 Tim. 2 : 4, 6, 2 Petr. 3 : 9, 1 Joh. 2 : 2, het besluit getrokken,

[1]) *Bonaventura,* Brevil. IV c. 1.
[2]) *Origenes,* in Joann. I 40.
[3]) *Origenes,* de princ. I 6. II 3, 5. Hom. in Lev. I 3. Verg. *Schwane,* Dogmengesch. I² 254.

dat Christus voor alle menschen, hoofd voor hoofd, voldaan had, en dat de satisfactio vicaria dus als universeel moest worden opgevat.

De kerkvaders vóór Augustinus spreken gemeenlijk zeer universalistisch over den heilswil Gods en over de verzoening van Christus [1]), maar de eigenlijke quaestie bestond in dien tijd nog niet en kon toen ook nog niet opkomen, wijl men aan Gods zijde alleen eene praescientia aannam en aan 's menschen zijde op zijne wilsvrijheid, schoon door de zonde verzwakt, den nadruk liet vallen [2]). In den pelagiaanschen strijd moest zij echter aan de orde komen; en Augustinus was de eerste, die duidelijk de particuliere voldoening leerde. Wel zegt Augustinus meermalen met de Schrift, dat God aller zaligheid wil, dat, indien een voor allen gestorven is, allen gestorven zijn, dat wie verloren gaan, niet hebben willen gelooven, dat wie gelooft, dat vrijwillig doet [3]), dat Christus een verzoening is voor de geheele wereld en alle dingen, hemelsche en aardsche, met elkander verzoend heeft [4]). Maar dit alles bewijst hoegenaamd niets tegenover dit andere, door Augustinus even klaar en duidelijk uitgesproken, dat de heilswil Gods en de verzoening in Christus beperkt is tot de praedestinati. Ten eerste volgt dit reeds in het algemeen uit Augustinus' leer over de praedestinatie en over de genade [5]); als het getal dergenen, die zalig zullen worden, eeuwig en onveranderlijk door God is bepaald en hun alleen de genade des geloofs en der volharding geschonken wordt, dan is daartusschenin de stelling niet meer te handhaven, dat Christus voor alle menschen hoofd voor hoofd heeft voldaan. Ten tweede vat Augustinus 1 Tim. 2 : 4 altijd op in beperkten zin; wel geeft hij van dien tekst verschillende verklaringen, nu eens, dat omnes qui salvi fiunt nisi ipso volente non fiunt [6]), en dan, dat onder alle menschen te verstaan zijn alle praedestinati, die uit alle volken en klassen van het menschelijk geslacht zijn verkoren [7]); maar overal, waar hij den tekst opzettelijk verklaart, verstaat hij hem in beperkten zin [8]). En ten derde brengt hij den persoon en het werk van Christus telkenmale alleen met de verkorenen in verband. God riep door Christus populum credentium tot de adoptie. Christus heeft door zijne opstanding nos praedestinatos tot een nieuw leven geroepen, door zijn bloed justificandos peccatores vrijgekocht; omnis, qui Christi sanguine redemptus est, homo

[1]) Verg. *Petavius,* de incarn. XIII c. 1. 2. *M. Vitringa,* Doctr. VI 147.
[2]) Verg. deel II 309 v.
[3]) *Petavius,* de incarn. XIII c. 3.
[4]) *Kühner,* Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi 1890, bl. 62.
[5]) Verg. deel II 311 v., en voorts *M. Vitringa,* Doct. VI 147 v.
[6]) Epist. 107. de Civ. Dei XIII 23.
[7]) Enchir. 103. de corr. et gr. 14. c. Jul. IV 8.
[8]) Verg. *Petavius,* de Deo XI 7, 10. de incarn. XII 4.

est, non tamen omnis, qui homo est, etiam sanguine Christi redemptus est[1]). Non perit unus ex illis, pro quibus Christus mortuus est[2]).

Hoewel het semipelagianisme spoedig de overhand kreeg, bleven er toch velen ook op dit punt aan Augustinus getrouw. Met beroep op 1 Tim. 2 : 4 zeiden de Semipelagianen, dat God alle menschen met gelijke liefde omvat en allen eene gelijke mate van genade toedeelt. Daarop antwoordde Prosper, dat omnium cura est Deo, et nemo est, quem non aut evangelica praedicatio aut legis testificatio aut ipsa etiam natura conveniat; sed infidelitatem hominum ipsis adscribimus hominibus; fidem autem hominum donum Dei esse fatemur, sine cujus gratia nemo currit ad gratiam. En wat betreft de particulariteit der voldoening, Christus is wel pro totius mundi redemptione crucifixus, propter veram humanae naturae susceptionem et propter communem in primo homine omnium perditionem; potest tamen dici pro his tantum crucifixus, quibus mors profuit[3]). Hoe gematigd dit uitgedrukt zij, alle volgelingen van Augustinus, Prosper, Lucidus, Fulgentius enz., stemden toch hierin overeen, dat, hoezeer God voor alle menschen zorgt en hun allerlei weldaden schenkt, Hij toch niet op gelijke wijze de zaligheid van allen wil; dat Hij niet allen eene zelfde mate van genade verleent; en dat Christus, schoon in zekeren zin voor allen gestorven, toch efficaciter alleen gestorven is voor hen, wien zijn dood werkelijk ten goede komt. Maar de synode van Arles 475 dwong Lucidus tot herroeping van zijne leer, dat Christus alleen gestorven was voor hen, die werkelijk zalig worden. En de synode van Orange 529 sprak slechts uit, dat omnes baptizati kunnen vervullen, wat tot de zaligheid noodig is[4]). In de 9de eeuw kwam het vraagstuk opnieuw ter sprake; Gottschalk leerde, dat Christus baptismi sacramento (reprobos) luit, non tamen pro eis crucem subiit neque mortem tulit neque sanguinem fudit. Lupus zeide, dat Christus niet voor alle menschen gestorven is, maar wel voor alle geloovigen, ook voor hen, die later het geloof weer verliezen. Remigius maakte eene dergelijke onderscheiding. En de synode van Valence 855 sprak in denzelfden geest; zij verwierp, dat Christus zijn bloed had gestort etiam pro illis impiis, qui a mundi exordio usque ad passionem Domini in sua impietate mortui aeterna damnatione puniti sunt, en beleed, dat die prijs alleen betaald was voor hen, de quibus ipse Dominus noster dicit: sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipso non pereat sed habeat vitam aeternam[5]).

Ook de scholastiek bleef in hoofdzaak nog aan Augustinus getrouw;

[1]) Conf. IX 1, de trin. IV 13. de conj. adult. I 15.
[2]) Epist. 102 ad Evod. Verg. *Wiggers*, August. und Pelag. I 313.
[3]) Resp. ad cap. cal. Gall. 8. 9.
[4]) Verg. *Petavius*, de incarn. XIII c. 5—7. *Schwane*, D. G. II² 571—582.
[5]) *Petavius*, de incarn. XIII 8. *M. Vitringa*, Doctr. VI 149—151.

1 Tim. 2 : 4 moet niet zoo opgevat, alsof God wel wilde wat niet geschiedt, alsof Hij wilde, dat er ook behouden werden, die het feitelijk niet worden, maar deze tekst wil zeggen, nullum hominum fieri salvum nisi quem salvum fieri ipse voluerit, of dat er allerlei menschen uit alle volken en standen zalig zullen worden, of ook wel, meer in den zin van Damascenus, dat God aller zaligheid wil, n.l. voluntate antecedente, conditionale, d. i. indien zij zelf willen en tot Hem komen, maar dan was deze wil toch weer magis velleitas quam absoluta voluntas[1]). En wat de satisfactie aangaat, de scholastiek leerde wel, dat zij superabundans was en geschiedde pro peccato humani generis, totius humanae naturae[2]), maar zij betoogde de mogelijkheid der voldoening vooral daarmede, dat Christus het hoofd was en de geloovigen de leden zijns lichaams, en bracht de voldoening daarom telkens alleen met de geloovigen in verband; zoo zegt Thomas bijv., caput et membra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad membra[3]); quia ipse est caput nostrum, per passionem suam liberavit nos tanquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset[4]). En elders zegt hij: passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam, sed effectum non habet nisi in illis, qui passioni Christi conjunguntur per fidem et charitatem[5]). Dat deze efficacitas niet afhangt van 's menschen vrijen wil, maar van Gods verkiezing en Christus' offerande zelve, blijkt in het algemeen uit Thomas' leer van de gratia en bepaald ook daaruit, dat hij uitdrukkelijk zegt: passio Christi efficienter causat salutem humanam[6]), evenals ook Lombardus verklaarde: Christus electos tantum sicut se dilexit eorumque salutem optavit[7]), of op eene andere plaats: Christus se trinitati obtulit pro omnibus, quantum ad pretii sufficientiam, sed pro electis tantum ad efficaciam, quia praedestinatis tantum salutem effecit[8]). Later werd ditzelfde gevoelen binnen de Roomsche kerk voorgestaan door Bajus, Jansenius, Quesnel, en ook nog door Tapper, Estius, Sonnius en anderen in bescherming genomen[9]).

Maar naarmate het semipelagianisme in de Roomsche kerk en theologie veld won, kreeg deze voorstelling de overhand, dat God voluntate ante-

[1]) *Lombardus*, Sent. I dist. 46, 2, en ook in zijne uitlegging van 1 Tim. 2 : 4. *Bonaventura*, ib. art. 1 qu. 1. *Thomas*, S. Theol. I qu. 19 art. 7. qu. 23 art. 4 ad 3.
[2]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 46 art. 1.
[3]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 48 art. 2.
[4]) *Thomas*, S. Theol. III 49 art. 1.
[5]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 79 art. 7.
[6]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 48 art. 6.
[7]) *Lombardus*, Sent. III 31, 4.
[8]) *Lombardus*, Sent. III 20, 3.
[9]) Verg. *Rivetus*, Op. III 438. *M. Vitringa*, Doctr. VI 155—159.

cedente aller zaligheid wil en Christus voor allen liet voldoen, maar dat Hij in zijne voluntas consequens rekening hield met het goede of kwade gebruik, dat de menschen van hunne vrijheid en van de aangebodene genade gemaakt hebben [1]). Van ouds was dit reeds de belijdenis der Grieksche kerk geweest [2]); en ofschoon Luther oorspronkelijk gansch anders had geleerd en de Formula Concordiae den universeelen heilswil Gods en het servum arbitrium van den mensch unvermittelt naast elkander liet staan, spoedig vond deze gedachte ook ingang in de Luthersche theologie; voluntate antecedente wil God aller zaligheid, maar voluntate consequente wil Hij die alleen van hen, wier geloof en volharding Hij vooruit heeft gezien [3]). Deze kerken hadden echter alle in hare klare en vaste belijdenis van de triniteit, de Godheid van Christus en de voldoening nog een tegenwicht, zoodat het pelagiaansche beginsel niet onbelemmerd doorwerken kon. Maar dit veranderde bij de Socinianen, die al deze objectieve dogmata verwierpen, en later ook bij de Remonstranten. Arminius zelf en zijne medestanders wilden deze leerstukken eerst nog handhaven, en meenden dit ook te kunnen doen; het had den schijn, alsof zij de groote Christelijke waarheden vasthielden, en alleen tegen de Calvinistische overdrijvingen en buitensporigheden opkwamen. Maar dit bleek toch weldra anders [4]). Het tweede hunner artikelen: over den dood van Christus stond met de vier overige in het allernauwste verband, en alle vijf tezamen brachten in hunne consequentie eene gansch andere opvatting van heel het Christendom mede. Als toch van de offerande van Christus gezegd wordt, dat zij voor alle menschen is gebracht, ook voor hen, die vanwege hun ongeloof de vrucht van die offerande nimmer deelachtig worden, dan krijgt die offerande zelve een gansch ander karakter, dan haar in de Schrift wordt toegekend. Zij is dan niet geweest eene volkomene voldoening aan den eisch der goddelijke gerechtigheid, eene aequivalentie van de straf, welke de zondaar

[1]) Verg. deel II 313 v., en voorts Trid. VI c. 2 en 3. Catech. Rom. I 3, 7. *Innocentius* X in damn. 5 propos. Jans. *Bellarminus*, de sacrif. missae I 25, de poenit. I 2, de amiss. gr. IV 4. *Becanus*, Manuale controv. III 1 qu. 1. *Petavius*, de incarn. XIII 14. *Theol. Wirceb.*, Theol. IV 322. *Scheeben*, Dogm. III 356. *Jansen*, Prael. Theol. II 784 enz.

[2]) *Damascenus*, de fide orthod. II c. 29. Conf. orthod. qu. 34. 47.

[3]) Symb. Bücher, ed. Müller bl. 781. *Gerhard*, Loc. VII c. 6. *Quenstedt*, Theol. III 311—324. *Hollaz*, Ex. bl. 745. *Buddeus*, Inst. theol. bl. 824. Verg. reeds deel II 317 v.

[4]) De Gereformeerden maakten daarom tusschen vroegere en latere, gematigde en consequente Remonstranten onderscheid. Op de vraag: an Remonstrantes sint haeretici? geeft Amesius ten antwoord: Remonstrantium sententia, prout a vulgo ipsis faventium recipitur, non est proprie haeresis, sed periculosus error in fide, ad haeresin tendens. Prout vero a quibusdam eorum defenditur, est haeresis Pelagiana, quia gratiae internae operationem efficacem necessariam esse negant ad conversionem et fidem ingenerandam, De Conscientia IV 4 qu. 4.

had verdiend, eene verwerving voor hem van de feitelijke en werkelijke zaligheid; maar zij was dan niet meer dan eene voorbeeldige straf, welke God om andere redenen dan zijne strenge gerechtigheid noodzakelijk en ook voldoende achtte (acceptilatie), en welke eigenlijk feitelijk niets voor den mensch, maar alleen voor God het recht en de mogelijkheid verwierf, om „opnieuw met de menschen te handelen en nieuwe voorwaarden, zulke als Hij zoude willen, voor te schrijven, van dewelke de volbrenging aan den vrijen wil des menschen hangen zoude" [1]). Daarmede werd verder de wet van haar absoluut karakter beroofd, geloof en bekeering als eene nieuwe wet opgevat, de verkiezing niet alleen na de voldoening geplaatst, maar ook van des menschen wil afhankelijk gemaakt, en zelfs de Goddelijke natuur van den middelaar overbodig gemaakt. Want als de offerande van Christus alleen in de billijkheid en gepastheid, en niet in den eisch der gerechtigheid haar grond en maatstaf vond, waarom kon ze dan niet van dien aard zijn, dat zij door een heilig en rechtvaardig mensch ten volle gebracht kon worden? Al deze en dergelijke gevolgtrekkingen lagen in het beginsel van het Remonstrantisme opgesloten, en zij werden er langzamerhand uit afgeleid. De Arminianen werden op de Synode te Dordrecht veroordeeld; maar niet verslagen. Hunne denkbeelden zijn ingedrongen in de Luthersche en in de Anglikaansche kerk, ze zijn overgenomen door allerlei godsdienstige richtingen, die in het Protestantisme van de officiëele kerken zich hebben losgemaakt, door Baptisten, Wesleyaansche Methodisten, Kwakers, Deïsten, Herrnhutters [2]) enz., en zij hebben ook binnen de Gereformeerde kerken een machtigen invloed uitgeoefend.

405. De Gereformeerden stonden met hunne leer van de particuliere voldoening dus vrijwel alleen. En daarbij kwam nog, dat zij onderling volstrekt niet eenstemmig waren en langzamerhand steeds verder van elkander afweken. Verschillende belijdenissen spreken gematigd en algemeen [3]); de Anglikaansche confessie zwijgt ervan; de Heidelbergsche Catechismus spreekt ze niet rechtstreeks uit, al is het antwoord op vr. 37 ten onrechte als een bewijs voor de algemeene voldoening aangehaald [4]); de Fransche, Nederlandsche en Schotsche belijdenis leeren

[1]) Dordtsche Leerregels II. Verw. der dwal. 3, en verg. voorts over de Remonstranten: hun Conf. en Apol. Conf. VIII 10. *Arminius*, Op. bl. 153. *Episcopius*, op 1 Joh. 2 : 2. *Limborch*, Theol. Christ. IV c. 3—5.

[2]) *M. Vitringa*, Doctr. VI 174 v.

[3]) Bijv. de Repet. Anhalt. bij *Niemeyer*. Collectio Conf. in eccl. reform. bl. 635. 639. Conf. Sigism., ib. bl. 650. 651. Lips., ib. bl. 662. Thorun., ib. bl. 674. *K. Müller*, Die Bekenntnisschriften der ref. K., neemt hiervan alleen de Conf. Sigismundi op, bl. 835 v.

[4]) Verg. *M. Vitringa*, Doctr. VI 136.

haar niet dan per consequentiam. In de leerregels van Dordrecht wordt ze duidelijk en beslist beleden, maar tevens verklaard, dat de offerande van Christus was infiniti valoris et pretii, abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda, van oneindige kracht en waardigheid, overvloediglijk genoegzaam tot verzoening van de zonden der gansche wereld; en voorts komt zij ook nog voor in de Westminster confessie, in den Catech. major en minor, in den Consensus Helveticus [1]), en in de Walchersche artikelen van 1693. Ook onder de theologen was er geene volle eenstemmigheid. Sommigen meenden, dat het wel goed was te zeggen, dat Christus' offerande voor alle menschen voldoende ware geweest, indien God haar voor allen efficax had willen maken; maar dat het toch minder juist was te zeggen, dat zij voldoende was voor allen, want indien Christus niet efficaciter voor allen gestorven was, dan was Hij het ook niet sufficienter; en indien men zich dan toch zoo uitdrukte, gaf men aanleiding tot misverstand en bereidde de gevaarlijke onderscheiding voor van voluntas antecedens en consequens, van gratia sufficiens en efficax [2]). Anderen spraken echter met Augustinus en de scholastici zoo, dat Christus sufficienter voor allen, efficaciter alleen voor de uitverkorenen gestorven was en voldaan had [3]). Op de Dordtsche synode spraken de buitenlandsche afgevaardigden over de dignitas en sufficientia van Christus' offerande zoo ruim mogelijk; de Engelsche godgeleerden zeiden zelfs, dat Christus in zekeren zin voor allen gestorven was; sic Christus pro omnibus mortuus est, ut omnes et singuli, mediante fide, possint virtute ἀντιλυτρου hujus remissionem peccatorum et vitam aeternam consequi [4]). In Engeland was er tegenover de streng-gereformeerde school van Twissus, Rutherford, Gillespie, Goodwin e. a. eene meer gematigde richting, vertegenwoordigd door Davenant, Calamy, Arrowsmith, Seaman enz., en vooral door Richard Baxter [5]). Hun gevoelen kwam

[1]) *K. Müller,* Die Bekenntnisschriften usw. bl. 560. 562. 563. 619. 644. 865.

[2]) Aldus Beza, Piscator, Twissus, Voetius en anderen, zie *Voetius,* Disp. II 251 v. *M. Vitringa,* Doctr. VII 31. *Cunningham,* Historical Theology. Edinburgh 1864 II 332.

[3]) *Calvijn* op 1 Joh. 2 : 2. *H. Alting,* Probl. theol. bl. 174. *Maresius,* Syst. theol. X 31. *Turretinus,* Theol. El. XIV qu. 14. *Mastricht,* Theol. V 18. 21. 39. *De Moor,* Comm. III 1035—1075.

[4]) Acta Syn. nat. 1620. Judicia bl. 79.

[5]) Richard Baxter 1615—1691 gaf uit: Universal redemption of mankind by the Lord Jesus Christ, en droeg daardoor veel bij tot het invoeren van het Amyraldisme in Engeland. Zijn tijdgenoot, Isaac Barrow 1630—1677, schrijver van The doctrine of universal redemption asserted and explained, was het Arminianisme toegedaan, *Cunningham,* t. a. p. II 328. Men bracht tegen hun hypothetisch universalisme o. a. dit bezwaar in, dat, als Christus voor allen stierf op conditie van geloof, Hij dan niet gestorven kan zijn voor kinderen, die nooit actu gelooven kunnen, cf. *Warfield,* Presb. and Ref. Review April 1901 bl. 273—277.

zakelijk geheel overeen met dat van de Fransche theologen Camero, Testardus, Amyraldus enz.; er was een voorafgaand besluit, waarnaar Christus voor allen conditioneel, onder voorwaarde van geloof, had voldaan, en een ander volgend bijzonder besluit, waarnaar Hij voor de uitverkorenen zóó had voldaan, dat Hij hun indertijd ook het geloof schenkt en hen onfeilbaar tot de zaligheid leidt [1]).

In de Schotsche kerk kwam de leer der particuliere voldoening in verband met het algemeene aanbod der genade herhaaldelijk ter sprake; zij was zelfs mede eene van de oorzaken voor de scheiding der Erskine's in 1733. Om de neonomiaansche richting te ontgaan, die het geloof tot eene wettische voorwaarde maakte en het Evangelie daarom alleen bestemd liet zijn voor bepaalde gequalificeerde personen, leerden de zoogenaamde Marrowmen, James Hog, Thomas Boston, Ralph en Ebenezer Erskine, Alexander Moncrieff enz. [2]), dat Christus' offerande een legal, federal sufficiency bezat voor alle menschen, en grondden daarop het algemeene aanbod van genade. Zij verdedigden daarom de stelling, dat ieder mag gelooven in Christus, want God gaf Hem aan de wereld in haar geheel. Aan ieder mag gepredikt worden, dat er goede tijding voor hem is, dat Christ is dead for him. En deze uitdrukking werd onderscheiden van deze andere, dat Christ died for him. Dit laatste kan en mag men niet zeggen, omdat men het niet weet. Maar wel mag men aan ieder verkondigen, dat Christus is dead for him, dat is, dat a Saviour is provided for him, there is a crucified Christ for him. En men beriep zich voor dit algemeene aanbod der genade op Matth. 22 : 14, 28 : 19, Joh. 3 : 16 enz. Principal Hadow van St. Andrews trad heftig tegen deze Marrow-men op, maar Boston en de zijnen hielden stand en trachtten het probleem van a definite atonement en a universal call op de genoemde wijze te verzoenen. Anderen konden zich echter in deze bemiddeling niet vinden en gingen onderscheid maken tusschen eene algemeene en eene bijzondere genade in het Evangelie, tusschen een uitwendig en een inwendig verbond. Van James Fraser of Brea, die reeds in 1698 gestorven was, verscheen in 1722 en 1749 in twee stukken eene verhandeling On justifying faith, welke Amyraldistisch was, en door Thomas Mair, een van de predikanten der Antiburghers, aanbevolen werd. Thomas Mair werd wel in 1757 afgezet, en Adam Gib schreef een tractaat, dat als de beste Engelsche bestrijding van het Amyraldisme geroemd werd. Maar de stroom van den tijd ging den breeden kant uit, soms werd zelfs heel de leer der voldoening bestreden [3]).

In de vorige eeuw werd de uitgestrektheid der voldoening opnieuw het

[1]) Verg. deel II 330. *M. Vitringa,* Doctr. VI 138 v.

[2]) Verg. deel I 166, en voorts nog een artikel over de Marrow controversy in Princeton Theol. Review July 1906, bepaaldelijk bladz. 331—335.

[3]) *Dr. M. Gill,* Practical essay on the death of Christ. 1786.

onderwerp van een langdurigen strijd. In 1820 gaf de United Associate Synod of the Secession Church eene verklaring, waarbij de algemeene voldoening veroordeeld, maar tevens geleerd werd, dat Christus' offerande voor allen voldoende was en allen gebracht had in een „salvable state". Zoowel ter rechter- als ter linkerzijde vond deze verklaring bezwaar. Sommigen ontkenden, dat allen recht hadden op Christus en bestreden de algemeene voldoening in elken zin, zoo bijv. Palaemon in zijne Letters upon Theron and Aspasio, Symington, Haldane; anderen deden zich kennen als besliste voorstanders van de algemeene voldoening, zooals William Pringle, John Mc. Leod Campbell, James Morison, Robert Morison, A. C. Rutherford, John Guthrie. Mc Leod Campbell was predikant te Row, en werd om zijne afwijkende gevoelens in 1831 door de synode veroordeeld en afgezet. Hij leerde n.l., dat God loves every child of Adam with a love, the measure of which is to be seen in the agonies of Christ, en: the person who knows that Christ died for every child of Adam is the person who is in the condition to say to every human being: let there be peace with you, peace between you and your God. Hij meende, dat de Schrift zoo duidelijk mogelijk leert, dat Christ died for all men, that the propitiation which He made for sin was for all the sins of all mankind, en voerde daar ook een paar eigenaardige argumenten voor aan. Ten eerste merkte hij op, dat Christus aan de gansche wet van God volmaakt gehoorzaam was geweest, ook dus aan het gebod, om den naaste lief te hebben als zichzelven; nu heeft Christus zelf ons geleerd, wie onze naaste is, niet een bepaald volksgenoot, maar de mensch in het algemeen, die onze liefde behoeft; en zoo heeft Christus op volmaakte wijze den naaste liefgehad, niet alleen met woorden maar ook met de daad, in zijn leven en in zijn sterven. Ten tweede heeft de Vader al het oordeel aan den Zoon gegeven, omdat Hij des menschen Zoon is; zijn rechterschap rust dus op zijn middelaarschap; als Christus dus rechter over alle menschen zal zijn, dan moet zijn middelaarswerk ook tot allen uitgebreid zijn. En ten derde scheen hem de loochening van de algemeenheid der voldoening eene ontkenning van Gods liefde en genade toe. Maar daarbij moest hij het middelaarswerk natuurlijk toch weer innerlijk verzwakken, want als dit daarin bestond, dat Christus voor allen iets verworven had, dan kwam dit feitelijk neer op a salvable state, een state of pardonableness, in which the atoning death of Christ has necessarily und unconditionally placed every sinner of mankind. Na zijne afzetting ging Campbell echter met prediken voort; hij werd later zelfs bij velen in zijne eere hersteld, ontving in 1868 van de universiteit te Glasgow den graad van D.D. en oefende door zijn reeds vroeger aangehaald werk over The nature of the atonement, een grooten invloed uit. Evenzoo werd James Morison, predikant van de United Secession Church te Kilmarnock in 1841 om zijne leer van de algemeene verzoening

veroordeeld en afgezet, tengevolge waarvan de Morisonian Church ontstond, die in 1897 met de Independenten vereenigd werd. Eindelijk werden ook de beide professoren Balmer en Brown door Marshall aangeklaagd, maar door de synode in 1845 vrijgesproken [1]). Sedert dien tijd kwam er eene sterke reactie tegen de Gereformeerde leer, en thans wordt de toestand aldus beschreven: in point of fact, the Calvinistic limitation is little heard of now in Great Britain, except among some of the Evangelicals in the Church of England and some of the Baptists. And few would now rank it as a burning question. The controversy has gone to sleep [2]). En zoo is het allengs in alle landen gegaan. De leer der bijzondere voldoening werd eerst in den geest van Grotius of Amyraldus verzwakt, daarna geheel verworpen; in Engeland door Daniël Whitby, tegen wien Jonathan Edwards optrad [3]); in Amerika door de Edwardean of New-England theologen, Bellamy, Hopkins, Emmons enz. [4]); in Duitschland door P. Volckmann e. a. [5]); hier te lande door Venema [6]). Thans is ze zoo goed als algemeen prijsgegeven [7]) en vindt ze nog slechts bij enkelen verdediging [8]). Alleen ontving zij in den laatsten tijd weer eenigen steun van Ritschl, volgens wien het correlaat van Christus' offerande niet is de enkele mensch noch ook alle menschen hoofd voor hoofd, maar bepaaldelijk de gemeente; deze is alleen in het bezit van de rechtvaardiging en vol van vergeving der zonden, zij wordt in de Schrift altijd voorgesteld als het voorwerp der werkingen, welke er van Christus uitgaan [9]).

406. In dit belangrijk geschil over de waarde van Christus' offerande bestaat er eene zeer groote overeenstemming. Want aan den eenen kant

---

[1]) Zie *Cunningham*, Hist. Theol. II 323 v. *Walker*, The Theology and Theologians of Scotland[2] 1888 bl. 79 v. *Andrew Robertson*, History of the atonement controversy in connexion with the secession church from its origin to the present time. Edinburgh 1846. *H. F. Henderson*, The religious controversies of Scotland. Edinburgh 1905.

[2]) *Mackintosh*, art. Universalism in *Hastings*, Dict. of Christ. II 785.

[3]) *Ridderbos*, De Theol. van Jon. Edwards bl. 9. 59 v.

[4]) *Ridderbos*, t. a. p. bl. 321 v.

[5]) *Gass*, art. Barckhausen und die allgemeine Gnade in PRE[2] II 94 v.

[6]) *M. Vitringa*, Doctr. VI 144. *Ypey*, Gesch. d. Chr. Kerk in de 18e eeuw VII 133 v.

[7]) Ook door *Van Oosterzee*, Chr. Dogm. § 111, 6. *Doedes*, Leer der Zaligheid no. 66. *Id.*, Heidelb. Catech. bl. 176. *Ebrard*, Dogm. § 430 enz.

[8]) *Ch. Hodge*, Syst. Theol. II 544—562. *A. A. Hodge*, The atonement bl. 347—429. *Shedd*, Dogm. Theol. II 464—480. *W. Cunningham*, Hist. Theol. II 323—370. *R. S. Candlish*, The atonement, its reality, completeness and extent. London 1861. *Hugh Martin*, The atonement. Edinburgh z. j. *Kuyper*, Dat de genade particulier is. Uit het Woord 1884.

[9]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I[2] 47—67. 205 v. 305 v. II[2] 216 v. III[2] 103 v.

zijn allen het hierover eens, dat niet alle, doch alleen sommige menschen, hetzij deze nu weinige of vele zijn, de weldaden van Christus feitelijk deelachtig worden. En ter andere zijde erkennen allen, dat de offerande van Christus op zichzelve volkomen voldoende ware, om niet alleen sommige, maar om alle menschen te doen deelen in de vergeving der zonden en het eeuwige leven. De universalisten zijn in de practijk dus allen de particulariteit der genade toegedaan; en de particularisten belijden allen zonder uitzondering de universaliteit der offerande van Christus, wat haar innerlijke waarde betreft. Zelfs zij, die bezwaar hebben tegen de uitdrukking, dat Christus sufficienter voor allen, en efficaciter voor de uitverkorenen gestorven is, erkennen toch volmondig, dat de materia meriti van Christus volkomen voldoende is voor de verzoening van de zonden van alle menschen; en wat zij willen, is alleen dit, dat de forma meriti, d. i. de verdienste van Christus, niet op zichzelve maar in ordine ad reprobos beschouwd, niet alleen niet efficax, maar ook niet sufficiens kan heeten [1]). Het verschil loopt dus alleen over de vraag, of het de wil en de *bedoeling* Gods was, dat Christus zijne offerande bracht voor de zonden van alle menschen zonder uitzondering, dan wel alleen voor de zonden dergenen, die Hem van den Vader gegeven zijn [2]).

Zoo gesteld, kan het antwoord haast niet twijfelachtig zijn. Want ten eerste, brengt de Schrift doorloopend de offerande van Christus alleen met de gemeente in verband, hetzij deze door velen, Jes. 53 : 11, 12, Matth. 20 : 28, 26 : 28, Rom. 5 : 15, 19, Hebr. 2 : 10, 9 : 28, door zijn volk, Matth. 1 : 21, Tit. 2 : 14, Hebr. 2 : 17, 7 : 27, 13 : 12, door zijne schapen, Joh. 10 : 11, 15, 26 v., Hebr. 13 : 20, door zijne broederen, Hebr. 2 : 11, door kinderen Gods, Joh. 11 : 52, Hebr. 2 : 13—15; door de Hem van den Vader gegevenen, Joh. 6 : 37, 39, 44, 17 : 2, 9, 24, door zijne gemeente, Hand. 20 : 28, Ef. 5 : 25, door zijn lichaam, Ef. 5 : 23, of ook door ons als geloovigen, Rom. 5 : 9, 8 : 32, 1 Cor. 5 : 7, Ef. 1 : 7, 2 : 18, 3 : 12, Col. 1 : 14, Tit. 2 : 14, Hebr. 4 : 14—16, 7 : 26, 8 : 1, 9 : 14, 10 : 15, 1 Joh. 4 : 10, 1 Petr. 3 : 18, 2 Petr. 1 : 3, Op. 1 : 5, 6, 5 : 9, 10 enz., aangeduid wordt. Ritschl heeft hier terecht weer de aandacht op gevestigd; want al is het ook, dat hij hiertoe kwam door gansch andere overwegingen, het feit zelf staat vast: in de Schrift zijn niet alle menschen hoofd voor hoofd, maar is de gemeente das Correlat aller an den Opfertod Christi geknüpften Wirkungen [3]). De overwegingen bij Ritschl zijn echter andere dan bij de Gereformeerden; deze laatsten zeiden: niet allen, maar de gemeente der uitverkorenen. Ritschl zegt: niet de enkele, maar de gemeente, en tracht alzoo de unio mystica, de

[1]) *Voetius,* Disp. II 254.
[2]) *Cunningham,* Histor. Theol. II 334.
[3]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. II² 216.

gemeenschap van de geloovigen individueel met Christus, uit de Schrift te verwijderen. Maar in de zaak zelve is er toch overeenstemming.

Tegenover deze klare, doorloopende leer der Schrift hebben de enkele teksten, waarop de universalisten zich beroepen, weinig gewicht. De uitdrukking *allen* in Jes. 53 : 6, Rom. 5 : 18, 1 Cor. 15 : 22, 2 Cor. 5 : 15, Hebr. 2 : 9, cf. 10 bewijst niets, of zij bewijst veel meer dan de universalisten beweren, en zou ten goede komen aan de leer van Origenes over de wederherstelling aller dingen. De universalisten zijn daarom zelf gedwongen, om het woord *allen* in deze plaatsen te beperken. Van meer gewicht zijn teksten als Ezech. 18 : 23, 33 : 11, Joh. 1 : 29, 3 : 16, 4 : 42, 13 : 22, 1 Tim. 2 : 4, 6, Tit. 2 : 11, Hebr. 2 : 9, 2 Petr. 3 : 9, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 14, waar de wil Gods of de offerande van Christus in verband wordt gebracht met het behoud van allen of van de wereld. Maar deze teksten zijn geen van alle in strijd met de bovengenoemde uitspraken, die Christus' weldaden tot de gemeente beperken. Immers, het Nieuwe Testament is eene gansch andere bedeeling dan het Oude Verbond; het Evangelie is niet tot één volk bepaald, maar moet gepredikt worden aan alle creaturen, Matth. 28 : 19; er is geen aanneming des persoons bij God, er is geen onderscheid meer van Heiden en Jood, Hand. 10 : 34, 35, Rom. 3 : 29, 10 : 11—13. Ja zelfs, als in Jes. 53 : 11, 12, Matth. 20 : 28, 26 : 28, Rom. 5 : 15, 19, Hebr. 2 : 10, 9 : 28 van velen sprake is, voor wie Christus gestorven is, dan ligt daaraan niet de tegenstelling ten grondslag, die er later dikwerf ondergeschoven is, dat niet allen, maar slechts velen zullen zalig worden. Doch de gedachte, waaruit dit spreken van velen opkomt, is eene gansch andere, n.l. niet voor enkelen is Christus gestorven, maar voor *velen,* voor zeer velen. Hij geeft zijn leven voor velen, Hij vergiet zijn bloed voor velen, Hij zal velen rechtvaardig maken: niet weinigen zijn het, maar velen, die door de gehoorzaamheid van éénen tot rechtvaardigen gesteld worden. De Schrift is niet bevreesd, dat er *te* velen zullen zalig worden. En daarom, uit diezelfde overweging, zegt zij, dat God geen lust heeft in den dood des goddeloozen, dat Hij wil, dat allen tot bekeering komen en zalig worden, dat Christus eene verzoening is en zijn leven gegeven heeft voor de wereld, en dat aan alle creaturen het Evangelie moet gepredikt worden. Als de universalisten hieruit afleiden, dat de voldoening gansch algemeen is, dan komen zij èn met de Schrift èn met de werkelijkheid in strijd; want deze leeren beide als om strijd, dat niet allen maar slechts velen met het Evangelie bekend worden en tot waarachtige bekeering komen. In al die plaatsen is er daarom sprake, niet van de voluntas beneplaciti, die ons onbekend is en geen regel van ons gedrag kan of mag zijn; ook niet van eene voluntas antecedens, die aan onze wilsbeslissing voorafgaat en daarnaar zich richt; maar van de voluntas signi, die ons zegt, waarnaar wij in het Nieuwe Verbond ons hebben te gedragen. Zij geeft ons het recht

en legt ons den plicht op, om het Evangelie te brengen tot alle menschen zonder uitzondering. Een anderen grond dan dezen duidelijk geopenbaarden wil van God hebben wij voor het algemeene aanbod der genade niet noodig. Voor wie Christus bepaald gestorven is, hebben wij van te voren evenmin noodig te weten, als wie door God ten eeuwigen leven verkoren zijn. De roeping rust wel op particuliere basis, want zij behoort tot en gaat uit van het verbond, doch zij richt zich, in overeenstemming met Gods geopenbaarden wil en met de in zichzelve algenoegzame waarde van Christus' offerande, ook tot hen, die buiten het verbond zijn, opdat ook zij in dat verbond opgenomen worden en in hun geloof zelf het bewijs hunner verkiezing ontvangen [1]).

In de tweede plaats houdt de Schrift in, dat de offerande en de voorbede van Christus, en zoo ook de verwerving en de toepassing der zaligheid onverbrekelijk samenhangen. De offerande is de grond van Christus' voorbidding; de laatste strekt zich daarom even ver als de eerste uit. Limborch erkent dan ook, intercessionem non esse actum reipsa ab oblatione, quatenus in coelo peragitur, distinctum [2]). Indien de intercessie dus particulier is, gelijk ze is, Joh. 17 : 9, 24, Rom. 8 : 34, Hebr. 7 : 25, 1 Joh. 2 : 1, 2, dan is het ook de offerande. Wel beroept zich Limborch daartegen op Luk. 23 : 34 [3]), maar hier bidt Jezus niet om de zaligheid zijner vijanden, doch alleen om de niet-toerekening van dat schrikkelijk misdrijf, waaraan zij in hunne onwetendheid zich schuldig maakten, als zij den Messias kruisigden. En evenzoo is er een onlosmakelijk verband tusschen de verwerving en de toepassing der zaligheid. Alle weldaden van het genadeverbond hangen saam, Rom. 8 : 28—34, en vinden haar grond in den dood van Christus, Rom. 5 : 8—11. De verzoening in Christus brengt de behoudenis en zaligheid mede. Christus is immers het hoofd en de geloovigen zijn zijn lichaam, dat uit Hem zijn wasdom bekomt, Ef. 4 : 16, Col. 2 : 19; Hij is de hoeksteen en zij zijn het gebouw, Ef. 2 : 20, 21; Hij is de eerstgeborene en zij zijn zijne broederen, Rom. 8 : 29. De geloovigen zijn dan ook objectief met en in Hem gestorven, gekruist, begraven, opgewekt, in den hemel gezet. Dat is: de gemeente is geen toevallig willekeurig aggregaat van individuën, dat even goed kleiner als grooter kan zijn, maar zij vormt met Christus een organisch geheel, dat in Hem als tweeden Adam besloten ligt, zooals de gansche menschheid voortkomt uit den eersten Adam [1]). De toepassing moet daarom even ver zich uitstrekken als de verwerving der zaligheid; zij is in deze begrepen en daarvan de noodzakelijke uitwerking.

[1]) Verg. deel II 210 v. Terwijl men er vroeger op uit was, om Jezus tot een universalist te stempelen, die boven alle Joodsche beperkingen verheven was, trachten velen Hem thans tot het particularistische standpunt van zijne volksgenooten terug te dringen. Harnack zegt bijv., dat, al vloeide de Heidenmissie later vanzelve uit het Evangelie voort, zij toch geheel buiten Jezus' horizon lag. Eene Anweisung zur Heidenmission kan dus ook door Hem niet gegeven zijn. De Evangeliën bevatten deze wel, maar ze is onecht en behoort niet tot de oudste overlevering, Mission und Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrh. 1906 I 31 v.

[2]) *Limborch,* Theol. Christ. III 19, 11.

[3]) *Limborch,* Theol. Christ. IV 4, 7.

Trouwens ligt dit ook in den aard der zaak. Als Jezus waarlijk Zaligmaker is, dan moet Hij zijn volk ook *werkelijk* zalig maken, niet mogelijk maar werkelijk en metterdaad, volkomen en eeuwig. En dit is ook eigenlijk het hart van het verschil tusschen de voor- en de tegenstanders der bijzondere voldoening. Men geeft dit verschil onjuist of althans hoogst onvolledig weer, als men het uitsluitend formuleert in de vraag, of Christus voor alle menschen dan wel alleen voor de uitverkorenen stierf en voldeed. Zoo wordt het verschil ook niet behandeld en beslist in het tweede hoofdstuk der Dordtsche Canones. Maar de eigenlijke, wezenlijke strijd liep over de waarde en de kracht van Christus' offerande, over den aard van het werk der zaligheid. Zaligmaken, zeiden de Gereformeerden, is zaligmaken, waarachtig, geheel, voor eeuwig. Uit de liefde des Vaders en de genade des Zoons vloeit dat vanzelve voort; diegenen, die God liefheeft, en voor wie Christus voldeed, worden ook *onfeilbaar zeker zalig.* En nu één van beide; òf God heeft alle menschen liefgehad en Christus heeft voor allen voldaan — dan worden zij ook allen onfeilbaar zeker zalig; of het laatste is blijkens Schrift en ervaring niet het geval — dan kan en mag men ook niet zeggen, dat God allen heeft liefgehad, althans niet met die bijzondere liefde, waarmede Hij de uitverkorenen tot de zaligheid leidt, noch ook, dat Christus voor allen gestorven is en voldaan heeft, ook al werpt zijn dood voor alle menschen indirect eenige nuttigheid af. En zoo kwamen zij tot de belijdenis: dit is geweest de gansch vrije raad, de genadige wil en voornemen Gods des Vaders, dat de levendmakende en zaligmakende kracht van den dierbaren dood zijns Zoons zich uitstrekken zoude tot alle uitverkorenen, om die alleen met het rechtvaardigmakend geloof te begiftigen, en door ditzelve *onfeilbaar* tot de zaligheid te brengen; dat is, God heeft gewild, dat Christus door het bloed zijns kruises, waarmede Hij het nieuwe verbond bevestigd heeft, uit alle volkeren, stammen, geslachten en tongen, diegenen alle, en die alleen, *krachtiglijk* zoude verlossen, die van eeuwigheid tot de zaligheid verkoren en van den Vader Hem gegeven zijn [2]).

Met kracht kwamen zij daarom tegen de universalisten op, niet in de eerste plaats, omdat dezen de verzoening voor *allen* lieten aanbrengen,

[1]) *Rothe,* Theol. Ethik I bl. 501.

[2]) Dordtsche Canones II 8. Verg. ook de synode van Westminster: pro quibus Christus redemtionem acquisivit, iis omnibus certo quidem ac efficaciter eam applicat impertitque, VIII 8, cf. ook III 6, bij *Müller* bl. 552. 563.

maar vóór alle dingen, omdat dezen, alzoo sprekende, het werk der zaligheid gansch anders gingen opvatten en aan den naam van Jezus te kort deden. In de logica geldt de regel: quo major extensio, minor comprehensio; en deze regel is op velerlei gebied, hij is ook hier van toepassing. Onder den schijn van het werk van Christus te eeren, gingen de voorstanders der algemeene voldoening dit verzwakken, verkleinen, beperken. Want als Christus voor allen voldaan heeft, dan sluit de verwerving der zaligheid niet noodzakelijk hare toepassing in, tenzij men het gevoelen van Origenes omhelze, dat werkelijk alle menschen eens zalig zullen worden [1]). Maar dit zeiden de voorstanders der algemeene voldoening niet; zij namen evenals de Gereformeerden aan, dat velen binnen en buiten de grenzen van de Evangelieverkondiging verloren gingen. De toepassing der zaligheid werd dus van hare verwerving losgemaakt, zij kwam er toevallig bij, maar was er niet vanzelve mede gegeven en vloeide er niet van nature uit voort. God had dus zijn Zoon tot den dood des kruises verordineerd, zonder den bepaalden raad van iemand zekerlijk zalig te maken; Christus verwierf door zijn dood voor niemand zekerlijk de zaligheid; de toepassing der zaligheid hing ten slotte geheel af van den vrijen wil des menschen. Deze wil moet het werk van Christus aanvullen, vruchtbaar maken, in werkelijkheid doen overgaan. Dat is, voor Christus blijft alleen over de verwerving, niet van de werkelijkheid, maar slechts van de mogelijkheid der zaligheid, niet van de feitelijke reconciliatio, maar van de potentiëele reconciliabilitas, van „the salvable state". Christus verwierf voor God alleen de mogelijkheid, om een verbond der genade met ons aan te gaan, de vergeving der zonden en het eeuwige leven ons te schenken, indien wij n.l. gelooven. Het voornaamste van het werk der zaligheid, datgene wat ons werkelijk zalig doet worden, dat blijft voor ons nog te doen over. Christus maakte het verbond der genade zelf niet vast in zijn bloed, Hij maakte niet, dat de zonden van zijn volk vergeven zijn, maar Hij sprak alleen uit, dat er van Gods kant geen bezwaar is, om een verbond met ons aan te gaan en de zonden ons te vergeven, indien wij en nadat wij onzerzijds gelooven. Voor ons heeft Christus dus eigenlijk niets verworven, maar alleen voor God de mogelijkheid, om ons te vergeven, als wij de geboden des Evangelies vervullen [2]).

De universalisten komen er daarom toe, om de waarde en kracht van Christus' werk te verminderen. Wat zij, en dan nog slechts schijnbaar, winnen aan quantiteit, verliezen zij aan qualiteit. Rome leert, dat de zonden, vóór den doop begaan, d. i. in den regel de erfzonde, in den

[1]) Zoo Schleiermacher, Scholten en vele anderen, ook *William Hastie,* The Theology of the Reformed Church in its fundamental principles. Edinburgh 1904 bl. 277 v.

[2]) Dordtsche Canones II. Verw. d. dwal.

doop vergeven worden. Na den doop blijft echter de concupiscentia over, die zelve geen zonde is, maar toch aanleiding tot zondigen wordt. De dan begane zonden worden in het sacrament der boete vergeven, wat de schuld en de eeuwige straf betreft; maar de tijdelijke straf moet door den mensch zelf hier of in het vagevuur worden gedragen [1]). De Remonstranten zeiden, dat God in den dood van Christus alle zondaren zoo met zich verzoend heeft, ut per et propter hoc ipsum λυτρον ac sacrificium in gratiam cum iis redire et ostium salutis aeternae viamque immortalitatis pandere ipsis voluerit [2]). De Kwakers laten Christus' werk daarin bestaan, dat Hij de verzoening ons aangeboden en God tot vergeving genegen heeft gemaakt [3]). En tot gelijke slotsom moeten allen komen, die eene algemeene voldoening leeren [4]). Het zwaartepunt wordt uit Christus in den Christen gelegd; het geloof is de ware verzoening met God [5]). De Gereformeerden waren echter van eene andere gedachte. De satisfactio vicaria is geen „fertige Grösse", maar is een werkend beginsel en sluit principiëel de gansche herschepping in zich. Het werk van Christus is dan eerst af, wanneer Hij het koninkrijk den Vader overgeeft. Hij opende niet de mogelijkheid van zalig te worden, maar maakt zalig altijd door, op grond van zijne offerande, aan het kruis volbracht. Zaligmaker is Hij, omdat Hij niet alleen voor onze zonden gestorven, maar daarna ook opgewekt en ten hemel gevaren is en nu als de verhoogde Heiland voor zijne gemeente bidt. Hij heiligde zichzelven, opdat ook de zijnen geheiligd worden in waarheid, Joh. 17 : 19. Hij gaf zich voor de gemeente over, opdat Hij ze heiligen en zichzelven heerlijk voorstellen zou, Ef. 5 : 25—27. Beide, Christus en zijne gemeente zijn uit éénen, n.l. God, Hebr. 2 : 11, en zijn als het ware één Christus, 1 Cor. 12 : 12. In en met Christus schenkt God aan de geloovigen alles, wat zij behoeven, Rom. 8 : 32 v., Ef. 1 : 3, 4, 2 Petr. 1 : 3; de verkiezing in Christus brengt alle zegeningen mede, de aanneming tot kinderen,

[1]) Conc. Trid. VI 30. XIV c. 8. 9. can. 12—14.

[2]) Conf. Rem. VIII 9.

[3]) *Barclay,* Verantwoording van de ware Christ. Godg. 1757 bl. 153.

[4]) Duidelijk komt dit uit in een artikel van *R. Liebe,* Ueber die Liebe Gottes, Zeits. f. Th. u. K. 1909 bl. 347—405. De universeele opvatting van de liefde Gods, alsof zij in gelijke mate allen gold, heeft van God een allzugemütliches Wesen gemaakt, en zijne liefde van haar kracht beroofd, zoodat Nietzsche tegen zulk een kleinburgerlijke liefde niet ten onrechte toornde. Ze wordt door de volkskerk bevorderd, maar is met de Christelijke ervaring en heel de werkelijkheid in strijd. Liebe wil daarom weer onderscheid maken tusschen eene universeele en eene particuliere (individueele) liefde Gods, die hij dan vervolgens niet dualistisch naast elkander plaatst, maar evolutionistisch met elkaar in verband brengt. Verg. ook de besprekingen van dit artikel door Herrmann en Pauli in de beide volgende afleveringen.

[5]) *Kübel,* Ueber den Unterschied usw. bl. 135 v.

de verlossing door zijn bloed, Ef. 1 : 3 v., de gave des Heiligen Geestes, 1 Cor. 12 : 3, het geloof, Phil. 1 : 29, de bekeering, Hand. 5 : 31, 11 : 18, 2 Tim. 3 : 25, een nieuw hart en een nieuwen geest, Jerem. 31 : 33, 34, Ezech. 36 : 25—27, Hebr. 8 : 8—12, 10 : 16 [1]).

In de derde plaats is hieraan nog toe te voegen, dat het universalisme tot allerlei valsche stellingen leidt. Het brengt scheiding tusschen de drie personen van het Goddelijk wezen, want de Vader wil aller zaligheid, de Zoon voldoet voor allen, maar de Heilige Geest beperkt de gave des geloofs en der zaligheid tot weinigen. Het brengt tweestrijd tusschen de bedoeling Gods, die aller behoud wenscht, en den wil of de macht Gods, die de zaligheid feitelijk niet aan allen wil of kan deelachtig maken. Het laat den persoon en het werk van Christus aan de verkiezing en het verbond voorafgaan, zoodat Christus er geheel buiten komt te staan en niet plaatsvervangend kan voldoen, wijl er geen gemeenschap is tusschen Hem en ons. Het doet te kort aan de gerechtigheid Gods, die de vergeving en het leven voor allen verwerven laat en ze toch niet uitdeelt. Het richt den vrijen wil op, die de macht heeft om te gelooven, het werk van Christus al of niet ongedaan kan maken en de beslissing, ja heel het resultaat der wereldgeschiedenis in handen heeft. Het leidt tot de leer, gelijk de Kwakers terecht opmerkten [2]), dat indien Christus voor allen gestorven is, ook allen hier of hiernamaals in de gelegenheid moeten worden gesteld, om Hem aan te nemen of te verwerpen; want het ware gansch onrechtvaardig, om hen, wier zonden alle verzoend zijn, te veroordeelen en te straffen, alleen omdat zij buiten de gelegenheid waren, Christus door het geloof aan te nemen. En het komt tot de stelling, in duidelijke tegenspraak met heel de Heilige Schrift, dat de eenige zonde, waarom iemand verloren gaan en gestraft kan worden, het ongeloof is; alle andere zonden zijn immers verzoend; tot zelfs die van den mensch der zonde, den antichrist toe.

407. Ofschoon dus de satisfactio vicaria als verwerving van de volkomene zaligheid niet tot alle menschen hoofd voor hoofd is uit te breiden, is daarmede niet beweerd, dat ze voor hen, die verloren gaan, niet de minste beteekenis heeft. Er is hier tusschen de gemeente en de wereld niet enkel scheiding en tegenstelling. Het staat niet zoo, dat Christus voor de eerste alles, voor de tweede niets heeft verworven. Bij de verwerping van het universalisme mag men niet vergeten, dat de ver-

[1]) Verg. behalve de Canones Dordr., ook de Prof. Leidenses in Censura Conf. Rem. VIII 9. *Trigland,* Antapologia c. 16. *Mastricht,* Theol. V 18, 42. *Voetius,* Disp. II 9. 269. V 270. *Witsius,* Oec. foed. II 7. Misc. Sacra II 781. *M. Vitringa,* Doctr. VI 126 v. *De Moor,* Comm. III 1086 v. *Cunningham,* Histor. Theol. II 301 v. *Schneckenburger,* Vergl. Darstellung II 26.

[2]) *Barclay,* Verantwoording bl. 92.

dienste van Christus ook bij de eerste haar grenzen en bij de tweede hare waarde en beteekenis heeft. In de eerste plaats dient immers bedacht te worden, dat Christus als zoodanig wel de Herschepper, maar niet de Schepper aller dingen is. Gelijk de Zoon volgt op den Vader, zoo wordt de schepping door de herschepping, de natuur door de genade, de geboorte door de wedergeboorte ondersteld. Onder de verdiensten van Christus is daarom niet in strikten zin begrepen, dat de uitverkorenen geboren worden en leven, dat zij voedsel, deksel, kleeding en allerlei natuurlijke weldaden ontvangen. Wel kan men zeggen, dat God wereld en menschheid na den val niet meer zou hebben laten bestaan, indien Hij er geene andere hoogere bedoeling mede gehad had. Wel is er de gratia communis om de gratia specialis; en ook schenkt God aan de uitverkorenen met de zaligheid in Christus vele andere natuurlijke zegeningen, Matth. 6 : 33, Rom. 8 : 28, 32, 1 Tim. 4 : 8, 2 Petr. 1 : 3. Maar toch is het verkeerd, om met Herrnhutters en Piëtisten de grenzen tusschen natuur en genade, schepping en verlossing uit te wisschen, en Christus in des Vaders plaats te zetten op den troon van het heelal. Zelfs de verkiezing en het verbond der genade, die beide de objecten en deelgenooten onderstellen, zijn niet door Christus verworven, maar gaan aan zijne verdiensten vooraf. De Vader bereidt met zijne schepping het werk der herschepping voor en leidt naar haar heen; de Zoon gaat met zijn arbeid diep, zoover als de zonde reikt, tot in het werk der schepping terug. Maar toch zijn beide werken onderscheiden en niet te vermengen [1]).

In de tweede plaats heeft Christus niet voor elk der zijnen hetzelfde verworven. Er is onderscheid tusschen de geloovigen, voordat zij tot het geloof komen, in geslacht, leeftijd, stand, rang, karakter, gave enz., onderscheid ook in mate en graad van boosheid en verdorvenheid. En wanneer zij tot het geloof komen, is er onderscheid in de genade, die hun geschonken wordt; een iegelijk wordt genade gegeven naar de mate der gave van Christus, Rom. 12 : 3, 1 Cor. 12 : 11, Ef. 3 : 7, 4 : 7. Het natuurlijk onderscheid tusschen de menschen wordt door de genade wel gereinigd, doch niet uitgewischt; het wordt zelfs door onderscheid van geestelijke gaven vermeerderd, want het lichaam van Christus bestaat uit vele leden, opdat het één organisme zij, eene schepping en een kunstwerk Gods. Ten derde is de gemeente niet van, maar toch in de wereld; zij leeft en beweegt zich midden in die wereld en hangt op allerlei wijze met haar saam. De geloovigen worden uit het menschelijk geslacht toegebracht, en omgekeerd is er veel kaf onder het koren, zijn er ranken aan den wijnstok, die geene vruchten dragen en uitgeroeid worden. Als Christus daarom in de plaats der zijnen ging staan, moest Hij het vleesch en bloed aannemen, dat alle menschen deelachtig zijn. Door zijne vleesch-

[1]) *Voetius,* Disp. II 271—273.

wording heeft Hij het gansche menschelijk geslacht geëerd; naar den vleesche is Hij broeder van alle menschen. En zelfs zijn werk heeft voor allen waardij, ook voor degenen, die nooit in Hem gelooven. Want al is het, dat Christus het natuurlijke leven niet in eigenlijken zin door zijn lijden en sterven verworven heeft, het menschelijk geslacht is toch daarom gespaard, omdat Christus komen zou, om het te behouden. Christus is niet het hoofd aller menschen, niet aller profeet, priester en koning, want hoofd is hij van de gemeente en tot koning is Hij gezalfd over Sion. Maar alle menschen hebben wel veel aan Christus te danken. Het licht schijnt in de duisternis en verlicht een iegelijk mensch, komende in de wereld; de wereld is door Hem gemaakt en blijft dat, schoon zij Hem niet heeft gekend; ook als Christus, schenkt Hij aan de ongeloovigen vele weldaden, roeping door het Evangelie, vermaning tot bekeering, het historisch geloof, een eerbaar leven, allerlei gaven en krachten, ambten en bedieningen in het midden der gemeente, zooals b.v. zelfs het apostelambt aan een Judas. Sans Jésus—Christ le monde ne subsisterait pas, car il faudrait, ou qu'il fut détruit ou qu'il fut comme un enfer (Pascal). Zelfs als Hij hangt aan het kruis, bidt Hij nog om vergeving voor die schrikkelijke zonde, waaraan de Joden op dat oogenblik zich schuldig maken [1]). Ten vierde breidt het werk zich tot de redelooze schepselen uit. Men kan niet met Origenes zeggen, dat Hij iets voor hen geleden en iets voor hen verdiend heeft. Maar als Christus tot zonde is gemaakt en de zonde der wereld heeft gedragen, dan heeft Hij ook de zonde met al hare gevolgen te niet gedaan. De bevrijding der creatuur van de dienstbaarheid der verderfenis, de verheerlijking der schepping, de vernieuwing van hemel en aarde is eene vrucht van het kruis van Christus, Rom. 8 : 19 v. [2]).

Ten vijfde hebben ook de engelen in den hemel nut en voordeel van het werk van Christus. Er is geen genoegzame grond voor de bewering, dat Christus voor hen de perseverantie en de heerlijkheid verwierf, ofschoon velen alzoo met beroep op Job 4 : 18, 15 : 15, Ef. 1 : 10, Col. 1 : 20, 1 Tim. 5 : 21, Hebr. 12 : 22, 23 hebben geleerd [3]). Immers, engelen hebben voor zichzelf Christus niet noodig als Verzoener of Behouder; zij zijn wezenlijk onderscheiden van de menschen, die alleen naar Gods beeld zijn gemaakt. Indien Christus voor hen de gratia en gloria verwerven moest, zou dit leiden tot de gedachte, dat de Zone

[1]) *Voetius*, Disp. II 275. 276.
[2]) *Voetius*, Disp. II 264. 265.
[3]) *Augustinus*, de cons. evang. 35, en velen met hem, Cyrillus, Gregorius, Bernardus, Diez, Valentia, Suarez enz. Voorts *Calvijn* op Ef. 1 : 10 en Col. 1 : 20. *Polanus*, Synt. Theol. VI 27. *Zanchius*, Op. III 159—164. *Bucanus*, Inst. theol. VI qu. 30. *Davenant* op Col. 1 : 20. *Walaeus*, Synopsis pur. theol. XII 33 en Op. I 195 enz.

Gods toch de menschelijke natuur, of, beter nog, de natuur der engelen had moeten aannemen, al ware de mensch niet gevallen [1]). Toch doet eenvoudige ontkenning, dat Christus iets voor de engelen verdiend heeft, aan Ef. 1 : 10 en Col. 1 : 20 geen recht wedervaren [2]). Er staat toch duidelijk, dat God alle dingen, *τα παντα*, d. i. niet menschen of engelen alleen, maar in het algemeen al het geschapene, de gansche schepping, de wereld, het heelal, nader nog omschreven door *εἴτε τα ἐπι της γης εἴτε τα ἐν τοις οὐρανοις*, dat God die gansche schepping verzoend heeft door Christus, niet onderling, maar tot zichzelven, *εἰς αὐτον*, en in Hem voor zichzelven wederom samen en tot eenheid brengt. De leer van de herstelling aller dingen vindt in deze teksten geen steun; zij wordt door heel de Schrift verworpen en heeft in de Christelijke kerk slechts nu en dan verdediging gevonden. Indien deze alzoo buitengesloten is, dan kunnen deze beide teksten niet anders verstaan worden, dan dat naar Paulus' voorstelling de duivelen en de goddeloozen eenmaal ter hel worden verwezen, en dat in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde met hare bewoners de gansche schepping wordt hersteld. Deze schepping nu, in organischen zin gedacht, was als geheel door de zonde in vijandschap tegen God gesteld en onderling uiteengeslagen en verwoest. Er ligt hier niet in, dat de goede engelen persoonlijk en individuëel de verzoening behoefden, noch ook, dat Christus voor de redelooze schepselen lijden en sterven moest. Maar wel ligt er de onderstelling aan ten grondslag, dat de zonde de relatie aller schepselen zoowel tot God als tot elkander gewijzigd en verstoord heeft.

En dat is immers ook zoo. De zonde heeft de menschenwereld tot een voorwerp van Gods toorn gemaakt en in zichzelve gedeeld en verwoest. De verhouding der engelen tot God is gewijzigd, niet alleen voorzoover velen zijn afvallig geworden, maar ook doordat de goede engelen slechts een deel vormden van het geheel der geesten, dat God had gediend. Augustinus [3]) en anderen waren van meening, dat deze breuke, in de engelenwereld geslagen, door de uitverkorenen uit de menschheid werd geheeld, en dat daarin de beteekenis van Christus' verzoening voor de menschheid bestond. Dit gevoelen is niet aannemelijk; menschen zijn soortelijk verschillend van de engelen en eene gelijkstelling van het getal der uitverkoren menschen met dat der gevallen engelen mist allen

[1]) Verg. deel II 422 v., en voorts nog *Lombardus*, Sent. II dist. 5 III dist. 13. *Thomas*, S. Theol. I qu. 62. III qu. 8 art. 4. *Petavius*, de incarn. XII 10. *Becanus*, Theol. schol. I 305. *Quenstedt*, Theol. I 476. *Gerhard*, Loc. XXXI § 42. *Gomarus*, op Col. 1 : 20. *Voetius*, Disp. II 263. *H. Alting*, Theol. probl. nova XII 24. *Turretinus*, Theol. El. XIV qu. 3. *De Moor*, Comm. II 353. *M. Vitringa*, Doctr. III 26 VI 178 v.
[2]) *Kuyper*, De Engelen Gods bl. 164 v.
[3]) *Augustinus*, Enchir. 61. 62.

grond in de Schrift. Maar toch is het waar, dat de val van zoovele engelen heel het organisme der engelenwereld moet hebben verstoord; evenals een leger geheel en al in het ongereede gebracht, en onbekwaam tot den strijd wordt gemaakt, als vele officieren en manschappen uit de gelederen tot den vijand overgaan, zoo is ook de engelenwereld als leger Gods voor zijn dienst uiteengeslagen. Ze heeft haar hoofd, haar organisatie verloren. En deze ontvangt ze nu terug in den Zoon, en wel in den Zoon niet alleen naar zijne Goddelijke natuur, maar ook naar zijne menschelijke natuur. Want niet slechts de verhouding tot God, ook die tot de menschenwereld was door de zonde verstoord. Daarom is het Christus, die als Heer der engelen en als Hoofd der gemeente engelen en menschen beiden in de rechte verhouding plaatst tot God en evenzoo tot elkander. Door zijn kruis herstelt Hij het organisme der schepping, in hemel en op aarde, en deze beide ook wederom saam. Het onbezielde en redelooze in de schepping, d. i. hemel en aarde zelven, zijn daarbij niet uitgesloten. Dat kan daarom al niet, omdat de verhouding van de engelen tot den hemel en die van de menschen tot de aarde niet mechanisch, maar organisch is. Hemel en aarde zelven zijn met den val der engelen en der menschen gezonken beneden hun oorspronkelijken staat; de gansche schepping, πασα ἡ κτισις, zucht te zamen en is te zamen in barensnood. Die gesammte Creatur führt gleichsam eine grosze Seufzersymphonie aus (Philippi); alle leden van die schepping zuchten en hebben smart, gemeenschappelijk, in verband met elkaar, Rom. 8 : 22. Gelijk dan ook in het oude verbond de tabernakel en alle gereedschappen tot den dienst met bloed besprengd werden, Ex. 24 : 3—8, Hebr. 9 : 21, zoo ook heeft Christus door zijn kruis alle dingen verzoend en een nieuwen hemel en eene nieuwe aarde verworven. De gansche schepping, gelijk ze eens volmaakt, zonder vlek of rimpel, voor Gods aangezicht zal staan, is het werk van Christus, den Heer der heeren en den Koning der koningen, Hebr. 12 : 22—28.

408. Indien dit nu het groote werk is, door den Vader aan Christus opgedragen, om n.l. Zaligmaker te wezen in vollen zin en de gansche herschepping tot stand te brengen, dan springt het terstond in het oog, dat de staat der verhooging daartoe even noodig is als de staat der vernedering. Eene arme voorstelling van Christus' persoon en werk moeten zij wel hebben, die de opstanding, de hemelvaart en de zitting ter rechterhand Gods zonder schade voor geloof en leven meenen te kunnen prijsgeven en genoeg hebben aan het historisch beeld van Jezus, dat op dezelfde wijze als dat van andere groote mannen in de historie voortleeft en invloed oefent. Omgekeerd is het te begrijpen, dat wie in Jezus niet meer ziet dan een bijzonder vroom mensch en in zijn werk niet anders dan eene religieus-ethische hervorming, heel den staat der verhooging

voor het Christelijk leven waardeloos acht en de feiten der opstanding en der hemelvaart ontkent en bestrijdt. De Schrift gaat echter van eene gansch andere gedachte uit. Het is de gekruiste, maar ook de opgestane en verhoogde Christus, dien de apostelen verkondigen. Van uit dat standpunt der verhooging bezien en beschrijven zij zijn aardsche leven, zijn lijden en sterven. Van het werk, dat Hij thans als de verhoogde middelaar uitvoert, heeft Hij in zijn kruis de grondslagen gelegd. Het kruis is in den strijd tegen zonde, wereld, Satan zijn eenig wapen geweest. Door het kruis heeft Hij in de sfeer van het recht over alle Gode vijandige macht getriumfeerd. Maar daarom heeft Hij in den staat der verhooging ook het Goddelijk recht, de Goddelijke aanstelling, de koninklijke macht en bevoegdheid ontvangen, om het werk der herschepping ten volle uit te voeren, al zijne vijanden te overwinnen, al de Hem gegevenen te zaligen en het gansche koninkrijk Gods te voltooien. Op grond van de ééne, volmaakte offerande, aan het kruis geschied, deelt Hij in overeenstemming met den wil des Vaders al zijne weldaden uit. Die weldaden zijn geen physische of magische nawerking van zijn aardsche leven en sterven; de geschiedenis van het Godsrijk is geen evolutionistisch proces. Het is de levende, de aan de rechterhand Gods verhoogde Christus die met bewustheid, met vrijmacht al deze weldaden uitdeelt, zijne verkorenen vergadert, zijne vijanden verwint en de wereldgeschiedenis heenleidt naar den dag zijner parousie. Hij is nog altijd in den hemel als middelaar werkzaam; Hij was niet alleen, maar is nog onze hoogste profeet, onze eenige hoogepriester en onze eeuwige koning. Gister en heden is Hij dezelfde, en tot in eeuwigheid.

Er is natuurlijk wel een groot onderscheid tusschen het werk, dat Christus in zijne vernedering tot stand bracht, en dat, hetwelk Hij uitricht in zijne verhooging. Evenals zijn persoon na de opstanding in eene andere gedaante verscheen, zoo nam ook zijn werk een anderen vorm aan. Hij is thans geen dienstknecht meer, maar een Heer en Vorst, en zijn werk is thans geene offerande der gehoorzaamheid meer, doch een koninklijk heerschen, totdat Hij al de zijnen vergaderd en al zijne vijanden onder zijne voeten gelegd heeft. Desniettemin, het middelaarswerk wordt in den hemel voortgezet; Christus voer niet op, om aan de rechterhand zijns Vaders eene stille, ledige rust te genieten, want evenals de Vader werkt Hij altijd, Joh. 5 : 17. Doch Hij is den hemel ingegaan, om daar voor de zijnen plaats te bereiden, en hier op aarde hen te vervullen met de volheid, welke Hij door zijne volmaakte gehoorzaamheid verwierf. Wat Hij voor zichzelf en voor de zijnen als loon op zijn arbeid ontving, is niet te scheiden. Hij is παντα και ἐν πασιν, Col. 3 : 11. Het pleroma, dat in Christus woont, moet ook wonen in de gemeente; zij wordt vervuld εἰς παν το πληρωμα του θεου, Ef. 3 : 19, Col. 2 : 2, 10. God is het, die Christus vervult, Col. 1 : 19, en Christus is het, die

op zijne beurt de gemeente vervult, Ef. 1 : 23. De gemeente kan daarom zijn pleroma heeten, datgene, wat Hij volmaakt en van zichzelven uit (πληρουμενος), langzamerhand, Ef. 4 : 10, met zichzelven vervult en dat dus zelf allengs vervuld en vol wordt. Gelijk de gemeente er niet is zonder Christus, zoo is Christus niet zonder de gemeente; Hij is haar κεφαλη ὑπερ παντα, Ef. 1 : 22, Col. 1 : 18, en zij is zijn σωμα, dat uit Hem gevormd wordt en den wasdom bekomt, Ef. 4 : 16, Col. 2 : 19, en alzoo opwast εἰς μετρον ἡλικιας του πληρωματος του Χριστου, Ef. 4 : 13. De vereeniging tusschen Christus en zijne gemeente is zoo nauw als die tusschen wijnstok en ranken, bruidegom en bruid, man en vrouw, hoeksteen en gebouw. Zij kan met Hem de ééne Christus heeten, 1 Cor. 12 : 12. Om haar te volmaken, is Hij verhoogd aan 's Vaders rechterhand; gelijk Christus door zijn lijden en sterven in de opstanding en hemelvaart verheven is tot Hoofd der gemeente, zoo moet thans die gemeente gevormd worden tot het lichaam van Christus. Het middelaarswerk is één groot, machtig, goddelijk werk, dat in de eeuwigheid begon en eerst in de eeuwigheid voltooid wordt. Maar het is bij het moment der opstanding in twee helften gedeeld; toen was het lijden, nu ingaan in de heerlijkheid; toen nederdalen in de benedenste deelen der aarde, thans opvaren in de hoogte; maar beide zijn voor het werk der zaligheid even noodzakelijk. En in beide staten is het dezelfde Christus, dezelfde middelaar, dezelfde profeet, priester en koning.

409. Dat Christus ook in den staat der verhooging zijne profetische werkzaamheid voortzet, wordt al terstond daaruit bewezen, dat Hij in de veertig dagen tusschen opstanding en hemelvaart tot zijne discipelen sprak van de dingen, die het koninkrijk Gods aangaan, Hand. 1 : 3[1]). Voorts vervulde Hij de belofte, welke Hij aan zijne jongeren gegeven had, dat zij den Heiligen Geest ontvangen zouden en dat deze hen alles leeren en in al de waarheid leiden zou, Joh. 14 : 26, 16 : 13; dien Geest schonk Hij in bijzonderen zin aan de apostelen, Joh. 20 : 22, maar dan verder ook aan alle geloovigen, Hand. 2. Door de buitengewone ambten van de apostelen, profeten en evangelisten liet Hij mondeling en schriftelijk de waarheid verkondigen, welke in zijn persoon en werk waren geopenbaard; door buitengewone gaven van wijsheid en kennis, 1 Cor. 12 : 8, deed Hij die waarheid kennen en verstaan; en door buitengewone teekenen, Mark. 16 : 17, Hand. 5 : 15, 8 : 6, 7, 13, Rom. 15 : 18 enz., bevestigde Hij ze tot gehoorzaamheid van Joden en Heidenen. En ook, nadat deze grondleggende periode der kerk was voorbij gegaan, blijft Christus als profeet in zijne gemeente werkzaam, want door het woord der apostelen, dat in de Schrift is neergelegd, brengt

[1]) Verg. boven bl. 437 v.

Hij voortdurend menschen tot het geloof in zijn naam, Joh 17 : 20, en tot de gemeenschap met Hem en den Vader, 1 Joh. 1 : 3; door het gewone ambt van herders en leeraren, Rom. 12 : 7, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 4 : 11, 1 Tim. 5 : 17, bouwt Hij zijne gemeente op in genade en kennis van haren Heer en Zaligmaker, en door de werking des Heiligen Geestes bestraalt Hij haar met de verlichting van het Evangelie zijner heerlijkheid, 2 Cor. 4 : 4, 6.

Al deze bedieningen en werkingen gaan uit van den verhoogden Christus, die de ééne Heer der gemeente is, 1 Cor. 8 : 6, in wien alle schatten van wijsheid en kennis verborgen aanwezig zijn, Col. 2 : 3, 1 Cor. 1 : 30. Hij kwam in de wereld, om aan de waarheid tegenover de leugen getuigenis te geven, Joh. 8 : 44, 45, 18 : 36; Hij sprak de waarheid niet slechts, maar Hij is de waarheid zelve, die den Vader heeft verklaard, tot den Vader leidt en in de kennis van God het eeuwige leven schenkt, Joh. 1 : 17, 18, 14 : 6, 17 : 3. Daarom bedient Hij zich in den strijd tegen de leugen van geen ander wapen dan van dat van het woord; dit woord is het zwaard zijns monds, Ef. 6 : 17, Openb. 2 : 12, 16, 19 : 15. Door dat woord oordeelt en schift Hij, Joh. 3 : 17, 18, 9 : 39, 12 : 47, Hebr. 4 : 12, maar maakt Hij ook vrij en schenkt Hij het leven, Joh. 8 : 31, 32, 51, 15 : 3, 17 : 3. In zijn woord te blijven en zijn woord in zich te doen blijven, is de roeping zijner discipelen, Joh. 8 : 31, 51, 15 : 7, 1 Joh. 2 : 24. Een andere meester is er niet, Matth. 23 : 8, 10, en hebben zij ook niet noodig. Zij hebben de zalving van den Heilige, n.l. Christus, ontvangen en weten alle dingen, 1 Joh. 2 : 20, zoodat bij hen aan geen Heidensche waarzeggerij en tooverij, aan geen spiritisme of occultisme, aan geen hiërarchische voogdijschap of onfeilbaar pausdom behoefte bestaat. Christus zelf onderwijst hen door zijn Woord en Geest, opdat zij allen, van God geleerd, profeten zouden zijn en de groote werken Gods verkondigen, Num. 11 : 29, Jer. 31 : 33, 34, Matth. 11 : 25—27, Joh. 6 : 45, Hebr. 8 : 10, 11, 1 Joh. 2 : 20. En Hij zet dit onderwijs voort, totdat zij allen gekomen zijn tot de eenigheid des geloofs en der kennisse van den Zone Gods, Ef. 4 : 13, 3 : 18 v.

Op dezelfde wijze blijft Christus in de verhooging ook werkzaam als priester. In den brief aan de Hebreën[1]) treedt deze gedachte sterk op den voorgrond, en wordt het aardsche leven van Christus dikwerf opgevat als eene voorbereiding voor de hoogepriesterlijke werkzaamheid, welke Hij thans uitoefent in den hemel. Om dit hoogepriesterlijk ambt te kunnen vervullen moest Hij de Zoon zijn, die als het afschijnsel van Gods heerlijkheid en het uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid alle dingen schiep, onderhoudt, en ten erve ontvangt, Hebr. 1 : 1—3, 4 : 14,

[1]) Verg. behalve verschillende commentaren op dezen brief ook nog de exegetische verhandelingen, boven bl. 414 genoemd.

5 : 5, 9 : 14, maar moest Hij ook in zijne menschelijke natuur door lijden en beproevingen gehoorzaamheid leeren, en zoo „volmaakt", voltooid, ten volle voor- en toebereid worden tot de hoogepriesterlijke bediening in den hemel, 2 : 10 v., 4 : 15, 5 : 7—10, 7 : 28. Nadat Hij alzoo zijne ééne, volmaakte offerande gebracht en daardoor de reinigmaking onzer zonden bewerkt had, 1 : 3, 7 : 27, 9 : 12 enz., is Hij als hoogepriester, niet met het bloed van bokken en kalveren, maar door zijn eigen bloed, 9 : 12—14, door den tabernakel van zijn lichaam, 9 : 11, en door het voorhangsel van zijn vleesch heen, 10 : 20, ingegaan in het hemelsche heiligdom, dat in het heilige der heiligen van den Oudtestamentischen tabernakel zijn schaduw en voorbeeld had, 6 : 20, 9 : 12, 24, om daar ten onzen behoeve voor Gods aangezicht te verschijnen en te bidden voor hen, die door Hem tot God gaan, 7 : 25, 9 : 24.

Uit deze voorstelling in den brief aan de Hebreën leidden de Socinianen af, dat Christus op aarde nog niet in eigenlijken zin priester was, dat zijne offerande aan het kruis nog niet het ware offer was, maar dat dat alles nog behoorde tot zijne voorbereiding en bekwaammaking; priester in vollen, waarachtigen zin werd Christus eerst in den hemel, toen Hij daar inging met zijn eigen bloed en plaats nam aan Gods rechterhand, om daar eeuwig voor de zijnen te leven en te bidden; want evenals onder het Oude Testament de verzoenende handeling niet bestond in het slachten van het offerdier, maar in de besprenging van het bloed op het altaar of op het verzoendeksel, Lev. 16 : 11—16, zoo brengt Christus de verzoening eigenlijk niet op aarde door zijn dood, maar in den hemel door zijne voorbede tot stand[1]). In den nieuweren tijd is deze gedachte door anderen, vooral door en sedert William Milligan, vernieuwd; ook zij beweren, dat volgens den brief aan de Hebreën het priesterschap van Christus eerst met zijne hemelvaart begint en dat het bestaat in de in den hemel voortgezette zelfoffering en toewijding van Christus aan den Vader[2]).

Terecht is deze voorstelling echter door anderen bestreden, want bij het Oudtestamentisch offer zijn de verschillende verzoenende handelingen wel temporeel gescheiden, maar zij vormen toch één geheel; het is het bloed van het geslachte dier, dat door zijne uitstorting en besprenging den offeraar van zijne zonde bevrijdde en herstelde in Gods gunst. In den brief aan de Hebreën wordt dienovereenkomstig, evenals in al de boeken des Nieuwen Testaments, de verzoenende kracht geheel en al

[1]) *Socinus*, de Jesu Christo Servatore, Bibl. Fr. Polan. II 164. *Volkelius*, de vera relig. III 37. *Fock*, Der Socin. bl. 635. 646 v.

[2]) *W. Milligan*, The ascension and heavenly priesthood of our Lord. London 1892. *G. Milligan*, The theology of the epistle to the Hebrews. Edinburgh 1899. *Doedes*, Jaarb. v. wet. Theol. 1846 bl. 293 v. 313 v. *Seeberg*, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung 1895 bl. 14. 16 v.

toegekend aan de offerande, welke Christus op het kruis heeft gebracht; dat is de geheel eenige en volmaakte offerande, 7 : 27, 9 : 12, 26, 28, 10 : 10, 12, 14, 13 : 12, waardoor het nieuwe verbond is gesticht, 8 : 8 v., 9 : 15 v., de vergeving der zonden, 8 : 12, 10 : 18, en alle andere weldaden, bepaaldelijk ook de vrije toenadering tot God, 4 : 16, 10 : 19, verworven zijn. Omdat Christus zich alzoo éénmaal aan het kruis heeft opgeofferd, kan Hij het zelfs voor de tweede maal niet meer doen, want evenals ieder mensch slechts eenmaal sterft, zoo is ook Christus' offerande in zijn dood voor geene herhaling vatbaar, 9 : 26—28. Deze volstrekt eenige waarde, door den brief aan de Hebreën aan den dood van Christus gehecht, sluit reeds uit, dat Hij nu in den hemel zich andermaal, of dat Hij daar eerst waarlijk zich offeren zou. Er wordt op de hemelvaart van Christus, op zijn ingang in het waarachtige hemelsche heiligdom door dezen brief wel sterke nadruk gelegd, evenals op zijne offerande aan het kruis. Maar men lette er wel op, dat de auteur van dezen brief nergens zegt, dat Christus *met* zijn bloed is ingegaan in den hemel, zooals de hoogepriester in het Oude Testament daarmede op den grooten verzoendag inging in het heilige der heiligen en het sprengde op en voor het verzoendeksel; maar hij zegt alleen, dat Christus *door* zijn bloed eenmaal in het heiligdom ingegaan is, 9 : 12; Hij nam het aan het kruis vergoten bloed niet mede, om het te sprengen in het hemelsche heiligdom en er de verzoening door teweeg te brengen. Maar door middel van zijn bloed, op grond van de offerande aan het kruis, verwierf Hij zich het recht, om in den hemel in te gaan en te onzen behoeve voor Gods aangezicht te verschijnen. In het Oude Testament moest de hoogepriester, nadat de offerande gebracht was, nog wel van het bloed nemen en daarmede ingaan in het heilige der heiligen en dat offeren voor zichzelf en voor des volks misdaden. Maar dat behoorde tot de onvolkomenheden des Ouden Verbonds. Er werd door te kennen gegeven, dat de weg des heiligdoms nog niet openbaar gemaakt was, zoolang de eerste tabernakel nog stand hield, 9 : 7, 8. Doch dit gold niet van Christus; Hij bracht eene eenige en volmaakte offerande aan het kruis; Hij nam zijn bloed niet mede naar den hemel, om het te offeren; maar Hij ging, door den tabernakel van zijn lichaam en door het voorhangsel van zijn vleesch heen, 9 : 11, 10 : 20, in eens binnen in het waarachtige heiligdom; en daartoe ontving Hij het recht en de macht door zijn eigen bloed, dat Hij aan het kruis had gestort, 9 : 12. Zijn bloed had die kracht, omdat het zijn eigen bloed was, omdat Hij door den eeuwigen Geest zichzelven Gode onstraffelijk opgeofferd heeft, 9 : 14. Dat bloed werd n.l. wel slechts eenmaal gestort, en de offerande van Christus had wel slechts eenmaal plaats, in een bepaald moment van den tijd; maar deze gebeurtenis was toch niet als de offerdienst van het Oude Testament tijdelijk, voorbijgaand, verdwijnende. Integendeel, de offerande aan het

kruis was de offerande van Hem, die de Zoon, de Schepper en de Erfgenaam aller dingen was, die tevens mensch werd, door gehoorzaamheid zichzelf volmaakte en in de storting van zijn bloed bewees, dat eeuwige Geest in Hem woonde. Zij heeft dus eeuwige, geestelijke, beteekenis. Christus was hoogepriester, ook reeds op aarde, 1 : 27, 9 : 11, 14, 25, 28, 10 : 10, 13 : 12, maar Hij was het niet naar Aaron, doch naar de ordening van Melchizedek, eeuwig en onveranderlijk.

Doch daarom legt de brief aan de Hebreën ook zulk een sterken nadruk op den ingang van Christus in het waarachtige heiligdom. Hij ging daarin door middel van zijn eigen bloed, niet om daar zichzelf weer op eene of andere manier te offeren, want dat heeft Hij eenmaal gedaan en daardoor heeft Hij alle weldaden van het verbond der genade verworven, 9 : 26—28, 10 : 12, 14 enz. Maar Hij ging daar binnen, om nu in volkomenen en waarachtigen zin te zijn hoogepriester der toekomende goederen, 9 : 11, hoogepriester, die gezeten is aan de rechterhand van den troon der majesteit in de hoogste hemelen, 1 : 3, 3 : 1, 4 : 14, 6 : 20, 8 : 1. Wij hebben een volmaakten hoogepriester, die gehoorzaamheid geleerd heeft, die zichzelven volmaakt heeft, die ons gelijk is geworden, die medelijden met ons kan hebben, die zichzelven eenmaal door den eeuwigen Geest heeft opgeofferd, maar die in dien weg ook verworven heeft het recht, om te zitten aan Gods rechterhand. Het is een hoogepriester, die als Melchizedek tevens koning is, koning der gerechtigheid en koning des vredes, een eeuwig, geestelijk, hemelsch koning; een hoogepriester, die toekomende, hemelsche goederen verwierf, bezit en uitdeelt, die in den hemel ons ten goede voor Gods aangezicht verschijnen, voor ons bidden, en ons volkomen zaligmaken kan, 7 : 25, 9 : 24. En daarin bestaat de priesterlijke werkzaamheid, welke Christus thans nog in den hemel uitoefent. Hij offert zich daar niet meer, want dat deed Hij eens en volmaakt aan het kruis; er is in den hemel ook geene herhaling, geene vernieuwing, geene reproductie van de kruisofferande; want in het binnenste, waarachtige heiligdom is er geene plaats voor het altaar.

Maar de offerande, welke Christus bracht op aarde, heeft een eeuwig karakter; ze blijft en ze werkt door in Christus' verschijning voor het aangezicht Gods en in zijne voorbede voor ons; ze is historisch en suprahistorisch tegelijk; omdat zij de offerande was van den Zoon door de kracht des eeuwigen Geestes, daarom is zij daad van en tegelijk bekwaammaking voor zijn eeuwig, koninklijk hoogepriesterschap in de hemelen. Sterker nog dan Paulus, bijv. in Phil. 2 : 6—11, beziet de brief aan de Hebreën den staat der vernedering bij Christus uit het standpunt zijner verhooging, en ziet in den eersten eene voorbereiding en oefening voor de laatste. Thans, in den hemel, is Christus de volmaaktgevormde hoogepriester, de hoogepriester-koning, die alles wat Hij ver-

wierf bezit, die onuitsprekelijk rijk is aan geestelijke en eeuwige goederen, en die van uit den hemel deze ons bedient. Om waarachtig priester te zijn, moest Hij priester-in-den-hemel zijn, niet op aarde, niet in een tempel met handen gemaakt, maar in de hemelen, op den troon van het heelal. Omdat Hij eenmaal onstraffelijk zich opofferde en met ééne offerande in eeuwigheid volmaakt heeft degenen, die geheiligd worden, 10 : 14, daarom juist kan Hij ook volkomenlijk zalig maken alle degenen, die door Hem tot God gaan, alzoo Hij altijd leeft om voor hen te bidden, 7 : 25. In zijne voorbede leeft en werkt zijne offerande voort. Niet de van Christus' persoon losgemaakte, eens op aarde volbrachte offerande, maar de verhoogde Christus, die tevens de gekruisigde is, is en blijft de verzoening voor onze zonden, 1 Joh. 2 : 2. Gister en heden is Hij dezelfde en tot in eeuwigheid, Hebr. 13 : 8 [1]).

Wijl Christus alzoo een eeuwig priester-koning is, heeft de gemeente op aarde geen priester meer noodig; alle geloovigen zijn priesters, Rom. 12 : 1, 1 Petr. 2 : 5, Openb. 1 : 6. Geen offerande voor de zonde behoeft meer gebracht, ook geen onbloedige meer in de mis, want van de ééne offerande, aan het kruis volbracht, gaat in de voorbede van Christus, eene voortdurende sprake uit tot God, niet om wrake, als uit het bloed van Abel, maar om genade en vergeving, Hebr. 12 : 24. De voorbede van Christus is geen smeeking meer als in de dagen zijns vleesches [2]), maar is de standvastige en genadige wil van Christus, Joh. 17 : 24, om op grond van zijne offerande al zijn volk tot de hemelsche zaligheid te leiden. Zoo is Christus onze eenige priester, die naar de ordening van Melchizedek eeuwig blijft, met zijne offerande voortdurend onze zonden bedekt, altijd bij den Vader als onze Paracleet optreedt, tegenover alle beschuldigingen van Satan, wereld en eigen hart onze partij opneemt, onze gebeden en dankzeggingen den Vader aangenaam maakt, steeds een vrijmoedigen toegang tot den troon der genade ons verzekert, en alle zegeningen der genade uit zijne volheid ons toekomen doet, Luk. 22 : 32, Joh. 14 : 16, 17 : 9 v., Rom. 1 : 7, 8 : 32 v., 1 Cor. 1 : 3, 2 Cor. 1 : 2, Ef. 1 : 3, 1 Tim. 4 : 8, Hebr. 7 : 25, 9 : 24, 1 Joh. 2 : 2.

En zoo is en blijft Christus ook onze eeuwige koning. Ofschoon ook tot dit ambt van eeuwigheid gezalfd, is Hij toch naar zijne menschelijke natuur eerst bij zijne verhooging als koning opgetreden. Toen ontving

[1]) *Cloppenburg*, Op. II 889—902. *Nic. Arnoldus*, Religio Socin. Franeq. 1654 bl. 678—706. *De Witte*, Wederlegging der Soc. dwal. II 152 v. *Mastricht*, Theol. V 7, 15 v. *Maccovius*, Coll. theol. I 240 v. Jaarb. v. wet. Theol. IV 18 v. *Weiss*, Bibl. Theol. d. N. T. § 121. *Scheeben*, Dogm. III 443 v. *Simar*, Dogm. § 112. *Thalhofer*, Handbuch der kath. Liturgik I² 1894 bl. 223—236. *Stevens*, Theol. of the New Test. bl. 506 v. *Griffith Thomas*, art. Priest in *Hastings*, Dict. of Christ II 416 v. *G. Vos*, The priesthood of Christ in the Epistle to the Hebrews, Princeton Theol. Review July 1907 bl. 423—447.

[2]) *Calvijn*, Inst. III 20, 20.

Hij den naam van Heer, werd tot Zone Gods verordineerd en ontving alle macht in hemel en op aarde. Koning is Christus in de eerste plaats over zijn volk, in het regnum gratiae, Ps. 2 : 6, Jes. 9 : 5, 11 : 1—5, Luk. 1 : 33, 19 : 21—23, 23 : 42, 43, Joh. 18 : 33, 19 : 19; en Hij betoont dit koningschap daarin, dat Hij zijne gemeente vergadert, beschermt, regeert en tot de eeuwige zaligheid leidt, Matth. 16 : 18, 28 : 20, Joh. 10 : 28. Maar omdat zijn koningschap een geheel ander karakter draagt dan dat van de vorsten der aarde, wordt Hij in het Nieuwe Testament veel meer genoemd het hoofd der gemeente, 1 Cor. 11 : 3, Ef. 1 : 22, 4 : 15, 5 : 23, Col. 1 : 18, 2 : 19; Hij regeert niet door geweld, maar door recht en gerechtigheid, door genade en liefde, door Woord en Geest. Dan wordt Hij ook in het Nieuwe Testament vooral nog als koning beschreven, wanneer er sprake is van de overwinning zijner vijanden. Want opdat Hij zijne gemeente waarlijk vergaderen, beschermen en ter eeuwige zaligheid leiden kunne, moet Hij ook als middelaar macht hebben over alle schepselen, Ps. 2 : 9, 72 : 8, 110 : 1—3, Matth. 28 : 18, 1 Cor. 15 : 24, 27, Ef. 1 : 22, Phil. 2 : 9—11, 1 Petr. 3 : 22, Openb. 1 : 5, 17 : 14. Er ligt hier niet in, dat de wereld positief door Christus wordt geregeerd, maar wel, dat zij onder zijne macht staat, Hem onderworpen is en eens, zij het ook onwillig, Hem als Heer erkennen en huldigen zal. Bepaaldelijk hoort hier ook toe zijne macht over het rijk van Satan.

De voorstelling van vele kerkvaders, dat Christus zijne offerande aan Satan bracht en door list hem zijn buit ontnam, is onschriftuurlijk. Maar toch heeft Christus door zijn kruis ook over de wereld der gevallen geesten den triumf behaald. Hij kwam op aarde, om de werken des duivels te verbreken, 1 Joh. 3 : 8, en streed tegen hem heel zijn leven, Luk. 4 : 13, vooral in den laatsten tijd, toen het de ure en de macht der duisternis was, Luk. 22 : 53. Hij was de sterkere, Luk. 11 : 22, en de duivel had niets aan hem, Joh. 14 : 30. Hij zag hem reeds als een bliksem uit den hemel vallen en ontnam hem zijne wapenrusting, Luk. 10 : 18, 11 : 22. Vooral door het kruis heeft Hij over de overheden en machten getriumfeerd, Col. 2 : 15, ontnam hem de wapenen van zonde, dood en wereld, Joh. 16 : 33, 1 Joh. 4 : 4, 1 Cor. 15 : 55, 56, Hebr. 2 : 14, en wierp hem buiten het gebied van zijn rijk, Joh. 12 : 31. En zijn triumf vierde Hij over de booze geesten bepaald bij zijne hemelvaart. In Ef. 4 : 8 zegt de apostel Paulus, dat Christus, opvarende in de hoogte, de gevangenis heeft gevangen genomen, dat is al de vijandige machten, die Hem hebben tegengestaan en bestreden, overwonnen en als het ware als krijgsgevangenen buit heeft gemaakt, verg. Col. 2 : 15 [1]).

[1]) Het verband tusschen de overwinning over zijne vijanden en zijne hemelvaart is daarom telkens ingezien en uitgesproken. De Catech. major van Westminster qu. 53 zegt bijv., dat Christus, de hostibus triumphans, ten hemel gevaren is.

In de moeilijke plaats, 1 Petr. 3 : 19—22 vinden wij waarschijnlijk dezelfde gedachte uitgedrukt. Er is daar geen sprake van eene nederdaling van Christus naar de hel, om aan de verlorenen het Evangelie te verkondigen. Er staat toch, dat Christus eerst levend gemaakt d. i. opgestaan was en toen heenging om te prediken. Alle grond ontbreekt, om met de Lutherschen tusschen de vivificatio en de resurrectio een temporeel onderscheid te maken en in dien tusschentijd dan de nederdaling ter helle te plaatsen. Ook is er nergens in de Schrift eenige aanwijzing, dat Christus na zijne opstanding, voordat Hij ten hemel voer, nog eerst naar de hel is gegaan. Aan de andere zijde is ook de exegese onhoudbaar, dat Christus in den Geest naar de tijdgenooten van Noach is gegaan en hun heeft gepredikt; ἐν ᾧ slaat duidelijk op den levend gemaakten Christus; πορευθεὶς, cf. vers 22, laat geen andere opvatting toe; de prediking van Christus in den Geest aan Noachs tijdgenooten vóór vele eeuwen doet hier niets ter zake. De pericoop bevat dan ook heel iets anders.

Petrus n.l. vermaant de geloovigen, om weldoende te lijden en daarin Christus na te volgen. Hij toch leed weldoende, want Hij leed voor de zonden, als een rechtvaardige voor de onrechtvaardigen, en wel met dit doel, dat Hij ons, onrechtvaardigen, tot God zou brengen. Dat is weldoende lijden! En nu is Christus wel in het vleesch gedood, maar Hij is levendgemaakt en opgestaan in Geest, d. i. wijl het πνευμα ἁγιωσυνης beginsel van heel zijn leven was, als Geest. En als zoodanig, als levendgemaakte, opgestane Geest, als Heer en Koning, heengaande, πορευθεὶς, d. i. niet naar de hel, maar blijkens vers 22 heengaande *naar den hemel*, heeft Hij den geesten in de gevangenis gepredikt. Dat is: zijn heengaan naar den hemel als opgestane Heer, Hand. 2 : 36, was een κηρυγμα tot de geesten in de gevangenis. Wat de inhoud van dat κηρυγμα was, wordt niet gezegd en behoeft niet gezegd te worden. Het opstaan en ten hemel varen was zelf het rijke, machtige, triumfantelijke κηρυγμα van Christus tot de geesten in de gevangenis. Dat Petrus dit κηρυγμα van Christus door zijne hemelvaart nu bepaaldelijk brengen laat aan die geesten in de gevangenis, die in Noachs dagen, in weerwil van Gods lankmoedigheid en niettegenstaande zij het bouwen der ark zagen, ongehoorzaam waren, heeft eene dubbele reden. Ten eerste worden die tijdgenooten van Noach in de Schrift steeds als de meest goddelooze van alle menschen voorgesteld; en ten tweede zijn zij omgekomen, en Noach met de zijnen gered door eenzelfde water. Evenzoo is het water des doops door de *opstanding van Christus* het verderf voor de goddeloozen en de behoudenis voor de geloovigen. Want Christus, die opgestaan is en dien doop ingesteld heeft en er kracht aan verleent, zit aan Gods rechterhand, nadat door de hemelvaart alle engelen en krachten en machten Hem onderdanig zijn gemaakt. Christus leed weldoende en

overwon, laten de geloovigen zijne voetstappen drukken! En evenals over alle gevallen geesten, zoo heeft Christus als middelaar ook macht in zijn regnum potentiae over al zijne vijanden. Hij zal niet rusten, voordat zij allen onder zijne voeten zijn gelegd.

Als Christus aan het einde der dagen zijne gemeente en alle zijne vijanden overwonnen zal hebben, dan zal Hij de βασιλεια, het koningschap, het koninklijk ambt, aan den Vader overgeven. Zijn middelaarswerk is dan voleindigd. Het werk, dat de Vader Hem opdroeg, is volkomen volbracht. God zelf is dan koning eeuwiglijk en altoos. Over den aard dezer onderwerping van Christus aan den Vader ontstond reeds vroeg verschil. Marcellus van Ancyra schreef eene verhandeling over de onderwerping des Heeren Christus en werd beschuldigd van de leer, dat het rijk van Christus en ook de vereeniging der menschelijke natuur met den Logos een einde nemen zou[1]). Marcellus werd door Eusebius en later door Basilius bestreden; het Nicaeno-Constantinopolitanum voegde aan de belijdenis, dat Christus wederkomen zou om te oordeelen levenden en dooden, de woorden toe: οὗ της βασιλειας οὐκ ἐσται τελος, cujus regni non erit finis[2]). Later leerden de Socinianen, dat Christus, dien de Vader tijdelijk tot stadhouder aangesteld had, eenmaal aftreden zou, evenals een veldheer, na de overwinning behaald te hebben, zijne macht en heerschappij aan den vorst teruggeeft; en zij leidden daaruit af, dat de Zoon Gods, wijl Hij eenmaal onderworpen zou worden aan den Vader, niet de hoogste God kon zijn[3]). Onder de Gereformeerden was er ook verschil; sommigen zeiden, dat het koningschap van Christus oeconomisch en tijdelijk was[4]); anderen waren van oordeel, dat er wel verandering komt in de wijze van regeeren, maar dat zijn koningschap toch eeuwig is[5]). Het verschil is gemakkelijk in dien zin op te lossen, dat het middelaarschap der verzoening, en dus in zoover ook het profe-

[1]) *Schwane*, D. G. II 136. 148. Volgens *Scheel*, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen 1901, is het niet onmogelijk, dat Augustinus „zeitweilig der Ueberzeugung gewesen ist, es werde die Zeitdauer der Verbindung des Verbum met dem Menschen keine ewige sein". *Kattenbusch*, deze woorden aanhalende, Theol. Lit. Zeitung 28 März 1903, col. 204, voegt eraan toe: so oft Augustin von einer Nothwendigkeit des Kommens Christi redet, so zwingt ihn sein Neoplatonismus, doch diese nur als eine relative zu bezeichnen. Doch uit dit laatste volgt nog volstrekt niet de tijdelijkheid van de vereeniging der beide naturen in Christus.

[2]) *Hahn*, Bibl. der Symbole bl. 146—166, verg. *Petavius*, de incarn. XII 18. *Pesch*, Prael. IV 84.

[3]) Verg. daartegen *Petavius*, de trin. III 5. *Bisterfeldius*, de uno Deo, Patre, Filio ac Spiritu Sancto I 2, 26. *M. Vitringa*, Doctr. V 443—446.

[4]) *Calvijn*, Inst. I 14. 3. 15, 5. Comm. op 1 Cor. 15 : 28. *Alting*, Theol. probl. nova XII 36. *Pareus* op 1 Cor. 15 : 28.

[5]) *Mastricht*, Theol. V 8, 9. *De Moor*, Comm. III 1129. *M. Vitringa*, V 443.

tisch, priesterlijk en koninklijk ambt van Christus een einde neemt; God zal koning en alles in allen wezen; maar wat blijft is het middelaarschap der vereeniging. Christus blijft profeet, priester en koning, zooals dit met de menschelijke natuur vanzelf gegeven, in het beeld Gods opgesloten, en het hoogst en rijkst in Christus als Beeld Gods verwezenlijkt is. Christus is en blijft het hoofd der gemeente, uit wien alle leven en zaligheid eeuwiglijk haar toevloeit[1]). Wie dit wilde ontkennen, zou ook moeten komen tot de leer, dat de Zoon eenmaal zijne menschelijke natuur afleggen en vernietigen zou; en daarvoor ontbreekt in de Schrift alle grond.

---

[1]) *Kuyper*, Encycl. II² 326. *Id.*, De vleeschwording des Woords bl. 31. 195.

HOOFDSTUK VIII.

Over de weldaden des Verbonds.

§ 48. De Heilsorde.

Oehler, Theol. d. Alten Test. § 201—204. *Marti*, Gesch. d. israel. Relig.[3] bl. 160—169. *Davidson*, The Theol. of the Old Test. 1904 bl. 235—289. *Köberle*, Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München 1905. *Weber*, Syst. der altsyn. pal. Theol. § 59 v. *Bousset*, Die Religion des Judentums[2]. 1906. *Lechler*, Das apost. und nachapost. Zeitalter[3]. 1885. *Holtzmann*, Neut. Theol. 1897. *Weiss*, Bibl. Theol. d. N. T. Berlin 1903. *Vömel*, Der Begriff der Gnade im N. Test. Gütersloh 1903. *Stevens*, The Theol. of the New Test.[2] Edinburgh 1906.

Knopf, Das nachapost. Zeitalter. Tübingen 1905, vooral bl. 396—444. *G. Wustmann*, Die Heilsbedeutung Christi bei den apost. Vätern. Gütersloh 1905. *Wiggers*, Versuch einer pragm. Darstellung des August. und Pelag. I 1821 II 1833. *Landerer*, Das Verhältnis von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils, Jahrb. f. d. Theol. 1857 bl. 500—603. *Wörter*, Die Christl. Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit von den apost. Zeiten bis auf Aug. Freiburg 1856, en voorts de werken over dogmenhistorie van *Münscher–von Coelln, Harnack, Seeberg, Loofs, Schwane. Damascenus*, de fide orthod. II 25 v. IV 9 v. *Lombardus*, Sent. II dist. 25. 26. *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 109 v. *Bonaventura*, Brevil. V. *Bellarminus*, de gratia et libero arbitrio. *Theol. Wirceb.*, Paris. 1880 VII 141 v. *Perrone*, Prael. Theol. Lovan. 1840 V 1 v. *Kleutgen*, Theol. der Vorzeit II 152 v. *Heinrich*, Dogm. VIII 3 v. *Scheeben*, III 631 v. *C. Pesch*, Prael. dogm. V 1 v. *Simar*, Dogm.[3] bl. 482 v. *Pohle*, Dogm.[4] II 330 v. *Jansen*, Prael. theol. dogm. III 3 v. *Mannens*, Theol. dogm. III 1 v.

Luther bij *Loofs*, Dogmengesch.[4] bl. 684 v. en de daar aangehaalde litt. *Melanchton*, Loci Comm., l. de lib. arb. *Gerhard*, Loci Theol. l. XI de lib. arb. XII—XIII de lege. XIV de evangelio. XV de poenit. XVI de justif. XVII de bonis oper. *Quenstedt*, Theol. did. pol. III, handelt achtereenvolgens over vocatio bl. 461, regeneratio 476, conversio 488, justif. 514, poenitentia et confessio 578, unio mystica 614, renovatio 632. *Hollaz*, Ex. theol. bl. 791 v.: gratia vocans, illuminans, convertens, regenerans, justificans, inhabitans, renovans, conservans en glorificans. *Calvijn*, Inst. l. III. *Polanus*, Syst. Theol. VI c. 32 v.: de vocatione, de foedere, de donatione Sp. S., de comm. sanct., de justif., de regen., de adoptione et spirit. libertate, de consolatione enz. *Petrus Martyr*, Loci Comm. bl. 229 v. de praedest., de vocat., de gratia, de fide, de justif., de pace, de votis, de poenit., de jejunio, de vita Christ. enz. *Canon. Dordr.*

III IV 8 v. roeping, verlichting, wedergeboorte, geloof. *Synopsis* pur. theol., c. 30 v. de vocat., fide et persev., resip., justif., bonis operibus, libertate enz. *Maccovius*, Loci Comm. c. 69 v. de justif. act., regen., fide, just. pass., bonis operibus (poenit., oratione). *Mastricht*, Theol. VI de natura applicationis, vocat., regen., convers., unione c. Christo, justif. adopt., sanctif., glorif. *De Moor*, Comm. IV 285 v. de fide et resip., de voc. efficaci, justif., sanctif., oratione, conservatione, regeneratione. *M. Vitringa*, Doctr. III de test. gratiae, de fide et resip., voc. et regen., justif., sanctif. enz.

Schleiermacher, Chr. Gl. § 106—112. *Dorner*, Chr. Gl. § 129—133. *Ebrard*, Dogm. II 305 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. V 1 Die Lehre v. d. Heilsordnung. *Frank*, Syst. d. Christ. Wahrh. II[2] 310 v. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. II 2 bl. 296 v. 539 v. *Kähler*, Die Wiss. d. Chr. Lehre[3] bl. 381 v. 414 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III[2] 26 v. *F. A. B. Nitzsch*, Ev. Dogm. bl. 569 v. *Kaftan*, Dogm. § 68. 69. *H. Schultz*, Der ordo salutis in der Dogm., Th. Stud. u. Krit. 1899 bl. 330—445. *Max Koch*, Der ordo salutis in der altluth. Dogm. Berlin 1899. *Emil Wacker*, Die Heilsordnung. Gütersloh 1898[2] 1905. *E. Weber*, Der Einfluss der protest. Schulphilos. auf die luth. Dogm. Leipzig 1908, vooral bl. 102 v. *A. Dieckmann*, Die Christl. Lehre von der Gnade. Berlin 1901. *Seeberg*, art. Heilsordnung in PRE[3] VII 593—599.

410. Als Christus in den hemel zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid voortzet, dan volgt daaruit, dat ook de heilsorde, met al de weldaden, die daarin ter sprake komen, theologisch beschouwd moet worden. Gelijk God de Schepper en Regeerder aller dingen is, in Christus tegenover de zonde zichzelven handhaaft en al zijne deugden van gerechtigheid en genade, van almacht en wijsheid aan het licht brengt, zoo is Hij het ook, die door den Heiligen Geest de weldaden van Christus toepast, daarin zijn eigen werk tot stand brengt en zijne eigene eere verhoogt. De via salutis draagt daarom in de Schrift een eigen karakter; zij is, evenals de verlossing, principiëel verschillend van die, welke in de godsdiensten der volken en in de stelsels der wijsbegeerte wordt aanbevolen. Daar is geen enkele godsdienst, waarin de gedachte der verlossing en van een weg om haar deelachtig te worden, ten eenenmale ontbreekt. Kunsten en wetenschappen mogen machtige wapenen zijn in den strijd om het bestaan, en de cultuur moge bijdragen tot veraangenaming en verrijking van 's menschen leven; ze zijn toch alle onmachtig, om hem een duurzaam geluk, een eeuwig goed te verschaffen. En dat is het toch, wat de mensch steeds en overal in den godsdienst zoekt; deze komt bij hem op uit veel diepere behoeften, dan die door de wereld rondom hem heen bevredigd kunnen worden. Zijn hart is tot God geschapen en rust niet, voordat het ruste vindt in Hem. In zooverre ieder mensch meer of minder bewust streeft naar een duurzaam geluk en een onveranderlijk goed, kan men met Augustinus zeggen, dat ieder mensch ook zoekt naar God, die alleen het hoogste goed en

de eeuwige zaligheid is, Hand. 17 : 27. Maar er moet dan aanstonds worden bijgevoegd, dat de menschen in de duisternis van hun verstand en in de booze overleggingen van hun hart Hem niet zoeken op de rechte wijze en niet daar, waar Hij te vinden is. De Heidensche godsdiensten hebben geen besef van de heiligheid Gods; zij missen het rechte inzicht in de zonde en weten van geen genade; omdat zij den persoon van Christus niet kennen, houden zij alle den weg der werken voor de via salutis [1]).

Het principe van het Heidendom is toch, negatief de verloochening van den eenigen waarachtigen God en de versmading van de gaven zijner genade, en positief de gedachte en het streven van den mensch, om door eigen wijsheid en kracht zich de zaligheid te verwerven. Komaan, laat ons eene stad bouwen en een toren welks opperste in den hemel zij, en laat ons een naam voor ons maken, Gen. 11 : 4. Natuurlijk verschilt de voorstelling van de verlossing en van den weg, die daarheen leidt, naar gelang van het kwaad, waarvan verlossing gezocht wordt [2]). Ook is het aan alle religie, in onderscheiding bijv. ook van de magie, eigen, om die verlossing te zoeken bij eene bovennatuurlijke goddelijke macht, die helpen kan en wil, maar die zich daartoe niet dwingen laat, doch

[1]) In Der Beweis des Glaubens April 1901 bl. 159 worden uit eene rede, welke Max Müller voor het Britsch en Buitenlandsch Genootschap over de verhevenheid des Bijbels uitsprak, de volgende merkwaardige woorden aangehaald: Ich darf sagen, dass ich seit vierzig Jahren in der Erfüllung meiner Pflichten als Professor des Sanscrit in der Universität Oxford so viel Zeit dem Studium der heiligen Bücher des Ostens gewidmet habe wie irgend ein anderer Mensch in der Welt. Und ich wage es dieser Versammlung zu sagen, was ich als den einen Grundton — sozusagen den einen Accord — aller dieser sogenannten heiligen Bücher, seien es die Veda der Brahmanen, die Purana von Siwa und Wishnu, der Koran der Mohammedaner, der Zendavesta der Parsis usw. gefunden habe: dass der eine Grundton, der eine Accord, der sich durch alle hindurch zieht, die Seligkeit durch Werke ist. Sie alle lehren, die Seligkeit müsse erkauft werden und dass den Kaufpreis ihre eigenen Werke und Verdienste bilden müssen. Unsere eigene Bibel, unser heiliges Buch aus dem Osten, ist von Anfang bis Ende ein Protest gegen diese Lehre. Gute Werke werden allerdings auch in diesem heiligen Buche aus dem Osten gefordert, und zwar noch stärker als in irgend einem andern heiligen Buch des Ostens; aber sie sind nur der Ausfluss eines dankbaren Herzens. Sie sind nur ein Dankopfer, nur die Früchte unseres Glaubens. Sie sind nie das Lösegeld der wahren Jünger Christi. Lasst uns nicht unsere Augen verschlieszen gegen das, was edel und wahr ist und was wohl lautet in jenen heiligen Büchern. Aber lasst uns die Hindus, Buddhisten und Mohammedaner belehren, dass es nur *ein* heiliges Buch des Ostens giebt, dass ihr Trost sein kann in jener ernsten Stunde, in welcher sie ganz allein hinüber müssen in die unsichtbare Welt. Es ist jenes heilige Buch, das die gewisslich wahre und aller Annahme werte Botschaft enthält, die allen Menschen, Männern, Frauen und Kindern gilt und nicht bloss uns Christen, dass Christus Jesus gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen.

[2]) Verg. boven reeds bl. 307, 308.

door offers, gebeden, ritueele plechtigheden en zedelijke handelingen gunstig gestemd en tot het bieden van hulp bewogen moet worden [1]). Maar toch valt in al deze godsdiensten schier immer de nadruk op het doen van den mensch; hij is het, die de Godheid bevredigen en haar wet volbrengen moet. Het zij de werken, die hij doen moet, een meer ceremoniëel of een meer ethisch karakter dragen, hetzij ze meer positief of meer negatief van aard zijn, altijd is de mensch toch zijn eigen zaligmaker; alle godsdiensten, buiten de Christelijke, zijn autosoterisch. In de laagste godsdiensten is het besef van zonde schier geheel verloren en wordt verzoening, vrede en geluk voornamelijk verkregen door magische handelingen en ritueele ceremoniën, schoon in elken godsdienst toch ook het zedelijk handelen een plaats bekleedt; in de hoogere godsdiensten komen de zedelijke plichten dikwerf meer op den voorgrond te staan en wordt inzonderheid van hunne vervulling de zaligheid afhankelijk gemaakt.

Naarmate bij deze vervulling der zedewet de aardsche roeping van den mensch hooger of lager wordt gewaardeerd, ontwikkelt zich wederom eene practische of eene ascetische richting in deze zedelijke godsdiensten. In het Parzisme bijv. maakt de cultus slechts een betrekkelijk klein bestanddeel uit van den grooten strijd, die door ieder mensch tegen onreinheid en dood en duivel gestreden moet worden; want deze behoort zich uit te strekken over heel het leven, en bestaat niet alleen in menigvuldige wasschingen, reinigingen, bezweringen, maar ook in oefening van allerlei deugden (eerlijkheid, waarheid, gerechtigheid, barmhartigheid enz.) en trouwe waarneming van het aardsche beroep: wie koren zaait, zaait heiligheid [2]). In het Buddhisme daarentegen is de verlossing, wijl de ellende in het leven zelf bestaat, alleen gelegen in de dooding van de begeerte naar het zijn. En deze begeerte wordt allengs verdoofd en uitgebluscht, wanneer men het achtdeelige pad bewandelt en bepaaldelijk uit de buitenwereld zich in zichzelven terugtrekt [3]). Maar hoe de opvatting van de zedewet en van hare volbrenging ook verschilt, het is toch altijd de mensch zelf, die zich verlossen moet. Weest uw eigen licht, zoo onderwees daarom Buddha zijne leerlingen, weest uw eigen toevlucht. Neemt niet tot iets anders uw toevlucht. Houdt vast aan de waarheid als een licht. Zoekt niet naar een toevlucht bij iemand anders dan bij u zelf [4]). Ook het Mohammedanisme, dat toch na het Christendom is ontstaan, draagt geen diepere opvatting van zonde en genade voor; het stelt de

[1]) Verg. het belangrijk artikel van *E. W. Mayer,* Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion, Theol. Rundschau 1910 bl. 1—15. 45—63.

[2]) *Ch. de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgesch.[3] II 208 v.

[3]) *Ib.,* II 89 v.

[4]) Oldenberg, aangehaald bij *H. Bouwman,* Boeddhisme en Christendom. Kampen 1906 bl. 62.

verlossing vooral in bevrijding van de helsche straf, welke de ongeloovigen treft, en laat de verlossing van de zonde als zonde daarachter ver terug treden. Wel bidt de Moslem om vergeving der zonden, maar deze wordt men vanzelf deelachtig, wanneer men zich bekeert, dat is, wanneer men gelooft aan de eenheid Gods en aan Mohammed als zijn profeet, en voorts de godsdienstplichten (gebed, aalmoes, vasten, bedevaart) volbrengt; de verlossing is geene gave Gods, maar eene eigene daad van den mensch [1]). En met deze godsdiensten komen in grondgedachte de wijsgeerige stelsels overeen; de eenige weg ter zaligheid is het pad der deugd, de zedelijke zelfvolmaking. Men kan deze meer zoeken in practischen arbeid, in ascetische zelfverloochening of in mystieke contemplatie; het blijft altijd de mensch, die zich met inspanning van al zijne krachten naar boven zoekt te worstelen en zijne eigene zaligheid tracht uit te werken. In dien geest zeide Seneca: deorum esse munus quod vivimus, nostrum vero quod bene vivimus. Voor het bezit der deugd behoeft de mensch, naar Cicero's meening, Gode niet dankbaar te zijn, want om onze deugd worden wij met recht geprezen en op haar dragen wij rechtmatigen roem, wat het geval niet zou wezen, indien de deugd eene gave Gods ware en wij haar niet bezaten door onszelven. Heeft ooit iemand daarvoor den goden dank gezegd, dat hij een goed man was; num quis, quod bonus vir esset, gratias Diis egit unquam [2]) ?

Gansch anders is de meening der Schrift. Reeds in het Oude Testament is het God, die terstond na den val tusschen mensch en slang uit genade vijandschap zet en den mensch aan zijne zijde overbrengt, Gen. 3 : 15, die Abraham en het uit hem geboren volk van Israel ten eigendom verkiest, Gen. 12 : 1, Ex. 15 : 13, 16, 19 : 4, 20: 2, Deut. 7 : 6 v., die er het verbond mede opricht en er zijne wetten aan schenkt, Gen. 15 : 1, 17 : 2, Ex. 2 : 24, 25, Deut. 4 : 5—13, die het bloed op het altaar ter verzoening geeft, Lev. 17 : 11, en alles aan zijn wijngaard te koste legt, Jes. 5, Jer. 2 : 21. Maar krachtens die verkiezing en op den grondslag van dat verbond is het volk nu ook verplicht, om, op straffe van den vloek der wet, Deut. 27 : 6, voor Gods aangezicht in oprechtheid te wandelen en zijne geboden te onderhouden, Gen. 17 : 1, Ex. 20, Deut. 10 : 15, 16 enz. De bondsbetrekking hing niet van die wetsonderhouding, als eene voorafgaande voorwaarde, af; zij was geen werkverbond, maar rustte alleen op Gods verkiezende liefde. Doch zij moest toch in den wandel naar 's Heeren wet haar bewijs en zegel ontvangen. Immers kon zij van Israels zijde niet met een volkomen hart aanvaard en dus in Israel niet tot waarachtige werkelijkheid worden, dan door zulk een geloof, dat tevens liefde en lust had, om in den weg des verbonds te

[1]) *W. Knieschke,* Die Erlösungslehre des Qorân 1910 bl. 34 v.
[2]) *Cicero,* de nat. deorum III 36, verg. *Scholten,* L. H. K. II 54.

wandelen. Het verbond sluit, indien het geene idee, maar realiteit is, de verplichting en de neiging in, om naar den eisch des verbonds te leven. Maar daarom spreekt het ook vanzelf, dat het volk tegenover het verbond en zijne wet eene zeer verschillende houding aannemen kon. Er waren antinomistische goddeloozen, voorloopers der Sadduceën, die zich om God noch zijn gebod bekommerden, en met de vromen den spot dreven, Ps. 14 : 2, 36 : 2, 42 : 4, 11, 94 : 2, Mal. 2 : 17, 3 : 14; er waren farizeeschgezinden, die op uitwendige onderhouding der wet den nadruk legden en daaraan de gerechtigheid en de zaligheid verbonden, Am. 6 : 1, Jer. 7 : 4. Tusschen deze beiden in stonden de weinige getrouwen, de oprechte vromen, die geenszins onverschillig waren voor 's Heeren wet, integendeel haar bepeinsden den ganschen dag en liefhadden met heel hun ziel, maar die toch van hare onderhouding hun gerechtigheid en zaligheid niet afhankelijk lieten zijn. Want al is het, dat zij zich menigmaal zeer sterk op hunne gerechtigheid beroepen, en God oproepen, om hun recht te doen, Ps. 7 : 9, 17 : 1 v., 18 : 21, 26 : 1 v., 35 : 34, 41 : 13, 44 : 18, 21, 71 : 2, 119 : 121, 2 Kon. 20 : 3, Job 16 : 17, Neh. 5 : 19, 13 : 14 enz., toch doen diezelfde personen tegelijk ootmoedig belijdenis van hunne zonden, roepen Gods vergeving in en pleiten op zijne genade, Ps. 31 : 10, 11, 32 : 1 v., 38 : 2 v., 40 : 13, 41 : 5, 130 : 3, 5, Jes. 6 : 5, 53 : 4, 64 : 6, Jer. 3 : 25, Mich. 7 : 9, Neh. 1 : 6, 9 : 33, Dan. 9 : 5, 7, 18 enz. De gerechtigheid dezer vromen is geene persoonlijke qualiteit, maar eene eigenschap der zaak, die zij voorstaan; zij hebben het recht aan hunne zijde, omdat zij zich verlaten op God [1]). Dit vertrouwen op God is het wezenlijk, wat in het Oude Testament de rechtvaardigen tot rechtvaardigen maakt; zij gelooven aan God, האמין, Gen. 15 : 6, Ex. 14 : 31, 2 Chr. 20 : 20, Jes. 28 : 16, Hab. 2 : 4, vertrouwen op Hem, בטח, Ps. 4 : 6, 9 : 11, nemen tot Hem de toevlucht, חסה, Ps. 7 : 2, 18 : 3, vreezen Hem, ירא, Ps. 22 : 24, 25 : 12, hopen op Hem, יחל, היחיל, Ps. 31 : 25, 33 : 18, verwachten het van Hem, קִוָּה, Ps. 25 : 21, verbeiden Hem, חִכָּה, Ps. 33 : 20, steunen op Hem, סמך, Ps. 112 : 8, נכן, Ps. 57 : 8, hangen Hem aan, דבק, חשק, Ps. 91 : 14, 2 Kon. 18 : 6 enz. Dit geloof wordt tot gerechtigheid gerekend, Gen. 15 : 6, gelijk elders het houden van Gods geboden gerechtigheid heet, Deut. 6 : 25, 24 : 13.

Dat nu deze subjectieve gerechtigheid, die wezenlijk in vertrouwen op God bestaat, ook eene vrucht van Gods genade en eene werking zijns Geestes is, treedt uit den aard der zaak in het Oude Testament nog niet zoo duidelijk aan het licht. Maar toch ontbreken ook hiervoor de gegevens niet. Van eene eigene gerechtigheid is er bij Israel nooit sprake; het is verkoren niettegenstaande zijne hardnekkigheid, Deut. 9 : 4—6.

[1]) Verg. deel II, 192 v.

God is de bron van alle leven en licht, van wijsheid, kracht, zaligheid, Deut. 8 : 17, 18, Ps. 36 : 10, 68 : 20, 21, 36, 73 : 25, 26, Jer. 2 : 13, 31. Niet ons, maar Uwen naam geef eere, is het gebed van Israels vromen, Ps. 115 : 1; ootmoed is de stemming hunner ziel, Gen. 32 : 10, Ps. 116 : 12, een gebroken en verslagen hart zijn Gode aangenaam, Ps. 51 : 19, Jes. 57 : 15. Niet den mensch, maar Gode wordt altijd alle gave toegeschreven en voor alles de dank gebracht; alles wordt opgeroepen, om Hem te loven; alles wordt in den gebede van Hem begeerd, niet alleen redding uit gevaren, maar ook kennis van Gods wet, verlichting der oogen enz. God is het toch, die zich ontfermt diens Hij wil, Ex. 33 : 19, en in zijn boek schrijft, wie leven zal, Ex. 32 : 33. Hij belooft, zonder eenige voorwaarde, dat Hij hun God en zij zijn volk zullen zijn, Ex. 19 : 6, Lev. 26 : 12, en dat Hij altijd weer na ontrouw en afval van Israels zijde, zich hunner ontfermen, bekeering en leven geven zal, Ex. 32 : 30—35, Num. 14, 16 : 45—50, Lev. 26 : 40—44, Deut. 4 : 31, 8 : 5, 30 : 1—7, 32 : 36—43, Neh. 9 : 31. Hij vergeeft de zonden om zijns naams wil, Ex. 34 : 7 enz., en zendt zijnen Heiligen Geest, die de bewerker is van alle geestelijke leven, Num. 11 : 25, 29, Neh. 9 : 20, Ps. 51 : 13, 143 : 10, Jes. 63 : 10. En als de geschiedenis dan leert, dat Israel telkens het verbond ontheiligt, verlaat, vernietigt, Deut. 31 : 20, 1 Kon. 11 : 11, 19 : 10, 14, Jer. 22 : 9, 32 : 32 enz., dan verkondigt de profetie, dat God zijnerzijds het verbond nimmer verbreken en zijn volk nooit verlaten zal. Hij kan het niet doen om zijns naams en zijns roems wil voor de Heidenen, Num. 14 : 16, Deut. 32 : 26, 27, 1 Sam. 12 : 22, Joël 2 : 17—19, Jes. 43 : 21, 25, 48 : 8—11, Jer. 14 : 7, 20 , 21, Ezech. 20 : 43, 44, 36 : 32. Het is een eeuwig verbond, dat niet wankelen kan, wijl het vastligt in Gods goedertierenheid, 2 Kon. 13 : 23, 1 Chron. 16 : 17, Ps. 89 : 1—5, 105 : 20, 106 : 45, 111 : 5, Jes. 54 : 10. Hij staat als het ware voor beide partijen in, niet alleen voor zichzelf, maar ook voor zijn volk, en Hij zal alzoo een nieuw verbond oprichten, zijn Woord en Geest niet van hen doen wijken, hunne zonden om zijns naams wil vergeven ,over allen zijnen Geest uitstorten, een vleeschen hart hun schenken, de wet in hun binnenste schrijven en hen in zijne inzettingen doen wandelen, Deut. 30 : 6, Jes. 44 : 3, 59 : 21, Jer. 24 : 7, 31 : 31 v., Ezech. 11 : 19, 16 : 60, 18 : 31, 36 : 26, 39 : 29, Joël 2 : 28, Mich. 7 : 19 enz.

411. Maar na de ballingschap weken deze profetische elementen uit Israëls religie terug en ontwikkelde zich deze meer en meer in eene eenzijdig nomistische richting. Ezra en Nehemia legden in het jaar 445 v. Chr. aan de teruggekeerden de wet van Mozes voor en verplichtten hen allen met eede tot onderhouding van hare geboden, Neh. 8—10. Eene allermerkwaardigste verandering trad er toen in de gezindheid en

het leven van Israëls volk in. Vóór de ballingschap was het afkeerig van de wet, verviel het ieder oogenblik tot allerlei afgoderij en ongerechtigheid, en maakte het zich voortdurend aan ontrouw en afval schuldig; maar na de ballingschap buigt het zich deemoedig onder de wet, is het van alle afgoderij en beeldendienst ten diepste afkeerig, en vindt het in de onderhouding van Gods geboden zijn lust en zijn leven. Doch het sloeg daarbij zeer spoedig, en in het vervolg van tijd hoe langer zoo meer, tot een ander uiterste over. De naëxilische profeten lieten daartegen hun woord nog wel uitgaan, maar toen de stem der profetie zweeg, zette de nomistische richting zich ongehinderd voort. De waarachtige en levende God, die zich alle eeuwen door aan Israël had geopenbaard, trad achter zijne wet terug; en die wet werd meer en meer het ééne groote voorrecht van Israël en het middelpunt van zijn leven. Door de verdrukking en vervolging, waaronder het telkens te lijden had, werd deze gedachte versterkt. God hield zich van verre; Hij gaf zijn volk om hunne ongerechtigheden aan de Heidenen over; eerst in de toekomst zou Hij zich hunner weer ontfermen en door den Messias hen verheffen boven alle volken en hen stellen aan de spits der natiën. Zoo bleef de Messiasverwachting wel onder Israël leven en ontwaakte ze dikwerf in druk met fanatische kracht. Maar van dien Messias werd niet in de eerste plaats de verzoening der zonden en de oprichting van een nieuw verbond verwacht, doch allereerst richtte de hoop zich daarop, dat Hij aan Israël recht zou doen, het van allen druk bevrijden en zijne heerschappij herstellen zou over alle volken der aarde.

Voor die komst van den davidischen Koning had Israël zich daarom voor te bereiden door strenge onderhouding der wet. Op allerlei wijze werd deze wet verheerlijkt; ze werd vereenzelvigd met de hemelsche, eeuwige wijsheid, die als de eersteling zijner werken van God uitging, en met welke als zijne geliefde dochter Hij zelf voortdurend zich bezig houdt. Omdat zij dies de volkomene heilsopenbaring was, zou zij ook eeuwig blijven bestaan; de andere boeken des Ouden Testaments nemen eene lagere plaats in en gaan eens voorbij, maar de wet blijft van geslacht tot geslacht, zij is bron van alle heil en fontein van het eeuwige leven. Ofschoon de mensch na den val alleen nog door Gods barmhartigheid voortleeft en Israël, na de schrikkelijke zonde, waaraan het zich in de woestijn schuldig maakte, Ex. 32, zijn bestaan alleen aan Gods genade te danken heeft, toch heeft het daarom nu des te meer de verplichting en bezit het ook de kracht, om door de onderhouding der wet zich de gerechtigheid te verwerven. Alle daden der menschen en bepaaldelijk van de kinderen Israëls worden door God afgewogen naar de wet; Hij teekent ze op in zijn boek, maakt iederen dag het oordeel op, en stelt er het loon of de straf voor vast. De goede werken, door den mensch verricht, zijn eene gave aan God, en verplichten Hem tot eene weder-

gave; God en mensch zijn twee contracteerende partijen; naar de verhouding van werk en loon gaat alles in de wereld toe, niet alleen in het leven van den enkele, maar ook in de geschiedenis der familiën, der geslachten, der volken, der menschheid; al Gods doen, van het begin tot het einde der wereld, berust op de verdiensten van den mensch. Voor verzoening der zonden in den Bijbelschen zin van het woord blijft er in dit stelsel geene plaats over; er kan alleen in zooverre nog sprake van zijn, als bekeering, geloof, schuldbelijdenis (die alle weder als een werk naast andere werken worden opgevat), zelfkastijding, vasten, gebed, aalmoezen, barmhartigheid, wetsstudie, martelaarschap enz., iemand in den stand van rechtvaardige opnemen of herstellen kunnen. Bovendien kan het gebrek in de eigen gerechtigheid door die van anderen (hetzij van de aartsvaders, Mozes, Jozua, David, of ook van nog levende personen) aangevuld worden; zelfs de dooden hebben nog voordeel van de goede werken der levenden. Er zijn dus vele middelen, om de verzoening te verkrijgen en de gerechtigheid deelachtig te worden, maar alle komen ze neer op onderhouding der wet en van al hare, dikwerf fijn uitgesponnen, geboden.

Dit consequente nomisme kweekte in de Joden tweeërlei stemming. Wanneer zij, zooals inzonderheid bij vele Farizeën het geval was, al dan niet in subjectieve oprechtheid, meenden, de gansche wet te hebben vervuld, vervielen zij tot geestelijken hoogmoed en deden zij bij God hunne rechten gelden op loon, Matth. 19 : 20, Luk. 18 : 11. Maar bij anderen wekte het nomisme de overtuiging, dat de gerechtigheid in den weg der werken niet bereikt kan worden. Al naarmate men aan het einde van een dag over zichzelven al of niet tevreden was, moest men zich tot de rechtvaardigen of tot de goddeloozen rekenen; tot zekerheid des heils kwam men langs dezen weg nooit; er werd geene vreugde in God gesmaakt en geen troost en vrede in zijne gemeenschap; heel het leven door bleef men, met vreeze des doods, der dienstbaarheid onderworpen, Hebr. 2 : 15. Naarmate de wet dieper opgevat en hare vervulling ernstiger nagestreefd werd, deed zij zich te meer gevoelen als een juk, hetwelk de Joden niet konden dragen, Hand. 15 : 10. Het vierde boek van Ezra gaf hier uitdrukking aan, als het zeide: wij, die de wet ontvangen hebben, moeten toch vanwege onze zonden verloren gaan [1]).

Men moet dezen toestand van het Jodendom in Jezus' dagen kennen, om zijne prediking van het Evangelie des koninkrijks in haar rijke ver-

[1]) Bij *Loofs*, Dogmengesch.[4] bl. 59. Verg. verder over het nomisme der Joodsche religie, behalve de boven reeds genoemde werken, *Schürer*, Gesch. des jüd. Volkes[3] II 450 v. *W. Staerk*, Neut. Zeitgeschr. 1907 II 5 v. *Felten*, Neut. Zeitgesch. Regensburg 1910 II 463 v. enz. De verhouding van het tegenwoordige Jodendom tot de wet wordt besproken door *Strack*, Das Wesen des Judentums. Leipzig 1906.

troosting eenigermate te verstaan. Dat koninkrijk wordt eenerzijds wel voorgesteld als een schat, die in de hemelen bewaard en als een loon aan de rechtvaardigen uitgedeeld wordt, Matth. 6 : 20, 13 : 43, 19 : 21, 25 : 46. Om het in de toekomst, als het ten volle geopenbaard zal worden, te ontvangen, is eene andere, betere gerechtigheid dan die der Farizeën van noode, Matth. 5 : 20; het moet vóór alle dingen gezocht, Matth. 6 : 33, en ten koste van alles gekocht worden, Matth. 13 : 44—46, 19 : 21, Mark. 9 : 43—47, 10 : 28, 29. Maar het is toch een gansch ander rijk, dan de Joden zich toenmaals voorstelden. Het is niet politiek, maar geestelijk van aard, gelijk Jezus zelf het als zoodanig van den beginne aan aanvaardde en in de verzoeking staande hield, Matth. 4 : 1—10; geestelijke eigenschappen zijn het, zooals reinheid van hart, zachtmoedigheid, barmhartigheid, nederigheid enz., die zijne burgers kenmerken, Matth. 5 : 3 v., 18 : 4, 20 : 26, 27; het is daarom universeel, niet alleen voor de Joden, maar voor alle volken bestemd, Matth. 8 : 11, 21 : 43. Ook verschijnt het niet eerst in de toekomst, maar het is thans reeds aanwezig, Matth. 11 : 12, 12 : 28, Luk. 17 : 21, en ontwikkelt zich en breidt zich uit als het zaad en het zuurdeeg, Matth. 13 : 24 v.; wie het hier in het geloof, als een kindeke, ontvangt, die zal daar ingaan in de toekomst, Mark. 10 : 15.

In eschatologischen zin heet het koninkrijk dus wel een loon, maar werk en loon staan hier in geene verhouding; het koninkrijk gaat in waarde alles zoo ver te boven, dat alle denkbeeld van loon vervalt, Matth. 19 : 29, 20 : 13—15, 25 : 21, Mark. 10 : 30,vooral Luk. 17 : 10. De gerechtigheid, die vereischt wordt, om in het koninkrijk in te gaan, is zelve een goed, dat God schenkt, Matth. 6 : 33, evenals ook de vergeving der zonden, Matth. 26 : 28, Luk. 1 : 77, 24, 47 enz., en het eeuwige leven, Mark. 10 : 30, Luk. 18 : 30. En Hij schenkt dat koninkrijk met al zijne goederen niet aan de rechtvaardigen, maar aan de tollenaren en zondaren, Matth. 9 : 13, aan de verlorenen, Matth. 18 : 11, aan de armen enz., Matth. 5, aan de kinderkens, Matth. 18 : 3, Mark. 10 : 15; hunner is reeds op aarde het koninkrijk der hemelen, Matth. 9 : 15, 11 : 11, 13 : 16, 17, 23 : 13, Mark. 10 : 15, Luk. 17 : 21. Om dat koninkrijk deelachtig te worden is dus geen eigen gerechtigheid noodig, maar alleen bekeering, *μετανοια*, resipiscentia, mentis mutatio, zinsverandering, en geloof, *πιστις*, d. i. het aannemen van en vertrouwen op het Evangelie van het koninkrijk als eene gave Gods aan verlorenen, Mark. 1 : 15, en dus vertrouwen op God, Mark. 11 : 22, op Jezus' woord en macht, Matth. 8 : 10, 9 : 2, Mark. 4 : 40, op Jezus' persoon als Messias, Matth. 27 : 42, Mark. 9 : 42, Joh. 1 : 12, 2 : 11, 6 : 29, 17 : 8, 20 : 30, Hand. 9 : 22,17: 3, 18 : 5 enz. Maar ook deze *μετανοια* en *πιστις* zijn zelve weer genadegaven Gods, Matth. 11 : 25, 27, 15 : 13, 16 : 17, Luk. 10 : 22, Joh. 6 : 44, 65, 12 : 32, zoodat alleen degenen die uit de

waarheid zijn, Joh. 8 : 43, 47, 12 : 39, 18 : 37, die door den Vader aan den Zoon gegeven zijn, 6 : 37v., 17 : 2, 6, 9, 10 : 26, 12 : 52, die reeds wedergeboren zijn, 1 : 12, 13, 8 : 47, tot het geloof komen.

In de apostolische verkondiging wordt dit alles veel breeder uitgewerkt. De verhouding van de objectieve verwerving en de subjectieve toepassing des heils treedt dan helderder in het licht. Als Jezus gestorven en opgewekt is, dan wordt het zijn discipelen duidelijk, dat het koninkrijk, hetwelk Hij gepredikt heeft, met al zijne goederen van vergeving, gerechtigheid en eeuwig leven, door zijn lijden en sterven verworven is; en dat Hij juist daartoe door den Vader opgewekt en verheerlijkt is, opdat Hij deze weldaden aan de zijnen toepassen zou. De toepassing is van de verwerving onafscheidelijk. Het is één werk, dat aan den middelaar is opgedragen; en Hij zal niet rusten, voordat Hij het gansche koninkrijk voltooid den Vader overgeven kan. Maar toch, hoe onverbrekelijk verwerving en toepassing der zaligheid ook samenhangen, er is onderscheid. Gene bracht Christus tot stand op aarde, in den staat der vernedering, door zijn lijden en sterven, deze volbrengt Hij van uit den hemel, in den staat der verhooging, door zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid aan de rechterhand des Vaders. Daarom oefent Hij deze toepassing der zaligheid ook uit door den Heiligen Geest. Door dien Geest werd Hij zelf bekwaamd tot het werk, dat Hij op aarde te volbrengen had. Door dien Geest werd Hij ontvangen in Maria's schoot, Luk. 1 : 35, gezalfd bij den doop, Matth. 3 : 16, geleid in de woestijn, Matth. 4 : 1, keerde Hij weder naar Galilea, Luk. 4 : 14, sprak Hij zijn woord, Mark. 1 : 22, predikte Hij het Evangelie, Luk. 4 : 18v., genas Hij de kranken en wierp Hij de onreine geesten uit, Matth. 12 : 28. In de macht van zijn woord en zijne werken werkte dus bij Hem de Heilige Geest, maar ook in zijne lijdzame zachtmoedigheid, Matth. 12 : 17—20, heilige verontwaardiging, Mark. 11: 14—17, en hemelsche blijdschap, Luk. 10 : 21. Hij was altijd vol des Heiligen Geestes, Luk. 4 : 1, en volbracht al zijn werk door zijne kracht, want God was met Hem, Hand. 10 : 38. Door dien Geest gaf Hij zich over in den dood, Hebr. 9 : 14, en werd Hij in de opstanding krachtiglijk bewezen de Zoon van God te zijn, Rom. 1 : 3. In de veertig dagen, die er verliepen tusschen zijne opstanding en hemelvaart, gaf Hij bevelen aan zijne discipelen door den Heiligen Geest, Hand. 1 : 3. En bij de hemelvaart, waarin Hij alle engelen, machten en krachten zich onderdanig maakte, Ef. 4 : 8, 1 Petr. 3 : 22, is Hij den Heiligen Geest met al zijne gaven ten volle deelachtig geworden. Opvarende in de hoogte, heeft Hij de gevangenis gevangen genomen, heeft Hij aan de menschen gaven gegeven en is boven al de hemelen verheven, opdat Hij alle dingen vervullen zoude.

Deze inbezitneming van den Heiligen Geest door Christus is zoo volstrekt, dat Paulus in 2 Cor. 3 : 17 zeggen kan, dat de Heer, en dat is

Christus als de verhoogde Heer, de Geest is. Daarmede wil Paulus het onderscheid tusschen beide niet uitwisschen, want in vers 18 spreekt Hij terstond weer, evenals op andere plaatsen, Rom. 8 : 9, Gal. 4 : 9, van den Geest des Heeren en duidt Hem daarmede aan als den Geest, die Christus toebehoort en van Hem uitgaat. Maar bij de hemelvaart is de Heilige Geest in zulk eene mate het eigendom van Christus geworden, dat deze zelf als de Geest kan worden aangeduid. In zijne verhooging is Hij geworden tot levendmakenden Geest, 1 Cor. 15 : 45. Hij bezit thans de zeven Geesten, den Geest in al zijne volheid, zooals Hij de zeven sterren heeft, Openb. 3 : 1. De Geest van God, den Vader, is geworden de Geest des Zoons, de Geest van Christus, die niet alleen in het Goddelijk wezen, maar in overeenstemming daarmede ook in de bedeeling des heils, van Vader en Zoon beiden uitgaat, en evengoed door den Zoon als door den Vader gezonden wordt, Joh. 14 : 26, 15 : 26, 16 : 7. De Geest, die tijdens zijn verblijf op aarde reeds zonder mate op Christus uitgestort was, is thans in de verhooging ten volle het beginsel van zijn leven geworden; al het physische en psychische leven heeft Hij afgelegd; Hij is thans levendmakende Geest, en zal thans zijne gemeente langs denzelfden weg tot de heerlijkheid leiden.

412. De eerste werkzaamheid, welke Christus na zijn verhooging verricht, bestaat daarom in de uitstorting van den Heiligen Geest. Omdat Hij zelf door de rechterhand Gods werd verhoogd en van den Vader de belofte des Heiligen Geestes, dat is den door God in het Oude Testament beloofden Heiligen Geest, ontvangen had, kon Hij dezen nu aan zijne gemeente op aarde mededeelen, Hand. 2 : 33. De Geest, dien Hij schenkt, gaat van den Vader uit, wordt door Hem van den Vader ontvangen en wordt daarna door Hem zelven in zijne gemeente uitgestort, Luk. 24 : 49, Joh. 15 : 26. Het is de Vader zelf, die den Heiligen Geest zendt in Jezus' naam, Joh. 14 : 26. Vóór de hemelvaart was dus de Heilige Geest nog niet, overmits Christus nog niet was verheerlijkt, Joh. 7 : 39. Er kan hiermede niet bedoeld zijn, dat de Heilige Geest vóór de verheerlijking van Christus nog niet bestond, want in het Oude Testament is er reeds telkens van Gods Geest sprake [1]) en de Evangeliën verhalen ons, dat Johannes de Dooper en Elizabeth met den Heiligen Geest vervuld waren, Luk. 1 : 15, 41, dat Simeon door den Heiligen Geest naar den tempel geleid werd, Luk. 2 : 26, 27, dat Jezus zonder mate met Hem gezalfd was, Joh. 3 : 34. En ook kan de bedoeling niet zijn, dat de discipelen vóór den Pinksterdag niet wisten, dat er een Heilige Geest bestond. Want zij waren door het Oude Testament en door Jezus zelven gansch anders onderwezen. Zelfs de discipelen van Johannes, die

[1]) Verg. deel II 227. 229. 242.

te Efeze tot Paulus zeiden, dat zij bij hun doop niet alleen den Heiligen Geest niet ontvangen hadden, maar ook niet gehoord hadden, of er een Heilige Geest was, Hand. 19 : 2, gaven daarmede niet te kennen, dat het bestaan des Heiligen Geestes hun onbekend was, maar wilden er alleen mede zeggen, dat zij van eene buitengewone werking des Heiligen Geestes, dat is van de wondervolle gebeurtenis op den Pinksterdag, niets hadden gehoord. Immers wisten zij zeer goed, dat Johannes een profeet was, door God gezonden en door zijn Geest bekwaamd, maar zij waren discipelen van Johannes gebleven, hadden zich niet bij Jezus aangesloten en leefden dus buiten de gemeente, die op den Pinksterdag den Heiligen Geest ontving.

De gebeurtenis, welke op dezen dag plaats had, kan daarom geene andere beteekenis hebben, dan dat de Heilige Geest, die ook vroeger reeds bestond en vele gaven schonk en vele krachten werkte, thans, na de hemelvaart, van Christus uit in de gemeente als in zijn tempel is gaan wonen. De uitstorting des Heiligen Geestes is na schepping en vleeschwording het derde groote werk Gods. Deze buitengewone gave des Heiligen Geestes was reeds herhaaldelijk in het Oude Testament beloofd. Niet alleen zou de Geest des Heeren in al zijne volheid rusten op den knecht des Heeren, Jes. 11 : 2, maar Hij zou in het laatste der dagen ook uitgegoten worden over alle vleesch, over zonen en dochteren, ouden en jongen, dienstknechten en dienstmaagden, Jes. 44 : 3, Ezech. 39 : 29, Joël 2 : 28 v. Johannes de Dooper nam deze belofte over en zeide van den Messias, dat Hij niet, gelijk hijzelf, met water, maar met den Heiligen Geest en met vuur, met het reinigende en verterende vuur des Heiligen Geestes zou doopen, Matth. 3 : 11, Joh. 3 : 11, verg. Hand. 2 : 3, 18 : 25, Rom. 12 : 11, 1 Thess. 5 : 19. En Jezus beloofde dienovereenkomstig aan zijne jongeren, dat Hij zelf na zijne verhooging hun van den Vader den Heiligen Geest zou zenden, die hen in al de waarheid leiden zou. Daarbij maakte Hij duidelijk tusschen tweeërlei werkzaamheid des Heiligen Geestes onderscheid. De eene werkzaamheid bestaat daarin, dat de Heilige Geest, in de harten der discipelen uitgestort, hen troosten, in de waarheid leiden en eeuwig bij hen blijven zal, Joh. 14 : 16, 15 : 26, 16 : 7. Maar deze Geest der vertroosting en leiding wordt alleen aan de discipelen van Jezus geschonken; de wereld kan dezen Geest niet ontvangen, want zij ziet Hem niet en kent Hem niet, Joh. 14 : 17. Daarentegen oefent de Heilige Geest in de wereld eene gansch andere werkzaamheid uit, n.l. deze, dat Hij, in de gemeente wonende en van daaruit op de wereld inwerkende, haar overtuigt van zonde, gerechtigheid en oordeel, en op al deze drie punten haar in het ongelijk stelt, Joh. 16 : 8—11.

Deze belofte vervulde Jezus aan zijne discipelen in engeren zin, dat is aan zijne apostelen, nog vóór zijne hemelvaart. Toen Hij in den avond

van den dag zijner opstanding voor de eerste maal aan zijne jongeren verscheen, leidde Hij hen plechtig tot hun apostolischen arbeid in en blies Hij op hen, zeggende: ontvangt den Heiligen Geest; zoo gij iemands zonden vergeeft, dien worden zij vergeven, zoo gij iemands zonden houdt, dien zijn zij gehouden, Joh. 20 : 22, 23. Voor het apostolische ambt, dat zij straks moeten uitoefenen, hebben zij eene bijzondere gave en kracht des Heiligen Geestes van noode; en deze wordt hun thans nog door Christus vóór zijne hemelvaart geschonken, in onderscheiding van die, welke zij straks op den Pinksterdag in gemeenschap met alle geloovigen ontvangen zullen. Op dezen dag toch waren de apostelen niet alleen, maar volhardden eendrachtelijk in het bidden en smeeken, met de vrouwen en Maria, de moeder van Jezus, en met zijne broederen, en met vele anderen, ten getale van omtrent honderd en twintig personen, Hand. 1 : 14, 2 : 1; en alle dezen werden toen vervuld met den Heiligen Geest, Hand. 2 : 4. Dezelfde uitdrukking komt ook reeds vroeger voor, Ex. 31 : 3, Mich. 3 : 8, Luk. 1 : 41, maar er is toch een duidelijk onderscheid in de zaak, die er door uitgedrukt wordt. Terwijl de Heilige Geest vroeger aan enkele, op zichzelf staande personen, en tijdelijk voor een bepaald doel geschonken werd, daalde Hij thans op alle leden der gemeente neer en blijft van nu voortaan in hen allen wonen en werken. Evenals de Zone Gods wel meermalen in de dagen des Ouden Testaments op aarde verscheen, doch eerst bij de ontvangenis in Maria's schoot de menschelijke natuur zich ter woning verkoos, zoo was er ook vroeger wel allerlei werkzaamheid en gave des Heiligen Geestes; maar eerst op den Pinksterdag maakt Hij de gemeente tot zijn tempel, dien Hij voortdurend heiligt en opbouwt en nimmermeer verlaat. De inwoning des Heiligen Geestes geeft aan de gemeente van Christus een zelfstandig bestaan; zij is thans niet meer in het volksbestaan van Israël en binnen de grenzen van Palestina besloten, maar zij leeft thans zelfstandig door den Geest, die in haar woont, en breidt zich over de gansche aarde en tot alle volken uit. Uit den tempel op Sion gaat God door zijn Geest thans wonen in het lichaam der gemeente van Christus, die daardoor op dezen zelfden dag geboren wordt als zendingskerk en wereldkerk. De hemelvaart van Christus heeft noodzakelijk ten gevolge en bewijst tevens hare waarachtigheid in de nedervaart des Heiligen Geestes. Gelijk deze eerst den Christus door het lijden heen geheiligd, volmaakt, tot de hoogste hoogte opgevoerd heeft, zoo behoort Hij thans op dezelfde wijze en langs denzelfden weg het lichaam van Christus te vormen, totdat het zijn vollen wasdom bekomt en de vervulling, het pleroma, uitmaakt van Hem, die alles in allen vervult.

Deze uitstorting des Heiligen Geestes ging in den eersten tijd bij de discipelen van Christus van allerlei buitengewone krachten en werkingen vergezeld. Zoodra zij op den Pinksterdag met den Heiligen Geest ver-

vuld werden, begonnen zij te spreken in andere talen, zooals de Geest hun gaf uit te spreken, Hand. 2 : 4. Volgens de beschrijving van Lukas hebben wij hierin niet met een hoor-, maar met een spreek- of taalwonder te doen. Lukas was een mede-arbeider van Paulus en kende de glossolalie, gelijk deze bijv. in de gemeente te Corinthe voorkwam, zeer goed; hij spreekt daar ook zelf van in Hand. 10 : 46, 47 en 19 : 6. Zonder twijfel was het verschijnsel, dat op den Pinksterdag plaats had, verwant aan de glossolalie, want anders had Petrus niet kunnen zeggen, dat Cornelius en de zijnen den Heiligen Geest ontvangen hadden, gelijk als ook wij, Hand. 10 : 47, verg. 11 : 17, 15 : 8. Maar desniettemin was er toch onderscheid. Want in 1 Cor. 14, evenals ook in Hand. 10 : 46 en 19 : 6, is er sprake van tongen of talen, zonder het adjectief: vreemde, er bij, dat onze Statenvertaling daarom ten onrechte opnam; maar Hand. 2 : 4 spreekt uitdrukkelijk van andere talen. Als de leden der gemeente te Corinthe in tongen spreken, worden zij niet verstaan of begrepen, tenzij er eene uitlegging volgt, 1 Cor. 14 : 2 v.; maar te Jeruzalem spraken de discipelen reeds in andere talen, voordat de menigte kwam toeloopen en hen hoorde, zoodat een hoorwonder uitgesloten is, Hand. 2 : 4. En toen de menigte hen hoorde, verstond zij het gesprokene, want een iegelijk hoorde hen in zijne eigene taal spreken, in de taal, in welke zij geboren waren, Hand. 2 : 6, 8. De andere talen, waarvan vers 4 spreekt, zijn dus zonder twijfel dezelfde als die, welke in vers 6 de eigene talen der hoorders worden genoemd, en in vers 8 nog nader worden aangeduid als de talen, in welke zij geboren waren. Het waren dus geene onverstaanbare geluiden, waarin de discipelen spraken, maar andere talen, nieuwe talen, zooals het bij Markus 16 : 17 heet, en zooals zij van ongeleerde Galileërs niet werden verwacht, Hand. 2 : 7. En in die talen verkondigden zij de groote werken Gods, inzonderheid die, welke Hij in de laatste dagen in de opwekking en verhooging van Christus gewrocht had, Hand. 2 : 4 en 14 v.

Nu mag dit bericht van Lukas niet zoo worden opgevat, alsof de discipelen van Jezus op dat oogenblik alle mogelijke talen der aarde kenden en spraken. En evenmin ligt er in opgesloten, dat zij hoofd voor hoofd in alle vreemde talen gesproken hebben. Zelfs is de bedoeling met het taalwonder niet deze geweest, dat de discipelen aan de vreemdelingen het Evangelie zouden verkondigen in hun eigen taal, omdat zij het anders niet verstaan konden. Want de vijftien namen, die in vers 9—11 worden opgesomd, duiden niet even zooveel verschillende talen aan, maar zijn aanwijzing van de landen, waaruit de vreemdelingen bij gelegenheid van het Pinksterfeest naar Jeruzalem waren gekomen; en al deze vreemdelingen verstonden Arameesch of Grieksch, zoodat er aan eene toerusting van de apostelen met de gave der vreemde talen geen behoefte bestond. Trouwens, later vinden wij in het Nieuwe Testament nooit meer

van deze gave der vreemde talen eenige melding gemaakt; Paulus, de apostel der Heidenen, die ze dan wel vóór allen noodig gehad en ontvangen zou hebben, spreekt er nooit van; met Arameesch en Grieksch kon hij in de toenmalige wereld overal terecht. Het spreken in vreemde talen op den Pinksterdag was dus een op zichzelf staand geval; het was wel aan de glossolalie verwant, maar maakte daarvan toch uit eene bijzondere soort en een hoogeren vorm. Terwijl de glossolalie als eene verzwakking en vermindering te beschouwen is, die daarom door Paulus ook veel lager dan de profetie wordt geschat, was het talen spreken in Jeruzalem als het ware eene verbinding van glossolalie en profetie, eene verstaanbare verkondiging van Gods groote werken in de eigene talen der volken. De werking van den pas in zijne volheid uitgestorten Geest was toen zoo machtig, dat zij het gansche bewustzijn beheerschte en zich uitte in het spreken van gearticuleerde klanken, die door de hoorders als hunne eigene landstalen werden herkend. De bedoeling met dit taalwonder was dan ook niet, om de discipelen blijvend toe te rusten met de kennis van vreemde talen, maar om op buitengewone wijze een machtigen indruk te geven van het groote feit, dat thans had plaats gehad. Hoe kon dit beter geschieden, dan door de kleine, pas gestichte wereldkerk in vele talen te laten verkondigen de groote werken Gods? Bij de schepping zongen de morgensterren en juichten alle kinderen Gods; bij de geboorte van Christus hief eene menigte des hemelschen heirlegers het jubellied van Gods welbehagen aan; op den geboortedag der gemeente bezingt zij zelve in velerlei talen de groote werken Gods [1]).

Al neemt het talenspreken op den Pinksterdag eene bijzondere plaats

[1]) *Van Hengel*, De gave der talen. Eene Pinksterstudie. Leiden 1864. Commentaren van *Meyer* e. a. op Hand. 2 en 1 Cor. 14. *Cremer*, art. Geistesgaben in PRE³ VI 460—463. In de laatste jaren trok de glossolalie opnieuw de aandacht door de verschijnselen, die bij de revivals in Wales, Los Angelos, Christiania, Hamburg, Kassel enz. zich voordeden. Verg. o. a. *Paul Fleisch*, Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906. 1907. Leipzig 1908. *A. Dallmeyer*, Satan unter den Heiligen. Die Casseler Bewegung im Lichte der Erfahrung. Neumünster 1908. *Sir Robert Anderson*, Spirit manifestations and the gift of tongues. London Evang. Alliance z. j. *Dawson Walker*, The gift of tongues and other essays. Edinburgh 1906 (vat de glossolalie op als werkelijk spreken in vreemde talen, en wijst op vele verwante verschijnselen bij de Montanisten, Camisarden, Irvingianen enz.; over de laatste ook *Kolde*, Neue Kirchl. Zeits. Juli 1900). *F. G. Hencke*, The gift of tongues and related phenomena at the present day, American Journal of Theology, April 1909. *E. Lombard*, Le parler en langues à Corinthe d'après les textes de Paul et les analogies modernes, Revue de théol. et de philos, 1909, 1. 2. *Gutberlet*, Der Kampf um die Seele. Mainz 1903 bl. 525 v. *J. Bessmer*, Das moderne Zungenreden, Stimmen aus Maria Laach 1910 bl. 142—156. 262—273. *Beukenhorst*, Het spreken in „tongen". St. v. W. en Vr. Maart 1908.

in, toch werd de uitstorting des Geestes in den eersten tijd in vele buitengewone krachten openbaar. In het nomistisch Jodendom van den toenmaligen tijd vinden wij slechts bij uitzondering van den Heiligen Geest gewag gemaakt; God is een God van verre geworden en woont niet meer met zijn Geest in de harten [1]). Maar een nieuwe tijd brak met Johannes den Dooper en daarna vooral met de verschijning van den Christus aan. De Geest, die op Hem nederdaalde, was een Geest der liefde en der kracht, en zoo werd Hij ook na den Pinksterdag in de gemeente openbaar. Hij werd in den regel geschonken, nadat iemand tot het geloof gekomen was, en dan soms bij den doop, Hand. 2 : 38, of bij de handoplegging vóór den doop, Hand. 9 : 17, of bij de handoplegging na den doop, Hand. 8 : 17, 19 : 6, maar gewoonlijk bracht zij mede eene bijzondere gave en kracht. Zoo lezen wij, dat door den Geest aan de discipelen geschonken werden vrijmoedigheid, om het woord te spreken, Hand. 4 : 8, 31, eene bijzondere sterkte des geloofs, 6 : 5, 11 : 24, vertroosting en blijdschap, 9 : 31, 13 : 52, wijsheid, 6 : 3, 10, glossolalie, 10 : 46, 15 : 8, 19 : 6, profetie, 11 : 28, 20 : 23, 21 : 11, verschijningen en openbaringen, 7 : 55, 8 : 39, 10 : 19, 13 : 2, 15 : 28, 16 : 6, 20 : 22, wonderbare genezingen, 3 : 6, 5 : 5, 12, 15, 16, 8 : 7, 13. Evenals de werken, die Jezus deed, brachten ook deze buitengewone krachten, die in de gemeente openbaar werden, vreeze en ontzetting teweeg, 2 : 7, 37, 43, 3 : 10, 4 : 13, 5 : 5, 11, 13, 24. Eenerzijds prikkelden zij wel den tegenstand en dreven zij het hart der vijanden tot haat en vervolging aan, maar andererzijds bereidden zij ook den bodem tot de ontvangst van het zaad des Evangelies voor. Zij waren in den eersten tijd noodig, om aan de Christelijke belijdenis ingang en bestand in de wereld te verschaffen.

413. Gedurende den ganschen apostolischen tijd zijn deze buitengewone werkingen des Geestes dan ook blijven bestaan. Wij weten dit vooral door het getuigenis van den apostel Paulus. Hij was zelf, in eigen persoon, ruimschoots met deze bijzondere gaven des Geestes begiftigd. Op eene buitengewone wijze, door eene openbaring van Jezus Christus zelven, was hij op den weg van Damaskus tot bekeering gebracht en tot apostel geroepen, Hand. 9 : 3 v., en ook later vielen hem nog telkens openbaringen ten deel, Hand. 16 : 7, 9, 2 Cor. 12 : 1—7, Gal. 2 : 2 enz. Hij wist zich in het bezit van de gave der kennis, der leering, der glossolalie en profetie; hij predikte in betooning van geest en kracht, 1 Cor. 2 : 4, en Christus werkte door hem, tot gehoorzaamheid der Heidenen, met woorden en werken, door kracht van teekenen en wonderen, door de kracht des Heiligen Geestes, Rom. 15 : 18, 19, 2 Cor. 12 : 12. En

[1]) *Weber,* Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 184 v. *Swete* in *Hastings* D. B. II 404.

soortgelijke gaven werden ook aan andere geloovigen geschonken; in 1 Cor. 12 : 8—10, Rom. 12 : 6—8 noemt de apostel er verscheidene op, en hij zegt ervan, dat ze in verschillende mate door een en denzelfden Geest werden uitgedeeld, en aan een iegelijk in het bijzonder geschonken werden naar zijnen wil. Ze zijn eene vervulling van de belofte, die reeds in het Oude Testament is geschied, Gal. 3 : 14, en zijn te beschouwen als eerstelingen, die een grooten oogst waarborgen, en ten onderpand verstrekken van de toekomstige, hemelsche erfenis, Rom. 8 : 23, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 14, 4 : 30.

Hoe hoog de apostel al die gaven nu ook schatten moge, hij legt aan alle den maatstaf aan, dat ze moeten overeenkomen met de belijdenis van Jezus als den Heer, 1 Cor. 12 : 3; hij komt er tegen op, dat ze misbruikt worden tot zelfverheffing en verachting van anderen, en eischt, dat ze van harte en gewillig ten nutte van den naaste worden aangelegd, want alle geloovigen zijn leden van één lichaam en hebben elkander van noode, 1 Cor. 12 : 12—30; hij maakt daarom onderscheid in de gaven, naarmate ze dienen tot stichting der gemeente, 1 Cor. 12 : 7, 14 : 12, stelt om die reden de glossolalie ver beneden de profetie, 1 Cor. 14, en raadt alle geloovigen aan, om te streven naar de *beste* gaven, waarbij de liefde de uitnemendste weg is, want zonder haar zijn alle gaven waardeloos, 1 Cor. 12 : 31 v. Daarmede verlegde de apostel het zwaartepunt uit de tijdelijke en voorbijgaande openbaringen des Geestes in die geregelde werkzaamheden van godsdienstigen en zedelijken aard, welke de Heilige Geest voortdurend in de gemeente uitoefent. In het Oude Testament werd daarop soms reeds de nadruk gelegd, want ofschoon aan den Geest Gods allerlei buitengewone gaven en krachten werden toegeschreven, Hij is toch ook en zal vooral in de toekomst zijn de werkmeester van alle waarachtig, geestelijk en zedelijk leven, Ps. 51 : 13, 143 : 10, Jes. 32 : 15, Ezech. 36 : 27. Jezus sluit zich daarbij aan, als Hij in het gesprek met Nicodemus zegt, dat er geen toegang is tot en geen deelgenootschap aan het koninkrijk der hemelen dan door de wedergeboorte, en dat deze wedergeboorte alleen bewerkt kan worden door den Geest Gods, Joh. 3 : 3, 5. En in de afscheidsredenen zet Hij in den breede uiteen, dat de Heilige Geest straks zijne plaats zal innemen, en dat Hij dan voortaan hun trooster, hun leidsman, hun voorspraak en zaakwaarnemer zal zijn, Joh. 14—16.

Al gingen daarom in den eersten tijd met de uitstorting des Geestes vele buitengewone krachten gepaard, die door allen gewaardeerd en door sommigen overschat werden, wij mogen toch niet uit het oog verliezen, dat diezelfde overvloedige mededeeling des Geestes in vele godsdienstige en zedelijke deugden openbaar werd. De discipelen van Christus werden er allen op de innigste wijze door saamverbonden tot ééne zelfstandige, heilige gemeente. Zij volhardden in de leer der aposte-

len en in de gemeenschap en in de breking des broods en in de gebeden, Hand. 2 : 42. Zij waren één hart en ééne ziel, en niemand zeide, dat iets van hetgeen hij had zijn eigen ware, maar zij hadden alle dingen gemeen, Hand. 4 : 42. Door dien Geest kregen zij vrijmoedigheid, om het woord te spreken, werden zij gesterkt in hun geloof, in de verdrukking vertroost en verblijd, Hand. 4 : 8, 31, 6 : 5, 9 : 31, 11 : 24, 13 : 25 enz. En in de andere gemeenten treedt dit, blijkens de brieven der apostelen, nog veel duidelijker aan het licht. De Heilige Geest is het, die de innigste gemeenschap tusschen Christus en zijne gemeente en tusschen alle geloovigen onderling tot stand brengt. Wel is Hij van Vader en Zoon onderscheiden, een andere trooster Joh. 14 : 16, die naast beiden afzonderlijk genoemd wordt, Matth. 28 : 19, 1 Cor. 12 : 4, 2 Cor. 13 : 13, Openb. 1 : 4. Maar Hij is ook één met hen in wezen, en kan de geloovigen daarom ten volle in hunne gemeenschap opnemen en al hunne weldaden deelachtig maken.

Zijne werkzaamheid bestaat dus volstrekt niet uitsluitend noch ook hoofdzakelijk in het mededeelen van buitengewone gaven en krachten, en zelfs niet alleen in het schenken van de weldaden van Christus, afgezien van zijn persoon. Wanneer Christus door zijn lijden en sterven alleen de vergeving der zonden had verworven, dan ware het genoeg, dat de Heilige Geest de verkondiging van dit Evangelie bekrachtigde, Joh. 15 : 26, 27, Hand. 5 : 32, 1 Cor. 2 : 4, 2 Cor. 4 : 13, 1 Thess. 1 : 5, 6, 1 Petr. 1 : 12, de wereld van ongelijk overtuigde, Joh. 16 : 8—11, het geloof in de harten werkte, 1 Cor. 2 : 5, 12 : 3, Ef. 1 : 19, 20, 2 : 8, Col. 2 : 12, Phil. 1 : 29, 1 Thess. 2 : 13, en de geloovigen van hun kindschap verzekerde, Rom. 8 : 15, 16. Maar deze objectieve, rechterlijke weldaad der vergeving is de eenige niet; zij wordt door de ethische en mystische weldaad der heiligmaking gevolgd. Christus neemt de schuld der zonde niet alleen weg, maar breekt ook hare macht. Hij is, één voor allen, gestorven, opdat de levenden niet meer zichzelven, maar Christus leven zouden, 2 Cor. 5 : 15. In de voldoening aan de wet, die de kracht der zonde is, d. i. in de vergeving, is ook in beginsel de macht der zonde gebroken: waar gerechtigheid is, daar is ook leven; Rom. 3—5 wordt gevolgd door Rom. 6—8. Christus is niet alleen gestorven, Hij is ook opgestaan en verheerlijkt; Hij is en blijft de Heer uit den Hemel, de levendmakende Geest, die niet alleen voor de gemeente stierf, maar ook in haar woont en werkt. Deze gemeenschap nu tusschen Christus en de gemeente wordt tot stand gebracht en onderhouden door den Heiligen Geest. De Heilige Geest is daarom niet alleen degene, die het geloof werkt en van het kindschap verzekert, maar Hij is ook auteur van een nieuw leven; en het geloof is niet maar aanneming van een getuigenis Gods, doch ook aanvang en beginsel van een heiligen wandel, 2 Cor. 5 : 17, Ef. 2 : 10, 4 : 24, Col. 3 : 9, 10. In en door den Geest komt

Christus zelf tot de zijnen, Joh. 14 : 18, leeft in hen, Rom. 8 : 9—11, 2 Cor. 13 : 5, Gal. 2 : 20, Ef. 3 : 17, Col. 3 : 11, gelijk omgekeerd de geloovigen door dien Geest in Christus zijn, leven, denken, handelen, Joh. 17 : 21, Rom. 8 : 1, 9, 10, 12 : 5, 1 Cor. 1 : 30, 2 Cor. 5 : 17, Gal. 3 : 28, 6 : 25, Ef. 1 : 13, Col. 2 : 6, 10; *παντα και ἐν πασιν Χριστος*, Col. 3 : 11 [1]). En niet alleen Christus, maar ook God zelf komt door dien Geest woning in hen maken en vervult hen met zijne volheid, opdat Hij tenslotte alles in allen zij, Joh. 14 : 23, 1 Cor. 3 : 16, 17, 6 : 19, 15 : 28, 2 Cor. 6 : 16, Ef. 2 : 22. Door de gemeenschap aan den persoon van Christus, bewerkt de Heilige Geest ook de gemeenschap aan al zijne weldaden, aan zijne *σοφια*, 1 Cor. 2 : 6—10, *δικαιοσυνη*, 1 Cor. 6 : 11, *ἁγιασμος*, ib., Rom. 15 : 16, 2 Thess. 2 : 13, *ἀπολυτρωσις*, Rom. 8 : 2, 23. Hij verzekert de geloovigen van hun kindschap, Rom. 8 : 14—17, Gal. 4 : 6, en van de liefde Gods, Rom. 5 : 5; Hij maakt hen vrij van de wet en laat hen saam als ééne gemeente in de wereld optreden, levend door een eigen beginsel, staande onder een eigen hoofd, Hand. 2, 2 Cor. 3, Gal. 4 : 21—6 : 10 [2]). Hij verbindt de geloovigen tot één lichaam, 1 Cor. 12 : 13, leidt hen tot éénen Vader, Rom. 8 : 15, Gal. 4 : 6, Ef. 2 : 18, brengt allen tot de belijdenis van Christus als Heer, 1 Cor. 12 : 3, maakt hen één van hart en ziel, Hand. 4 : 31, 32, Gal. 5 : 22, Phil. 2 : 1, 2, en doet hen saam opwassen tot een volkomenen man in Christus, 1 Cor. 3 : 10—15, Ef. 4 : 1—16, Gal. 2 : 19. Hij is de auteur van wedergeboorte, Joh. 3 : 5, 6, Tit. 3 : 5, leven, Joh. 6 : 63, 7 : 38, 39, Rom. 8 : 2, 2 Cor. 3 : 6, verlichting, Joh. 14 : 17, 15 : 26, 16 : 13, 1 Cor. 2 : 6—16, 2 Cor. 3 : 12, 4 : 6, Ef. 1 : 17, 1 Joh. 2 : 20, 4 : 6, 5 : 6, van allerlei gaven, Rom. 12 : 3—8, 1 Cor. 12 : 4 v., van vernieuwing en heiligmaking, Rom. 8, Gal. 5 : 16, 22, Ef. 3 : 16, van verzegeling en verheerlijking, Rom. 8 : 11, 23, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 13, 14, 4 : 30 [3]).

414. Dat het geloof in Christus de weg ter zaligheid was, stond natuurlijk in de Christelijke kerk van den beginne aan vast. De geloovigen wisten zich immers door Christus in eene bijzondere verhouding tot God geplaatst en daarin bij den voortduur door zijne genade bewaard.

[1]) Verg. *Deissmann*, Die neut. Formel *ἐν Χρ. Ιησου* 1892, die echter ten onrechte de formule steeds in localen zin opvat.

[2]) Verg. boven bl. 205.

[3]) Verg. de litteratuur, genoemd deel II 245, en voorts nog *Nösgen*, Das Wirken des H. Geistes an den einzelnen Gläubigen und in der Kirche. Berlin 1907. *H. B. Swete*, art. Holy Spirit in *Hasting's* D. B. *James Denney*, art. Holy Spirit in *Hastings'* Dict. of Christ. *Irving F. Wood*, The Spirit of God in biblical Literature. New-York 1904. *H. B. Swete*, The Holy Spirit in the New Test. London 1909. *A. C. Downer*, The mission and administration of the Holy Spirit. Edinburgh 1910.

Zij waren de uitverkorenen Gods door Jezus Christus, tot zijn eigen volk aangenomen; zij hadden door Christus de toevlucht tot zijne barmhartigheid genomen en waren het nieuwe volk, waarmede God zijn verbond had opgericht [1]). En die Christus was niet alleen de openbaring Gods, door wien zij God hadden leeren kennen, maar Hij gaf ook zijn bloed voor hunne zonden, Hij gaf zich over om hen te reinigen door de vergeving der zonden, om hen door zijne wonden levend te maken [2]). Zoo is Hij dan de Heer en de Hoogepriester van hunne belijdenis, het voorwerp van hun geloof, die hen ook voortdurend in het geloof bewaart en opbouwt [3]). Wie daarom niet gelooft in het bloed van Christus, wordt veroordeeld [4]). Wij worden niet door ons zelf gerechtvaardigd, noch om onze wijsheid of vroomheid of werken, die wij in heiligheid des harten hebben verricht, maar door het geloof, waardoor de Almachtige God van den aanvang af allen gerechtvaardigd heeft [5]). Wij worden uit genade behouden, niet uit de werken, krachtens Gods wil, door Jezus Christus [6]).

Dezelfde gedachten treffen wij na de apostolische vaders ook bij de apologeten aan. Al leggen zij tegenover de gnosis er vooral den nadruk op, dat in Christus de ware kennis en wijsheid, de echte philosophie, is geopenbaard, zij vergeten toch niet, dat Christus ook zaligmaker en verlosser is. Inzonderheid komt dit bij Justinus uit; niemand wordt zalig dan door de verdiensten van Christus, die den vloek op zich nam en voor allen voldeed, die allen verlost, welke boete doen en gelooven [7]); zelfs spreekt hij herhaaldelijk van eene genade, die aan onze werken voorafgaat, ons verlicht en leidt tot het geloof [8]). Veel inniger bindt Irenaeus nog de zaligheid aan het geloof in Christus [9]), en zegt ook, dat de Heilige Geest gezonden is, om den wil des Vaders in menschen uit te werken en hen te vernieuwen, en dat die Geest noodig is als de regen en de dauw, om het land vruchtbaar te maken [10]). Zelfs getuigt Origenes, dat de wil des menschen uit zichzelven onbekwaam is, om zich te bekeeren, nisi divino vel juvetur vel muniatur auxilio. God is prima et praecipua causa operis [11]). Nog sterker wordt de zedelijke verdorvenheid van den mensch en de noodzakelijkheid van de genade des Heiligen

1) *Clemens*, 1 Cor. 4. 20. 50. 58. *Barn.*, 5. 7. 13.
2) *Clemens*, 1 Cor. 21. *Barn.*, 5. 7. *Ignatius*, Smyrn. 7.
3) *Polycarpus*, 1. 2. 3. 12.
4) *Ignatius*, Smyrn. 6.
5) *Clemens*, 1 Cor. 32.
6) *Polycarpus* 1.
7) *Justinus*, Dial. c. 95. 100.
8) *Justinus*, Dial. c. 119. Apol. I 10.
9) *Irenaeus*, adv. haer. IV 2, 7. V 19, 1.
10) *Irenaeus*, adv. haer. III 17. V 10, 2.
11) *Origenes*, de princ. III 1, 18. 2. 5.

Geestes uitgesproken door de Latijnsche patres, Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius, op wier uitspraken Augustinus zich dan ook beroept [1]). Zoo zegt eerstgenoemde: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem [2]). Van Cyprianus zijn de door Augustinus telkens aangehaalde woorden: in nullo gloriandum quando nostrum nihil sit [3]). Ambrosius kent reeds eene inwendige genade, die inwerkt op den wil en hem voorbereidt: a Deo praeparatur voluntas hominum; dat God door de heiligen vereerd wordt, is Gods genade [4]).

Toch werd de leer van de toepassing des heils in de eerste tijden zeer weinig ontwikkeld en ten deele ook reeds vroeg in verkeerde banen geleid. Al zijn er hier en daar enkele testimonia veritatis evangelicae, over het geheel werd het Evangelie toch spoedig opgevat als eene nieuwe wet. Geloof en bekeering golden wel algemeen als noodzakelijke weg tot de zaligheid; maar deze stonden toch ten slotte in de vrijheid van den mensch. De zaligheid was wel objectief door Christus verworven, maar om haar deelachtig te worden, was de vrije medewerking des menschen van noode. Het geloof was in den regel niet meer dan de overtuiging van de waarheid des Christendoms, en de bekeering kreeg spoedig het karakter van eene boete, die voor de zonden voldeed. De zonden, vóór den doop begaan, werden wel in den doop vergeven; maar die na den doop moesten door boete worden goedgemaakt. De poenitentia werd nog menigmaal beschouwd als een hartelijk leedwezen over de zonde, maar de nadruk viel toch steeds meer op de uitwendige daden, waarin zij zich openbaren moest, zooals bidden, vasten, aalmoes geven enz., en deze goede werken werden als eene satisfactio operis opgevat. Heel de soteriologie werd veruitwendigd. Als weg der zaligheid gold niet de toepassing des heils door den Heiligen Geest aan het hart van den zondaar, maar de praestatie van zoogenaamde goede, dikwijls geheel willekeurige werken. De navolging van Christus bestond in het nadoen en copiëeren van het leven en lijden van Christus, dat levendig voor de oogen geschilderd werd; martelaren, asceten, monniken waren de beste Christenen [5]).

Veel verder dan een zijner voorgangers week Pelagius van de leer der genade af; hij verliet den Christelijken grondslag, waarop zij allen nog stonden en vernieuwde het zelfgenoegzaam principe der Heidensche wijsbegeerte, bepaaldelijk van de Stoa. Niet alleen toch sneed hij elk

1) *Augustinus*, c. duas epist. Pelag. IV 8—10.
2) *Tertullianus*, de anima 21.
3) *Cyprianus*, Test. III 4.
4) *Ambrosius*, in Lucam I 10.
5) Verg. reeds boven bl. 62 en voorts de aan het hoofd dezer paragraaf aangehaalde werken.

verband door tusschen Adams en onze zonde, zoodat noch schuld noch smet noch zelfs de dood een gevolg van de eerste overtreding was; maar ook het Christendom verloor zijne absolute beteekenis; de zaligheid was niet aan Christus gebonden, maar kon ook verkregen worden door de lex naturae en de lex positiva. Van eene gratia interna, van eene wederbarende genade des Heiligen Geestes, die niet alleen het verstand verlichtte, doch ook den wil boog, kon er daarom bij Pelagius geene sprake wezen. Wel sprak hij van genade, maar hij verstond daaronder alleen: *a.* het posse in natura, de gave van het kunnen willen, welke God aan ieder mensch schonk, gratia creans, *b.* de objectieve genade van de prediking der wet of des Evangelies, en van het voorbeeld van Christus, welke zich richtte tot het verstand van den mensch en hem onderwees aangaande den weg der zaligheid, gratia illuminans, en *c.* de vergeving der zonden en de toekomstige zaligheid, welke aan den mensch, die geloofde en goede werken deed, geschonken zouden worden. De genade in den eerstgenoemden zin was dus aan alle menschen eigen; de genade in den tweeden zin was niet volstrekt noodzakelijk, maar diende alleen om den mensch de verwerving der zaligheid te vergemakkelijken; zij was geene gratia operans, maar alleen een adjutorium voor den mensch; zij werd ook niet aan allen geschonken, maar alleen aan zulken, die ze door het goed gebruik van hun natuurlijke krachten zich hadden waardig gemaakt; zij was geen gratia praeparans (excitans), noch ook eene gratia irresistibilis, welke veeleer een fatum sub nomine gratiae is; en eindelijk was zij niet noodig en werd ze door God niet tot elke goede daad, ad singulos actus, geschonken, maar alleen tot sommige; vele goede werken werden door den mensch zonder eenige genade verricht [1]).

Het semipelagianisme matigde dit stelsel en leerde, dat de mensch door Adams zonde wel niet geestelijk dood, maar toch krank was geworden, dat zijne wilsvrijheid niet verloren, maar toch verzwakt was, en dat de mensch dus, om het goede te doen en de zaligheid te verkrijgen, den bijstand der Goddelijke genade van noode had. Doch die genade, welke het verstand verlicht en den wil ondersteunt, mag nooit losgemaakt worden van, maar moet steeds in verband beschouwd met de den mensch overgebleven wilsvrijheid. Genade en wil werken saam, en wel zoo, dat de genade naar Gods bedoeling universeel en voor allen bestemd is, maar feitelijk alleen ten goede komt aan hen, die van hunne wilsvrijheid een goed gebruik maken. Nostrum est velle, Dei perficere. Soms moge nu, als bij Paulus, de genade voorafgaan; in den regel is toch de wil de eerste; het begin des geloofs en het volharden

[1]) *Wiggers,* Aug. und Pelag. I 220 v. *Warfield,* Two studies in the history of doctrine. New-York 1897 bl. 7 v.

erin is zaak van den wil; de genade is alleen noodig voor de vermeerdering des geloofs; God helpt, die zichzelven helpt. Eene gratia operans, irrestibilis is er niet; en zelfs eene gratia praeveniens wordt in den regel ontkend [1]).

415. Uitgaande van 's menschen volstrekte zedelijke bedorvenheid door Adams zonde en van zijne algeheele onbekwaamheid tot eenig geestelijk goed, kwam Augustinus tot eene geheel andere leer van de genade. Menigmaal duidt hij ook de objectieve weldaden, het Evangelie, den doop, de vergeving der zonden enz., met den naam van genade aan. Maar deze genade is niet genoeg; er is nog eene andere van noode, eene gratia interna, spiritualis, die het verstand verlicht en den wil buigt. Eerst had Augustinus nog anders geleerd, n.l. dat God ons riep, maar dat het gelooven onze zaak was. [2]). Maar later, ongeveer 396, kwam hij vooral door 1 Cor. 4 : 7 tot een ander inzicht [3]). En nu zegt hij, dat de genade niet alleen bestaat in eene uitwendige prediking van wet en Evangelie, die ons leert en vermaant, en in dien zin ons hulpe biedt, maar zij is vooral eene occulta inspiratio Dei, inspiratio fidei et timoris Dei, een adjutorium bene agendi adjunctum naturae atque doctrinae per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae caritatis, eene subministratio virtutis, eene inspiratio caritatis per Spiritum Sanctum [4]). Zelve eene vrucht der verkiezing, ipsius praedestinationis effectus, wordt ze uitgedeeld, niet naar verdienste maar naar Gods barmhartigheid [5]). Daarom is zij vanzelf gratuita; zij ware geen gratia, indien ze niet gratis geschonken werd [6]). De Heilige Geest blaast waarheen Hij wil, non merita sequens sed merita faciens [7]). De genade gaat aan alle verdiensten vooraf, zij is eene gratia praeveniens, praeparans, antecedens en operans; nolentem praevenit, ut velit [8]). Zij verlicht innerlijk het verstand, en bevrijdt het van de coecitas [9]); werkt het geloof, dat eene gave Gods is, en schept in den mensch den goeden wil, de liefde tot het goede en het vermogen om het goede te doen en neemt er de infirmitas uit weg; fateamur, interna atque occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras reve-

[1]) *Wiggers,* Aug. u. Pelag. II 359 v.
[2]) Zoo in zijn geschrift de diversis quaestionibus van het jaar 386 en de libero arbitrio 388—395.
[3]) de div. qu. adv. Simpl., geschreven ongeveer het jaar 397.
[4]) de gratia Christi 2. 35. 39.
[5]) de praed. sanct. 10. de dono pers. 12. c. duas ep. Pelag. I 24.
[6]) de pecc. orig. 24.
[7]) de pecc. orig. ib.
[8]) Enchir. de fide, spe et car. 32.
[9]) de pecc. mer. I 9.

lationes sed etiam bonas voluntates [1]). Deze genade is daarbij irresistibilis, zij werkt indeclinabiliter en insuperabiliter op den wil des menschen in [2]); zij wordt door geen hart zoo hard verworpen, a nullo corde duro respuitur, God neemt door de genade het steenen hart weg en geeft er een vleeschen hart voor in de plaats [3]). De uitverkorenen, die haar ontvangen, kunnen door haar niet slechts tot Christus komen, maar zij komen ook werkelijk tot Hem. Dit is echter niet zoo te verstaan, alsof God door de genade den vrijen wil des menschen onderdrukte of vernietigde; integendeel, de genade maakt den wil juist vrij van de slavernij der zonde. Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur sed statuitur quia gratia sanat voluntatem [4]). Daarom kon Augustinus ook zeggen, consentire vocationi Dei vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est [5]), want beiden, wie gelooft en wie niet gelooft, doen dat vrijwillig, nemo credit nisi volens. Zoo ver was hij er echter vandaan, om door deze uitspraak de beslissing ten slotte weer in de handen van den mensch te leggen, dat hij onmiddellijk voortgaat: dit woord verzwakt niet, maar bevestigt het woord des apostels: wat hebt gij dat gij niet hebt ontvangen? Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo; ac per hoc, quid habeat et quid accipiat Dei est; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est. Iamsi ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, *cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita,* duo sola occurrunt interim quae respondere mihi placeat; o altitudo divitiarum, et: numquid iniquitas apud Deum [6]). En gelijk het begin, zoo is ook de voortgang des geloofs en der liefde alleen aan Gods genade te danken; de gratia operans gaat over in de gratia cooperans, çonsequens, subsequens; zij werkt het willen niet alleen maar ook het werken en het volbrengen. Zonder Christus kunnen wij niets doen; en daarom, ut incipiamus, dictum est: misericordia ejus praeveniet me, ut perficiamus, dictum est: misericordia ejus subsequetur me [7]). Het is God, die den wil praeparat et cooperando in nobis perficit quod operando incipit, qua ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen

[1]) de gratia Christi 24.
[2]) de corr. et gr. 12.
[3]) de praed. sanct. 8.
[4]) de spir. et litt. 30 cf. 33. 34. de gratia et lib. arb. de civ. Dei XIV 11. c. duas ep. Pelag. I 2.
[5]) de spir. et litt. 34.
[6]) de spir. et litt. 34.
[7]) c. duas ep. Pelag. II 9.

sine illo vel operante ut velimus vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus [1]). Volentem subsequitur ne frustra velit [2]). En die genade is niet tot enkele, maar tot alle goede daden van noode; voluntas hominis Dei gratia ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuvatur [3]). Objectief en subjectief is het werk der zaligheid van het begin tot het einde een werk van Gods genade en van zijne genade alleen [4]).

Het pelagianisme werd veroordeeld op de Synode te Carthago 418, wier canones door paus Zosimus en later door Coelestinus I werden goedgekeurd, voorts op het concilie te Efeze 431 en op de synode te Orange 529; op deze laatste synode werd ook het semipelagianisme verworpen en hare canones werden door Bonifacius II bekrachtigd [5]). Hierdoor werd het kerkelijke leer, dat de gansche mensch door Adams zonde bedorven is, en dat beide, initium en augmentum fidei, te danken zijn niet aan onszelven, aan onze natuurlijke krachten, maar aan de genade Gods, die ons niet alleen leert wat wij te doen en te laten hebben, maar ons ook schenkt, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus [6]); aan de infusio, operatio, inspiratio, illuminatio van den Heiligen Geest in ons, die onzen wil voorkomt, voorbereidt, van het ongeloof tot het geloof herstelt (corrigens), en ons doet willen en werken [7]). De noodzakelijkheid der gratia interna, praeveniens werd sedert door allen geleerd. Ook de synode te Chiersy 853, die Gottschalk veroordeelde, beleed: habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adjutum gratia... gratia liberatum et de corrupto sanatum [8]), evenals Rabanus zeide, dat God Spiritu Sancto intus regit et zelo spiritali foris confortat [9]). De scholastiek wandelde in ditzelfde spoor. Lombardus zegt, dat de mensch door de zonde de wilsvrijheid verloren heeft, en dat hij non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur: liberetur quidem, ut velit, et adjuvetur, ut perficiat [10]). Het verschil tusschen de gratia operans en de gratia cooperans bestaat dus, evenals bij Augustinus, daarin, dat gene praevenit voluntatem bonam; ea enim liberatur et praeparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Maar de gratia

[1]) de gratia et lib. arb. 17.
[2]) Enchir. 32.
[3]) c. duas ep. Pelag. II 5.
[4]) *Wiggers,* Aug. u. Pelag. I 244 v. *Luthardt,* Die Lehre v. freien Willen 1863 bl. 30 v. *Warfield,* Two studies in the history of doctrine. New-York 1897 bl. 127—139. Verg. vroeger reeds deel II 311 v.
[5]) *Denzinger,* Enchir. symb. et defin. n. 64 v.
[6]) *Denzinger,* t. a. p. n. 68.
[7]) *Denzinger,* t. a. p. n. 147 v.
[8]) *Denzinger,* t. a. p. n. 280.
[9]) Bij *Weiszäcker,* Jahrb. f. d. Theol. 1859 bl. 545.
[10]) *Lombardus,* Sent. II dist. 25, 16.

cooperans voluntatem jam bonam sequitur adjuvando[1]). Volgens Thomas kan de mensch zonder genade wel allerlei natuurlijk goede dingen doen[2]), maar hij heeft genade noodig, ut sanetur et ut bonum supernaturalis virtutis operetur, om God lief te hebben, om de wet te onderhouden, om het eeuwige leven te verwerven, om zichzelven voor de genade der rechtvaardigmaking voor te bereiden, om uit de zonden op te staan, om te kunnen niet-zondigen, en hij heeft telkens nieuwe genade noodig, om het goede te kennen en te doen, en daarin te volharden[3]). En evenzoo stelde Trente vast, dat de volwassenen, om zich voor te bereiden voor de genade der rechtvaardigmaking, de gratia praeveniens van noode hebben, zoodat zij, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus *excitantem* atque *adjuvantem* gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem... disponentur[4]). Rome leert dus beslist de noodzakelijkheid der gratia praeveniens (actualis, excitans) en verwerpt alzoo het pelagianisme en het semipelagianisme, dat het initium en augmentum fidei aan de krachten van den natuurlijken mensch toeschreef.

Nu kan er wel gevraagd worden, of Rome onder die gratia praeveniens iets meer verstaat dan de uitwendige roeping des Evangelies, die zedelijk inwerkt op verstand en wil, en welke ook door Pelagius c. s. erkend werd. Soms toch is de omschrijving dier genade zeer zwak; Trente identificeert ze met de roeping, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur[5]). Maar toch blijkt Rome onder die gratia praeveniens eene inwerking des Heiligen Geestes op verstand en wil te verstaan. De synode te Orange sprak van eene Sancti Spiritus infusio et operatio in nobis; Trente noemde ze excitans en omschreef ze door de woorden: tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem[6]). Thomas zegt, dat die genade, waardoor een volwassene voor de rechtvaardigmaking zich voorbereidt, niet bestaat in aliqua habitualis gratia, maar wel in eene operatio Dei ad se animam convertentis[7]), een auxilium Dei interius moventis sive inspirantis bonum propositum[8]). Bonaventura noemt ze ook wel gratia gratis data en zegt, dat de mensch haar noodig heeft tot voorbereiding voor de rechtvaardigmaking en dat ze zijn vrijen wil excitat[9]). Bellarminus omschrijft haar als eene gratia auxilii specialis, als eene motio of actio, qua deus hominem movet ad

[1]) *Lombardus*, Sent. II dist. 26, 1, en voorts comm. op Ef. 2 : 4—10. Rom. 5 : 1, 2. 6 : 23 enz.
[2]) *Thomas*, S. Theol. II. 1 qu. 109 art. 1 en 2.
[3]) *Thomas*, t. a. p. art. 2—10.
[4]) Conc. Trid. VI 5.
[5]) Conc. Trid. ib.
[6]) Conc. Trid. ib. cf. can. 3.
[7]) *Thomas*, S. Theol. I qu. 62 art. 2 ad 3.
[8]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 6. qu. 112 art. 2 III qu. 89 art. 1 ad 2.
[9]) *Bonaventura*, Brevil. V 3.

operandum[1]), en stelt haar als speciale auxilium, gratia extrinsecus excitans et adjuvans tegenover de gratia intus inhabitans, de gratia infusa, Spiritus S. in nobis inhabitans[2]). Ook was er over het wezen van die voorbereidende genade onder de theologen groot verschil; de Thomisten hielden ze voor eene qualitas physica supernaturaliter infusa, entitas quaedam physica; Molina, Lessius, Ripalda vatten ze op als eene illustratio mentis et inspiratio voluntatis; Suarez, Tanner e. a. dachten, dat zij niet iets geschapens was, maar dat de Heilige Geest zelf onmiddellijk den wil bewoog. Maar toch wordt zij algemeen opgevat als een gratuitum auxilium, donum Dei internum et supernaturale, als eene illustratio mentis en motio immediata voluntatis, welke niet alleen vires morales maar ook vires physicas aan den mensch toevoegt en hem in staat stelt, zich voor de rechtvaardigmaking voor te bereiden[3]).

416. Maar daarmede is de verwerping van het semipelagianisme bij Rome ook geëindigd; langs een omweg wordt het toch weer binnengehaald. Ten eerste toch leert Rome, dat de wilsvrijheid door de zonde verzwakt maar niet verloren is[4]); de mensch kan zonder genade vele

[1]) *Bellarminus*, de gratia et lib. arb. I c. 2.
[2]) *Bellarminus*, de justif. I c. 13.
[3]) Verg. over dit verschil in opvatting van de gratia actualis o. a. *Scheeben*, Dogm. III 635—734. *Heinrich*, Dogm. Theol. VIII 250. *Pohle*, Dogm. II 343—346. *Pesch*, Prael. V 22 v. *Caesare*, Theol. dogm. III 235. *Jansen*, Theol. III 123—135. *Mannens*, Theol. III 12—16 enz. Eenigszins nader toegelicht, liep de vraag hierover: eenerzijds verwierp men eenparig het gevoelen van *Lombardus*, Sent. I dist. 17, 18, dat de genade met de liefde en deze wederom met den H. Geest vereenzelvigde; andererzijds vond ook de meening van *Dechamps* (bij *Heinrich* t. a. p. VIII 23), dat de genade in illuminatio mentis bestond en niet in inspiratio voluntatis, wijl de wil steeds het verstand volgt, weinig ingang; de genade was dus volgens allen illuminatio mentis en inspiratio voluntatis. Maar ging de genade nu geheel en al in die illuminatio mentis en inspiratio voluntatis op en viel ze daarmede volkomen samen? Werd deze illuminatio mentis en inspiratio voluntatis rechtstreeks en onmiddellijk door den H. Geest in den mensch teweeggebracht? Of stond er als het ware tusschen beide nog iets anders in, stortte de H. Geest eerst in den mensch eene qualitas physica et supernaturalis, non habitualis sed fluens, in, waarvan de illuminatio mentis en inspiratio voluntatis dan het gevolg is? Het laatste gevoelen is dat der Neo-Thomisten, en wordt bijv. aangenomen door Heinrich—Gutberlet, Caesare t. a. p.

Voorts kan men over de leer der genade bij Rome, behalve de reeds boven genoemde werken, nog raadplegen: *Karl Heim*, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius. Leipzig 1907. *Glossner*, Die Lehre des h. Thomas vom Wesen der Gnade. Mainz 1871. *Notton*, Harnack und Thomas von Aquin. Eine dogmengesch. Studie über die Gnadenlehre. Paderborn. *P. Minges*, Die Gnadenlehre des Duns Skotus auf ihrem angeblichen Pelagianismus geprüft. Münster 1906.

[4]) Synode van Orange 529 bij Denzinger, Enchir. n. 144 v. Conc. Trid. VI c. 1 en can. 5.

natuurlijk en burgerlijk goede werken doen, die volstrekt geen zonde zijn; hij kan God als Schepper kennen en liefhebben, een eerbaar leven leiden; en al valt het moeilijk, op den duur de gansche wet te onderhouden en alle verzoekingen weerstand te bieden, op zichzelf is het toch niet onmogelijk. De homo naturalis is op zichzelf een compleet mensch [1]). Ten tweede wijkt Rome daarin van Augustinus af, dat het de gratia praeveniens opvat als eene genade, die wel het vermogen schenkt om te gelooven, maar niet het gelooven zelf. Integendeel, aan ieder volwassene, die onder het Evangelie leeft, wordt de gratia praeveniens (actualis) geschonken, maar het staat in de macht van den mensch, om deze aan te nemen of te verwerpen. Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, zeide de synode te Orange, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere [2]). En Trente verklaarde, dat de mensch de gratia praeveniens kan toestemmen en met haar samenwerken, maar haar ook kan verwerpen [3]). Onder de theologen was er hierover echter groot verschil. De Augustinianen, onder welke Berti de voornaamste is, leeren, dat de gratia praeveniens (actualis, sufficiens) wel het posse, maar niet het velle geeft. Opdat de mensch niet alleen kunne maar ook wille gelooven en werkelijk geloove, en de gratia sufficiens dus inderdaad efficax worde, daartoe is noodig eene delectatio victrix, die de tegengestelde carnalis delectatio overwint en het posse in velle doet overgaan. De wil moet dus omgezet worden door eene delectatio victrix, die sterker is dan de concupiscentia. De Thomisten, Bannez, Gonet, Lemos, Billuart e. a. zeggen evenzoo, dat de gratia sufficiens wel het posse, doch niet het velle geeft, en, om dit laatste te bewerken, door eene actio Dei physica, promotio of praedeterminatio physica moet aangevuld worden. Augustinianen en Thomisten stemmen dus daarin overeen, dat de efficacia gratiae niet van den wil des menschen, maar van de genade zelve afhangt, en dat op de delectatio victrix de daad des geloofs onfeilbaar volgt; zij verschillen echter hierin, dat de laatsten een wezenlijk objectief onderscheid aannemen tusschen de gratia sufficiens en de gratia efficax, terwijl de eersten oordeelen, dat deze beide niet wezenlijk verschillen, maar dat er graden in de genade zijn, waardoor eene genade, die in den een slechts sufficiens is, in den ander van wege de mindere verharding efficax kan wezen. Maar men kan niet zeggen, dat deze voorstelling aan het Trentsche assentire vel abjicere volle recht laat wedervaren. De Molinisten lieten daarom de efficacia der genade afhangen van den wil des menschen [4]), en de Congruisten,

[1]) Verg. deel II 499 v.
[2]) Bij *Denzinger*, t. a. p. no. 169.
[3]) Conc. Trid. VI c. 5 en can. 4.
[4]) Verg. deel I 127 v. deel II 165.

zooals Bellarminus [1]), lieten ze bepaald worden door de praevisa gratiae congruentia of incongruentia met den toestand en de omstandigheden van hen, aan wie de genade op een bepaald oogenblik aangeboden werd [2]).

De Roomsche leer komt daarom hierop neer: de in de kerk geboren kinderen ontvangen in den doop de wedergeboorte (justificatio, gratia infusa), maar zij, die op later leeftijd het Evangelie hooren, ontvangen de gratia sufficiens, die in eene verlichting des verstands en eene versterking van den wil door den Heiligen Geest bestaat. De mensch kan deze genade verwerpen, maar hij kan ze ook toestemmen. Indien hij ze toestemt, gaat de gratia excitans in de gratia adjuvans of cooperans over; de mensch werkt met haar mede, om zich voor de justificatio (gratia infusa, habitualis) voor te bereiden. Deze voorbereiding bestaat in de volgende zeven momenten, dat de mensch, door Gods genade geholpen, Gods Woord gaat gelooven, gaat inzien dat hij een zondaar is, hope krijgt op Gods barmhartigheid, Hem begint lief te hebben, de zonde begint te haten, zich voorneemt zich te laten doopen en een nieuw leven te leiden [3]). Het geloof neemt hier geene centrale plaats in, maar is met de zes andere praeparationes ad gratiam justificantem gecoördineerd; het is dan ook niets anders dan eene toestemming van de waarheid des Christendoms, d. i. van de leer der kerk (fides informis) en krijgt zijne rechtvaardigende kracht eerst door de liefde (fides caritate formata), welke in de gratia infusa meegedeeld wordt; op zichzelf en alleen genomen, kan het niet rechtvaardigen, maar heet het alleen rechtvaardigend geloof, wijl het humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, d. i. de eerste der bovengenoemde praeparationes is. Als de mensch zich nu alzoo voorbereid en gedaan heeft quod in se est [4]) — hetzij dit besta in het goed gebruik zijner door de genade ondersteunde [5]), of ook van zijne natuurlijke krachten [6]), — kan God hem de gratia infusa niet weigeren. Wel heeft de mensch door die voorbereiding deze genade niet verdiend, want zij gaat haar in waarde verre te boven; maar het is toch billijk, dat God dengene, die zoo zijn best doet, naar een

[1]) *Bellarminus*, de gratia et lib. arb. I 12 IV 14—16.
[2]) Verg. over deze richtingen reeds deel I 127 en voorts *Theol. Wirceb.*, VII 375. *Perrone*, Prael. Theol. V 138. *Liebermann*, Instit. Theol. II 338. *Dens*, Theol. II 219. *Schäzler*, Neue Unters. über das Dogma v. d. Gnade. Mainz 1867 bl. 87 v. *Pohle*, Dogm.[4] II 458 v. *Manzoni Caesare*, Compendium Theol. dogm. III 1909 bl. 261 v. enz.
[3]) Conc. Trid. VI c. 6.
[4]) De stelling: si homo facit, quod in se est, Deus dat ei gratiam, komt zakelijk al bij Hieronymus voor, *Loofs*, Dogmengesch.[4] 545.
[5]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 6 ad 2. qu. 112 art. 3.
[6]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 98 art. 6. Verg. voorts *Theol. Wirceb.*, VII 288. *Dens*, Theol. II 209. *Pesch*, Prael. V 114—120.

meritum de congruo met de gratia infusa loone [1]). Deze wordt hem geschonken in den doop en bestaat in de inwoning des Heiligen Geestes, de instorting van bovennatuurlijke deugden, de gemeenschap aan de Goddelijke natuur, en wordt gevolgd door de vergeving der zonden, welke met haar de beide deelen der rechtvaardigmaking uitmaakt [2]). De vergeving der zonden is bij Rome dus de negatieve keerzijde van de positieve vernieuwing des menschen; vergeven wordt de zonde, omdat en in zooverre zij uitgedelgd is.

Wanneer de mensch nu in den doop deze gratia infusa deelachtig is geworden, dan kan hij ze wel weder door doodzonden verliezen, en ook heeft hij voor andere, vergefelijke zonden boete te doen, niet alleen met contritio cordis maar ook met confessio oris en satisfactio operis; doch in de gratia infusa heeft hij toch de bovennatuurlijke kracht ontvangen, om goede werken te doen en daardoor alle volgende genade, ja zelfs het eeuwige leven naar een meritum de condigno te verdienen. Want de goede werken, die hij doet, vloeien voort uit een bovennatuurlijk principe en zijn daarom een bovennatuurlijk loon waardig. Hieruit wordt het duidelijk, waar het deze Roomsche leer van de genade ten slotte om te doen is. De genade dient alleen, om den mensch het verdienen van de hemelsche zaligheid weder mogelijk te maken. Dat was in den grond zelfs bij Augustinus het geval. De genade, hoe zonder verdienste ook geschonken, bestond bij hem niet allereerst in de vergeving der zonden, maar in de wedergeboorte, in de instorting der liefde, die tot het doen van goede werken en alzoo tot het verwerven van het eeuwige leven in staat stelt. Accepit (homo) justitiam, propter quam beatitudinem accipere mereretur [3]). De verdiensten gaan niet aan de genade en het geloof vooraf, maar zij volgen er toch op [4]). Credendo meritum comparatur [5]).

[1]) Volgens Ripalda, Vasquez e. a. leerden de theologen vóór Trente over het algemeen, dat de mensch met zijne natuurlijke krachten zich wel positief voor de genade kon voorbereiden; alleen over het gevoelen van Thomas en over zijne opvatting van het facere, quod in se est, bestaat verschil. Na Trente is men echter aan deze uitdrukking meestal eene andere beteekenis gaan hechten. Tegenover Pelagianisme en semipelagianisme tracht Rome n.l. de volstrekte onverdienbaarheid der gratia *prima* vast te houden. Gratia Dei non secundum merita nostra datur, en wel noch naar een meritum de condigno noch naar een meritum de congruo, gelijk de verdienste gewoonlijk sedert Eck onderscheiden werd, *Pohle*, Dogm. II 401. Vandaar, dat men thans de uitdrukking: facere quod in se est, gewoonlijk zoo verklaart, dat de mensch, die van zijne natuurlijke krachten een goed gebruik maakt, zich *negatief* voor de genade voorbereidt, in dien zin, dat hij aan die genade geen obicem ponit. En sommigen zooals Vasquez, Glossner, verwerpen ook zelfs deze negatieve voorbereiding. Verg. *Pohle* t. a. p. II 400—412. *Pesch*, Prael. V 105—120. *Heinrich*, Dogm. Theol. VIII 264—274. *Caesare*, Theol. dogm. III 242. *Mannens*, Theol. dogm. III 84—89 enz.

[2]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 113.

[3]) *Augustinus*, de trin. XIV 15.

[4]) ad Simplic. I qu. 2.

[5]) 83 qu. 68.

Gratia praevenit meritum, non gratia ex merito sed meritum ex gratia; omnia merita praecedit gratia, ut dona Dei consequantur merita mea [1]). Evenzoo zeide Ambrosius: Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non ducente, pedissequa non praevia [2]).

Later, toen de leer van het beeld Gods als donum superadditum opkwam, werd dit nog erger. Het begrip der genade onderging toen eene belangrijke wijziging. De genade werd iets, dat niet alleen voor den gevallen mensch van noode was; maar ook Adam moest door haar van gewoon, natuurlijk mensch tot beeld Gods verheven worden. Na den val krijgt de genade dus tweeërlei taak, ten eerste om den mensch van de zonde te verlossen (gratia sanationis, medicinalis), en ten tweede, om hem op te heffen tot de bovennatuurlijke orde (gratia elevans) [3]). Voor het eerste is de genade slechts toevallig, slechts in zedelijken zin noodzakelijk; voor het tweede is zij absoluut en physisch noodzakelijk. De laatste dringt daarom de eerste hoe langer hoe meer op den achtergrond; de ethische tegenstelling van zonde en genade maakt plaats voor de physische van natuurlijk en bovennatuurlijk. Onder genade verstaat de Roomsche kerk niet, of althans niet in de eerste plaats, de vrije gunst Gods, waardoor Hij de zonden vergeeft, maar zij denkt daarbij allereerst aan eene den mensch ingegotene qualiteit, waardoor hij de goddelijke natuur deelachtig wordt [4]), aan eene op magische wijze, door bemiddeling van priester en sacrament, in een natuurlijk mensch ingestorte, bovennatuurlijke, geschapene, hyperphysische kracht, welke hem opheft tot de bovennatuurlijke orde, en hem in staat stelt, om door goede werken, alle volgende genaden en aan het einde ook de hemelsche zaligheid ex condigno te verdienen.

417. Het Roomsche boetewezen bracht Luther tot zijn reformatorisch optreden. De nieuwe opvatting van het Evangelie, waarvan hij toen bij de bestrijding van den aflaathandel uitging, werd echter, gelijk onderzoekingen van den laatsten tijd duidelijk in het licht hebben gesteld [5]), reeds jaren vroeger bij hem voorbereid. Wijl randopmerkingen van Luther op de Sententiae van Lombardus, uit de jaren 1509—1510, reeds

[1]) Augustinus bij *Lombardus*, op Ef. 2 : 4—10.

[2]) Ambrosius bij *Lombardus* op Rom. 5 : 1, 2.

[3]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 2.

[4]) Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, inquantum participat similitudinem divini esse, *Thomas*, S. Theol. III qu. 62 art. 2, cf. II, qu. 110 art. 3 en 4.

[5]) *H. Boehmer*, Luther im Lichte der neueren Forschungen. Leipzig 1906. *Kawerau*, Fünf und zwanzig Jahre Lutherforschung 1883—1908. Theol. Stud. u. Krit. 1908. Ook *Walther* in eene bespreking van Neue Lutherschriften. Theol. Lit. Blatt 27 Okt. 3 Nov. 1905, 5 Okt. 1906. *W. Köhler*, Katholizismus und Reformation. Giessen 1905.

de gedachte uitspreken, dat onder de gerechtigheid Gods in Rom. 1 : 17 niet zijne goddelijke eigenschap, maar de door Hem geschonken geloofsgerechtigheid is te verstaan, hebben sommigen zelfs gemeend, dat de geboorte-ure der Reformatie reeds sloeg in het jaar 1508—1509, toen Luther zich te Wittenberg in het klooster ophield [1]). Door Denifle is echter aangetoond, dat deze exegese van de gerechtigheid Gods in Rom. 1 : 17 volstrekt niet nieuw door Luther gevonden is, maar bij tal van kerkvaders en scholastici voorkomt [2]); Luther vergiste zich blijkbaar, als hij het later anders voorstelde en usu et consuetudine omnium doctorum zeide geleerd te zijn, om bij die gerechtigheid te denken aan de justitia formalis seu activa, qua Deus est justus et peccatores injustosque punit [3]). Misschien heeft Luther daarmede ook slechts willen zeggen, dat de theologen vóór hem onder de gerechtigheid Gods schier uitsluitend zijne straffende gerechtigheid verstonden [4]); maar hoe dit zij, van een nieuw inzicht in de rechtvaardigmaking des zondaars voor God uit genade, door het geloof alleen, is zijne bekeering uitgegaan. In het handschrift van zijn commentaar op de Psalmen uit de jaren 1513—1515 wordt deze gedachte reeds klaar uitgesproken, de genade vooral van de vergeving der zonden verstaan, en het wezen des geloofs in het vertrouwen op Gods barmhartigheid in Christus gesteld. Maar dit nieuwe inzicht is daar nog veelszins onhelder en met allerlei andere, middeleeuwsche en Roomsche elementen verbonden. Het werd echter verdiept en verhelderd door het onderricht van Staupitz, door de kennismaking met de mystieke geschriften, vooral met „die deutsche Theologie", door de voortgezette studie van Paulus en Augustinus [5]), en kwam dan in zijne voorlezingen over den brief aan de Romeinen van het jaar 1515 reeds veel duidelijker tot uitdrukking. Het was Luthers eigene godsdienstigzedelijke ervaring, welke hem over de grondbegrippen van het Evangelie: gerechtigheid, rechtvaardigmaking, genade, geloof, bekeering, goede werken, een nieuw verrassend licht deed opgaan en ze hem in een gansch anderen zin deed verstaan, dan die er in de Roomsche leer en vroomheid

[1]) *H. Boehmer*, Luther im Lichte der neueren Forschungen. Leipzig 1906 bl. 33.
[2]) *H. Denifle*, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I 2e Abth.: Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über justitia Dei und justificatio. Mainz 1905.
[3]) Bij *Loofs*, Dogmengesch.[4] 688.
[4]) *Walther* in het Theol. Lit. Blatt 1904 col. 411 v.
[5]) *Hermann Barge* schreef eene biographie over Andreas Bodenstein von Karlstadt. 2 Bde. Leipzig 1905, en stelde dezen daarin voor als een oorspronkelijken, zelfstandigen geest, van wien Luther in vele opzichten afhankelijk was, maar die onbillijk door hem behandeld werd. Deze voorstelling is echter volgens anderen overdreven en eenzijdig. *Ferd. Cohrs*, Theol. Lit. Zeitung 1908 n. 14. *Scheel*, Individualismus und Gemeinschaftsleben in der Auseinandersetzung Luthers mit Karlstadt 1524—1525, Zeits. f. Th. u. K. 1907 bl. 352—375.

aan gehecht werd. Dat dit nieuwe inzicht in het Evangelie hem in strijd met Rome's kerk en paus zou brengen, besefte hij toen nog ganschelijk niet. Maar wel merkte hij meer en meer allerlei misstanden op en drong hij reeds sedert 1512 en vooral in Sept. 1517 in zijne disputatio contra scholasticam theologiam op hervorming van de theologische studie, op verwerping der scholastiek en op onderzoek der Heilige Schriften aan.

Het conflict brak eerst uit, toen Tetzel in dienst van den aartsbisschop van Mainz met zijn aflaathandel in de diocesen van Halberstadt en Maagdeburg optrad en groote scharen volks tot zich trok. Hij predikte, geheel naar de leer der Roomsche kerk, dat ieder boeteling een deel of het geheel van de hem opgelegde kerkelijke straffen afkoopen en bepaalde genaden zich verwerven kon door het verrichten van eene of andere goede daad (bijv. door eene bedevaart, door eene gave voor kerkbouw, door deelneming aan een kruistocht, door het uitrusten van een kruisvaarder of ook veel eenvoudiger en gemakkelijker door het afleggen van de biecht en het storten van eene grootere of kleinere somme gelds). En niet alleen kon men door het koopen van zulk een aflaat zichzelven van kerkelijke straffen vrijkoopen, maar ook kon men er bloedverwanten en vrienden in het vagevuur mede te hulp komen, en er hun straf door verkorten en verlichten; al heeft Tetzel de woorden niet precies zoo gebezigd, hij was toch feitelijk de stelling toegedaan: sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt [1]). In zijne prediking kwam het duidelijk uit, dat de aflaat allengs door de pausen verlaagd was tot een handelsartikel, dat door bemiddeling van bankiers als de Fuggers aan den man gebracht werd, om der goê gemeente het geld uit den zak te kloppen.

Maar tegelijk openbaarde zich daarin de verderfelijke richting van het Roomsche systeem, want de aflaathandel was geen uitwas of misbruik, maar eene regelrechte consequentie van de nomistische verbastering van het Evangelie [2]). Als de Reformatie bij Luthers protest tegen dezen aflaathandel haar aanvang neemt, dan bewijst zij daarmede haar religieuzen oorsprong en haar evangelisch karakter. Er was daarbij niets minder dan het wezen van het Evangelie, de kern van het Christendom, de ware aard der godsvrucht in het spel. En Luther was de man, die, door de ervaring in zijn eigen zieleleven geleid, het Evangelie van Christus wederom in zijne oorspronkelijke en eigenlijke meening deed verstaan. Evenals de justitia Dei, zoo was ook de poenitentia voor hem een van de bitterste woorden der Heilige Schrift geweest. Maar toen hij uit Rom. 1 : 17 de justitia ex fide leerde kennen, toen leerde hij

[1]) *H. Boehmer*, t. a. p. bl. 42 v.
[2]) Alleropmerkelijkst zijn de punten van overeenkomst tusschen het Roomsche en het boven bl. 487 v. beschreven Joodsche nomisme. Verg. *Fiebig*, Judentum und Katholizismus, Die Studierstube Dez. 1905 bl. 715—726.

ook den modus vere poenitendi verstaan; toen begreep hij, dat het in Matth. 4 : 17 geëischte μετανοεῖν niets met de satisfactio operis in het Roomsche biechtinstituut te maken had, maar in het transmentari, in vera contritio interior bestond en met al hare vruchten eene vrucht der genade was[1]). In het eerste zevental van zijne vijf-en-negentig stellingen, en voorts in zijn Sermon von Ablass und Gnade, Febr. 1518, Sermo de poenitentia, Maart 1518, en Sermon vom Sakrament der Busse, 1519, zette hij deze beteekenis der boete of bekeering uiteen en ontwikkelde hij de heerlijke gedachte, dat het voornaamste stuk der boete niet bestaat in de private biecht, waar de Schrift niet van weet, noch in de genoegdoening, want God vergeeft de zonden om niet; maar in een waarachtig leedwezen over de zonden, in een ernstig voornemen, om Christus' kruis te dragen, in een nieuw leven, en in het woord der absolutie, d. i. het woord der genade Gods in Christus. De boetende komt tot de vergeving der zonden niet door genoegdoening en priesterlijke absolutie, maar door vertrouwen op het woord Gods, door het geloof aan Gods genade. Niet het sacrament, maar het geloof rechtvaardigt. Zoo kwam Luther ertoe, om zonde en genade wederom in het middelpunt der Christelijke heilsleer te plaatsen. De vergeving der zonden, d. i. de rechtvaardigmaking, hangt niet af van onze boete, die altijd onvolmaakt blijft, maar rust in Gods belofte en wordt de onze door het geloof alleen.

418. Maar over de verhouding, waarin Luther boete en geloof tot elkander plaatste, is er groot verschil. Volgens Ritschl[2]) meende Luther eerst wel, dat ware boete vrucht was van het geloof aan het Evangelie en van de liefde tot God; maar later zou hij, vooral na Melanchtons Unterricht der Visitatoren van 1528, om geen valsche gerustheid te kweeken, het door de wet gewerkte berouw vóór het geloof hebben geplaatst, juist omgekeerd als Calvijn, die in de eerste uitgave der Institutie het berouw aan het geloof maar later, in den Catech. Genev. van 1538 en in de tweede en volgende uitgaven der Institutie, het geloof aan het ware berouw zou hebben laten voorafgaan[3]). Het historisch onderzoek van Lipsius[4]) heeft echter in het licht gesteld, dat er van zulk een omkeer in de leer der boete bij Luther geen sprake is. De poenitentia bestaat bij hem altijd in twee stukken: contritio, kennis van en berouw over de zonden, gewerkt door de wet, en fides, geloof aan de genade Gods in het Evangelie van Christus. God verbreekt eerst door de predi-

[1]) *Loofs*, Dogmengesch.[4] bl. 687. 688. 697. 717 v.
[2]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I[2] 198 v.
[3]) Verg. ook *Harnack*, D. G. III[2] 749 v. *Herrmann*, Zeits. f. Th. u. K. 1891 bl. 28—81.
[4]) *Lipsius*, Luthers Lehre van der Busse, Jahrb. f. prot. Theol. 1892 bl. 161—340.

king der wet het harde hart van den zondaar en leidt hem dan door het geloof tot den troost van het Evangelie. Maar als de zondaar alzoo Gods genade leert kennen, dan krijgt hij eerst ware liefde tot het goede en wordt daaruit die echte boete geboren, welke heel het leven door blijft en in de afsterving van den ouden en in de opstanding van den nieuwen mensch bestaat. Wel echter legde Luther in den eersten tijd, tegenover de Roomsche werkheiligheid, meer den nadruk daarop, dat de ware boete uit het geloof voortkomt en heel het leven omvat; en later, tegenover het antinomianisme, meer daarop, dat het waarachtig geloof door eene verbreking des harten voorafgegaan wordt; maar zakelijk is Luthers leer altijd dezelfde gebleven, contritio (poenitentia in enger zin), fides en bona opera zijn de drie deelen der via salutis[1]). Deze voorstelling is ook die der Luthersche belijdenisschriften[2]), en der eerste dogmatici, Brenz, Strigel, Chytraeus e. a. tot Gerhard toe; de heilsorde werd in deze drie loci afgehandeld.

Nu was Luther bij deze heilsorde in den eersten tijd steeds uitgegaan van de absolute praedestinatie, en ook later heeft hij ze nooit herroepen[3]), al legde hij tegenover het misbruik, dat van deze leer gemaakt kon worden, meer en meer den nadruk op de openbaring Gods in Christus en op de algemeene aanbieding des heils in het woord des Evangelies. Maar Melanchton voelde sedert 1527 tegen de belijdenis der absolute praedestinatie hoe langer hoe meer bezwaar, en nam toen met steeds grooter beslistheid het synergistisch standpunt in. In zijn commentaar op de Romeinen wees hij reeds alle onderzoek van de verkiezing af, wijl Gods belofte algemeen was en Hij uitdrukkelijk wilde, dat alle menschen zouden zalig worden. In de tweede omgewerkte uitgave der Loci Communes, welke in 1535 het licht zag, verklaarde hij, dat er bij de bekeering tres causae samenwerken, Verbum Dei, Spiritus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei; en in de editie van 1543 haalde hij met instemming het woord van anderen aan, dat de vrije wil in den mensch bestond in de facultas applicandi se ad gratiam[4]). Ook de Formula Concordiae durfde de belijdenis der vrije en onvoorwaardelijke verkiezing niet meer aan; ze verwierp wel met beslistheid de leer, dat de wil uit *eigene, natuurlijke* krachten zich naar de genade

[1]) Verg. voorts *Köstlin*, Luthers Theol. I 36. 72. 159. 368. II 75. 493. 496 v., en art. in PRE[3] III 584—591. *Sieffert*, Die neuesten theol. Forschungen über Busse und Glauben. Berlin 1896. *Galley*, Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit. Gütersloh 1900. *Loofs*, Dogmengesch.[4] bl. 719 v. 790. 858.
[2]) *J. T. Müller*, Die Symb. Bücher der ev. luth. K. 1882 bl. 41. 167. 312. 534. 634.
[3]) Verg. reeds deel II 316 v. en voorts *Loofs*, Dogm.[4] bl. 755 v. 761 v.
[4]) *Melanchton*, Loci Communes, in den locus de libero arbitrio; in de editie van het Corpus Doctrinae christianae. Lips. 1561 bl. 346. 347.

schikken kon[1]); zij sprak ook haar geloof aan de praedestinatie en de onmacht des menschen uit, zoodat hij is deterior lapide aut trunco en de bekeering pure passive ondergaat[2]); maar daarnaast houdt zij niet minder sterk de universaliteit en de resistibiliteit der genade staande[3]), en tracht dan tusschen beide de verzoening daarin te vinden, dat de mensch nog behouden heeft capacitatem non activam sed passivam, nog ter kerk kan gaan enz., en vooral daarin, dat hij nog patitur (en pati potest), ut Deus in se operetur[4]). Later werd dit in de Luthersche theologie gewoonlijk zoo uitgewerkt, dat God aan allen, die onder het Evangelie leven, in den doop of door de prediking des Woords eene gratia sufficiens (motus bonos inevitabiles, irresistibiles) schenkt, waardoor de wil des menschen zoo bevrijd en vernieuwd wordt, dat hij òf alleen niet-weerstaan, Gods genade in zich tot wedergeboorte en bekeering laten werken en geheel passief eronder verkeeren kan, òf ook wel positief met haar medewerken kan[5]).

Onder invloed van dit bedekte of opene synergisme kreeg de ordo salutis, toen zij later uitgebreid en, zooals bij Hollaz, met verwijzing naar Hand. 26 : 17, 18 in de loci over de gratia vocans, illuminans, convertens, regenerans, justificans, renovans en glorificans behandeld werd, bij de Lutherschen deze gedaante: Christenkinderen worden, wijl zij nog niet kunnen weerstaan, in den doop wedergeboren en ontvangen de gave des geloofs; anderen worden op later leeftijd eerst geroepen met eene vocatio sufficiens, die voor allen gelijk is en allen voorziet van die verlichting in het verstand en van die kracht in den wil, welke hen in staat stelt, om de werking van Gods genade niet te wederstaan; in geval zij niet wederstaan, worden zij door de prediking der wet tot contritio (poenitentia, conversio in enger zin) gebracht en voorts wedergeboren en begiftigd met het geloof, dat eene vrucht der wedergeboorte is; door het geloof worden zij dan gerechtvaardigd, krijgen de vergeving der zonden en verder achtereenvolgens de adoptio, de unio mystica, de renovatio en de glorificatio. Maar zoo geregeld ontwikkelt zich het Christelijk leven in de werkelijkheid niet; gelijk de genade in haar aanvang afhangt van den door Gods bovennatuurlijke kracht versterkten wil, zoo blijft het bij den voortgang en tot het einde toe. De genade is altijd resistibel en daarom ook tot in de stervensure toe verliesbaar en ook weer verkrijgbaar, niet eens maar zelfs herhaalde malen. Het

[1]) *Müller*, Die Bekenntnisschriften der ev. Luth. K. bl. 607. 608. 713.
[2]) *Müller*, t. a. p. bl. 589. 594. 705.
[3]) *Müller*, t. a. p. bl. 555. 692.
[4]) *Müller*, t. a. p. bl. 609. 610.
[5]) Verg., behalve de boven reeds aangehaalde werken van Gerhard, Quenstedt enz., ook nog *Schmidt*, Dogm. der ev. luth. Kirche bl. 267—369. *Luthardt*, Komp. der Dogm. § 57—60.

zwaartepunt ligt daarom bij de heilsorde in den mensch; al wordt nog zoo sterk uitgesproken, dat God alleen wederbaart en bekeert, het hangt toch van het al of niet weerstaan des menschen af, of God dat doen zal; de mensch heeft de beslissing in handen, hij kan door te weerstaan heel het werk van den Vader, den Zoon en den Geest te niet doen; en hij houdt die beslissing in handen tot zijn dood toe. Nog nader ligt het zwaartepunt bij de heilsorde in geloof en rechtvaardigmaking. Roeping, berouw, wedergeboorte dragen n.l. slechts een voorbereidend karakter; zij zijn eigenlijk nog geene weldaden van het genadeverbond, zij gaan als het ware nog buiten Christus om, en dienen, om den zondaar naar Christus heen te leiden. Eerst als de mensch gelooft en door dat geloof de gerechtigheid van Christus aanneemt, ziet God hem in Christus aan, vergeeft hem de zonden, maakt hem vrij van de wet, neemt hem aan tot zijn kind, lijft hem in in de gemeenschap met Christus enz. Op het geloof, en wel bepaald op de daad des geloofs, komt alles aan. Oefent de mensch deze, dan heeft hij alles en alles in eens, vrede, troost, leven, zaligheid; maar laat hij deze na, dan wordt alles wankel, onvast, verliesbaar. Zoo is er alles op gericht, om dat geloof te behouden, maar gelijk de Luthersche geloovige het werk der genade niet uit de eeuwige verkiezing en het verbond laat opkomen, zoo zet hij het ook niet met natuur en wereld en menschheid in verband; hij is zalig in zijn geloof, maar laat dit niet inwerken op gezin en school, maatschappij en staat. Het is hem genoeg, met Christus in gemeenschap te leven, doch hij voelt geen drang, om onder Christus als koning te strijden[1]).

419. Bij alle overeenstemming droeg de heilsorde in de Gereformeerde theologie toch van huis uit een geheel ander karakter. Wel behandelt Calvijn rechtvaardigmaking en verkiezing[2]), na geloof, wedergeboorte, bekeering, Christelijk leven, maar hij wil daarmede geenszins te kennen geven, dat zij dan eerst objectief ontstaan. De grondgedachte, waarvan Calvijn uitgaat, is een geheel andere; de verkiezing is een eeuwig besluit, al wordt de mensch eerst door het geloof van haar bewust, en de vergeving der zonden rust alleen in Christus, al wordt zij ons eerst geschonken in het geloof. Immers keert bij Calvijn telkens de gedachte terug, dat er geene gemeenschap is aan de weldaden van Christus dan door gemeenschap aan zijn persoon[3]). Hierin ligt in beginsel al het verschil opgesloten, dat in de heilsorde tusschen Gereformeerden en

[1]) Verg. vooral *Schneckenburger*, Vergl. Darst. d. luth. u. ref. Lehrbegriffs, 2 Th. 1855 passim.
[2]) *Calvijn*, Instit. III 12—18 over de rechtvaardigmaking, 21—24 over de verkiezing.
[3]) *Calvijn*, Inst. III 1, 1. 3. 2. 24. 3, 9. 11, 10 enz.

Lutherschen bestaat[1]). Indien het toch waar is, dat de allereerste weldaad der genade reeds de gemeenschap aan den persoon van Christus onderstelt, dan gaat de toerekening en schenking van Christus aan de gemeente aan alles vooraf. En dit is ook de Gereformeerde leer. Reeds in de eeuwigheid, in de verkiezing, en nader nog in het pactum salutis, is er een band gelegd tusschen den middelaar en degenen, die Hem gegeven zijn van den Vader. Toen reeds is er in het besluit Gods eene unio mystica tusschen beiden gesloten en eene plaatsverwisseling tot stand gekomen. Krachtens dat verbond is Christus mensch geworden en heeft Hij voor zijn volk de zaligheid verworven; Hij kon dat doen, juist omdat Hij reeds met hen in gemeenschap stond, hun borg en middelaar, hun hoofd en plaatsvervanger was; en de gansche gemeente, in Hem als haar hoofd begrepen, is objectief met Hem gekruisigd en gestorven, opgestaan en verheerlijkt. Alle weldaden der genade liggen dus in den persoon van Christus voor de gemeente gereed; alles is volbracht; God is verzoend; er komt niets van den mensch bij. Verzoening, vergeving, rechtvaardigmaking, unio mystica, heiligmaking, heerlijkmaking enz., zij komen niet tot stand na en door het geloof, maar in objectieven, actieven zin zijn zij in Christus aanwezig; zij zijn vruchten van zijn lijden en sterven alleen; en onzerzijds worden zij aangenomen door het geloof. God schenkt ze en rekent ze aan de gemeente toe in het besluit der verkiezing, in de opstanding van Christus, in de roeping door het Evangelie[2]). Op Gods tijd komen zij ook subjectief in het bezit der geloovigen. Want al is het, dat de mensch niets aan het werk van Christus heeft toe te voegen, Christus zelf heeft het Hem opgedragen werk met de verwerving der zaligheid nog volstrekt niet voltooid. Hij heeft op zich genomen, om zijn volk werkelijk en ten volle zalig te maken. Hij treedt als middelaar niet af, voordat Hij zijne gemeente zonder vlek of rimpel aan den Vader voorgesteld heeft. De toepassing des heils is een even wezenlijk bestanddeel van de verlossing als de verwerving. Dempta applicatione, redemptio non est redemptio. Christus zet daarom in den hemel zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid voort. De toepassing des heils is *zijn* werk; Hij is de handelende; Hij deelt zichzelf en zijne weldaden door eene gratia irresistibilis en inamissibilis aan de zijnen mede. Ook de soteriologie is theologisch te beschouwen, als een werk van Vader, Zoon en Geest; ook daarin gaat het om de eere Gods, om de handhaving en openbaring van al die deugden Gods,

[1]) Verg. *Heppe,* Dogm. d. d. Prot. II 311—316. *Schneckenburger,* Vergl. Darst. I 195 II 22. *Philippi,* Kirchl. Gl. V 115.

[2]) Dominus, dum nos vocat, justificat, glorificat, nihil aliud quam aeternam suam electionem declarat, zegt Calvijn in een citaat van de Calvinstudien, Festschrift zum 400 Geburtstage Johann Calvins. Unter Red. von Lic. Dr. *Bohatec* herausgeg. v. d. Ref. Gemeinde Elberfelds. Leipzig 1909 bl. 202.

welke door de zonde aangerand en geschonden zijn. Het is de wil Gods, om in de gemeente van Christus de wereld en de menschheid uit de macht des satans te verlossen en ze eeuwiglijk te stellen tot een toonbeeld van zijn wijsheid en macht, van zijne heiligheid en genade. Zoo zeker als de herschepping objectief in Christus plaats vond, zoo zeker moet ze ook subjectief door den Heiligen Geest in de gemeente worden uitgewerkt.

Maar gelijk de verwerving der zaligheid door Christus verbondsgewijze, dat is door Christus als middelaar en hoofd des verbonds, plaats had, zoo moet ook op die zelfde wijze hare toepassing geschieden. Ten eerste mag daarom de toebrenging der uitverkorenen niet individualistisch en atomistisch worden gedacht; want de verkorenen zijn immers allen eeuwiglijk aan Christus gegeven, zijn in het verbond begrepen, worden te hunner tijd uit Christus, als het lichaam met al zijne leden uit het hoofd, geboren, en al zijne weldaden deelachtig gemaakt. De gemeente is een organisme, geen aggregaat; het geheel gaat bij haar vóór de deelen. Sommige Gereformeerden behandelden daarom zelfs de leer der kerk vóór die des heils[1]). Dit behoeft niet, omdat de Gereformeerde theologie in de leer van het genadeverbond, welke dikwerf in het begin der soteriologie of nog vroeger vóór de leer van den persoon en het werk van Christus behandeld werd, dat voordeel bezit, dat genoemde theologen met hunne vooropstelling van de leer der kerk beoogen. Bovendien brengt deze orde van behandeling licht eene verwarring van de kerk als lichaam van Christus met die als instituut tot stand, en leidt er dan toe, om aan de laatste eene waarde voor den oorsprong en de ontwikkeling van het religieuze leven toe te kennen, welke zij naar Schrift en belijdenis niet hebben mag[2]). Doch deze ware en echt-Gereformeerde gedachte wordt er toch in vertolkt, dat het verbond der genade niet eerst door de heilsorde tot stand komt, maar daaraan voorafgaat en er den grondslag en het uitgangspunt van vormt. Al wordt de geloovige eerst door het geloof zich bewust, dat hij tot het verbond der genade en den numerus electorum behoort, de Erkenntnisgrund is van den Realgrund onderscheiden. Ten tweede zijn daarom wedergeboorte, geloof en be-

[1]) *Wollebius,* Theol. c. 21—27. *Keckermann,* Syst. Theol. 1603 bl. 370. *Brakel,* Redel. godsd. I c. 24—29 e. a.

[2]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I² 203 v. meende, dat Calvijn de poenitentia eerst alleen negatief opvatte, als voorafgaande aan het geloof, maar later ze ging verstaan van de uit het geloof voortvloeiende conversio ad Deum, en ze toen ook op de insitio in Christus en de inlijving in de kerk volgen deed. Maar de positieve opvatting van de poenitentia komt ook reeds in de eerste uitgave der Institutie voor, en de insitio in Christum valt bij Calvijn niet met de inlijving in de kerk saam, tenzij men daarbij denke aan de kerk als organisme, en niet als instituut. Verg. *H. Strahtmann,* Die Entstehung der Lehre Calvins von der Busse in de bovengenoemde Calvinstudien bl. 187—245, vooral 189 v., 200 v.

keering geene voorbereidingen, die buiten Christus en het verbond der genade omgaan, noch voorwaarden, waaraan de mensch eerst geheel of ten deele in eigen kracht heeft te voldoen, om in dat verbond te worden opgenomen. Maar het zijn weldaden, die reeds uit het verbond der genade, uit de unio mystica, uit de schenking van Christus' persoon voortvloeien. De Heilige Geest, die de auteur dezer weldaden is, is door Christus voor de zijnen verworven; de toerekening van Christus gaat dus aan de gave des Geestes vooraf, en wedergeboorte, geloof en bekeering leiden niet eerst naar Christus henen, maar worden door den Heiligen Geest uit Christus genomen en aan de zijnen medegedeeld.

Dientengevolge moest, in de derde plaats, de poenitentia in de Gereformeerde heilsorde wel een ander karakter aannemen dan in de Luthersche. Voor een deel werkte ook persoonlijke ervaring hierop in. Calvijn werd op eene andere wijze dan Luther toegebracht. De laatste leefde langen tijd in diep schuldbesef en bangen gewetensangst; hij voelde jaren aaneen den vloek der wet en den toorn Gods op zich rusten, en vond eindelijk vrede in de genadige vergeving der zonden door het geloof alleen. Calvijn echter werd geleidelijk van de waarheid der Reformatie overtuigd, doch kon, door den eerbied voor de kerk weerhouden, geruimen tijd niet besluiten, zich bij haar te voegen. Maar toen kwam in eens de subita conversio, waarin alle twijfel en aarzeling bij hem overwonnen werd en hij zich onvoorwaardelijk en volkomen aan Gods wil overgaf; hij werd gehoorzaam en stelde zich in Gods weg. Zijn overgang bestond dus vooral daarin, dat hij gehoorzaamheid leerde aan wat hij reeds lang als Gods wil had leeren kennen; het nieuwe lag voor hem niet zoozeer in eene plotselinge ervaring van genade en verlossing, als wel in het vaste besluit en de besliste daad der gehoorzaamheid aan Gods wil.

Vandaar dat het er Calvijn niet om te doen is, om eene bekeeringstheorie op te stellen, maar veelmeer om een antwoord te geven op de vraag, worauf der Wiedergeborene, obwohl er sich als Sünder weiss, seine Geltung, sein acceptum esse, vor Gott gründen soll [1]). Calvijn kent daarom wel, evenals Luther, eene poenitentia vóór het geloof, die in verbreking des harten en verootmoediging voor Gods aangezicht bestaat; er zijn velen, die conscientiae pavoribus ante domantur vel formantur ad obsequium, quam imbuti fuerint cognitione gratiae, imo eam gustaverint. Maar dit is slechts initialis timor, legalis poenitentia, die niet onfeilbaar zeker tot het geloof leidt; ook wil Calvijn niet aanwijzen, quam varie nos Christus ad se trahat vel praeparet ad pietatis studium; en hij verwerpt uitdrukkelijk de leer van vele Anabaptisten, volgens welke de neophyten zich eerst eenige dagen in de poenitentia moeten

[1]) *Loofs,* Dogmengesch.[4] bl. 885.

oefenen, om daarna in de gemeenschap der genade te worden opgenomen. Bij Calvijn valt op eene andere poenitentia de nadruk, n.l. op die, welke uit het geloof voortvloeit, alleen in de gemeenschap met Christus mogelijk is, heel het leven doorgaat en in mortificatio en vivificatio bestaat; utrumque ex Christi participatione nobis contingit [1]).

Nu kende ook Luther deze poenitentia wel; ook hij wist, dat de echte contritio den amor justitiae onderstelt en in de weldaden van Christus haar oorsprong heeft. Maar hij hield daarnaast toch steeds de noodzakelijkheid der voorafgaande wetsprediking en zoogenoemde contritio passiva vast en noemde den terror comminationis het eerste moment in de bekeering [2]). Melanchton ging hierop nog verder door; in de nieuwe bewerking der visitatie-artikelen van 1528 gaf hij aan deze aan het geloof voorafgaande contritio passiva, ofschoon Luther dit zelden had gedaan, uitdrukkelijk den naam van Busse (poenitentia, bekeering), met beroep op Luk. 24 : 47, en gaf er deze opmerkelijke verklaring bij: wiewohl etliche achten, man solle nichts lehren vor dem Glauben, sondern die Busse aus und nach dem Glauben folgend lehren, auf dass die Widersacher nicht sagen mögen, man widerrufe unsere vorige Lehre, so ist aber doch anzusehen, weil die Busse und Gesetz auch zu dem gemeinen Glauben gehören (denn man muss ja zuvor glauben, dass Gott sei, der da dreue, gebiete und schrecke etc.), so sei es für den gemeinen groben Mann, dass man solche Stücke des Glaubens lasse bleiben unter dem Namen Busse, Gebot, Gesetz, Furcht etc., auf dass sie desto unterschiedlicher den Glauben Christi verstehen [3]). Practische, paedagogische overwegingen leidden er Luther dus toe, om de contritio passiva als het eerste moment der bekeering vast te houden.

Vandaar werd in de Luthersche belijdenis en theologie [4]) de bekeering (poenitentia) steeds onderscheiden in twee deelen: contritio en fides, beantwoordend aan de tegenstelling tusschen wet en Evangelie; en aan deze beide deelen werd dan op losse wijze nog een derde deel over de bona opera of de nova obedientia vastgeknoopt, met de opmerking: deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae [5]). Daarentegen liet Calvijn de poenitentia, welke soms aan het geloof voorafging, meer en meer terugtreden en schoof die, welke op het geloof volgde en daaruit voortkwam, hoe langer hoe sterker op den voorgrond. Dit stond ook daarmede in verband, dat hij steeds meer, niet alleen bij de volwassenen, maar ook bij de kinderen der gemeente, van het verbond

[1]) *Calvijn,* Inst. III 3, 2, 9.
[2]) Bij *Loofs,* Dogmengesch.[4] 719. 720. 790.
[3]) Bij *Loofs,* t. a. p. bl. 791.
[4]) Verg. *J. T. Müller,* Die Symb. Bücher bl. 41. 167. 171. 174. 312. 634, en voor de Luth. dogmatici: *Schmid,* Die Dogm. der ev. luth. K. bl. 339 v.
[5]) *Müller,* Die Symb. Bücher bl. 41. 171. 531.

der genade en van hunne insitio in Christum uitging. De poenitentia kwam dus *in* het Christelijk leven te staan; zij had hare onderstelling in wedergeboorte en geloof; hare deelen waren niet contritio en fides, maar mortificatio en vivificatio; zij duurde heel het leven voort en vond hare plaats in de leer der dankbaarheid [1]).

Dit bracht, ten vierde, nog weer eene andere wijziging in de poenitentia mede. Bij de Lutherschen vormden contritio en fides de beide deelen der poenitentia. Maar daartegen maakte Calvijn bezwaar. Wel erkende hij, dat poenitentia en fides ten nauwste verbonden waren, en dat de eerste in echten zin zonder de laatste niet mogelijk was, veeleer uit haar voortvloeide. Doch hij merkte op, dat de Heilige Schrift bekeering en geloof telkens onderscheidt en naast elkander noemt, bijv. Hand. 20 : 21, en dat ze daarom, quamquam perpetuo inter se vinculo cohaerent, magis tamen conjungendae sunt, quam confundendae [2]). Fides en poenitentia verkregen dus in de heilsorde ieder eene min of meer zelfstandige beteekenis. Daarmede won Calvijn tweeërlei voordeel. Ten eerste kon de fides nu veel inniger met de justificatio in verband gebracht, en deze zuiver in juridischen zin als eene vrijspraak Gods worden opgevat. De Luthersche theologie laat op dit punt, gelijk later in den locus over de rechtvaardigmaking blijken zal, aan duidelijkheid veel te wenschen over, maar de Gereformeerde belijdenis dankte aan Calvijn haar helder inzicht in het religieus karakter der rechtvaardigmaking en tegelijk hare klare opvatting van het geloof als firma ac certa cognitio. Daarmede was nu de justificatio „im voraus völlig sichergestellt" [3]). En het tweede voordeel bestond daarin, dat aan de poenitentia nu zonder vreeze eene ethische beteekenis kon worden toegekend. Bij de Lutherschen gaat het eerste deel der poenitentia, n.l. de contritio, schier geheel en al op in terrores conscientiae [4]). Ofschoon Calvijn deze nu ook wel in de poenitentia opneemt, zij bestaat toch vooral in mortificatio, dat is in een hartelijk leedwezen over en in een haten en vlieden van de zonde, en voorts in vivificatio, in eene hartelijke vreugde in God en een lust en liefde, om zijn wil te doen [5]). Geloof en rechtvaardigmaking zijn dus na de contritio niet het een en al in de orde des heils. Luther mocht daarbij liefst blijven staan, de vrijheid van den Christen vooral in verlossing van de wet laten bestaan, en ten aanzien van de goede werken verwachten, dat ze door het geloof vanzelf zouden worden voortgebracht, zooals de

[1]) Enkelen, zooals Sohnius, noemen nog wel contritio en fides als de beide deelen der poenitentia, maar de meesten volgen Calvijn, verg. inzonderheid den Heid. Catech. vr. 88. 89.
[2]) *Calvijn,* Inst. III 3. 5.
[3]) *Strahtmann* t. a. p. bl. 227.
[4]) *Müller,* Die Symb. Bücher bl. 171. 312. 635.
[5]) *Calvijn,* Inst. III 3, 3. 5 v. Heidelb. Catech. t. a. p.

vruchten door den boom en de stralen door de zon [1]); Calvijn onderscheidde nauwkeuriger het religieuze en het ethische leven, en won voor dit laatste een eigen terrein.

Eindelijk, in de vijfde plaats, wijl de poenitentia opgenomen werd in het Christelijk leven, kon Calvijn ook de actieve zijde daarin tot haar recht doen komen. Dit viel den Lutherschen moeilijk, wijl de contritio den aanvang van het nieuwe leven vormde, en dus, bij belijdenis van de onmacht der menschen, volstrekt passief opgevat, of, bij verzwakking daarvan, het synergisme moest aangenomen worden. Maar Calvijn kon dit vermijden, doordat hij van de insitio in Christum uitging en nu in de poenitentia met den wedergeboren mensch te doen had, die in de kracht Gods zichzelf bekeeren, de zonde bestrijden en den wil Gods volbrengen moest. Die wil was begrepen in de wet. Wijl Luther de wet schier uitsluitend had leeren kennen in hare verdoemende kracht, achtte hij den geloovige daarvan volkomen bevrijd en hield hij voor haar tertius usus geene plaats open [2]). Maar Calvijn schreef aan de wet ook eene normatieve beteekenis voor het zedelijk leven toe, en ontleende aan den wil Gods den prikkel, om tot het doen van goede werken aan te sporen. De heiligmaking is evengoed eene weldaad van Christus als de rechtvaardigmaking; wijl de goede werken, waarin de geloovigen wandelen moeten, door God in Christus voorbereid zijn, kan het geloof bij de vergeving der zonden niet blijven staan, maar strekt het zich uit naar de volmaaktheid, die in Christus is, zoekt het zich uit de werken als uit zijne vruchten te bevestigen, gordt het aan met den moed en de kracht, om niet alleen met Christus in gemeenschap te leven, maar ook om onder Hem als Koning tegen zonde, wereld en vleesch te strijden en alles dienstbaar te maken aan de eere van Gods naam.

Wijl de poenitentia echter twee deelen heeft, mortificatio en vivificatio, kan de Gereformeerde theologie nu eens meer op de eerste en dan meer op de tweede den nadruk leggen. Er is zelfs verschil over, welke van beide bij Calvijn het zwaarste weegt [3]). Maar een beginsel is hierbij op zichzelf niet in het spel; al naar gelang de personen, de tijden, de omstandigheden verschillen, treedt de negatieve of de positieve zijde van het Christelijk leven op den voorgrond. Het zedelijk leven van den Christen heeft in het geloof zijn oorsprong, in de wet zijn regel, en in de eere Gods zijn doel. Ook bij Luther, Melanchton en de latere Lutherschen komt de gedachte wel voor, dat de eere Gods het einddoel van alle dingen is; maar deze kreeg toch bij Butzer, Calvijn en de latere Gereformeerden eene veel diepere en breedere beteekenis. Gehoorzaam-

[1]) Bij *Loofs,* Dogmengesch.[4] bl. 772.
[2]) Bij *Loofs,* t. a. p. bl. 777.
[3]) Schulze en Troeltsch bijv. staan hier in de beoordeeling van Calvijns ethiek lijnrecht tegenover elkander, *Strahtmann,* t. a. p. bl. 188.

heid aan Gods wil tot bevordering van zijne glorie, dat werd bij de Gereformeerden de taak van het Christelijk leven [1]).

420. Naast deze voorstellingen van de heilsorde in de kerkelijke theologie kwamen nog verscheidene andere op, die tot twee hoofdgroepen, de mystische en de rationalistische, terug te brengen zijn. De mystiek is een verschijnsel, dat in alle hoogere godsdiensten optreedt, en, meestal uit reactie tegen het uitwendig autoriteitsgeloof, het religieuze leven zoekt te verdiepen. Ze heeft daarom overal waar zij voorkomt, in Indië of Arabië, onder Joden of Grieken, bij Roomschen of Protestanten verschillende karaktertrekken gemeen, en kenmerkt zich in het algemeen daardoor, dat zij langs ongewonen weg en met behulp van buitengewone krachten eene hoogere kennis van en eene inniger gemeenschap met het goddelijke nastreeft, dan die door middel van de orthodoxie bereikbaar is. Niet zelden bedient zij zich daarbij van de geheimzinnige natuurkrachten, welke magie, mantiek en theurgie, hypnotisme, spiritisme en theosophie (in het algemeen het occultisme) aan de hand doen. Maar ook, waar zij alleen gebruik maakt van die krachten, welke in openbaring en religie liggen opgesloten, gaat ze dikwerf gepaard met extasen, visioenen, en allerlei vreemde verschijnselen (stigmatisatie, bilocatie enz.) en vervalt niet zelden tot eene pantheïstische vermenging van het goddelijke en menschelijke (niet alleen in het Brahmanisme, Neoplatonisme, Sufisme enz., maar ook binnen het Christendom bij Scotus Erigena, de broeders van den vrijen geest, Böhme, Weigel enz.) [2]). Als wij dit alles onder den naam van mysticisme van de eigenlijke mystiek afzonderen, blijft voor deze toch nog het streven over, om met behulp van eene buitengewone werking der goddelijke genade tot eene hoogere kennis van en eene inniger gemeenschap met God door te dringen, dan die voor den gewonen geloovige is weggelegd. De practische, empirische mystiek zoekt deze door middel van allerlei oefeningen te verkrijgen; de theoretische, speculatieve mystiek, die dikwerf met gene gepaard gaat, maar er toch van onderscheiden is, maakt van die oefeningen studie en tracht de ervaringen en inzichten, die daardoor verkregen worden, in systeem te brengen. In aansluiting bij Plato, Philo en Plotinus worden dan sedert Pseudo-Dionysius vooral drie trappen in het mystische leven onderscheiden: καθαρσις (via purgativa, ascese), φωτισμος (via illuminativa, meditatio) en ἐποπτεια (via unitiva, contemplativa, extase). De purgatio bestaat daarin, dat de ziel zich door gebed, boete, gebruik der sacramenten, onthouding, zelfkastijding enz. van de zonde reinigt en van al het aardsche zich terugtrekt. Op den tweeden trap concentreert de ziel zich met al haar denken en willen op één bepaald punt, bijv. op het lijden van Christus, op zijne wonden, op de hemelsche zaligheid, op de liefde of de heiligheid Gods. Op den derden trap wordt de ziel dan ten innigste vereenigd en als het ware vereenzelvigd met het voorwerp, waaraan zij door meditatie ten volle zich overgaf; zij geraakt dan in een toestand, die volgens alle mystici eigenlijk voor geene beschrijving vatbaar is en daarom met verschillende namen aangeduid wordt (contemplatio seraphica, unio mystica, sponsalitium, osculum mysticum, transformatio passiva, somnus, mors, annihilatio mystica, sepulcrum animae enz.) [1]).

Lijnrecht tegenover deze mystische richting staat het rationalisme, dat in den nieuweren tijd door het Socinianisme en het Remonstrantisme voorbereid werd, en dan in de achttiende eeuw de heerschappij over de geesten verkreeg. Het ziet in Christus niet meer dan een profeet en leeraar, die de waarheid Gods verkondigd en met zijn leven en dood bezegeld heeft; door Hem na te volgen, wordt de wel door de zonde verzwakte, maar niet machtelooze mensch de zaligheid deelachtig. De roeping, welke in het Evangelie tot hem komt, oefent daarom op zijn verstand en wil slechts een zedelijken invloed uit. Als de mensch uit eigen, vrije keuze aan die roeping gehoor geeft, de waarheid toestemt, op Gods genade vertrouwt en Christus' geboden volbrengt — want in assensus, fiducia en obedientia bestaat het wezen des geloofs — dan wordt hij om dit geloof, dat in beginsel de gansche gehoorzaamheid insluit en door God reeds uit genade om Christus' wil voor volkomen gehoorzaamheid gerekend wordt, gerechtvaardigd en bij volharding de eeuwige zaligheid deelachtig [2]).

Aan mysticisme en rationalisme zijn ook die eenzijdige voorstellingen der heilsorde verwant, welke onder de namen van antinomianisme (antinomisme) en neonomianisme (nomisme) bekend staan. Het antinomisme is in het algemeen die richting, welke de toepassing des heils tot de verwerving des heils terugbrengt en daarmede schier geheel vereenzelvigt.

---

[1]) Verg. behalve het meermalen aangehaalde opstel van *Strahtmann*, van denzelfden schrijver: Calvins Lehre von der Busse in ihrer späteren Gestalt, Theol. Stud. u. Krit. 1909, 3tes Heft. *W. Lüttge*, Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für die Frömmigkeit. Berlin 1909. *Lelièvre*, La doctrine de la justification par la foi dans la théologie de Calvin, Revue Chrét. Oct. 1909.

[2]) Verg. Heidensche en Christ. Mystiek. Naar het Deensch van Dr. *E. Lehmann* door *J. E. van der Waals*. Utrecht Honig 1908.

[1]) *Zeller*, Philos. d. Griechen V 599 v. *Pseudo-Dionysius Areopagita*, de mystica theologia (cf. *H. Koch*, Pseudo-Dion. Areop. in seinen Beziehungen z. Neuplatonismus u. Mysterienwesen 1900). *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 179 v. *Görres*, Die Christ. Mystik. Regensburg 1836 v. *Weiss*, Apol. d. Christ. V³. Freiburg 1898. *Hollaz*, Ex. theol. bl. 208—796. 821. *Voetius*, Exerc. pietatis bl. 56 v. *Erbkam*, Gesch. d. protest. Sekten bl. 52 v. Art. Theologie. Art. Mystik in *Buchberger's* Kirchl. Handlex. II 1068. Verg. ook reeds deel I 122 v.

[2]) *Fock*, der Socin. 651—689. Conf. Rem. en Apol. Conf. VII. *Limborch*, Theol. Chr. IV 11 v. V 8 v. VI 4 v. *Wegscheider*, Inst. theol. § 146 v. *Bretschneider*, Dogm. § 177 v. *Knapp*, Glaub. II 323 v. 382 v. *Reinhard*, Dogm. § 130.

Christus heeft n.l. volgens deze opvatting alles volbracht, Hij heeft niet alleen onze schuld, maar zelfs de smet der zonde van ons overgenomen; Hij heeft niet slechts de gerechtigheid, maar ook wedergeboorte en heiligmaking voor ons verworven; voor den mensch blijft dus niets te doen over; berouw, bekeering, boete, gebed om vergeving, het doen van goede werken, het is alles onnoodig, draagt een wettisch karakter, en doet te kort aan de volmaaktheid der offerande van Christus. De mensch behoeft alleen te gelooven, d. i. tot het inzicht te komen, dat hij gerechtvaardigd, wedergeboren, geheiligd is, dat hij volmaakt is in Christus; de zonden, die hij dan nog doet, zijn geene zonden meer, zij zijn werken van den ouden mensch, die den geloovige als zoodanig niet meer aangaan, want deze is volmaakt in Christus, is van de wet bevrijd en roemt in de genade. Gewoonlijk blijft het antinomisme hierbij echter niet staan, doch doet nog een stap verder terug; het herleidt eerst de toepassing des heils tot de verwerving, en dan deze weder tot het besluit Gods. Ook Christus heeft de zaligheid niet in eigenlijken zin verworven, want deze lag eeuwig in Gods besluit gereed, maar Hij heeft alleen Gods liefde geopenbaard; gelooven is daarom niets anders dan den waan afleggen, dat God op ons toornt; zonde bestaat alleen in dien waan. Dergelijke gevoelens werden oudtijds door de Gnostieken en Manicheën, en in de Middeleeuwen door vele libertinistische secten verkondigd. Tijdens en na de Hervorming herleefden zij bij de Anabaptisten, bij de secte der Libertijnen, tegen welke Calvijn den strijd aanbond [1]), in de independentistische woelingen in Engeland omstreeks het midden der zeventiende eeuw [2]), hier te lande bij de Hattemisten en Hebreën [3]). Het antinomisme is een verschijnsel, dat niet alleen in de religie, maar ook in de moraal en in de politiek voorkomt; in den nieuweren tijd vond het een tolk in Fr. Nietzsche en in de woordvoerders van het anarchisme.

Alle Hervormers verwierpen dit antinomisme zoo beslist mogelijk. Ofschoon Luther door zijne eenzijdige opvatting van de wet dikwerf zoo sprak, alsof zij voor den Christen, behalve in zoover hij nog zondaar was, geene beteekenis meer had, zoo kwam hij toch ten sterkste tegen

[1]) Over den samenhang van de oppositie in Genève en de secte der Libertijnen zie men o. a. *Kampschulte,* Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf. II 1899 bl. 13 v. *A. Lang,* Joh. Calvin, Ein Lebensbild zu s. 400 Geburtstag. Leipzig 1909 bl. 128 v.

[2]) *H. Weingarten,* Die Revolutionskirchen Englands. Leipzig 1868 bl. 72 v.

[3]) *Hulsius,* De hedendaagsche Antinomianerye 2e dr. 1738. *Fruytier,* Klaer en kort vertoog van de valsheit en gedeformeertheit van het gevoelen der sogen. Hebreen 1697. *M. Leydecker,* Hist. en godg. oefeningen over den oorsprong, voortgang en gevoelens van de oude en nieuwe Antin. 1700. *De Moor,* Comm. II 665—667. *Ypey,* Gesch. v. d. Chr. Kerk in de 18e eeuw VII 290 v. *J. van Leeuwen,* Ned. Archief v. Kerk. Gesch. VIII 1848 bl. 57—169. *Van Manen,* Pontiaan van Hattem. Gids Sept. Oct. 1885.

Agricola op, die de wetsprediking ten eenenmale verwierp en de poenitentia geheel wilde afleiden uit het geloof aan het Evangelie [1]). Inderdaad is er tusschen de Hervorming en het antinomisme een principiëel onderscheid. Want niet alleen handhaafde zij de wet Gods in dit opzicht, dat door haar de kennis van zonde en ellende in den mensch gewerkt werd; maar van veel meer beteekenis was het nog, dat volgens het eenparig gevoelen van alle Hervormers de gansche verlossing alleen in den weg van het recht tot stand gekomen was en alleen tot stand komen kon. Het werk van Christus bestond toch in zijne volmaakte gehoorzaamheid aan de wet Gods, en de rechtvaardigmaking had alleen plaats op grond van de volkomene gerechtigheid, welke door Christus was aangebracht [2]).

421. Gelijk het antinomisme aan de rechterzijde de beginselen der Hervorming vervalschte, zoo werd daaraan links nog meer afbreuk gedaan door het nomisme, dat onder invloed van Socinianisme en Remonstrantisme ook in de Protestantsche kerken doordrong, en wederom in eene rationalistische en eene piëtistische richting te onderscheiden valt. De eerstgenoemde richting van het nomisme wortelt principiëel reeds in de leer van Piscator, volgens welke de gerechtigheid, die wij behoeven, niet door de actieve, doch alleen door de passieve gehoorzaamheid van Christus is aangebracht [3]). Dit gevoelen werd wel door de Gereformeerde kerken in Frankrijk op hare synode te Gap 1603 en te Rochelle 1607 verworpen, maar vond desniettemin veel ingang, vooral in de school van Saumur. Hier leerde Camero, dat de wil altijd het verstand volgt, en dat daarom verlichting des verstands bij de bekeering voldoende is. Amyraldus legde een universalismus hypotheticus aan de leer der verkiezing ten grondslag. Pajon achtte eene inwendige genade onnoodig en liet de efficacia der roeping, op gelijke wijze als Bellarminus, afhangen van hare congruiteit met de omstandigheden, waarin zij tot iemand komt [4]). Gevolg van dit alles was, dat de Gereformeerde leer van het werkverbond, van de onmacht des menschen ten goede, van de onmiddellijke toerekening van Adams zonde en Christus' gerechtigheid enz. ontkend, het geloof met de werken samengevoegd, en in deze verbinding als middel en grond der rechtvaardigmaking opgevat werd. Deze theologie van Saumur bleef niet tot Frankrijk beperkt, maar drong ook in andere Gereformeerde kerken, o. a. in Engeland en Nederland,

[1]) Over Agricola: *Loofs,* Dogmengesch.[4] bl. 858 v. *Kawerau,* art. Antin. Streitigkeiten PRE[3] I 585—592. *Joh. Werner,* Der erste antinom. Streit, Neue Kirchl. Zeits. 1904 bl. 801—824. 860—873.

[2]) *James Buchanan,* The doctrine of justification. Edinburgh 1867 bl. 158–161.

[3]) Verg. boven bl. 329, 364 v.

[4]) *A. Schweizer,* Die Protest. Central dogmen II 235 v.

door. De episcopale kerk in Engeland was oorspronkelijk wel Gereformeerd in hare belijdenis en leer, maar sedert het begin der zestiende eeuw vonden toch allerlei Roomsche en Arminiaansche stellingen bij haar ingang; de antinomiaansche dwalingen, waartoe vele ijveraars in den tijd van Cromwell vervielen, dreven velen in diezelfde richting terug; en de theologie van Saumur scheen zich door de vermijding van beide uitersten aan te bevelen. Maar aan alle bewandelaars van „middle ways" is het eigen, een grooter genegenheid te toonen „for that extreme they go half-way *to*, than for that which they go half-way *from*" [1]). En zoo traden Amyraldisme en Arminianisme in Engeland al spoedig met elkander in verband, en gaven het aanzijn aan die voorstelling van de heilsorde, welke als de neonomiaansche bekend staat.

Met dezen naam wordt in het algemeen dat gevoelen gekenschetst, dat niet in de toegerekende gerechtigheid van Christus, maar in de eigen, oprechte, schoon onvolmaakte gerechtigheid van den geloovige den grond voor zijne rechtvaardigmaking stelt. Christus heeft n.l. door zijn lijden en sterven voor de zonden van alle menschen voldaan, voor hen allen de zaligheid mogelijk gemaakt, en allen gebracht in een „salvable state". Deze bestaat daarin, dat, terwijl de oude wet, de wet van het werkverbond, van ieder eene volkomene gerechtigheid vorderde, Christus nu „a new law", eene wet der genade heeft ingevoerd, welke met geloof en bekeering, met eene oprechte, zij het ook onvolmaakte, gehoorzaamheid van den berouwvollen zondaar tevreden is. Het werk van Christus mag daarom ook nog wel onze wettelijke gerechtigheid heeten, omdat Hij daardoor aan de oude wet heeft voldaan en haar afgeschaft heeft; op dat werk mogen wij zelfs pleiten, als de oude wet op ons hare aanspraken doet gelden. Maar de evangelische gerechtigheid, welke de grond van onze rechtvaardigmaking uitmaakt is eene andere; zij bestaat in onze gehoorzaamheid aan de nieuwe wet, dat wil zeggen, in ons geloof en onze bekeering [2]). Dit neonomianisme vond veel instemming, maar het ontmoette ook sterke bestrijding bij hen, die allengs den naam van antinomianen ontvingen. Maar deze naam is hun door de tegenstanders ten onrechte opgelegd; zij waren, indien men zoo wil, antineonomianen, maar verdienden volstrekt niet den naam van wetbestrijders. Integendeel zij namen het met de wet veel ernstiger dan de neonomianen, die zij bestreden. Terwijl dezen toch de wet van het werkverbond voorstelden

[1]) *James Buchanan*, The doctrine of justification bl. 173.

[2]) *George Bull*, Harmonia Apostolica 1670. *Cave*, Antiquitates apostolicae (cf. daartegen *Witsius*, Misc. Sacr. II 668—751). *Hoadley*, Terms of acceptance with God 1727. *Dan. Williams*, Gospel truth stated and vindicated 1692. *Richard Baxter*, Justifying righteousness en vele andere werken. *John Goodwin*, The banner of justification displayed. *B. Woodbridge*, The method of grace in the justification of sinners 1656.

als eene ordening, die tijdelijk was, aan welke Christus niet ten volle, in plaatsvervangenden zin, had voldaan, welke thans voor ons niet meer geldt en door eene „nieuwe wet" vervangen is, legden juist de anti-neonomianen er den nadruk op, dat de zedewet naar haar wezen eeuwig is, in Gods natuur is gegrond, door Christus volkomen in onze plaats is vervuld, en nu nog altijd geldt als regel van ons leven [1]). Een soortgelijk geschil ontstond in Schotland naar aanleiding van de nieuwe editie in 1718 van Edward Fischer's in 1647 in het licht gegeven *Marrow of modern divinity*. De twist was ten deele van formeelen aard, voorzoover hij liep over de vraag, of sommige antinomiaansche dwalingen in dit boek werden geleerd, maar hij raakte toch ook de diepere quaestie van het neonomianisme, dat in de vorige eeuw in Engeland opkwam en nu ook in Schotland doordrong. De bestrijders van de „Marrow", zooals Principal Hadow van St. Andrews, waren over het algemeen nog gezond in de leer, maar gingen dikwerf in hunne bestrijding te ver, helden dan tot het neonomianisme over en bereidden zoo de arminiaansche of half sociniaansche richting voor, welke in de achttiende eeuw ook in de Schotsche theologie de overhand verkreeg [2]). Evenzoo had de loochening van de onmiddellijke toerekening bij Adam en Christus door Jonathan Edwards ten gevolge, dat de New-England theologie in Amerika meer en meer geleid werd in de lijn van Placaeus [3]).

Hier te lande viel sedert het midden der zeventiende eeuw eene

[1]) De voornaamste anti-neonomianen waren: *John Eaton*, The honeycombe of free justification by Christ alone. London 1642. *William Eyre*, Vindiciae justificationis gratuitae 1654. *Tobias Crisp*, Christ alone exalted 1643, edited with notes bij *Dr. Gill* 1755. *John Saltmarsh*, Free grace 1645. *Samuel Crisp*, Christ made sin 1691. *Thomas Tully*, Justificatio Paulina, sine operibus, ex mente ecclesiae Anglicanae omniumque reliquarum Reform. contra nuperos novatores. Oxford 1677. *Isaac Chauncy*, Neonomianism unmasked or the ancient gospel pleaded against the new law or gospel 1692. *Id.*, Alexipharmacon, a fresh antidote against neonomian bane 1700. Verg. verder over dezen neonom. en antineonom. strijd: *Witsius*, Misc. Sacr. II 753 v. *Hoornbeek*, Summa Controv. 1653 bl. 701 v. *De Moor*, Comm. IV 835. *Vitringa*, Doctr. III 296. *Pfaff*, Hist. theol. litt. bl. 257 v. *Walch*, Bibl. theol. sel. II 1069. *Id.*, Einl. in die Religionsstreit, auss. d. luth. K. III 999. *James Buchanan*, The doctrine of justification, lect. 6 en 7.

[2]) Verg. reeds deel I 166, boven bl. 457 en voorts *Buchanan*, The doctrine of justification bl. 182 v. In de achttiende eeuw kwam er tegen het veldwinnend neonomisme nog verzet van den kant van *John Glass*, Testimony of the king of martyrs 1729 en van zijn schoonzoon *Robert Sandemann*, Letters on Theron and Aspasio 1757 (naar wien de kleine groep van volgelingen Sandemanians genoemd worden), maar zij sloegen tot een ander uiterste over en sloten, om het geloof zuiver te houden, daarvan alle vertrouwen en zekerheid uit en lieten het daarom alleen bestaan in eene verstandelijke toestemming, *Buchanan*, t. a. p. bl. 188.

[3]) Verg. boven bl. 78.

soortgelijke verzwakking van de beginselen der Reformatie waar te nemen. De eerste, die duidelijk de gevoelens van Piscator en de Saumursche school in de rechtvaardigmaking overnam, was Johannes Vlak, predikant te Zutphen 1674—1690. Volgens hem was er tweeërlei justificatie te onderscheiden; de eerste bestond uitsluitend in vergeving der zonden, had haar grond in den dood van Christus en kon eene justificatio impii heeten; maar de tweede was eene justificatio pii hominis, had haar grond in de persoonlijke evangelische gerechtigheid, welke de geloovige zelf in de kracht des Heiligen Geestes uitwerkt, als hij naar de geboden van Christus gaat leven, en bestond in de toekenning van het eeuwige leven en van het loon, dat aan de goede werken verbonden is [1]). Anthony van den Os, die in 1748 predikant te Zwolle werd, ging nog verder, verstond onder de gerechtigheid Gods, waarvan Paulus spreekt, niet anders dan Gods genegen wil, om den zondaar door Christus zalig te maken, en omschreef het geloof als vertrouwen op Christus en gehoorzaamheid aan zijne geboden [2]). En in deze richting bewoog zich heel de Gereformeerde theologie in de achttiende eeuw. Eene kleine partij onder Holtius, Comrie, Brahe e. a. bleef wel aan de belijdenis der vaderen trouw, en trachtte alle eigen werk en alle gerechtigheid des menschen in de rechtvaardigmaking op die wijze uit te sluiten, dat zij deze als eene eeuwige opvatte en met het besluit vereenzelvigde [3]).

---

[1]) Vlak gaf in 1684 uit: Eeuwig Evangelium of Leer der zaligheid enz. en later o. a. ook nog Trias dissertationum de operibus Dei. Hij werd krachtig bestreden door *Henricus Brink*, De waare leer der rechtvaardigmakinge, benadeelt door D. Joh. Vlak, *Leydecker*, de veritate relig. reform. III c. 6 en anderen, cf. *De Moor*, Comm. IV 679 v.

[2]) Verg. *Ypey*, Gesch. d. Christ. Kerk in de achttiende eeuw VII 376 v.

[3]) *Nic. Holtius*, pred. te Koudekerke, gaf in 1750 eene verhandeling uit over de rechtvaardigmaking door het geloof, herdrukt Bolsward 1851. *Alex. Comrie*, pred. te Woubrugge, schreef o. a. Stellige en praktikale verklaring van den Heid. Katech. volgens de leer en de gronden der Hervorming. De zeven eerste Zondagen. Nieuwe uitgave. Nijkerk 1856. Brief over de rechtv. des zondaars door de onmiddell. toerekening der gerechtigheid van Christus. Nieuwe uitgave. Utrecht 1889. Het A B C des geloofs. Nieuwe uitgave. Leiden Donner. Verhandelingen van eenige eigenschappen des zaligm. geloofs. Nieuwe uitgave ib. Holtius en Comrie gaven sedert 1753 samen uit: Examen van het ontwerp van Tolerantie, om de leer in de Dordr. Synode, anno 1619 vastgesteld, met de veroordeelde leer der Remonstranten te vereenigen; toen in 1759 de tiende samenspraak verscheen en in de voorrede over den 6 April 1758 gestorven Prof. J. van den Honert een zeer ongunstig oordeel velde, werd de voortzetting door de Staten van Holland verboden. Tot deze groep behoorde ook de Vlissingsche predikant *J. J. Brahe*, Godg. stellingen over de leer der rechtvaardigmaking. Nieuwe uitgave met voorrede van A. Capadose. Amsterdam 1833. *Id.*, Aanmerkingen over de vijf Walchersche artikelen. Middelburg 1758. Hiertegen gaf *Petrus Boddaert* in het licht: Wolk van getuigen voor de leere der rechtvaardiginge door en uit het geloove enz., cf. *De Moor*, Comm. IV 668.

Maar de stroom was niet meer te keeren. Zelfs de hoogleeraren J. van den Honert en J. J. Schultens te Leiden verhieven tegen deze restauratie van de Gereformeerde belijdenis hunne stem, ontkenden de onmiddellijke toerekening van de gerechtigheid van Christus en lieten in de heilsorde het geloof aan de rechtvaardigmaking voorafgaan [1]). De predikant van Voorburg, David Kleman, was tolk van den nieuwen geest, als hij een zoodanig door Gods wijsheid en goedheid gelegd verband aannam tusschen 's menschen zedelijke handelingen en de bovennatuurlijke mededeeling des geloofs, dat allen, die een behoorlijk gebruik maken van hunne door het zedelijk onderwijs des Evangelies verbeterde natuurkrachten en zich ernstig stellen in den weg van den plicht, zeker staat kunnen maken op de verkrijging van Gods bovennatuurlijke genade [2]).

422. Daarnaast trad het neonomisme ook in een piëtistischen vorm op en maakte dan, wel niet geloof en gehoorzaamheid, maar toch geloof en bevinding tot conditie der rechtvaardigmaking. Van den beginne af was er in de Gereformeerde kerk en theologie eene practische richting, die wars was van alle scholastiek en allen nadruk legde op het leven. Zij werd vooral gesteund en bevorderd door den wijsgeer Petrus Ramus, die een sterk bestrijder van Aristoteles was, in de philosophie meer eenvoud verlangde en de theologie omschreef als doctrina bene vivendi, wier doel niet is notitia rerum sed usus et exercitatio [3]). Deze opvatting vond bij vele Gereformeerde theologen ingang, te Strassburg bij Sturm, te Heidelberg bij Tremellius, te Herborn bij Piscator, in Nederland bij Snellius, Scaliger, Jac. Alting, te Cambridge bij Perkins, wiens leerling Amesius, later in Franeker hoogleeraar naast Maccovius, de theologie ook omschreef als doctrina Deo vivendi, studium pietatis, zetelend in den wil [4]). Zoo kwam er eene practicale, piëtistische richting, in Engeland bijv. vertegenwoordigd door de reeds bovengenoemde R. Baxter, Daniel Williams, B. Woodbridge, en vele practicale schrijvers, en hier te lande

---

[1]) *J. van den Honert's* Verhandeling van de rechtvaerdiging des sondaars uyt en door het geloove, was tegen de in de vorige noot genoemde verhandeling van Holtius gericht. *J. J. Schultens* schreef eene Uitvoerige Waerschuwing op verscheiden stukken der Kategismusverklaaringe van Alex. Comrie 1755. Met hen behoorden ook Alberti, Venema, Hollebeek, Chevallier e. a. tot de zoogenaamde Toleranten.

[2]) *D. Kleman*, De orde des heils, volgens welke God aan bijzondere menschen zijne zaligmakende genade schenkt, of het verband tusschen genade en pligt 1774.

[3]) Verg. over Ramus: *Tideman*, in Stud. en Bijdr. op het gebied der hist. theologie door Moll en De Hoop Scheffer III 1876 bl. 389—429. *Lobstein*, Petrus Ramus als Theologe. Ein Beitrag zur Gesch. der prot. Theol. Strassburg. *Cuno*, art. in PRE³ XVI 426—428.

[4]) *H. Visscher*, Guil. Amesius. Haarlem 1894.

voorgestaan door vele theologen en predikers, zooals Witsius, Vitringa, Lampe, Mel, d'Outrein, Brakel, Hellenbroek, Smytegelt, Franken, Groenewegen, Borstius, Van der Groe, Eswijler, Schortinghuis enz.[1]). Naarmate de toestanden in de kerk droeviger werden en eene doode orthodoxie de overhand nam, legden al deze schrijvers nadruk op de noodzakelijkheid eener waarachtige bekeering. Geboorte uit geloovige ouders, lidmaatschap der kerk, doop, avondmaal, rechtzinnig geloof zijn niet genoeg. Men moet het waarachtig, zaligmakend geloof deelachtig zijn, hetwelk een geheel ander karakter draagt dan het tijd-, het wonder-, en het historisch geloof. Het waarachtig geloof ontstaat niet, dan nadat schrik voor de wet, vreeze voor het oordeel, angst over de zonde zijn voorafgegaan. Het wezen des geloofs is ook geene toestemming of overtuiging des verstands, maar bestaat veelmeer in vertrouwen dan in kennis; het zetelt meer in het hart en den wil dan in het hoofd. En het is niet terstond certitudo, zekerheid; neen, er moet gelijk Gomarus al gezegd had[2]), onderscheid gemaakt tusschen een toevluchtnemend en een verzekerd vertrouwen; het eerste maakt alleen het wezen des geloofs uit, het tweede behoort tot het welwezen en kan er veel later aan toegevoegd worden. Dat geloof als toevluchtnemend vertrouwen, bestaande in hongeren en dorsten naar Christus en zijne gerechtigheid, is eene conditie, welke aan de rechtvaardiging voorafgaat; het vertrouwt zich aan Christus toe, ten einde gerechtvaardigd te worden; als het de gerechtigheid van Christus heeft aangenomen, dan gaat het daarmede tot God den Vader, wijst Hem op zijne beloften en wordt door Hem gerechtvaardigd. Het gaat dus zoo eenvoudig en zoo gemakkelijk niet toe, als velen meenen; het Evangelie is niet voor alle menschen, het aanbod des heils is niet algemeen; de wet is voor allen, maar het Evangelie is alleen voor zekere „behoedanigde" zondaars, voor aanvankelijk begenadigden. Niemand mag gelooven, dan wie daartoe eerst van den Heiligen Geest de vrijmoedigheid ontvangen heeft; men hoede zich voor een ingebeeld en voor een gestolen geloof! Daarom blijft voortdurende zelfbeproeving noodig; men kan zich zoo licht bedriegen; het onderscheid is zoo fijn tusschen den wedergeborene op zijn slechtst en den onwedergeborene op zijn best; er is zooveel gelijkheid tusschen valsche en ware genade[3]). Altijd heeft de geloovige dus weder zichzelf te beproeven en

[1]) Verg. *Heppe*, Gesch. des Pietismus und der Mystik in der ref. Kirche. Leiden 1879. *Goebel*, Gesch. des christl. Lebens in der rhein-westph. ev. Kirche. 3Bde 1849—1860. *Ritschl*, Gesch. des Pietismus, I in der ref. Kirche 1880.

[2]) *Gomarus*, Op. I 654 v. Verg. de Westminster belijdenis XVIII 3, bij *Müller*, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche bl. 580.

[3]) *Witsius* schreef een tractaat over den wedergeborene op zijn slechtst en den onwedergeborene op zijn best, en *Theodorus van der Groe* een Toetssteen der waare en valsche genade 1753, nieuwe uitgave Gorinchem Van der Mast z. j.

te toetsen aan de kenteekenen van het geestelijk leven; de weg des heils is een smalle, nauwe weg, waarlangs de rechtvaardigen nauwelijks zalig worden. Ook is het een lange weg. Van het toevluchtnemend tot het verzekerd vertrouwen is een groote afstand; daartusschen bewegen zich vele klassen en groepen van menschen, ontdekten, overtuigden, bekommerden, heilbegeerigen, klein- en zwakgeloovigen enz. De verzegeling en verzekering volgt in den regel eerst na langen tijd van twijfel en strijd, en komt dan menigmaal op buitengewone wijze, door eene stem, een gezicht, een plotseling invallend troostwoord der Schrift enz. tot stand[1]).

Aan dit piëtisme in de Gereformeerde kerk is het Luthersche verwant, dat door Musaeus, Arnd enz., en ook door Gereformeerde schrijvers, als Baxter, Dyke, Bayle e. a. voorbereid was, en dan door Spener 1635—1705 eene machtige beweging werd en eene groote uitbreiding verkreeg. Door prediking, tucht, collegia pietatis en vele geschriften trad Spener op tegen de doode orthodoxie[2]). Hij wilde terugkeer tot de in den doop ontvangen, maar later verloren, genade der wedergeboorte. Historisch geloof is ongenoegzaam; er is een levend, werkzaam geloof noodig voor de zaligheid. En dit geloof krijgt men eerst, als men zijne zonden leert kennen door de prediking der wet, en eene lange, bange worsteling heeft gehad met duivel, wereld en vleesch, soms zelfs tot vertwijfeling toe (Busskampf); daaruit komt dan het waarachtig geloof tot Durchbruch. Dit geloof bestaat derhalve niet alleen in toestemming, maar vooral in vertrouwen; het is eene ervaring, eene bevinding des harten, een leven der ziel. En als zoodanig is het ook eerst een middel ter rechtvaardiging, om dan daarna zich te openbaren in een heilig, van de wereld onderscheiden, zelfs van de adiaphora zich onthoudend leven[3]). In dit piëtisme werd Zinzendorf 1700—1760 opgevoed, en hij bleef er eenstemmig mede in afkeer van de doode orthodoxie; maar het piëtisme was hem toch te wettisch. Schrik voor de wet en angst over de zonde, schoon niet verkeerd en soms eene voorbereidende kracht hebbende, zijn toch het wezenlijke niet. Ware boete, ofschoon het woord boete minder juist is, wijl het aan straf doet denken, komt voort uit het Evangelie, uit de prediking van den lijdenden Christus. Zij bestaat niet zoozeer in angst en strijd, in klagen en weenen, als wel in vertrouwen op Gods genade. Zij is een zaak van het hart, en nog nader van het gevoel.

[1]) Verg. hierbij mijn: De zekerheid des geloofs, 2e druk. Kampen 1903.

[2]) Vooral komt hiervoor in aanmerking zijn geschrift: Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefalliger Besserung der wahren christlichen Kirche 1675.

[3]) *Walch*, Hist. und theol. Einl. in die Religionsstreitigkeiten der ev. luth. Kirche II 239—436. *Ritschl*, Gesch. des Pietismus II 1884. *Grünberg*, Ph. J. Spener. 3 Bde Göttingen 1893. 1905. 1906 en art. in PRE³ XVIII 609—622.

Daarom moet het hart gevoelig gemaakt worden, hetwelk het best geschiedt door de levendige schilderingen van Christus' lijdensgestalte, van zijn bloed en wonden. Daardoor als door onmiddellijke aanschouwing, door een diepen, levendigen indruk, door een Wundenblick, wordt in het hart het geloof geboren, zonder dat men een Busskampf doorgemaakt heeft of nauwkeurig het uur van zijne wedergeboorte weet. Dat geloof brengt eene unie, een verloving, een huwelijk tusschen Christus en de ziel tot stand, doet het hart in de genade, d. i. in Jezus' bloed zwemmen als in zijn element, en doet den geloovige steeds leven in de liebe Nähe van den Heiland. Het rechtvaardigt en wederbaart tegelijk; geloof en liefde vallen saam; meer dan de objectieve rechtvaardiging is de dynamische Geestesmededeeling, de geboorte uit Jezus' zijde van waarde. Uit Hem geboren, leven de geloovigen zonder piëtistische angstvalligheid in zijne nabijheid, doen alles in zijn naam, stellen alles, ook het huiselijk en maatschappelijk leven, onder zijn regiment, en leiden een opgeruimd, Christelijk leven [1]).

Wat het piëtisme was voor de Luthersche, werd later het methodisme van Wesley 1703—1791 en Whitefield 1714—1771 voor de Gereformeerde kerken. Het wilde oorspronkelijk niets anders dan de slapende kerk wakker schudden en de rechtzinnige Christenheid bezielen met een nieuw leven. Daartoe moesten allereerst door eene aangrijpende prediking van gerechtigheid, zonde, oordeel en verdoemenis de menschen plotseling tot een diep besef van hun verloren toestand gebracht; dan in hetzelfde oogenblik, zonder uitstel, door het geloof tot Christus geleid en van hun zaligheid verzekerd; en daarna tot een nieuw, in den dienst van het koninkrijk Gods werkzaam, aan zending en philantropie zich toewijdend, van allerlei middelmatige dingen zich onthoudend, zondeloos leven aangespoord worden. Het methodisme verraadt, in onderscheiding van het piëtisme, duidelijk zijn Engelschen oorsprong en Gereformeerde herkomst. Het is wel evenzeer eene reactie tegen de doode orthodoxie; maar het wil van geene voorbereiding, van geen geleidelijken voortgang der bekeering weten; het kent geen langdurigen Busskampf, geen eindelijk intredenden Durchbruch, geene nog later volgende Versiegelung; het trekt alles op één punt saam, plaatst de bekeering in het volle licht des bewustzijns, en houdt boek van de geredde zielen. En als het de menschen bekeerd heeft, verzamelt het hen niet in stille, teruggetrokken kringen, in gezelschappen en conventikels, om daar de vroomheid aan te kweeken; maar het stelt hen terstond in actieven dienst, dringt op plotselinge,

[1]) *Plitt,* Zinzendorfs Theologie 3 Bde. Gotha 1869—1874. *Spangenberg,* Idea fidei fratrum 1778. *Becker,* Zinzendorf und sein Christentum im Verhältnis zum kirchl. und relig. Leben seiner Zeit². Leipzig 1900, en art. in PRE³. *Ritschl,* Gesch. des Pietismus III 1886 bl. 289. *H. M. van Nes,* De Graaf van Zinzendorf, Nijkerk 1902.

algeheele heiliging aan [1]), en organiseert hen tot een leger, dat aanvallenderwijs te werk gaat, onder het motto: bloed en vuur (verlossing en heiliging) de wereld intrekt en ze stormenderhand voor Christus verovert.

De invloed, welken dit Methodisme op de Protestantsche Christenheid geoefend heeft, is schier voor geene overschatting vatbaar. Het heeft niet alleen een aantal uitgebreide en bloeiende kerken of genootschappen gesticht, maar het is tot alle kerken doorgedrongen en heeft op heel het godsdienstig leven van den nieuweren tijd zijn stempel gedrukt. Engeland en Amerika hebben er als het ware eene tweede reformatie door ondergaan en danken er die practische, actieve en aggressieve opvatting van het Christendom aan, waardoor het Methodisme van de Reformatie der zestiende eeuw zich zoo kenmerkend onderscheidt. Want terwijl deze voornamelijk op zuivering van belijdenis en kerk naar het woord der Schrift was bedacht, hecht het Methodisme aan de leer weinig waarde, keert het veelszins aan de oude georganiseerde kerken den rug toe, en heeft het oog naar buiten op de wereld gericht. De zending onder Joden, Heidenen en Mohammedanen heeft er een stoot door gekregen, die nog nawerkt, en nam in den laatsten tijd de „Evangelisation of the whole world in this generation" op in haar program. De arbeid der zoogenaamde „Innere Mission" is eigenlijk eerst door het Methodisme met ernst ter hand genomen; onder zijn inspiratie zijn opgekomen al die verschillende werkzaamheden, waardoor de Christelijke religie in den tegenwoordigen tijd als godsdienst der liefde en der barmhartigheid zich handhaaft; evangelisatie onder het naam-Christendom, zondagsschoolonderwijs, Bijbel- en tractaat-verspreiding, straat-prediking, arbeid onder gevallenen, verwaarloosden, gevangenen, verzorging van doofstommen, blinden, krankzinnigen enz. Ook het godsdienstig leven is er door gewijzigd; terwijl het vroeger in de vrome kringen zich schier uitsluitend met zichzelf bezig hield, eigen toestanden en zielservaringen naging, en eerst na vele jaren door allerlei bange worsteling heen tot zekerheid en beslistheid kwam, gaat het thans van deze zekerheid uit en openbaart zijne echtheid daarin, dat het zich wijdt aan arbeid voor het koninkrijk Gods. John Wesley legde er telkens den sterksten nadruk op, dat bekeering en heiligmaking geene beloften zijn voor de toekomst, maar door God *nu,* in dit oogenblik, geschonken worden aan ieder die gelooft. Christus staat gereed, Hij wacht op u, geloof in Hem, en het wordt u alles in deze zelfde ure geschonken. Thou therefore look for it every moment; you can be no worse, if you are no better, for that expectation; for were you to be disappointed of your hope, still you lose

[1]) Bekeering en heiliging zijn geen geleidelijk in elkaar overgaande phasen van geestelijke ontwikkeling, maar de beide „sprongvariaties" in de geestelijke mutatieleer, *S. L. Veenstra,* Het Leger des heils. Baarn 1910 bl. 14.

nothing. But you shall not be disappointed of your hope, it will come, it will not tarry. Look for it then every day, every hour, every moment. Why not this hour? This moment? Certainly you may look for it now, if you believe it is by faith. And by this token you may surely know whether you seek it by faith or works. If by works, you want something to be done *first, before* you are sanctified. You think I must first *be* or *do* thus or thus. Then you are seeking it by works unto this day. If you seek it by faith, you may expect it *as you are;* then expect it *now*. It is of importance to observe, that there is an inseparable connection between these three points — expect it by *faith,* expect it *as you are,* and expect it *now*. To deny one of them, is to deny them all; to allow one, is to allow them all [1]). En dit is de toon, waarin het Methodisme voortdurend het Evangelie verkondigt, en op bekeering en heiligmaking aandringt. Dat het heil *tegenwoordig* is, dat het niet eerst in de toekomst, maar in het heden wordt geschonken, dat het niet geleidelijk, organisch, langs historischen weg in iemands bezit komt, maar dat het ten volle, geheel, onmiddellijk en terstond verkrijgbaar is voor ieder die gelooft; dat maakt de sterke eenzijdigheid, doch tegelijk de kracht van het Methodisme uit. Op deze onderstelling zijn de revivals gebouwd, die sedert het optreden van Wesley in de Engelsch-sprekende wereld periodiek terugkeeren, en die, ondanks alle excessen, waartoe zij aanleiding geven, in breede kringen het religieuze leven weder hebben gewekt en bevestigd en ook in zedelijk opzicht niet zelden rijke vrucht hebben gedragen [2]).

423. Al de genoemde godsdienstige bewegingen hebben, bij alle onderling verschil, dit gemeenschappelijk kenmerk, dat zij de objectieve factoren des heils (Christus, kerk, woord, sacrament) laten terugtreden en het religieuze subject in het middelpunt plaatsen. In dezelfde richting bewogen zich ook de philosophie en de theologie van den nieuweren tijd, hetzij zij daarbij, evenals het rationalisme, het methodisme en het piëtisme meer op het verstand, op den wil of op het gemoed van den mensch in de heilsorde den nadruk leggen. Cartesius vond in de zekerheid van

[1]) *Robert Southey,* The life of John Wesley, abridged and newly edited. London Hutchinson and Co. 1903 bl. 236 v.

[2]) *Schaff,* Creeds of Christendom I 882 III 807. *Lecky,* Entstehungsgesch. u. Charakter des Method. Aus d. Engl. von Ferd. Löwe. Leipzig 1880. *Loofs,* art. Method. in PRE³ XII 747—801. *Nuelsen,* art. Method. in Amerika, ib. XIII 1—25. *Schneckenburger,* Vorles. über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien 1863 bl. 103—151. *Kolde,* Der Methodismus und seine Bekämpfung. Erlangen 1886. *Id.,* Die Heilsarmee. Erlangen 1885. *Kalb,* Kirchen und Sekten der Gegenwart. Stuttgart 1905 bl. 310 v. A new history of Methodism werd uitgegeven door *W. J. Townsend, H. B. Workman, George Eayrs* in 2 deelen te Londen bij Hodder and Stoughton 1909.

het in het denken opgesloten zijn den grondslag en het uitgangspunt van alle kennis, en verhief voorts de klaarheid en duidelijkheid der kennis tot maatstaf van hare waarheid [1]); daaruit volgde voor den mensch de roeping, om aan de zinlijke, wisselende en onbetrouwbare indrukken zich te ontworstelen en naar klare, heldere begrippen te streven, welke de geest, wiens wezen denken is, als aangeborene in zich draagt en dus uit zichzelf voortbrengen kan. Ook Spinoza ging van de grondgedachte uit, dat quod clare et distincte percipitur, verum est; niet de zinlijke waarneming is bron van kennis, maar verae sunt ideae, quae ex pura mente et non ex fortuitis corporalibus motibus factae sunt [2]). Doch de natuurlijke mensch is slaaf van zijne affecten, hij lijdt voorzoover hij een deel der natuur is, en vormt zich voorstellingen van goed en kwaad, naarmate iets zijn leven bevordert of onderdrukt. Goed en kwaad bestaan dus niet objectief, maar zijn niets anders dan cogitandi modi seu notiones, en cognitio boni et mali nihil aliud est quam laetitiae vel tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii [3]). Objectief, in het geheel der dingen, is er geen goed en geen kwaad, of liever is alles goed, wijl alles noodzakelijk is en uit God voortvloeit. Zoolang wij echter als eene pars naturae de dingen beschouwen en inadaequate kennis hebben, verkeeren wij in een toestand van slavernij, lijden wij, worden in ons bestaan belemmerd, en voelen we ons gedrukt. Om de ware vrijheid deelachtig te worden is het daarom voor den mensch noodzakelijk, dat hij streve naar eene andere, betere en hoogere kennis, welke echter nog niet, gelijk Cartesius meende, bereikt wordt in de cognitio rationalis, in de kennis van adaequate begrippen, doch een tertium genus cognitionis vormt, die scientia intuitiva mag heeten en voortvloeit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum [4]). Deze kennis geeft ons een klaar en duidelijk idee van de affecten en verschaft er ons heerschappij over [5]); zij leert ons alle dingen als noodzakelijk kennen en verlost ons van de tristitia, waaronder wij anders lijden [6]); zij doet ons inzien, dat tristitia, spes et metus, commiseratio, humilitas, poenitentia, cognitio mali, meditatio mortis het leven onderdrukken en dus niet goed kunnen zijn [7]); zij leert ons alles beschouwen sub specie aeternitatis, schenkt vrede en ongestoorde rust, valt met de liefde tot God, den amor intellectualis samen, en verwacht

[1]) Ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio, *Cartesius,* de Meth. c. 4.

[2]) *Spinoza,* Princ. philos. Cartes. I.

[3]) *Spinoza,* Eth. IV praef. en prop. 8. IV prop. 64. 68.

[4]) Eth. II prop. 38—40. V prop. 25 v.

[5]) Eth. V prop. 3.

[6]) Eth. V prop. 6.

[7]) Eth. IV prop. 41. 47. 50. 53. 54. 64. 67.

geene zaligheid als loon der deugd, maar geniet in de deugd zelve de zaligheid[1]). De regel, dat klaarheid de maatstaf der waarheid was, kwam daarna in de Aufklärung tot heerschappij. Voorzoover het toenmalige rationalisme nog aan eene bovennatuurlijke openbaring vasthield, vatte het deze op als eene leer, die de kennis der rede verhelderde en aanvulde en wier credentiebrief vooraf door de rede onderzocht moest worden[2]); in gelijken zin werd over de genade geoordeeld; als deze nog noodzakelijk was, werd ze alleen geschonken aan hem, die zijn best deed, facit quod in se est, of werd zij in voldoende mate aan ieder mensch geschonken, om dan af te wachten, welk gebruik hij van haar maken zou[3]). Maar het consequente rationalisme verwierp alle bijzondere openbaring en genade; het maakte den individueelen mensch, zoowel in zijn verstand als in zijn wil, onafhankelijk, hij moest zijn eigen inzicht volgen en als vrij redelijk wezen zich handhaven tegenover alle uitwendige autoriteit; verlichting des verstands en zedelijke verbetering waren de weg tot de zaligheid[4]).

Dit rationalisme werd door Kant van zijn voetstuk gerukt. Om voor het geloof eene plaats te bekomen, onderwierp hij de kennis der rede aan eene scherpe critiek en beperkte haar tot de zinnelijk-waarneembare wereld. Behalve eene theoretische, heeft de mensch echter ook eene practische rede, die hem aan de zedelijke wereldorde bindt en hem onvoorwaardelijk tot het doen van het goede verplicht. Met de zedewet is echter terstond de vrijheid gegeven, voor welke er wel is waar in de zinlijk-waarneembare wereld geene plaats is, maar die toch heerscht in de daarachter en daarboven gelegen noumenale of intelligibele wereld. Iedere menschelijke handeling vormt dus eenerzijds een noodwendig stuk in het natuurmechanisme, en is toch aan den anderen kant eene daad, die vrij, door eene intelligibele oorzaak tot stand komt. Aan deze vrijheid van den menschelijken wil hecht Kant de grootste waarde; ze is voor hem geene hypothese en geen postulaat, maar een feit, dat met de zedewet vanzelf en noodzakelijk gegeven is; zij is voor hem de hoeksteen van zedelijkheid en godsdienst, de grond voor het geloof aan God en onsterfelijkheid en tegelijk de weg ter verlossing. Door die vrijheid blijft immers de mensch in staat, om, in plaats van door „Antriebe der Sinnlichkeit", door de zedewet, door de achting voor den plicht zich te laten bepalen. Maar ook als hij dit doet, heeft hij voortdurend tegen het kwade te strijden, schrijdt hij in het goede slechts langzaam voort en bereikt de volstrekte

[1]) Eth. V prop. 1—42.
[2]) Zie bijv. *Leibniz,* Système de théologie. Louvain 1845 bl. 13.
[3]) *Leibniz,* Théodicée I 95: cette maxime: quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria, me parait d'une vérité éternelle.
[4]) *Wegscheider,* Inst. Theol. § 152.

volmaaktheid nooit; de zedelijke verbetering is een eindeloos proces; maar, wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.

In deze woorden van Goethe kunnen de grondgedachten worden saamgevat, welke Kant in zijne *Kritik der praktischen Vernunft* over zonde en verlossing ontwikkelt. Maar in zijne *Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft* bracht hij, onder den invloed van het historisch Christendom, daarin verschillende wijzigingen aan. Daardoor kwam hij toch tot de erkentenis, dat de mensch niet indifferent kan zijn en niet zoo tusschen goed en kwaad in kan staan, dat hij nu eens het een en dan het ander kan doen. Als de mensch één geheel ,een organisch wezen is, dan moet hij in de kern van zijne persoonlijkheid, in zijne innerlijke gezindheid òf goed òf kwaad zijn. Dat hij het eerste niet is, is niet alleen de leer van het Christendom, maar getuigt ook aller menschen ervaring en de gansche geschiedenis; ieder mensch heeft zijn prijs, voor welken hij veil is; er is niemand, die goed doet, daar is er ook niet tot één toe. Tengevolge van eene buitentijdelijke, onverklaarbare vrijheidsdaad is ieder mensch van nature boos; er is in hem een Hang zum Bösen; het kwade zit niet aan, maar in hem; hij is radikaal boos. Zoozeer is Kant van de boosheid der menschelijke natuur overtuigd, dat hij het beslist en helder uitspreekt, dat er tot zijne verlossing eine neue Schöpfung, eine Art Wiedergeburt in hem plaats moet hebben. Maar als hij nu toekomt aan de vraag, of en waardoor deze mogelijk is, dan ontleent hij het antwoord niet aan het Christendom, gelijk hij, consequent voortgaande, had moeten doen, want als de mensch radikaal boos is, hoe kan hij dan zichzelf verlossen? Doch wijl de leer der genade hem niet behaagt, grijpt hij tot zijne vrijheidsleer terug. De zedewet sluit de vrijheid in; als zij onvoorwaardelijk eischt, dat wij het goede zullen doen en goed zullen zijn, dan sluit dat in, dat wij het ook kunnen. Evenals Pelagius uit het si debet tot het potest besloot, zoo leidt ook Kant uit het: du sollst, het du kannst af.

En dat de mensch dat kan, betoogt hij daarmede, dat in hem nog de vatbaarheid voor het goede is overgebleven. Er is in hem een *Hang* zum Bösen, doch daarachter woont er in hem ook eene *Anlage* zum Guten. Die aanleg bestaat niet alleen negatief in vatbaarheid voor het goede en mogelijkheid van verlossing, doch ook positief in eene kiem van het goede, in de macht, om zich zelf te verlossen. Door dien aanleg blijft de mensch in staat, om zichzelf te veranderen en te vernieuwen. Zooals hij door eene intelligibele vrijheidsdaad zichzelf tot een zondaar maakte, zoo kan hij ook door een dergelijk gebruik van de vrijheid zichzelf wederbaren. Deze wedergeboorte geschiedt niet langzaam en allengs, in den weg van een lang proces, maar plotseling; ze is eene revolutie in het intelligibele substraat van den mensch, eene nieuwe schepping, eene principiëele verandering des harten, een in een enkel oogenblik

voltrokken afleggen van den ouden en aandoen van den nieuwen mensch. Ofschoon Kant dus in den vrijen wil het principe der verlossing zoekt, wil hij toch niet beslist alle werking der genade daarbij loochenen. Hij wekt integendeel ieder mensch op, om te doen wat in zijn vermogen is en dan voorts te hopen op höhere Mitwirkung. Doch wij kunnen naar Kants meening nooit zeggen, of iets vrucht van genade is, wijl de categorie van oorzaak en gevolg niet boven de natuur uitgaat, en wij kunnen het practisch ook niet aannemen, wijl het goede dan niet onze daad, maar die van een ander wezen in ons zijn zou. Zoo blijft het er bij, dat de mensch door zijn eigen vrijen wil zichzelf verlossen kan en verlossen moet. De idee eener zedelijk-volmaakte menschheid, gelijk die symbolisch in den Christus voor ons staat, strekt daarvoor ook ten waarborg, gelijk ze tevens steun biedt aan ons geloof. Want deze ideale Christus leert ons, hoe door strijd en verzoeking heen de volmaaktheid bereikt en het goede tot heerschappij kan worden gebracht. Als we toch eenmaal door eene intelligibele vrijheidsdaad wedergeboren zijn, vangt daarna in het practische leven het langzame proces der heiliging aan. Wie eens werd wedergeboren, blijft dat en valt nimmermeer tot het oude standpunt terug. Hoe vreemd het ook in Kants vrijheidsstelsel passen moge, hij neemt de Beharrlichkeit van den wedergeborene aan. Wel kan de mensch daarvan niet direct en onmiddellijk verzekerd worden, maar wie in de zedelijke verbetering toeneemt, mag daaruit het besluit trekken, dat hij hier of hiernamaals de volmaaktheid bereiken zal. Het gevoel van schuld en de vrees voor straf behoeft hem daarbij ook niet meer te kwellen. Want in en na zijne bekeering boet de mensch nog altijd voor de zonden, die hij vroeger bedreven heeft; hij neemt de straf daarvoor vrijwillig op zich, ofschoon deze dan voor hem geene straf meer is, doch eene kastijding, die hem oefent in het goede, en maakt zich daardoor der vergeving waardig; en voorts staat hij als nieuwe mensch straffeloos en rein voor Gods aangezicht, de volmaaktheid moge nog in langen tijd niet bereikt worden, God rekent de gezindheid voor de daad, en rechtvaardigt ons uit genade [1]).

Niet minder sterk dan door Kant werd het bederf der menschelijke natuur door Schopenhauer geleerd; vandaar dat ook hij tot de erkentenis kwam, dat tot radicale verbetering van den mensch ontwikkeling of verlichting des verstands geheel onvoldoende is, en dat daartoe niet minder noodig is dan eene wedergeboorte, die den mensch in de kern van zijn wezen verandert, want goede vruchten kunnen alleen worden voortgebracht door een goeden boom, operari sequitur esse [2]). Beiden, Kant en

[1]) *Kant,* Religion usw. ed. Rosenkranz, passim, vooral bl. 54. 58. 59. 82. 86 v. Verg. vooral *T. Hoekstra,* Immanente Kritik zur Kantischen Religionsphilosophie. Kampen 1906. Kap. 1 en 2.

[2]) *Schopenhauer,* Die Welt als Wille und Vorstellung I[6] 477 v. II[6] 692 v.

Schopenhauer, stelden zich daarmede zoo beslist mogelijk tegenover het optimisme en het rationalisme der achttiende eeuw, maar zij kwamen ook daarin overeen, dat zij de oplossing verwierpen, welke in de Christelijke leer der verlossing is te vinden. Terwijl echter Kant aan eene verlossing gelooven bleef, haar door de wilsvrijheid mogelijk en bereikbaar achtte en daarmede tot het optimisme der Aufklärung terugkeerde, bleef Schopenhauer aan zijn pessimisme ten einde toe getrouw en kon dus geene andere verlossing van het lijden aannemen, dan die, evenals in het Buddhisme, in vernietiging van het bewustzijn bestaat. Kunst en wijsbegeerte brengen wel eenigen troost aan, maar de finale verlossing is toch alleen daarin gelegen, dat de mensch in het licht der kennis het gansche ellendige leven op zich laat inwerken als een quietief voor den wil, den wil „verneine", en alzoo inga in het nirwana, waar het bewustzijn geheel verdoofd en de wil ten leven ten volle uitgebluscht is [1]).

Ook Ed. von Hartmann gaat in zijne verlossingsleer van de ellende des menschen uit, maar neemt daarin dan verder niet alleen elementen op, die aan Kant en Schopenhauer herinneren, doch ook velerlei voorstellingen, die aan de pantheïstische en evolutionistische philosophie zijn ontleend. De mensch met zijn eudaemonistisch egoïsme, hetwelk de vrucht is van zijne dierlijke afstamming en historische ontwikkeling, is radicaal boos; het radicaal booze is „die wesentliche und eigenste Natur des Menschen"; hij maakt de op zichzelve niet verkeerde „Sinnlichkeit" tot middel voor zijn egoïsme. Dit booze, zoowel ethisch als physisch, is echter ook door God gewild, niet als einddoel, doch als middel; het is noodzakelijk, om den mensch te maken tot een religieus-ethisch wezen, om hem te doen verlangen naar verlossing en heiliging, om dus aan godsdienst en zedelijkheid niet een tijdelijk en toevallig, maar een blijvend en noodzakelijk bestaan te verzekeren. Diep in den mensch ligt er toch eene latente, fundamenteele wilsrichting van anderen aard, eene ethische Gesinnung, die aan de objectieve zedelijke wereldorde beantwoordt en hem de strategische basis van operatie verschaft, van waaruit hij het booze bestrijden kan. Hij is niet bloot een natuurlijk, maar ook een zedelijk wezen, met verantwoordelijkheid, plichtsbesef, schuldgevoel, berouw, met behoefte aan en vatbaarheid voor verlossing. Deze ethische gezindheid is niet uit den mensch als natuurwezen, uit zijn egoïsme te verklaren, maar wijst terug op de immanente objectieve rede, die in hem werkt en zich door het booze heen in mensch en wereld realiseert. Ze kan daarom in de taal der religie den naam van genade dragen en bestaat niet alleen in den van de voorgeslachten overgeërfden zedelijken aanleg (Erbgnade), maar ook in de zedelijke kracht, om dezen aanleg te ontvouwen en te ontwikkelen (aktuelle Gnade). In haar geheel is zij

[1]) *Schopenhauer* t. a. p. I 448 v.

dus te beschouwen als de immanente heerschappij der zedelijke wereldorde, als de heilige geest, waardoor God het goede in de menschheid realiseert. Geen mensch is dan ook ten volle van haar verstoken; er zijn geen absoluut verworpenen of verkorenen; ieder behoort in meerdere of mindere mate tot de begenadigden; en aan elk wordt de mate der genade naar gelang van zijne herkomst, opvoeding enz. gegeven, opdat hij ze zich eigen make, vermeerdere, verdiene.

De zaligheid komt dus den mensch van Gods zijde door genade toe, maar zoo, dat hij zelf ze zich door zedelijke inspanning verwerve. Vandaar dat de genade, van 's menschen zijde beschouwd, geloof mag heeten; deze beiden zijn niet twee, maar één, evenals God en mensch in wezen één zijn. Maar omdat genade en geloof hetzelfde zijn, van verschillend standpunt bezien, daarom is de verlossing en heiliging ook een proces, dat langzaam voortgaat; het heil komt niet in eens en plotseling, maar geleidelijk, in den weg des geloofs, tot stand. Dit heilsproces begint met de Erleuchtung, wekt dan het schuldbewustzijn, het schuldgevoel en den afkeer van het booze, welke momenten echter nog slechts negatieve, voorbereidende beteekenis hebben, en doet dan in den mensch het geloof ontstaan, dat eigenlijk onbewust al aan de genoemde momenten voorafgaat, maar nu bewust werken gaat, en aan den nieuwen mensch het aanzijn schenkt. Door dit geloof geeft de mensch zich aan de genade over, overwint hij het schuldbewustzijn, wordt hij de verzoening, den vrede, het kindschap en de eenheid met God deelachtig, en legt hij zich op heiliging toe, die heel het leven door voortduurt. Dit subjectieve heilsproces is echter niet einddoel, maar is ondergeschikt aan en middel voor het objectieve heilsproces in de menschheid, hetwelk in den triumf der zedelijke wereldorde (beter dan: van het Godsrijk) bestaat, en, wijl er op andere wijze geene waarachtige verlossing is, uitloopt op die Erlösung der Welt von sich selbst als der Triumph der Idee im Untergang des Universums. De Universalerlösung valt met de Weltvernichtung saam, met de Zurücknahme der räumlich-zeitlichen Erscheinung in das ewige Wesen, met den terugkeer van den absoluten wil uit den toestand der actualiteit in dien der potentialiteit; de verlossing der wereld blijkt dan een middel te zijn voor de verlossing Gods [1]).

424. Langs eene andere lijn ontwikkelde zich de philosophie na Kant tot de idealistische systemen van Fichte, Schelling en Hegel. Met den wijsgeer van Koningsbergen verlegde Fichte het zwaartepunt uit de theoretische in de practische rede, uit het verstand in den wil, uit het

[1]) *Ed. von Hartmann,* Religionsphilosophie. Leipzig Friedrich II 180 v. 271 v. Verg. ook *A. Drews,* Die Religion als Selbstbewustsein Gottes. Jena 1906 bl. 237 v. 363 v.

weten in het zedelijk handelen. Maar hij was hierin zoo consequent, dat hij het Ding an sich geheel en al opruimde, en het weten volkomen ondergeschikt maakte aan het doen. In den aanvang was niet het woord, maar de daad. Het ik (of zelfbewustzijn) is zelfs zijn eigen product, en het niet-ik (de wereld als voorstelling) wordt door het Ik geponeerd. Er is niets dan het Ik; das Ich ist Alles. Zelfbepaling is het wezen en vrijheid de bestemming van den mensch. Wie door de wereld zich laat bepalen, is een slaaf, maar wie zichzelf bepaalt, is een heer, een koning, een souverein. Zoo is dus ook de verlossing des menschen eigen daad, hij wordt haar deelachtig in den weg van het strebend sich bemühen. En de eenige les, die hij in practijk te brengen heeft, luidt: poneer u zelf, word u zelf bewust, wil zelfstandig zijn, maak u vrij! [1]). Maar dit was niet het laatste woord, dat Fichte sprak. De beschuldiging van atheïsme, welke in 1799 tegen hem ingebracht werd, had ten gevolge dat hij Jena verlaten moest, te Berlijn in een anderen kring van mannen en vrouwen kwam, en in de religie een dieperen blik sloeg, dan ooit te voren. Zijne philosophie ontwikkelde zich daardoor in eene andere richting en nam eene andere gedaante aan; tot dusver had hij voortdurend het zoogenaamde obscurantisme bestreden, van nu voortaan keerde hij zich tegen het platte rationalisme der „Aufklärung"; hij verwijdert zich van Nicolai en nadert de romantiek en Schleiermacher en Spinoza. Zijne philosophie schreed tot dusver voort van het practische tot het theoretische, en vandaar tot het zedelijke en het religieuze Ik; maar als ze daar is aangekomen, neemt zij in de religie positie en tracht van daaruit te ontwerpen eene gansche, religieuze wereld- en levensbeschouwing. Hij klom eerst tot God op, om nu van God uit te gaan. Uit het willen drong hij door tot het zijn, om nu van dat zijn uit de gansche wereld te bezien; de wetenschapsleer werd godsdienstleer.

Zoo verandert nu ook de roeping en bestemming van den mensch. Deze werd tot dusver in het zedelijk handelen, in de vrijheid gesteld, maar thans verklaart Fichte, dat de zekerheid, dat het zedelijke taak en doel van den mensch en tevens doel van de wereld is, wortelt en alleen wortelen kan in het religieus geloof. Alle overtuiging van de realiteit der zedelijke en ook der zinnelijke wereld is een zaak des geloofs, en komt niet uit het verstand, maar uit het hart voort; alle waarheid ontspringt uit het geloof, uit het geweten, uit de gezindheid; wir werden alle im Glauben geboren. Als de mensch tot dit inzicht gekomen is, dan erkent hij, dat God, dien hij het laatste vond, het eerste van alles is; het doel der wereld is de grond der wereld; God en mensch zijn eeuwiglijk één. Maar die eenheid, die het fundament is, wordt door het zelfbewustzijn (het weten), dat altijd tusschen subject en object scheiding

[1]) *Kuno Fischer,* J. G. Fichte und seine Anhänger². München 1884 bl. 432.

maakt, tijdelijk verbroken, opdat de mensch weder door de tweespalt heen de vereeniging zoeke. Wat eeuwig in wezen één was, moet aan het einde weder, door de scheiding heen, tot vereeniging komen. Niet doen en handelen, niet zelfstandigheid en vrijheid, maar leven in God, rusten en genieten in zijne gemeenschap, de amor intellectualis, gelijk Spinoza het noemde, is de bestemming van den mensch. Dat is het hoogste, het zalige en eeuwige leven.

Deze gedachte meende Fichte terug te vinden in het Christendom, meer bepaald in het Evangelie van Johannes. Naar zijne meening was de eeuwige eenheid van het goddelijke en menschelijke het innerlijkste wezen van alle religie en als zoodanig ook aanschouwelijk in den persoon van Christus ons voor oogen gesteld. Nooit heeft iemand vóór Hem deze waarheid zoo erkend en uitgesproken, en na Hem worden allen deze waarheid, deze vereeniging met God, deze zaligheid alleen door Hem deelachtig. Wel is waar ligt het zaligmakende niet in het historisch geloof, want „nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig"; maar wanneer de Christelijke leer goed wordt verstaan, is ze toch absoluut waar en absoluut nieuw. Zij doet ons het rijk Gods kennen als de waarachtige wereld, welke God eeuwiglijk wil en in de historie realiseert. Als de mensch dezen wil tot den zijnen maakt, vindt hij het eeuwige leven. En hij neemt dien wil Gods in den zijnen op, als hij door innerlijke wedergeboorte zijn eigen wil sterven doet. Er is maar ééne heilsorde: de zelfvernietiging en zelfverloochening; maar één weg tot de zaligheid: de dood der „Selbstheit", de dood met Jezus, de wedergeboorte. Hij was van nature, wat wij naar zijn voorbeeld in vrijheid worden moeten: de geborene zoon van God. Zijne historische verschijning is dus eene eeuwig geldige historische waarheid. Het dogma heeft haar in een reeks metaphysische stellingen gehuld, maar de Heilige Geest, dien Christus ons beloofd heeft, leidt in alle waarheid, en arbeidt aan de voltooiing van dat rijk, hetwelk het rijk Gods en het Vernunftreich tevens is [1]).

Eene soortgelijke ontwikkeling maakte Schelling door. In den eersten tijd was hij tegenover den godsdienst vrij onverschillig, maar hij kwam door eene diepere studie van de natuur tot de zoogenaamde identiteitsphilosophie, waarin niet het doen maar het zijn het hoofdbegrip vormde en de eenheid uitgesproken werd van subject en object, van geest en natuur, van God en het Al. Dit Absolute kan echter niet door het denken gevonden noch door bewijzen gedemonstreerd worden, maar wordt alleen gekend door intellectueele aanschouwing, evenals religie, zedelijkheid en

[1]) Zie voor de boven gegeven schets vooral: *Fichte's* Bestimmung des Menschen. Berlin 1800 en zijne Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre. In Vorlesungen gehalten zu Berlin 1806.

kunst ook slechts in deze mystiek van het hart haar wortel hebben. Reeds daarin blijken godsdienst en wijsbegeerte verwant te zijn, maar voorts hebben zij ook denzelfden inhoud, n.l. de eenheid van het oneindige en het eindige. Terwijl het Heidendom echter het oneindige tot het eindige neerhaalt, heft het Christendom het eindige tot het oneindige op; daarom heeft de mythologie natuur, de Christelijke theologie daarentegen geschiedenis tot inhoud, bepaaldelijk zooals deze zich concentreert in den persoon, en nog nader in den dood en de opstanding van Christus, die het keerpunt der tijden is. Al deze gedachten, die bij Schelling reeds in den tijd zijner identiteits-philosophie voorkomen, werden later breeder uitgewerkt in zijne positieve philosophie, vooral in zijne wijsbegeerte der openbaring.

Deze positieve philosophie vult de negatieve aan, begint waar deze eindigde, en stelt in het licht, dat de gansche geschiedenis der menschheid in eene terugvoering van het eindige tot het oneindige bestaat. Eigenlijk begint de val reeds met de schepping, met het zelfstandig worden van het eindige, maar hij zet zich daarin voort, dat de mensch dit eindige misbruikt tot een middel voor zijne zelfzucht. Deze verwijdering van zijn schepsel werkte God op historische wijze tegen door den persoon van Christus. Deze had reeds een eigen, zelfstandig bestaan, maar legde zijne heerlijkheid af en werd des menschen zoon. Niet eerst in het oogenblik zijner menschwording, maar reeds lang te voren, van den dag van 's menschen val af. Ofschoon niet onder den naam van Christus, was Hij toch reeds in het Heidendom, in de mythologie werkzaam; en de gansche tijd van zijne werkzaamheid in het Heidendom tot zijn dood toe was de periode van zijne vernedering en van zijn lijden. Maar met zijne opstanding volgt de omkeer. Daarin is afrekening gehouden met al het oude; aan het Heidendom, aan de mythologie, aan de daemonen hun macht en heerschappij ontnomen; de menschheid principiëel gerechtvaardigd. Deze rechtvaardiging in de opstanding van Christus, Rom. 4 : 25, gaat aan het nieuwe leven, aan de goede werken vooraf. Aan de waarlijk goede werken *moet* de rechtvaardiging voorafgaan, want anders is er hoogstens angst voor het booze, doch geen moed om het goede te doen. Nur erst, wenn der ganze gegenwärtige Zustand gerechtfertigt ist, *kann* es einzelne gute Werke geben. Weil nicht unser einzelnes Thun, weil unsere ganze Existenz in Gottes Augen verwerflich ist, darum können uns auch nicht unsere Werke, sondern es kann uns nur Derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unsere ganze Existenz gerecht, genehm gemacht hat, d. h. Christus. Dadurch, dass Christus auferstanden, d. h. dass er nicht einmal Mensch geworden, und dann aufgehört hat Mensch zu sein, dass er fortwährend und ewig Mensch is, — dadurch ist uns die Gabe der Rechtfertigung, die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, Rom. 5 : 17, geworden, und also auch unser

gegenwärtiger von Gott getrennter Zustand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja *freudig* uns bewegen können, fern von jenem trübsinnigen, selbstquälerischen Christenthum, das nur ein ganzliches Misskennen dessen, was Christus für uns gethan, uns auferlegen kann [1]).

Reeds hieruit blijkt, dat de persoon van Christus de eigenlijke inhoud van het Christendom en dat dit eene door en door historische religie is [2]). Maar er is meer, nadat Christus opgewekt en ten hemel gevaren is, zet Hij zijn werk voort, totdat Hij aan het einde al zijne vijanden zal onderworpen hebben. De naaste werking van Christus is dus wel, dat Hij in zijne opstanding de menschelijke natuur Gode wederom „genehm und gerecht" gemaakt heeft, aan menschen de vrijheid, de macht en de mogelijkheid heeft wedergegeven, om kinderen Gods te zijn. Maar Hij heeft daarna ook den Heiligen Geest gezonden, die „die ganze Gottheit in uns verwirklicht" [3]). Daarmede nam de religie des Geestes en der vrijheid haar aanvang, waarin de mensch in de gemeenschap met Christus het leven en de zaligheid deelachtig wordt, en die zich door de Petrinische kerk van Rome en de Paulinische kerk der Reformatie heen ontwikkelt tot de Johanneïsche kerk der toekomst [4]). Daarmede heeft dan het groote wereldproces, dat gegrond is in de drie Potenzen (natuur, geest, persoonlijkheid of liefde) van het Goddelijk wezen, zijn einde bereikt, want alle dingen zijn weder door Christus tot hunne eenheid met God teruggeleid. Verzoening van God en zijn schepsel is de inhoud der geschiedenis.

Evenals zijne voorgangers, werd Hegel in tegenstelling met de Aufklärung door den wensch bezield, om aan het Christendom en aan de verlossing, die daarvan het centrum uitmaakt, eene plaats in zijn wijsgeerig stelsel te verzekeren. Hij legde daarom den grondslag voor de verzoening in de beweging van het Absolute zelf. Dit Absolute toch is geen onveranderlijk zijn, maar een eeuwig worden, zichzelf ontwikkelende geest en gedachte; het is aan het begin slechts potentialiteit, om door de geschiedenis der wereld heen zichzelf te brengen tot actualiteit. Zoo „entäussert" het zich eerst in de natuur en zet daarin een tegendeel tegenover zich, om daaruit dan weder in den geest langzamerhand tot zichzelf terug te keeren. Door Selbstentäusserung gaat het tot Selbstversöhnung. Deze Selbstentäusserung begint met het bestaan van de eindige wereld en voltooit zich in den mensch, die, eerst in een staat van naieve onschuld levende, daarna tot zelfbewustzijn ontwaakt, zich

[1]) *Schelling*, Werke II 4 bl. 218.
[2]) Hierover schreef Schelling eene bijzondere verhandeling: Ueber die historische Construction des Christ., Werke I 5 bl. 286 v.
[3]) *Schelling*, Werke II 4 bl. 217. 236 v. Verg. II 1 bl. 566 v.
[4]) t. a. p. bl. 298 v.

in zijne bijzonderheid handhaaft, de eindige dingen aan zijne zelfzucht dienstbaar maakt, en daardoor de zonde in de wereld brengt. Door deze zonde verkeert hij in eene tegenstelling met God, evenals hij door de velerlei rampen en onheilen in tegenstelling met de wereld staat. Maar het is zijn voorrecht, dat hij dit ook beseft, en dus ook behoefte gaat gevoelen aan verlossing. Deze verlossing moet in het algemeen daarin bestaan, dat de bestaande tegenstelling verzoend, en de wezenseenheid van God en mensch ingezien en erkend worde. Het is echter eene valsche meening, dat die verzoening door eenig mensch of door alle menschen samen tot stand gebracht zou kunnen worden. Ze kan door hem alleen aanvaard worden, wanneer ze vooraf als waarheid bestaat. En zoo bestaat zij inderdaad, allereerst in de idee Gods, maar dan voorts ook historisch in den persoon van Christus. In de idee Gods zijn het oneindige en het eindige, God en mensch eeuwiglijk één. Doch dit was niet genoeg. Als de verzoening werkelijk in de menschheid tot stand zou komen; als de menschen, niet alleen de geleerden maar ook de onontwikkelden en geringen, daarvan volstrekte zekerheid zouden verkrijgen, dan moest die idee ook aanschouwelijk, historisch, in een persoon voor hun oog worden geplaatst. En dat is door God in Christus geschied, die niet een leeraar of martelaar, maar als het ware de incorporatie dezer idee is, de Zone Gods, die aan zijne eenheid met God trouw bleef tot in den dood toe en de menschelijke natuur tot het zitten aan Gods rechterhand verhoogd heeft. Christus is daarom de God-mensch, zijn dood het middelpunt der verzoening, want zijn dood was de dood des doods, de negatie der negatie, en leidde dus tot opstanding en hemelvaart. God nam in Christus die Endlichkeit met hare uiterste spits, het booze, aan, om het te dooden door zijn dood. Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Met dien dood vangt dan ook de omkeering des bewustzijns aan; daarmede begint eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzustand.

Op dezen grondslag is de gemeente gebouwd; door het geloof is zij zeker, dat God en mensch een zijn, dat de eindigheid, de zwakheid, de gebrekkigheid der menschelijke natuur niet onvereenigbaar is met deze eenheid. Die Grundbestimmung in diesem Reich Gottes ist die Gegenwart Gottes, so, dass den Mitgliedern dieses Reiches nicht nur empfohlen wird die Liebe zu Menschen, sondern das Bewusstsein, das Gott die Liebe ist. Tot deze zekerheid komt de enkele mensch niet door redeneering of bewijzen van wonderen enz., ook niet door moraliteit of zedelijkheid, maar door het geloof, door das Zeugnis des Geistes, der innewohnenden Idee des Geistes an sich selbst. Dit getuigenis heeft echter niet betrekking op de uitwendige geschiedenis, die voorbijgaat en verdwijnen moet, maar op de idee, dat God en mensch één zijn, en

dat deze waarheid op historische wijze in Christus zich gerealiseerd heeft en geopenbaard is. Het geloof moge dus bij de zinnelijke zijde zijn aanvang nemen, maar het dringt toch door tot de idee en moet geheel en al geestelijk worden. Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Nu is aan de kerk, in onderscheiding van de gemeente, de taak toebetrouwd, om hare leden op te voeden en tot de waarheid in te leiden. Zij is zich daarvan ook bewust blijkens den kinderdoop. Daarin spreekt zij uit, dat de kinderen niet in ellende, maar in de gemeenschap der kerk geboren worden, en dat zij, de waarheid eerst ontvangende op autoriteit, haar langzamerhand zich toeëigenen moeten. Ze zijn in de vrijheid en tot de vrijheid geboren; ze hebben geene wedergeboorte en bekeering te doorleven als anderen, die van buiten tot de gemeente komen, maar mogen uitgaan van de gedachte, dat God verzoend is, dat het booze overwonnen is en dat de Geest Gods, die door het geloof ook hun Geest is, in en door hen tegen de zonde strijdt. In het avondmaal, dat het middelpunt der Christelijke leer is en daarom zoo verschillend opgevat wordt, zien de geloovigen op zinnelijke, aanschouwelijke wijze de verzoening met God en de inwoning des Geestes in hunne harten zich voor de oogen gesteld [1]).

425. In de philosophie, die na de Aufklärung opkwam en met Kant een aanvang nam, is dit ten hoogste merkwaardig, dat zij wederom aansluiting bij het Christendom zocht en de religieuze waarheden daarvan weder in haar stelsel trachtte op te nemen. Voor het platte rationalisme had het Christendom afgedaan; de mensch had aan zijn verlicht verstand en vrijen wil genoeg, om de zaligheid te verwerven; voor eene openbaring van genade bleef geene plaats meer over. Maar de philosophie kwam niet bij een enkele, doch in al haar groote tolken op dit oppervlakkig oordeel terug; zij sloeg een dieperen blik in natuur en geschiedenis, in mensch en wereld, en zij sprak in een of anderen vorm de gedachte uit, dat verlossing van zonde en leed niet mogelijk was dan door eene daad Gods. Het booze was niet een toevallig verschijnsel, geene willekeurige, menschelijke handeling, maar het was een noodzakelijk element in het wereldproces; en zoo kon er ook geene verlossing van komen, dan doordat het in datzelfde wereldproces langzamerhand door eene goddelijke macht overwonnen en uitgebannen werd. De nieuwere wijsbegeerte kreeg bij Schelling en Hegel, evenals ook bij Schopenhauer en Von Hartmann, het karakter van eene „Erlösungsphilosophie". Maar ofschoon de philosophie na Kant met ernst ernaar streefde, om aan de groote gedachten van het Christendom wederom recht te laten weder-

[1]) Zie vooral *Hegel,* Philos. der Religion, Werke XII bl. 204—228.

varen [1]), zij is daarin toch slechts zeer ten deele geslaagd. Dat is voor een voornaam stuk daaraan te wijten, dat zij het rationalisme slechts ten deele, meer in vorm dan in wezen, overwon. Hegel bijv. ziet uit de hoogte op de Aufklärung neer en spot met hare verstandsijdelheid; hij verdedigt tegenover haar het recht, om in de Christelijke religie de rede op te sporen; maar in hetzelfde oogenblik onderwerpt hij die Christelijke religie aan zijn denkend bewustzijn en vindt in zijne eigene rede den maatstaf van hare waarheid. Wel verklaart hij, dat de philosophie zich niet boven de Christelijke religie en haar inhoud stelt, maar alleen boven den geloofsvorm, waarin zij de waarheid bezit. Doch daarmede wordt die andere uitspraak niet goedgemaakt, dat n.l. het denken is „der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaübigen soll." Het Christendom moge dus eene leer der verzoening hebben voorgedragen, waarin een diepe zin ligt; deze diepe zin wordt toch eerst in de philosophie aan het licht gebracht. En niet de godsdienst, maar de wijsbegeerte brengt de eigenlijke verzoening aan. Die Philosophie ist sofern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, dass die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist, und dass der endliche Geist theils an ihm selbst diess ist, sich zur Versöhnung zu erheben, theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt [2]). De poging, om die Vernunft zu versöhnen mit der Religion, liep derhalve uit op eene scheiding tusschen idee en feit in het Christendom, waarbij ten slotte ook de idee niet meer te handhaven is. De historie na Hegel toonde duidelijk aan, dat met het bad het kind, en met den vorm de inhoud zelf was weggeworpen. Ontdaan van hare speculatieve inkleeding en tot eenvoudige woorden teruggeleid, hield de idealistische philosophie slechts deze gedachte over, dat de mensch, van nature verkeerende in de tegenstelling van zinnelijkheid en rede, natuur en geest, idee en werkelijkheid, langzamerhand, in den weg van een proces boven die tegenstelling verheven werd, en dit proces, hetzij meer door zijn verstand hetzij meer door zijn wil, zelf te steunen en te bevorderen had.

De moderne theologie, die met Strausz optrad, bezorgde aan de philosophie van Hegel deze ontnuchtering, en toonde daarin terstond haar eigen verstandelijken aard. Al houdt ze dikwerf nog de Christelijke termen aan, zij verbindt daarmede toch een anderen zin. God en mensch n.l., of met andere woorden, de genade Gods en de wil van den mensch

[1]) *Euken,* Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlin 1907 bl. 109, zegt terecht: Es war keine blosse Konnivenz gegen bestehende Ordnungen, wenn fast alle grossen Denker der Neuzeit bei aller Selbständigkeit ihrer Ueberzeugungen irgendwie ein positives Verhältnis zum Christentum suchten, und wenn sie es gewöhnlich beim Kern ihrer Gedankenwelt suchten.

[2]) *Hegel,* Philos. der Religion, Werke XII 287. 288. Verg. ook *Opzoomer,* De wijsbegeerte den mensch met zichzelven verzoenende 1846.

vormen in het werk der bekeering geene tegenstelling, maar de bekeering is tegelijk en geheel een werk van beide. De genade immers valt feitelijk met Gods voorzienigheid saam, werkt alleen ethisch en paedagogisch, kweekt en versterkt zelve in de religieuze gemeenschap de vatbaarheid voor het heil (facultas se applicandi ad gratiam). Op den duur zal zij dan ook alle menschen brengen tot het heil en allen tegenstand overwinnen. De mensch heeft ook in eigenlijken zin geene wedergeboorte van noode; alleen kan de bekeering zoo heeten, als zij van Gods zijde beschouwd wordt. De bekeering bestaat zelve in boete, d. i. berouw over de verledene zonden, gezindheid om de straf ervoor gewillig te dragen en voortaan het leven te beteren, en in geloof, d. i. vertrouwen op de genade Gods in Christus. Als de mensch zich zoo bekeert, dan wordt hij daarin ook terstond gerechtvaardigd. De rechtvaardiging n.l. is geene transcendente daad Gods, maar niets anders dan de wegneming van het schuldbewustzijn, verandering in het bewustzijn van de verhouding tot God, opheffing van de tweespalt tusschen het natuurlijk ik en zijne bestemming. In de bekeering toch is de mensch aanvankelijk vernieuwd, en draagt hij als zoodanig den waarborg der volmaking in zich, gelijk in het zaad de plant schuilt en in het kind de man. Het komt daarom vooral op het hart, op de gezindheid aan; de daad blijft nog lang achter die gezindheid terug, maar deze onvolkomenheid is een verdwijnend moment en telt daarom bij de verzoening en rechtvaardiging in het geheel niet meer mede[1]).

Evenals de idealistische philosophie, keerde ook Schleiermacher tot het Christendom terug, en stelde met nog meer nadruk dan zij den historischen persoon van Christus in het middelpunt van zijne Glaubenslehre. Nadat Christus, zoo zegt hij, ingegaan is in onze gemeenschap van zonde en ellende, heeft Hij de kracht en de roeping, om ons op te nemen in zijne gemeenschap van heiligheid en zaligheid. Dat geschiedt door wedergeboorte en heiliging. De wedergeboorte bestaat in bekeering

[1]) *Strausz*, Chr. Gl. II 362 v. 463. 492—497. *Biedermann*, Chr. Dogm. § 847—911. *Schweizer*, Chr. Gl. § 138—164. *Lang*, Versuch einer Chr. Dogm. § 19—25. *Pfleiderer*, Grundriss § 170. *Scholten*, L. H. K. II 76 v. 109 v. Initia c. 5. Zonder onbillijk te zijn, mag men zeggen, dat de moderne theologie geene Christologie meer heeft en daarom ook geene soteriologie, althans geene, die een specifiek Christelijk karakter draagt. Ze heeft nog wel een Jezus als zedelijk ideaal, maar geen Christus; wel eene wet, maar geen Evangelie, verg. *Bruining*, Godsdienst en Verlossingsbehoefte, Teylers Theol. T. 1910 bl. 226 v. Daaruit is te verklaren, dat de verlossingsbehoefte bij anderen weder krachtig ontwaakt. Mej. E. C. Knappert verdedigde daarvan het goed recht reeds op de Verg. van mod. theologen 11—12 April 1899: de modernen vermanen en jagen steeds naar beter *worden*, maar de verlossingsbehoefte ontstaat daar, waar de ziel dorst naar anders *zijn*. De nadruk wordt altijd gelegd op wat *wij* moeten doen, maar moet veel meer vallen op wat *God* is en doet: op *zijne* liefde en genade. Verg. ook reeds boven bl. 341.

en rechtvaardiging, welke beide een en hetzelfde zijn, de eene maal van onze, de andere maal van Gods zijde bezien. Bij de bekeering, die weder twee deelen heeft: boete en geloof, is de mensch niet medewerkend en ook niet geheel passief, maar receptief (in den zin van Melanchtons facultas se applicandi ad gratiam), zoodat dan ook de gansche menschheid eens voor de genade rijp en de zaligheid deelachtig wordt. De rechtvaardiging is die daad Gods, waardoor de mensch in de gemeenschap met Christus wordt gesteld; zij bestaat negatief in vergeving, d. i. veroordeeling van het oude, en positief in adoptie, d. i. opwekking van een nieuw leven; en laat, als keerzijde van de bekeering, de vergeving feitelijk geschieden, omdat en in zoover de mensch in de gemeenschap van Christus een nieuw leven deelachtig is[1]). De Vermittelungstheologen hebben wel aan den persoon van Christus en aan de werkzaamheid des Heiligen Geestes eene breedere plaats in de dogmatiek toegekend; maar in de heilsorde zijn zij toch de gedachten van Schleiermacher niet geheel te boven gekomen. Ten eerste schrijven zij bijna allen aan den mensch de kracht toe, om de genade aan te nemen of te verwerpen, hetzij die kracht afkomstig is uit de schepping of voorzienigheid Gods, of uit de in doop of roeping geschonken gratia praeparans[2]). En ten andere corrigeeren zij Schleiermacher wel in zooverre, dat zij de rechtvaardiging houden voor eene objectieve daad Gods, maar zij laten haar toch allen geschieden op grond, niet van de toegerekende, doch van de ingestorte gerechtigheid van Christus, zoodat zij niet alleen eene rechterlijke, maar ook eene meedeelende, heiligende daad Gods en eene προληψις op de toekomst is[3]).

Tegenover deze op het subject gebouwde rechtvaardiging ging Ritschl weer naar den persoon van Christus terug en zocht in zijn werk den grond der vergeving. Wel niet in dien zin, dat zij door Christus verworven was en in eene verandering van Gods gezindheid bestond, want God is eeuwige liefde, en straffende gerechtigheid is er bij Hem niet. Maar Christus heeft door zijne volmaakte beroepstrouw, door zijne onafgebrokene gemeenschap met God, door zijne volkomene overgave aan

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 106—112.

[2]) Verg. deel II 332.

[3]) *Neander*, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der chr. K.[5] 551 v. *Nitzsch*, Syst. d. chr. Lehre § 146. 147. *Martensen*, Chr. Dogm. § 230. 231. *Lange*, Chr. Dogm. II § 95. *Ebrard*, Dogm. § 443. *Schöberlein*, Prinzip u. Syst. d. Dogm. 652 enz.; ook *Beck*, Chr. Lehrwiss. I 522 v. 533 v. Chr. Glaub. II 595 v. cf. Die Rechtfertigungslehre der Prof. d. Theol. Joh. Tob. Beck, O. F. Myrberg und A. W. Ingman, geprüft u. beleuchtet von mehreren Evang. Theologen u. von *E. T. Gestrin*, Berlin 1892; en zelfs Hengstenberg in de Ev. Kirchenz. van 1866 en 1867, die zich voor zijn gevoelen op den brief van Jakobus en ook op Luk. 7 : 36 v. beriep, cf. Bew. d. Gl. 1868 bl. 381 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I[2] 644 v. en zie verder de later volgende paragraaf over de rechtvaardigmaking.

Gods wil toch verkondigd en bewezen, dat God liefde is, dat Hij niet toornt of straft, maar vergeeft. Dit nu was noodig, niet omdat God ver van de menschheid, maar omdat de menschheid, door hare zonde, welke eigenlijk onwetendheid, geene objectieve schuld, maar subjectief schuldbewustzijn is, verre is van God. Daarom heeft Christus tot in den dood toe Gods liefde verkondigd en, Gods doel met de menschheid tot het zijne makende, een rijk Gods, eene gemeente gesticht, in welke Hij dat bewustzijn heeft overgeplant, dat God liefde is en de zonde vergeeft, en dat zij, zonder dat hare zonde haar behoeft te hinderen, in de gemeenschap met God leven kan. De rechtvaardiging is daarom bij Ritschl een synthetisch oordeel, niet op grond van de goede werken uitgesproken, maar aan die goede werken voorafgaande; eerst moet toch bij den mensch de vreeze voor God als den rechter plaats maken voor het bewustzijn van zijne gemeenschap, eer hij goede werken doen en zijne zedelijke roeping vervullen kan. Voorts is die rechtvaardiging ook geene uitspraak over, geene ervaring van den individueelen geloovige, maar zij is een goed der gemeente, die weet, trots hare zonden, in gemeenschap met God te staan; zij valt met de stichting der gemeente zelve saam [1]). De bijzondere personen worden deze weldaad der rechtvaardiging alleen deelachtig, door zich aan te sluiten bij de gemeente en ze zich toe te eigenen in het geloof. Dat geloof is vrij [2]), de verkiezing heeft ook niet individueele menschen, maar de gemeente tot object [3]). Dat geloof wordt ook niet magisch gewerkt, maar de opvoeding is de gewone vorm, waarin iemand tot het geloof komt [4]). Het bestaat wezenlijk in vertrouwen, is onafhankelijk van historisch onderzoek en zijn resultaten, en berust op een diepen indruk, die door de zedelijke grootheid van Jezus op het onbevangen gemoed wordt gemaakt [5]). Door dat geloof krijgt de mensch een ander oordeel over God, zichzelven, de wereld; hij leert God kennen als liefde, weet, dat zijne zonde geene verhindering meer is voor de gemeenschap met God, acht rampen en onheilen geene straffen meer, maar heerscht geestelijk over alle dingen; in een woord, zijn schuldbewustzijn is weggenomen en daarin bestaat zijne rechtvaardiging [6]). Gevolg van deze rechtvaardiging is de verzoening, het afleggen der vijandschap jegens God op grond van die rechtvaardiging [7]). En met die rechtvaardiging en verzoening is wezenlijk de wedergeboorte identisch, want deze bestaat niet in eene hyper-physische verandering, maar in eene verandering van stemming en gezindheid [1]).

[1]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III² 26—131. *Kaftan,* Dogm. bl. 493 v. *Schultz,* Grundriss der evang. Dogm. § 52.
[2]) *Ritschl,* t. a. p. bl. 536.
[3]) *Ritschl,* t. a. p. III 114.
[4]) *Ritschl,* t. a. p. III 555.
[5]) Verg. deel I 42 v. 515 v.
[6]) *Ritschl,* t. a. p. III 38 v.
[7]) *Ritschl,* t. a. p. III 74—76.

426. Aan Ritschl komt de verdienste toe, dat hij in een tijd, waarin de reformatorische leer der rechtvaardigmaking miskend en met die der heiligmaking verward werd, wederom op hare beteekenis voor het religieuze leven de aandacht gevestigd, en haar zelve weder in het middelpunt der heilsorde geplaatst heeft. Maar hij deed dit toch op zulk eene wijze, dat de critiek niet uitblijven kon. De voornaamste bedenkingen, die allengs tegen haar werden ingebracht, laten zich kort aldus samenvatten: 1°. Ritschl stelt eenzijdig in God de liefde voorop, miskent zijne heiligheid en gerechtigheid, en tracht de verzoening alleen uit Gods liefde af te leiden. 2°. De verzoening bestaat alleen hierin, dat Christus door zijn leer en leven verkondigd heeft, dat God liefde is en dat er in Hem voor toorn geene plaats is. 3°. Schuld en straf zijn alleen menschelijke voorstellingen, maar beantwoorden niet aan eene objectieve werkelijkheid, te minder wijl het wezen der zonde in onwetendheid ligt. 4°. De rechtvaardiging, begrepen in Jezus' verkondiging van de liefde Gods, is een goed der gemeente, zoodat de enkele daaraan deel krijgt, door zich bij de gemeente aan te sluiten. 5°. Zij is van het subject volkomen onafhankelijk, sluit alle mystiek uit, en staat ook met de heiligmaking in geen verband. 6°. Zij bedoelt niet, aan het subject zekerheid des heils te verschaffen, maar is daarop gericht, dat de Christen zich in vertrouwen op God tegenover de wereld handhave [2]).

Deze bedenkingen waren lang de eenige niet, maar vormden slechts een onderdeel van die ernstige bezwaren, welke langzamerhand tegen de theologie van Ritschl en ook bepaald tegen zijne philosophie opkwamen. De tijden veranderden en daarmede de richting der geesten. Toen Ritschl optrad, werd algemeen van wetenschap en cultuur het grootste heil verwacht en ieder gordde zich met vertrouwen en moed tot den arbeid; en de theoloog van Göttingen kwam daaraan te gemoet, hij scheidde theologie en metaphysica, liet aan de wetenschap vrij spel en was voor de religie, zoowel in objectieven als in subjectieven zin, met eene kleine plaats tevreden; ja, hij maakte de religie aan de cultuur dienstbaar en ontleende aan haar het vertrouwen, om met moed den

[1]) *Ritschl,* t. a. p. III 557. 562. Verg. voorts *Herrmann,* Der Verkehr des Christen mit Gott⁶. Stuttgart 1908. *Id.,* Christl. Protest. Dogmatik (Die Christl. Religion, in: Die Kultur der Gegenwart, bl. 583—632), vooral bl. 615—623. *Kaftan,* Dogm. § 53 v. 68 v. *Reischle,* Christ. Glaubenslehre. Halle 1899 § 106 v. *Kirn,* Ev. Dogm. § 42 v. *Häring,* Der Christl. Glaube bl. 501 v. *Bousset,* Das Wesen der Religion. Halle 1903 bl. 248 v.
[2]) Verg. *Joh. Wendland,* Albrecht Ritschl und seine Schüler. Berlin 1899 bl. 120—135.

zedelijken arbeid ter hand te nemen en het Godsrijk op aarde tot stand te brengen. Maar de „Kulturseligkeit" maakte allengs plaats voor het inzicht, dat wetenschap en techniek, verstandelijke kennis en materiëele welvaart den vrede des harten niet schenken kunnen. Met den stoffelijken vooruitgang nam de geestelijke armoede toe. Het oog ontsloot zich toen weer voor de beperktheid der cultuur, en in verband daarmede voor de misstanden in de maatschappij, voor de gebreken in onderwijs en opvoeding, voor de ellende van het aardsche bestaan. Uit de kennis der ellende ontwaakte toen weer de behoefte aan religie en mystiek; moede van het doen, dorstte men weer naar het zijn. Zoo kwam de philosophie, de metaphysica, het idealisme weer in eere, en keerde men van Kant naar Hegel terug, of ruilde althans de leuze: „Zurück zu Kant", in voor die „Von Kant aus vorwärts". Te meer voelde men zich hiertoe gedrongen, omdat Ritschl zoo maar zonder bewijs in het historisch Christendom had positie genomen en van de persoonlijkheid van Jezus was uitgegaan, en de nieuwere onderzoekingen van de oudheid juist in het licht schenen te stellen, dat het Christendom eene syncretistische religie was. Waar kon men dan, bij het wegvallen van den historischen grondslag, voor den godsdienst nog vastigheid vinden dan in de metaphysica? En dan eindelijk nog, Ritschl had te weinig waarde gehecht en te weinig aandacht gewijd aan het religieuze leven in het subject; de enkele was voor hem een deel der gemeente, was in hare gemeenschap van de liefde Gods verzekerd, maar leefde daar zelf niet uit in de mystiek van zijn hart. En toch leerde men het wezen der religie eerst recht kennen door het bestudeeren van de religieuze persoonlijkheid. Al deze overwegingen verklaren, dat de dogmatiek van Ritschl allengs tot de dogmengeschiedenis is gaan behooren, dat er na hem eene nieuwe mystiek en eene nieuwe philosophie zijn opgekomen, en dat zijne methode voor de religionsgeschichtliche eenerzijds en aan den anderen kant voor de religionspsychologische heeft plaats gemaakt[1]).

Hier ter plaatse is voor ons de laatste van bijzonder belang. De Religionspsychologie is nog eene jonge wetenschap, maar zij werd voorbereid door de richting, waarin het religieuze leven zich in de laatste eeuwen voortbewoog. De machtige bewegingen, zooals het piëtisme in Duitschland en het methodisme in Engeland en Amerika die te voorschijn riep, hadden alle dit gemeen, dat zij het zwaartepunt uit het object der religie in het subject verlegden. De theologie volgde dit spoor in de stelsels van Kant, Schleiermacher en hunne scholen. En in den nieuweren tijd werd deze subjectieve richting bevorderd door het agnosticisme, de

[1]) Verg. reeds deel I 45 v., 145 v., 512 v. Voorts ook *Th. Häring*. In welchem Sinn dürfen wir uns immer noch „Göttinger" heiszen? Albrecht Ritschls Bedeutung für die Gegenwart. Zeits. f. Th. u. K. Mai 1910 bl. 165—196.

Bijbelcritiek, de experimenteele psychologie en door de studie der godsdiensten en der revivals. De verslagen, welke de revivalisten van hunne meetings en van de daarop verkregen bekeeringsresultaten gaven, waren de naaste aanleiding voor het ontstaan van de psychologie der religie. De tegenwoordige president van Clark University, G. Stanley Hall, werd daardoor op de gedachte gebracht, om van de daarin vervatte gegevens nauwgezette studie te maken, en hij vormde weldra eene school, die naar experimenteele en questionaire methode de religieuze verschijnselen onderzocht, en in vele landen vertakkingen kreeg[1]).

De psychologie der religie onderzoekt echter niet *alle* godsdienstige verschijnselen, maar laat de studie van de objectieve verschijnselen in den godsdienst, zooals dogma en cultus, aan de historische en philosophische wetenschap over. Zij beperkt zich voor zichzelve tot het onderzoek der religio subjectiva, tot de religieuze ervaring van het subject; en nog nader vestigt zij hare opmerkzaamheid niet zoozeer op de religieuze voorstellingen, als wel op de gevoelens, aandoeningen en hartstochten, die daarmede gepaard gaan of daardoor gewekt worden. Zij tracht deze verschijnselen eerst zoo nauwkeurig mogelijk te verzamelen, uit levensbeschrijvingen, brieven, gesprekken, uit antwoorden, die op bepaalde, voorgelegde vragen zijn ingekomen; vervolgens verwerkt zij dit materiaal door analyse, vergelijking en classificatie; en eindelijk poogt zij uit het feitenmateriaal de wet af te leiden, welke de religieuze ontwikkeling beheerscht.

427*a*. Op grond van zulke onderzoekingen geven sommige psychologen van de ontwikkeling van het religieuze leven in den individu ons nu reeds de volgende schets:

Bij het kind is er van een eigen zelfstandig godsdienstig leven nog geen sprake. Evenals het menschelijk embryo in zijne ontwikkeling de verschillende stadiën van de aan de menschheid voorafgaande soorten van organische wezens doorloopt, zoo representeert de kindsheid den oorspronkelijken, den oudsten toestand van het menschelijk geslacht. De ontogenie is repetitie en recapitulatie van de phylogenie. Evenals de eerste menschen bij hunne evolutie uit lagere wezens langen tijd nog half dieren bleven, zoo is aan het kind ook nog een dierlijk leven eigen. Het treedt het leven in met wezenlijk dezelfde instincten, als die de dieren bezitten. De waarheid van de kerkelijke leer der erfzonde is daarin gelegen, dat in den mensch krachtens zijne herkomst het dier altijd nog naleeft en nawerkt. Het kind is daarom van nature zelfzuchtig, eigen-

[1]) Verg. reeds deel I 47, 48. Vooral echter is hierbij te raadplegen de dissertatie van *Dr. J. G. Geelkerken*, De empirische Godsdienstpsychologie. Amsterdam 1909, die bl. 407—412 eene lange lijst van litteratuur geeft.

zinnig, strijdlustig. Het brengt mede het rasinstinct van zelfbehoud, hetwelk zich openbaart in boosheid, gevoeligheid, jaloerschheid en dergelijke. Daarmede hangt saam, dat het kind ook in godsdienstig en zedelijk opzicht diezelfde zelfzucht openbaart; voor het kind bestaat de waarde van den godsdienst alleen in wat deze hem brengen en verschaffen kan. En wijl het geen zelfstandig inzicht heeft, is het kind lichtgeloovig; het neemt alles voor waarheid aan, wat het vertellen hoort. De godsdienst bestaat voor het kind grootendeels in voorschriften, in dogma's, door het gezag van ouders, kerk of Bijbel opgelegd; het gelooft op en leeft van gezag; de godsdienst is voor het kind nog iets geheel uitwendigs en objectiefs. Religion is all external to him; God is a being above and beyond him.

Maar als de puberteit intreedt, bij het meisje gewoonlijk in het 14e, bij den jongen in het 16e jaar, heeft er eene groote verandering plaats. Karakter, omvang en beteekenis van deze in den jongelingsleeftijd vallende verandering zijn in de laatste jaren voorwerp van naarstig en uitgebreid wetenschappelijk onderzoek geweest. Stanley Hall gaf er een werk over in het licht van meer dan 1300 bladzijden en ging daarin nauwkeurig en breedvoerig al de veranderingen na, welke er in de puberteitsjaren in de menschelijke ontwikkeling plaats grijpen. Zij breiden zich over heel het bestaan en leven uit, en zijn tegelijk physiologisch en psychologisch, biologisch en sociologisch van aard. Gelijk het kind herinnert aan den oudsten toestand van het menschelijk geslacht, zoo is ook de jongelingstijd neo-atavistisch; de veroveringen, welke het ras in eene latere periode gemaakt heeft, herleven en herhalen zich daarin. De ontwikkeling, welke dan plaats grijpt, kenmerkt zich in het algemeen daardoor, dat ze minder geleidelijk en meer sprongsgewijze geschiedt; zij repeteert die vroegere periode van storm en drang, toen het menschelijk geslacht oude banden verbrak en tot een hooger trap van beschaving zich ophief. Lengte, zwaarte en kracht van het lichaam nemen in veel sterker mate dan in de vroegere jaren toe; en belangrijke functies, die eertijds niet bestonden, komen op en krijgen beteekenis. De stem verandert; de haargroei neemt toe; de afmetingen en verhoudingen van de ledematen wijzigen zich; het cerebrinale zenuwstelsel, voorwaarde voor het rijpere psychische leven, bereikt zijn vollen omvang. Het is alsof de natuur den mensch voor den strijd, die hem wacht, wapent met al de krachten, waarover zij beschikt; zij maakt den man aggressief en bereidt de vrouw voor de moederschap voor.

Psychologisch is de verandering in dezen leeftijd niet minder groot. Wijl jongen en meisje in eene andere verhouding tot de wereld komen te staan en andere belangen krijgen, wijzigen zich ook de zintuigen in structuur en in functie. De tastzin, de reuk, de smaak en ook het gehoor en gezicht ondergaan belangrijke wijzigingen. In het algemeen treedt de

zinlijke waarneming terug en heeft er een merkwaardige voortgang plaats in de ontwikkeling van het overleggen en nadenken. De geest, de rede, de zelfbewuste persoonlijkheid ontwaakt en eigent zich geheel nieuwe, meer algemeene, abstracte, geestelijke waarheden toe. Terwijl het kind beheerscht wordt door herediteit en imitatie, vormt zich thans de eigen individualiteit; het algemeen-menschelijke differencieert zich en beeldt zich uit in bijzondere, uiteenloopende trekken van karakter en gelaat. En met al deze nieuwe voorstellingen treedt ook eene andere wereld van aandoeningen in den mensch binnen; nieuwe gevoelens van lust en onlust, van sympathie en afkeer, nieuwe neigingen en begeerten, wenschen en idealen, dikwerf onbewust en onbegrepen, dringen in het gemoed des menschen in. De mensch, de individueele, persoonlijke mensch, met een eigen inzicht, met een eigen ik, staat in den jongeling en in het meisje op; hij wil zichzelf zijn en wil zijn eigen leven leven.

Ook biologisch en sociologisch brengt de puberteit groote veranderingen te weeg. De puberteit is de ontwaking van het geslachtsleven, de ontwaking tot „the reproductive life"; de jongen wordt manbaar, het meisje wordt huwbaar. Deze sexueele ontwikkeling loopt met de physiologische en psychologische niet parallel, maar vormt er eigenlijk het centrum van; zij moge alle andere ontwikkeling niet veroorzaken of verklaren, zij geeft er toch de kleur en den toon aan, zij is er de machtige impuls en stimulus van. En met deze ontwaking tot het reproductieve leven, groeit de mensch dan tevens in in een grooter geheel, in de maatschappij, die hem omgeeft. Hij krijgt besef, dat hij niet alleen een eigen leven heeft te leiden, maar ook bestemd is, om te leven met en voor anderen. De nieuwe persoonlijkheid met haar veel rijkere wereld van voorstellingen en aandoeningen, van wenschen en begeerten gaat uit den kleinen, engen kring van het kinderlijke, zelfzuchtige leven over in de groote maatschappij met hare talrijke, ingewikkelde verhoudingen. Het centrum der activiteit wordt verlegd uit de belangstelling in zichzelf naar de belangstelling in het geheel. In één woord, de puberteit is eene tweede geboorte, eene wedergeboorte, de geboorte van eene nieuwe, van eene eigene en tegelijk van eene sociale persoonlijkheid.

Maar evenals de eerste, gaat deze tweede geboorte van smarten en weeën vergezeld. De puberteit brengt haar eigen krankheden en gevaren, haar eigen afdwalingen en zonden mede. Het is, evenals het daaraan beantwoordende tijdperk in de geschiedenis van het menschelijk ras, een storm- en drangperiode. De snelle, onsymmetrische groei van het lichaam en zijne leden veroorzaakt een gevoel van „incompleteness". De groote potentiëele energie, die zich in de zenuwen ophoopt en nog geen uitweg vinden kan, brengt door deze belemmering in hare activiteit, onrust en spanning mede. Door het intreden in het bewustzijn van allerlei nieuwe gewaarwordingen en voorstellingen, wordt het zieleleven voortdurend in

beweging gehouden en in beroering gebracht; het gelijkt eene zee, door den wind heen en weder en op en neder geworpen. De nieuwe persoonlijkheid, die tot zelfstandigheid ontwaakt en zich handhaven wil, voelt van alle kanten zich ingesloten, tegengehouden, belemmerd door de maatschappij, welke haar tot het altruistische leven inleiden wil; het subject en zijne omgeving botsen met elkaar, en het is menigmaal, alsof twee ikken in den mensch zich tegenover elkander plaatsen en met elkander strijden om de zegepraal. Daarom is aan dezen leeftijd eenerzijds eigen een gevoel van onvoldaanheid en onbevredigdheid, dat zich uit in allerlei vormen van twijfel, onrust, smart, depressie, melancholie, mijmerij, zelfbeschouwing, „Grübelsucht"; en aan de andere zijde ook eene zucht tot vrijheid en zelfstandigheid, een lust tot onderzoek, een dwepen met groote ideeën en groote mannen, eene fiere edelmoedigheid, een geloof aan de toekomst, een hooggaand idealisme, een begeerte, om alles te hervormen. Als elke periode, heeft ook en inzonderheid deze hare eigenaardige deugden en gebreken. Tusschen wijsheid en dwaasheid, bewondering en minachting, belangstelling en onverschilligheid, overspanning en inzinking van kracht, zelfopoffering en zelfzucht, lichtgeloovigheid en twijfelzucht, edele neigingen en zondige hartstochten slingert het leven in dit tijdperk heen en weer. De jongeling staat op den tweesprong. Van de richting, welke hij thans inslaat, hangt zijn toekomst af. „The boy is father of the man".

Maar al deze toestanden en ervaringen zijn de geboorteweeën van de nieuwe persoonlijkheid. Uit den paradijstoestand van het kind verdreven, gaat de jongeling de wijde wereld in, om er zich eene eigen plaats te veroveren. Opgroeiend tot vrijheid en zelfstandigheid, adapteert hij zich tegelijk aan de omgeving en schikt zich naar het sociale milieu. De storm en de drang, die hij doormaken moet, zijn nuttig en goed; zij sterken zijne persoonlijkheid, verrijken haar inzicht en verdiepen haar leven. Uit de kindsheid gaat de mensch door de critische puberteitsperiode in den leeftijd der mannelijke en vrouwelijke rijpheid over.

In dit physisch-psychisch proces van de puberteitsjaren neemt nu de religieuze ontwikkeling eene eigenaardige plaats in. De ontdekking van den samenhang tusschen deze beide processen heeft sommigen zoo verrast, dat zij heel den godsdienst uit den geslachtsdrift meenden te kunnen verklaren en in de religie niets zagen dan eene „perverted sexuality". Maar de meeste religionspsychologen komen tegen dit „medical materialism" in verzet. Laten de sexueele en de religieuze ontwikkeling met elkander in verband staan en voor een deel ook in tijd samenvallen, wie de religie geheel en al uit de sexualiteit zou willen verklaren, zou ze naar hunne meening even goed uit de werkzaamheden van ademhaling en spijsvertering kunnen afleiden, wijl zij ook met deze beide in verband staat, en zou even goed de wetenschap en de kunst,

voor welke ook in de puberteitsjaren de zin ontwaakt, voor eene perverse sexualiteit kunnen uitgeven. Volgens Starbuck kan de sexueele ontwikkeling zeer goed de aanleiding en de voorwaarde der religieuze ontwaking zijn; maar dan moet men toch het groote onderscheid tusschen voorwaarde en oorzaak in het oog houden. Bij de religieuze ontwikkeling heeft de physische, maar ook de psychische gesteldheid invloed; allerlei voorstellingen en ideeën, inzonderheid van ethischen aard, werken erop in; het religieus proces is veel te ingewikkeld, dan dat het zoo maar eenvoudig uit eene enkele oorzaak en door eene enkele formule te verklaren zou zijn. Daar komt nog bij, dat de inhoud der religieuze bewustheid van dien der sexueele bewustheid dikwerf ten eenenmale verschilt, en daarom ook later een eigen plaats en waarde behoudt. Er is afhankelijkheid der ziel van het lichaam evenals omgekeerd, maar desniettemin komt aan het zieleleven en ook aan den religieuzen inhoud daarvan eene zelfstandige waarde toe, wijl ten slotte niet de oorsprong, maar de redelijke inhoud en de zedelijke vrucht die waarde bepaalt. „By their fruits you shall know them (the mental states), not by their roots".

De verwerping van deze materialistische theorie neemt echter niet weg, dat alle religionspsychologen een nauw, schoon dikwerf niet nader aangewezen, verband erkennen tusschen godsdienst en liefde en de religieuze ontwikkeling in de jaren der puberteit trachten te begrijpen als een natuurlijk en noodzakelijk ontwikkelingsproces van den jongelingsleeftijd. Vanzelf heeft deze religieuze ontwikkeling niet bij allen op dezelfde wijze en in denzelfden vorm plaats. Daar is onderscheid naar gelang van opvoeding en omgeving, karakter en temperament, geslacht en leeftijd. Met name is er verschil in religieuze ontwikkeling bij de gezonde en de kranke zielen „the healthy-minded" en „the sick soul". Daar zijn menschen, die geen, daar zijn anderen, die wel eene bekeering van noode hebben; daar zijn „once born" en „twice born men". Sommige menschen hebben in hunne jeugd eene godsdienstige opvoeding genoten en blijven in die religie der kindsche jaren zich thuis gevoelen hun leven lang. Zij behoeven geen crisis door te maken, weten van geen gebroken hart en van geen strijd met de zonde; zij kennen de vrees voor straf, den angst voor het oordeel niet. Als vrije, vroolijke kinderen wandelen zij door het leven heen, verheugen zich in het goede, dat allerwege hen omringt, gelooven aan den vooruitgang van het menschelijk geslacht en zijn met een goede hope voor de toekomst bezield. Dat zijn de gelukkige menschen, die door hun goed humeur en hunne aangename stemming het leed in de wereld verwinnen, en die door de „Mind-Cure-Movement" tot voorbeeld worden genomen, als deze door suggestie de vrees uit het menschelijk hart wil bannen en door de gedachte alle zonde en alle ziekte vernietigen wil.

Toch komt ook bij deze bevoorrechte menschen in de puberteitsjaren

nog dikwerf, wel niet een besliste omkeer, maar toch eene meer of minder krachtige godsdienstige opwekking voor. Bij het kind is de godsdienst nog uitwendig en objectief; indien deze niet eene van buiten geleerde les zal blijven maar eene zaak van eigen vrije, persoonlijke overtuiging, eene zaak des harten zal worden, dan moet er eene ontwaking, een opwekking, een verdieping en verinwendiging van het religieuze leven plaats vinden. En zulk eene ontwikkeling van het godsdienstig leven valt gewoonlijk in denzelfden tijd, waarin ook de zelfstandige persoonlijkheid in den mensch geboren wordt. Maar er zijn verschillende typen van religieuze ervaring. Eén maatstaf geldt niet voor allen. Het universum is veel rijker dan wij vermoeden, en beantwoordt niet aan één systeem. Er zijn ook kranke zielen, menschen, die een gansch anderen blik op het leven hebben, die de ellende der wereld en de ijdelheid aller dingen inzien, en die in eigen zielsbesef te worstelen hebben met de zonde, met haar schuld en met haar macht. Dat zijn de diepere naturen, die aan een godsdienst van verlossing behoefte hebben; de menschen met lagen „pain-, fear- en misery-threshold", die alleen door een crisis heen tot rust en vrede komen.

Zulk eene crisis draagt nu gewoonlijk den naam van bekeering; en het Christendom ziet er de vrucht van eene supranatureele werking in. Maar volgens de Religionspsychologie is er wetenschappelijk geen noodzaak, om ter verklaring van deze religieuze crisis tot een bovennatuurlijken factor de toevlucht te nemen. De bekeering, hoe schijnbaar vreemd en abnormaal ook, is een volkomen natuurlijk proces, dat zich psychologisch voldoende verklaren laat.

Ten eerste toch heeft de psychologische studie van de religieuze ervaringen aan het licht gebracht, dat er een nauw verband bestaat tusschen de physisch-psychische ontwikkeling in de puberteitsjaren en de godsdienstige opwekking en verdieping, welke in dien zelfden leeftijd plaats vindt. De daarnaar ingestelde enquête en de statistische bewerking van de alzoo verkregen gegevens hebben aangetoond, dat de religieuze ontwaking gewoonlijk valt in den tijd tusschen het 10e en het 25e levensjaar. Met weglating van de détails kan men zeggen, dat zij een enkele maal al voorkomt in het 7e of 8e jaar, vervolgens sterk stijgt tot en in het 16e, dan snel afneemt tot het 20e, en daarna aldoor minder wordt tot het 30e jaar, om dan na dien tijd slechts hoogst zelden meer voor te komen. Daarbij verdient het nog de aandacht, dat, al vallen puberteit en bekeering niet precies in tijd samen, de religieuze crisis bij meisjes toch in den regel iets vroeger voorvalt dan bij jongens; bij eerstgenoemden treedt zij vooral in het 13e, in het 16e, en ook nog, maar veel minder, in het 18e jaar in; bij jongens daarentegen komt zij nog weinig voor in het 12e jaar, maar heeft zij het meest in het 16e en ook nog zeer dikwerf in het 18e en 19e levensjaar plaats.

Reeds deze coïncidentie is opmerkelijk en doet vermoeden, dat tusschen puberteit en bekeering, liefde en godsdienst, sexueele emotie en religieuze ontwaking een nauw verband bestaat. Dit vermoeden wordt daardoor versterkt, dat er, in de tweede plaats, eene innige verwantschap en eene treffende overeenkomst valt waar te nemen tusschen de bovengenoemde, aan den jongelingsleeftijd eigene ervaringen, en de religieuze bevindingen, welke in diezelfde jaren gemaakt worden. In de puberteitsjaren is het zieleleven aan eene voortdurende onrust, beroering, twijfel, slingering enz. onderworpen. Welnu, de religieuze bevindingen dragen hetzelfde karakter; besef van zonde, gevoel van schuld, vrees voor straf, gedruktheid, neerslachtigheid, berouw, angst enz. zijn er eigen aan. In het moment der bekeering, dat korter of langer tijd kan duren, is het, alsof twee machten, die dan weer verschillend worden voorgesteld, als de oude en de nieuwe mensch, duisternis en licht, zonde en deugd, Satan en Christus, met elkander worstelen, zoodat de persoon niet zoozeer zelf een van de strijdende partijen is, maar veel meer zich zelf als de buit voorkomt, waarom tusschen beide machten gestreden wordt. In dien kamp maken dan ten slotte de ervaringen van zonde, ellende, rampzaligheid langzaam, soms ook plotseling, voor die van vrede en vreugde, van schuldvergiffenis en verzoening, van de gunst Gods en van zijne gemeenschap plaats. De religieuze ervaringen zijn dus qualitatief dezelfde als die, welke aan de puberteit in het algemeen eigen zijn, en onderscheiden er zich alleen in dit opzicht van, dat zij, op religieus gebied overgebracht, natuurlijk ook religieus gekleurd en vertolkt worden.

In de derde plaats dienen wij volgens de Religionspsychologie in het oog te houden, dat die godsdienstige ervaringen, welke wij met den naam van bekeering, ontwaking, opwekking enz. aanduiden, volstrekt niet in één godsdienst, maar bij alle volken en in alle godsdiensten voorkomen. Niet alleen een Paulus, Augustinus, Luther, maar ook een Buddha, Mohammed enz. hebben eene religieuze crisis doorleefd. Van revivals, zoowel bij individuen als bij massa's, weet niet alleen het Christendom, maar weet elke godsdienst te verhalen. Alle godsdienstige verschijnselen, zoowel objectief (dogma, cultus, gemeente enz.) als subjectief, mystiek, ascese, extase, revelatie, inspiratie enz. zijn aan alle godsdiensten eigen. En dat niet alleen, maar alle godsdiensten stemmen ook daarin overeen, dat zij, bewust of onbewust, een verband aannemen tusschen de religieuze ontwikkeling en de puberteit. In alle godsdiensten hebben er toch gedurende dezen leeftijd bepaalde ceremoniën plaats van afzondering, beproeving, besnijdenis, tatoueering enz., die alle de strekking hebben, om den jongeling of de maagd in te leiden in de volle godsdienstige gemeenschap. Ook onder ons heeft de Roomsche zijne eerste communie, de Luthersche zijne confirmatie, de Gereformeerde zijne openbare belijdenis. De puberteit is de leeftijd van de tweede geboorte, van de ge-

boorte eener zelfstandig-godsdienstige en godsdienstig-sociale persoonlijkheid.

Eindelijk, in de vierde plaats, de nieuwere psychologie acht zich in staat, van de verandering, die er religieus in bekeering of ontwaking bij een mensch plaats vindt, eene zeer aannemelijke verklaring te geven. Vele psychologen hebben toch in de laatste jaren de groote beteekenis ingezien, die er in het menschelijk leven aan het onbewuste, aan de „unconscious" of beter aan de „subconscious" of „subliminal cerebration" toekomt. De voorstellingen n.l., die op een bepaald oogenblik in 's menschen bewustzijn vertoeven, zijn maar een zeer klein en gering deel van die, welke hij werkelijk deelachtig is. Gewaarwordingen, indrukken, lusten, begeerten enz., vroeger in den mensch aangebracht of opgewekt, verdwijnen niet geheel, maar zinken beneden den drempel van het bewustzijn in het onbewuste neer, laten sporen na in de banen van het hersenzenuwstelsel en zetten daar als het ware hun leven en werkzaamheid voort. Door voortdurende veranderingen in ons bewustzijn, tengevolge van het intreden van nieuwe gewaarwordingen, wordt het onbewuste materiaal van de voorstellingen voortdurend in beweging gehouden. En bij eene of andere gelegenheid kan een zekere groep van voorstellingen uit dat onbewuste zeer gemakkelijk naar boven stijgen en de op dat oogenblik in het bewustzijn aanwezige voorstellingen wijzigen of ook geheel uitdrijven en er zelve de plaats van innemen.

Zulke transformaties van het bewustzijn, zulke „altérations de la personnalité" hebben er ieder oogenblik in het menschelijk leven plaats. Vandaag zijn wij warm voor eene of andere zaak, en morgen gevoelen wij er niets meer voor. Het hosanna maakt bij den enkele en bij de massa ieder oogenblik voor een: kruis hem, plaats. Een getal, een naam, een voorval wil ons ondanks alle inspanning op een gegeven oogenblik niet te binnen schieten, en valt ons kort daarna zonder eenige moeite in. Een som, een probleem, eene redeneering komt ons 's avonds onoplosbaar voor en 's morgens staat de oplossing kant en klaar voor den geest. President Roosevelt leeft in een gansch anderen kring van voorstellingen, als hij in de jacht zich vermaakt, dan wanneer hij in het Witte Huis te Washington aan staatszaken zich wijdt; hij is op dat oogenblik uit- en inwendig een ander mensch, eene andere persoonlijkheid.

Welnu, de bekeering, de opwekking, de ontwaking is niets dan zulk eene transformatie van het bewustzijn. Ze houdt in, dat „religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central place, and that religious aims form the habitual centre of his energy". De bekeering *schijnt* wel plotseling, onmiddellijk, onvoorbereid te zijn, evenals het invallen van eene gedachte of de inspiratie van het genie. Maar feitelijk is dit niet het geval. De bekeerden weten allen zelf later te

spreken van vroeger ontvangen religieuze indrukken. Dergelijke indrukken, gewaarwordingen, voorstellingen, soms lang geleden in de prille jeugd ontvangen, zijn niet vernietigd, maar alleen in het onbewuste weggezonken. Wanneer er van buiten eene aanleiding komt, die correspondeert aan 's menschen zielstoestand, bijv. een treffend woord in de prediking, een invallende of opgeslagen tekst in de Schrift, eene aangrijpende revivalmeeting enz., dan springt hetgeen tot dusver in het onbewuste gewoond, gewoeld en gewerkt heeft, plotseling in het bewustzijn binnen, drijft de daar heerschende voorstellingen uit en neemt daar zelf de centrale plaats in bezit. Het bewustzijn verandert radicaal, ontvangt een geheel nieuwen inhoud; en met die transformatie van het bewustzijn heeft de tweede geboorte, de geboorte eener nieuwe religieuze persoonlijkheid plaats. „Spontaneous awakenings are the fructification of that which has been ripening within the subliminal consciousness".

Het plotseling karakter, dat de religieuze ontwaking soms draagt, is dus niet alleen geen bewijs voor haar wonderen, bovennatuurlijken oorsprong, maar onderscheidt haar ook niet wezenlijk van dien langzamen gestadigen groei, waarvan anderer religieuze ontwikkeling getuigt. De waarde der religieuze opwekking hangt ook niet van haar oorsprong af, maar van haar wezen en vrucht. De vraag is niet: „how it happens", maar: „what is attained"? Of de religieuze ontwikkeling al dan niet eene crisis doormaakt, hangt van de eigenaardigheid van iemands wezen af en wordt door zijn vroegeren en tegenwoordigen toestand bepaald. Bekeering is dus niet eene eigensoortige ervaring van sommigen, maar eene gemeenschappelijke ondervinding van allen; eene uiting van het ontwaken der religieuze persoonlijkheid in de puberteitsjaren; een natuurlijk, noodzakelijk, normaal, psychologisch proces in den jongelingsleeftijd.

Deze psychologische verklaring van de bekeering vindt steun in de religieuze ontwikkeling, die op lateren leeftijd zich vertoont en in het algemeen met den naam van „sanctification" kan worden aangeduid. Dan toch blijkt het onmogelijk te zijn, om menschen, die eene religieuze crisis hebben doorleefd, te onderscheiden van hen, die zich daarvan niet bewust zijn; „converted men are indistinguishable from natural men"; niet zelden staan de laatsten zelfs zedelijk hooger. Een toestand van orde en rust, van harmonie met en van aanpassing aan de omgeving, is niet uitsluitend aan bekeerden, en ook niet alleen aan Christenen, maar evenzeer aan andere menschen eigen; een gevoel van zekerheid en vreugde wordt evengoed bij Tolstoï als bij Bunyan aangetroffen. Omgekeerd zijn de „twice born men", evenmin als de „once born" of „healthy-minded men" later van allen twijfel en strijd, van alle verzoeking en onrust ontslagen. De volslagen apostasieën mogen zeldzaam zijn; zeer gewoon is toch, dat op eene periode van enthousiasme en activiteit een tijd van

inzinking en matheid volgt. Ook hier geldt, dat de boog niet altijd gespannen kan zijn. Na den vloed treedt de ebbe in.

Voorts is het nog een opmerkelijk verschijnsel, dat de mensch, als hij den volwassen leeftijd bereikt, in den regel den twijfel te boven komt en zijn geloof en leven begint te reconstrueeren. Betrekkelijk gering is het aantal van hen, die ook in den volwassen leeftijd eene louter negatieve houding tegenover den godsdienst blijven aannemen. Bij schier allen loopt de religieuze ontwikkeling, trots allerlei afdwalingen, toch ten slotte uit op „a positive and active religious attitude". Reconstructie schijnt eene wet van het religieuze leven in de latere jaren te zijn. Als de mensch een gezeten burger wordt, als hij man of vrouw, vader of moeder wordt, als hij een eigen plaats gaat innemen in de maatschappij en door allerlei banden aan haar gebonden wordt, als hij na de storm- en drangperiode meer rustig en ernstig de stemmen beluistert, welke in wetenschap en wijsbegeerte, in religie en kunst, in plichtsbesef en verantwoordelijkheidsgevoel tot hem komen, als hij kennis maakt met de teleurstellingen en rampen van het leven; dan begint hij menigmaal anders en zachter te oordeelen, en reconstrueert hij zijn godsdienstig geloof. Sommigen keeren dan tot den godsdienst hunner jeugd terug, anderen vormen zich door schifting en verbinding een nieuw geloof. Ook godsdienstig blijft er groote verscheidenheid onder de menschen bestaan; naarmate het leven zich ontwikkelt, differenciëert het zich en wordt het meer complex. Zelfs neemt het religieuze leven bij velen allerlei pathologische vormen aan.

Maar desniettemin, zegt Starbuck, neemt in de verscheidenheid de eenheid toe, bepaaldelijk in drieërlei opzicht. Ten eerste komt er meer bij allen eene overeenstemming in het geloof aan een persoonlijk God, aan het bestaan en de onsterfelijkheid der ziel en in eene waardeering van den persoon van Christus, hetzij dan als verlosser hetzij als voorbeeld. Ten andere verliezen in aller oog de dogmata, ofschoon vele godsdienstige voorstellingen hersteld worden, steeds meer aan gewicht en wordt er grooter waarde gehecht aan het religieus gevoel dan aan het religieus geloof, meer nadruk gelegd op de innerlijkheid van het godsdienstig leven dan op zijne uitwendige vormen. En ten derde gaan, naar de veldwinnende overtuiging, de motieven en bedoelingen in beteekenis nog boven geloof en gevoel in den godsdienst uit, want het streven wordt meer en meer bij allen in de richting van het altruïsme geleid. De egocentrische neigingen wijken voor andere, waarvan maatschappij, wereld, Godheid het centrum uitmaken.

Zoo is er dus — om alles saam te vatten — gedachte en wet, gang en plan in de religieuze ontwikkeling, beide in de menschheid en in den enkelen mensch. Gene recapituleert zich in deze. Drie momenten zijn daarin te onderscheiden. Eerst de evolutie van den mensch tot eene

eigene, zelfstandige persoonlijkheid, beantwoordend aan de eeuwenlange geboorte van den mensch uit het dier; dan de evolutie van den individueelen mensch tot een sociaal wezen, beantwoordend aan de langzame wording van de maatschappij met haar eindelooze vormen en ingewikkelde verhoudingen; en eindelijk de evolutie van den socialen mensch tot een deel van de menschheid, van het wereldgeheel, van de Godheid, van „The Power, that makes for righteousness". In deze periode zijn wij thans volgens Stanley Hall midden in. De ontwikkeling des menschen heeft eindelooze eeuwen achter zich, zij heeft ook nog eindelooze eeuwen vóór zich. Wij verkeeren niet in het tijdperk van den ouderdom en de grijsheid der wereld, gelijk Christenen dikwerf meenen, maar wij bevinden ons in den jongelingsleeftijd. De schemering, welke wij waarnemen, is niet die van den avond, maar van den morgenstond. De ziel *is* niet, maar *wordt* nog altijd — „the soul is still in the making"; — daar zijn krachten in haar, die nu nog sluimeren als de slaapsters in het bosch, maar die eens ontwaken zullen en krachtiger dan het ons thans mogelijk is, bevorderen zullen de komst en de heerschappij van het koninkrijk van den mensch, „the kingdom of man" [1]).

427*b*. De geschiedenis der heilsorde stelt op overtuigende wijze hare belangrijkheid in het licht, niet alleen theoretisch voor de verrijking onzer kennis, maar bovenal ook practisch voor de regeling van ons leven. Wijl God in het hart van den mensch de eeuw heeft gelegd, kan hij er nooit aan ontkomen, om in eenigen vorm de vraag te stellen: hoe vind ik het hoogste goed en het duurzame geluk? waardoor word ik met God verzoend en opgenomen in zijne gemeenschap? welke is de weg naar het eeuwige, zalige leven? of, zooals Luther het eenmaal uitsprak: wie kriege ich einen gnädigen Gott? Het is de heilsorde, ordo of via salutis, die daarop antwoord zoekt te geven. Want daaronder is te verstaan de wijze waarop, de orde waarin, of de weg, waarlangs de zondaar in het bezit komt van de weldaden der genade, die door Christus verworven zijn. In de dogmatiek kreeg zij eerst laat eene zelfstandige plaats en eene eenigszins geregelde behandeling. Bij de Scholastici is de stof voor dezen locus nog verspreid; het voornaamste, dat hier ter sprake komt, is te vinden in de commentaren op Sent. II dist. 26—29, III dist. 25—27, en op de Summa II 1 qu. 109—114. Het Tridentinum behandelt al de op de genade betrekking hebbende onderwerpen onder den titel de justificatione, sess. VI. De Roomsche theologen vatten de stof gewoonlijk samen in een locus de gratia, en brengen daarin achtereenvolgens ter

[1]) De boven gegeven schets is overgenomen uit mijne rede over de Psychologie der Religie, gehouden in de Kon. Ak. v. Wet. Zie de Verslagen en Mededeelingen, Afd. Letterkunde IXe Deel 4e reeks. Amsterdam 1907 bl. 147—178.

sprake de gratia actualis (natura, necessitas, gratuitas, universalitas, sufficientia, efficacia), de gratia habitualis of sanctificans (natura, dispositiones, effectus, stabilitas, augmentum), en de fructus gratiae of meritum (natura, conditiones, objecta). De reformatorische theologie behandelde de heilsorde eerst gewoonlijk in drie capita: de poenitentia, de fide, de bonis operibus; maar zij zag zich reeds spoedig tot uitbreiding genoodzaakt en nam toen verschillende onderwerpen op: de vocatio, illuminatio, regeneratio, conversio, fides, justificatio, sanctificatio enz. Natuurlijk werd toen spoedig de behoefte gevoeld, om deze uitgebreide, rijke stof onder één hoofd samen te vatten en op eene bepaalde wijze te rangschikken. Calvijn ging daarin reeds voor en gaf aan het derde boek van zijne Institutie den titel: de modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant et qui effectus consequantur. Anderen spraken van gratia Sp. S. applicatrix (Quenstedt), σωτηριοποιοα seu salutis consequendae modus (Calovius), redemptionis applicatio (Mastricht), ordo salutis seu salutis impetrandae modus (Reinhard) enz., terwijl er in de orde van behandeling nog grooter verscheidenheid heerschte[1]).

Handelend over deze heilsorde, denkt de theoloog echter geen eigen weg ter zaligheid uit en gaat hij ook niet bij de wetenschap, de kunst of de cultuur ter school, maar heeft hij zich te houden aan zijn uitgangspunt, dat de Heilige Schrift het eenige en genoegzame beginsel der theologische wetenschap is. Evenals in elken anderen locus, heeft hij ook bij de behandeling der via salutis voor eigenwilligen godsdienst zich te wachten. Op de vraag: welke is de weg naar den hemel? mag hij geen ander antwoord geven, dan hetgeen in de Heilige Schriften is vervat. Geen mensch, maar God zelf heeft dien weg in Christus gelegd en bekend gemaakt; het is een versche en levende weg, die door Christus zelf gebaand en bewandeld is, die waarlijk tot het eeuwige leven leidt, Hebr. 10 : 20, en waarop de kinderen Gods van het begin tot het einde door den Geest van Christus geleid worden, Ps. 73 : 24, Rom. 8 : 14. Maar juist als de theologie, ook in den heilsweg, zoo streng mogelijk zich houden wil aan het onderwijs der Heilige Schrift, komt zij terstond voor eene eigenaardige moeilijkheid te staan. Eenerzijds toch is alles door Christus volbracht, de zonde verzoend, de wet vervuld, de dood overwonnen, Satan onderworpen, de vergeving verworven, het leven in onverderfelijkheid aan het licht gebracht. Men zou, hierop alleen lettende, verwachten, dat zij, voor wie Christus gestorven is, aanstonds en volkomen van zonde, lijden, dood bevrijd en de heiligheid en zaligheid deelachtig zouden worden. Dit is echter niet het geval; integendeel worden zij in den tijd vermaand tot geloof en bekeering, moeten wedergeboren, ge-

[1]) Verg. boven bl. 516 v.

rechtvaardigd, geheiligd en verheerlijkt worden, blijven in dit leven aan zonde, lijden en dood onderworpen, en gaan eerst door vele verdrukkingen in in het koninkrijk der hemelen. Hoe is het eene met het andere te rijmen? Eenerzijds alles volbracht, zoodat er voor den mensch niets te doen overblijft; en andererzijds schijnt aan den mensch nog het voornaamste te moeten gebeuren, zal hij de verworvene zaligheid deelachtig worden. De Christelijke religie schijnt twee onverzoenbare standpunten in te nemen, het hetero- en het autosoterische, als zij de verwerving der zaligheid geheel aan Christus toeschrijft en ons toch opwekt, om onze zaligheid uit te werken met vreeze en beving[1]). Twee klippen zijn er daarom, op welke de Christelijke heilsorde altijd gevaar liep te stranden, op het antinomisme aan den eenen en op het nomisme aan den anderen kant.

Het nomisme (Pelagianisme in zijne verschillende vormen en graden) komt niet alleen met de besluiten Gods in strijd[2]), maar het doet ook te kort aan den persoon en het werk van Christus. Naarmate het bij de verwerving der zaligheid de werkzaamheid des menschen uitbreidt, krimpt het die van Christus in. Het is toch duidelijk, dat, indien het geloof, de bekeering, de volharding, voor het geheel of voor een deel in 's menschen macht staan en zijn werk zijn, indien de beslissing over het feitelijk zalig worden ten slotte, als het er op aankomt, in de handen van den mensch ligt, dat dan Christus hoogstens alleen kan verworven hebben de mogelijkheid van het zalig worden. Hij heeft dan wel de gelegenheid geopend, om zalig te worden; maar of iemand of weinigen of velen of allen van die gelegenheid gebruik zullen maken en blijven maken, hangt ten slotte van de menschen zelven af. God liet hen vrij en legde de beslissing in hunne handen. Dan volgt, dat Christus inderdaad lang niet alles heeft volbracht, maar dat het voornaamste, d. i. datgene, wat over het werkelijk zalig worden beslist, nog door den mensch geschieden moet. Christus daalt dus af van de eenige plaats, die Hij in het werk der zaligheid inneemt; Hij komt op ééne lijn te staan met al die profeten en leeraars, door welke God de menschen onderwezen en opgevoed heeft; zijn werk wordt verwant aan en ingevoegd in al die praeparatoire en paedagogische werkzaamheden, welke God aan het menschelijk geslacht ten koste heeft gelegd; het Evangelie der genade is slechts gradueel van de lex naturae onderscheiden. En de mensch zelf, schoon door al dien opvoedenden arbeid Gods geholpen en gesteund, wordt opgeroepen tot zelfwerkzaamheid[3]). Van hem hangt

[1]) *Von Hartmann*, Religionsphilos. I 569 v.
[2]) Verg. deel II 309 v., 338—344.
[3]) Uit Hebbels dagboek haalt *A. Bertholet*, Aesthet. und Christl. Lebensauffassung. Tübingen 1910 bl. 30 deze plaats aan: Es gibt keinen Weg zur Gottheit als durch das Thun des Menschen. Durch die vorzüglichste Kraft, das hervorragendste Talent, was jedem verliehen wurde, hängt er mit dem Ewigen

het af, of hij de gelegenheden, die God hem biedt, aangrijpen en alzoo de zaligheid deelachtig worden zal. De pelagiaansche voorstelling van de heilsorde wischt het specifieke onderscheid tusschen het Christendom en de heidensche godsdiensten uit, vat ze alle saam in één proces en kan de Christelijke religie hoogstens eeren als de eerste onder haars gelijken. Zij valt in het Heidendom terug en laat de zaligheid verwerven door de eigen wijsheid en kracht van den mensch. En daarbij ondermijnt zij dan ook de zekerheid des geloofs. Van de Heidenen getuigt Paulus, dat zij zonder Christus en daarom ook zonder God en zonder hope zijn in de wereld, Ef. 2 : 12. Uit de werken der wet is er geene rechtvaardiging, is er ook geen zekerheid der zaligheid; naarmate iemand nauwkeuriger zichzelf en zijne goede werken onderzoekt, komt hij tot de treurige ontdekking, dat zelfs zijne beste werken onvolmaakt en met zonde bevlekt zijn; hij moet zich daarom met een beroep op Gods liefde, die het ontbrekende door de vingers ziet en den wil neemt voor de daad, of met een gezag van kerk en priester tevreden stellen en aan eene valsche gerustheid zich overgeven; zekerheid heeft en krijgt hij voor zichzelven nooit. Ja, wijl de genade, voorzoover hem geschonken en noodig, niet alleen resistibel, maar ook altijd amissibel blijft, is hij ieder oogenblik aan het gevaar blootgesteld, om weer te verliezen wat hij heeft en uit te vallen van de hope der zaligheid. Er is op dit standpunt geen vaste gang, geen ontwikkeling van het Christelijk leven mogelijk. Zelfs is het gansch onzeker, wat het resultaat der wereldgeschiedenis zal zijn, of er eene gemeente, een koninkrijk Gods zal komen; de regeering der wereld berust voor het voornaamste, dit is, voor de eeuwige eindbestemming in handen van den mensch.

De dwalingen van dit rationalistisch nomisme springen duidelijk in het oog; maar zij zijn ook aanwezig, waar het zich hult in piëtistisch of methodistisch gewaad. Piëtisme en methodisme waren, evenals zoovele andere pogingen tot reformatie des levens in Protestantsche kerken, tegenover de doode orthodoxie in hun recht. Zij bedoelden oorspronkelijk niets anders, dan de slapende Christenheid wakker te schudden, wilden geen verandering aanbrengen in de belijdenis der Reformatie maar deze alleen toepassen in het leven. Doch uit verklaarbare reactie zijn zij in dit hun streven dikwerf te ver gegaan en tot een ander uiterste overgeslagen. Ook zij hebben het zwaartepunt allengs uit het objectieve in het subjectieve werk der zaligheid verlegd. Daarbij is het dan in het wezen der zaak onverschillig, of men de zaligheid afhankelijk maakt van geloof en gehoorzaamheid, dan wel van geloof en bevinding. In

zusammen. Und soweit er dies Talent ausbildet, diese Kraft entwickelt, so weit nähert er sich seinem Schöpfer und tritt mit ihm in Verhältnis. Alle andere Religion ist Dunst und leerer Schein.

beide gevallen treedt de mensch zelf op den voorgrond. Ook al loochenden piëtisme en methodisme de verwerving der zaligheid door Christus niet, zij lieten deze toch ongebruikt staan en brachten ze met de toepassing in geen organisch verband. Het was, om zoo te zeggen, een dood kapitaal. De ambtelijke werkzaamheid van den verhoogden Christus, den Heer uit den hemel, trad in de schaduw achter de ervaringen en bevindingen van het subject. In het piëtisme werd de mensch in plaats van naar Christus, naar zichzelven verwezen; hij moest een langen weg afleggen, aan allerlei eischen en voorwaarden voldoen, aan vele en velerlei kenteekenen zichzelven beproeven, eer hij gelooven, Christus zich toeëigenen en van zijne zaligheid verzekerd mocht wezen. Het methodisme trachtte dit alles, bekeering, geloof, verzekerdheid, wel saam te trekken in één ondeelbaar moment, maar het systematiseerde deze methode, schoon zeer verkort, op dezelfde wijze als het piëtisme. Bij beide is er eene miskenning van de werkzaamheid des Heiligen Geestes, van de voorbereiding der genade, van het verband van schepping en herschepping. En daarom komt het ook in geen van beide tot een waarachtig Christelijk leven. Hetzij dit piëtistisch zich terugtrekke uit de wereld of naar methodistischen trant aggressief in de wereld optrede, het is altijd iets aparts, iets, dat dualistisch staat naast het natuurlijk leven, en dat daarom niet organisch inwerkt in gezin en maatschappij en staat, in wetenschap en kunst. Met of zonder de uniform van het leger des heils, Christenen zijn een bijzonder soort menschen, die niet in maar buiten de wereld leven. De reformatorische tegenstelling van zonde en genade heeft min of meer voor de Roomsche tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk plaats gemaakt. Puritanisme is uitgeruild voor ascetisme. Het wezen der heiligmaking ligt in onthouding van middelmatige dingen.

Aan den anderen kant staat het antinomisme (antinomianisme). Tegenover het nomisme verdedigt het eene belangrijke waarheid, die wij, juist om het antinomisme te overwinnen, niet ten halve maar geheel en volkomen erkennen moeten. Het is waar, dat Christus alles volbracht heeft en dat de mensch aan zijne offerande ter zaligheid niets toe te voegen heeft noch ook maar iets toebrengen kan. Maar het antinomisme (niet te verwarren met het antineonomianisme in Engeland en hier te lande) bedient zich van deze waarheid alleen, om aan eene gansch andere leer ingang te verschaffen. Want zeer zeker, Christus heeft alles volbracht. Maar wil dat zeggen, dat niet *wij*, maar dat ook *Christus* niets meer heeft te doen, nadat Hij geleden heeft en gestorven is? Immers neen, want Christus is ook opgewekt en verheerlijkt, Hij is door zijne opstanding aangesteld tot Vorst en Zaligmaker, tot Heer uit den hemel, tot levendmakenden Geest. Voor Christus blijft er in den staat der verhooging nog veel te doen over; Hij moet de zaligheid, welke Hij verwierf, ook toepassen en uitdeelen aan zijne gemeente, en heeft daartoe zijnen

Geest uitgezonden, opdat die de gansche gemeente zou wederbaren en in alle waarheid leiden. Het antinomisme miskent deze toepassing van het werk der zaligheid; het loochent in beginsel de persoonlijkheid en werkzaamheid des Heiligen Geestes. In den grond der zaak komt het, naar de wet, dat twee uitersten elkander raken, met het nomisme overeen. Maar juist, omdat het innerlijk gedreven wordt door een ander belang dan dat van de volmaakte offerande van Christus, schrijdt het nog verder voort en komt dan tot de ontkenning en bestrijding van de objectieve voldoening. Christus heeft n.l. door zijn lijden en sterven niet de eeuwige zaligheid verworven, maar Hij heeft alleen Gods liefde bekend gemaakt; de verzoening en rechtvaardiging zijn van alle eeuwigheid. Evenals in het nomisme daalt Christus hier tot den rang van een profeet en leeraar af. Maar terwijl het nomisme tot deze dwalingen komt door zijn deïstisch beginsel, komt het antinomisme principiëel op uit het pantheïsme. Het lijkt als twee druppels water op de philosophie van het Gnosticisme, van Spinoza en Hegel. God is wezenlijk één met den mensch; Hij is van alle eeuwigheid verzoend; toorn en gerechtigheid zijn menschelijke voorstellingen. Alleen voelt de mensch zich door zijne eindigheid en beperktheid verre van God; hij denkt, dat God verre is van hem, dat Hij toornt over de zonde en voldoening eischt. En dat is eene verkeerde gedachte, welke de mensch zich van God vormt. God is eeuwige liefde, eeuwig verzoend, eeuwig één met den mensch. En heel de verlossing bestaat daarin, dat de mensch door middel van de prediking der profeten beter ingelicht en verlicht worde, dat hij den waan aflegge van den toorn en de strafeischende gerechtigheid Gods, dat hij God als zijn Vader, zichzelven als zijn kind erkenne. Er is tot de verlossing niets anders noodig dan deze verlichting; daarin bestaat zij; zij omvat niets anders dan het geloof. Er is geen bekeering, geen berouw, geen leedwezen over de zonden, geen angst voor de hel, geen vreeze des oordeels, geen bede om vergeving, geen heiligmaking; dat zijn altemaal pelagiaansche dwalingen, die aan de objectieve feiten van Gods genade en verzoening te kort doen. Op laag, wettisch standpunt voelt men daaraan nog behoefte, evenals men dan de voldoening nog tot stand laat komen door Christus' offerande en van Gods toorn en gerechtigheid spreekt. Maar dat zijn religieuze voorstellingen, symbolische inkleedingen, die voor het gemeene volk haar waarde hebben, doch die op het standpunt der πνευματικοι, der philosophen, plaats maken voor de zuivere idee en het adaequate begrip [1]). Evenals het nomisme eindigt ook het antinomisme met totale

[1]) Verwante gedachten komen in de zoogenaamde Christian Science voor, maar zoo met andere verbonden en vermengd, dat er van eenheid en systeem bij Mrs. Mary Baker G. Eddy geen sprake is. Deze vier denkbeelden keeren echter telkens terug: 1° God, geest, ziel, verstand, het goede, waarheid, leven, liefde enz. zijn de eenige realiteit, Science and Health with key to the Scriptures

miskenning van het wezen des Christendoms, zinkt tot het Heidendom terug en stelt de verlossing van de zonde in rationalistische verlichting of moralistische verbetering van den mensch. Beide loochenen, in ariaanschen of in sabelliaanschen vorm, de belijdenis der triniteit.

428. Alleen op den grondslag der trinitarische belijdenis is er plaats voor eene heilsorde in Schriftuurlijken, Christelijken, Gereformeerden zin. Uit die belijdenis vloeit toch in de eerste plaats voort, dat de toepassing der zaligheid onderscheiden is van hare verwerving. Immers de Heilige Geest is wel in wezen één met, maar toch als persoon een ander dan de Vader en de Zoon. Hij heeft een eigen wijze van bestaan, een eigen orde van werken. Al is het ook, dat alle werken Gods naar buiten ongedeeld en ongescheiden zijn, er is toch in schepping en herschepping eene oeconomie op te merken, welke ons recht geeft, om van den Vader en onze schepping, van den Zoon en onze verlossing, van den Geest en onze heiligmaking te spreken. Waarom kon Christus getuigen, dat de Heilige Geest nog niet was, overmits Hij nog niet was verheerlijkt, en waarom moest de Heilige Geest op den Pinksterdag uitgestort worden, indien de heiligmaking niet een werk ware, onderscheiden van schepping en verlossing, zooals de Geest onderscheiden is van Vader en Zoon? Het werk, dat aan den Middelaar was opgedragen, was dan ook met zijn lijden en sterven niet geëindigd. Christus is niet in dien zin een historisch persoon als anderen, dat Hij, na een tijd lang op aarde geleefd en gearbeid te hebben, nu nog alleen door zijn geest nawerkt en door zijn woord en voorbeeld invloed oefent. Hoewel Hij op aarde al het werk volbracht, dat de Vader Hem opgedragen had te doen, in den hemel zet Hij zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid voort. Daartoe is Hij juist opgewekt en verheerlijkt aan Gods rechterhand. Hij is de levende Heer uit den hemel. Die werkzaamheid is eene andere,

155th ed. Boston 1898 bl. 7. 9. 2°. Zonde, ziekte, dood, hebben geene realiteit, maar zijn dwalingen, en dwaling is a belief without understanding, onwaar, eene illusie. Sin, sickness and death are to be classified as effects of error, bl. 468. 469. Sickness, as well as sin, involves weakness, temptation and fall — a loss of control over the body, bl. 405. 3°. Zonde kan dus evenals ziekte overwonnen worden door de macht van den geest. Sin exists only so long as the material illusion remains, bl. 207. You can master sin through divine Mind, bl. 390. If you say: I am sick, you plead guilty, ib. The only safe course is to take antagonistic grounds against all that is opposed to the health and harmony of mind and body, bl. 390, 391. Resist evil, error or whatever sort, and it will flee from you, bl. 405. Christian science is the sovereign panacea, giving strength to the weakness of mortal mind, strength from the immortal and omnipotent Mind, bl. 405. 4°. Vergeving van zonden is er daarom niet. Sin is forgiven only as it is destroyed by Christ, Truth and Love, bl. 311. The destruction of sin is the divine method of pardon, bl. 234. 345. Universal salvation rests on progression and probation and is unattainable without them, bl. 187.

dan welke Hij op aarde verrichtte, al staat zij er ook mede in het nauwste verband. Door zijne aardsche offerande heeft Hij volbracht alles, wat er te doen viel in de sfeer van het recht; Hij heeft aan Gods eisch voldaan, de wet vervuld, alle weldaden der genade verworven. Dat werk is af, en is voor geen vermeerdering of vermindering vatbaar; er is niets aan toe en niets van af te doen; het is volmaakt. De Vader rust erin en heeft het bezegeld met de opwekking zijns Zoons. Alle weldaden, die God schenkt in het verbond der genade, schenkt Hij per et propter Christum [1]).

Maar er is onderscheid tusschen eigendom en bezit. Gelijk een kind, zelfs vóór zijne geboorte reeds, recht heeft op al de goederen zijns vaders, maar eerst op veel lateren leeftijd in het bezit daarvan komt, zoo ook hebben allen, die later gelooven zullen, lang vóór hun geloof een eigendomsrecht in Christus op alle weldaden, die Hij heeft verworven; maar zij treden in het bezit daarvan eerst door het geloof. De verwerving der zaligheid eischt dus hare toepassing; ze sluit haar in en brengt ze voort. Gelijk de verhooging van Christus met zijne vernedering, gelijk zijne werkzaamheid in den hemel met die op aarde, zoo staat de toepassing der zaligheid met hare verwerving in verband. En die toepassing is tweeledig. De verlossing door Christus is toch eene verlossing van de zonde en hare gevolgen. Hij nam niet alleen de schuld en straf van ons over, maar volbracht de wet ook in onze plaats. De toepassing der weldaden van Christus moet dienovereenkomstig bestaan in de rechtvaardigmaking, d. i. in de verzekering van de vergeving der zonden en het recht op het eeuwige leven, maar ook in de heiligmaking, d. i. de vernieuwing naar het beeld van Christus. Niet alleen de schuld, ook de smet en de macht der zonde moet weggenomen worden. Het moet eene volkomene verlossing, eene algeheele herschepping zijn. Om deze op grond van zijne volbrachte offerande uit te werken en tot stand te brengen, daartoe is Christus verhoogd aan 's Vaders rechterhand. Daartoe heeft Hij uitgezonden den Heiligen Geest, die niet alleen getuigt met onzen geest, dat wij kinderen Gods zijn, maar die ons ook wederbaart en herschept naar het evenbeeld Gods. Dit werk der toepassing is daarom een Goddelijk werk, evengoed als de schepping des Vaders en de verlossing des Zoons; en de Heilige Geest, die het tot stand brengt, is daarom met den Vader en den Zoon, een eenig God, te loven en te prijzen in der eeuwigheid.

In de tweede plaats ligt in de belijdenis der triniteit opgesloten, dat het werk der heiligmaking, in oeconomischen zin aan den Heiligen Geest opgedragen, schoon onderscheiden, toch geen oogenblik gescheiden is van het werk der verlossing en der schepping, welke door den Zoon en

[1]) Verg. boven bl. 379.

den Vader worden uitgevoerd. Dat blijkt reeds daaruit, dat de Geest in het Goddelijk wezen uitgaat van den Vader en den Zoon en met hen deszelfden wezens deelachtig is. En gelijk Hij bestaat, zoo werkt Hij, in schepping en ook in herschepping. Daaruit volgt allereerst, dat het werk des Geestes met het werk des Vaders verband houdt en samenstemt. Er is tusschen beide geene tegenstelling en geene tegenspraak. Het is niet zoo, dat de Vader aller zaligheid wil en de Heilige Geest ze slechts aan weinigen toepast of omgekeerd, maar beiden werken saam, omdat zij één zijn in wezen. Er volgt daaruit ook, dat natuur en genade, hoe onderscheiden ook, elkander niet uitsluiten. Het Roomsche leerstelsel wordt geheel en al door de tegenstelling van natuur en bovennatuurlijke genade beheerscht; en verschillende Protestantsche richtingen en secten zijn in die dwaling teruggevallen, piëtisme en methodisme miskennen het recht en de waarde der natuur zoowel vóór als na de bekeering. Maar de Reformatie kende principiëel geene andere tegenstelling, dan die van zonde en genade. Ook de natuur was eene schepping Gods en staat onder zijne voorzienigheid; zij is op zichzelve van geen mindere waarde dan de genade. En daarom kon zij aan de natuur, d. i. aan de leiding Gods in het natuurlijke leven zoowel bij de volken als bij de bijzondere personen, eene paedagogische beteekenis toekennen. Het is God zelf, die de genadige werking des Heiligen Geestes reeds in de geslachten voorbereidt, en de Heilige Geest sluit in zijne werkzaamheid bij de leidingen Gods in het natuurlijke leven zich aan en tracht door zijne genade heel het natuurlijke leven te herstellen, van de macht der zonde te bevrijden en Gode te wijden.

Maar uit de wezenseenheid van Vader, Zoon en Geest volgt ook, dat de Heilige Geest verband houdt met het werk van den Zoon. Ook Zoon en Geest werken elkander niet tegen, zoodat de Geest b.v. de zaligheid aan weinigen zou toepassen, terwijl de Zoon haar toch voor allen verworven zou hebben of omgekeerd. Eén in wezen, werken zij in hun onderscheidene werkzaamheid met elkander samen. Door zijne vernedering is toch de Zoon zelf geworden tot levendmakenden Geest. Hij leeft geheel en al door den Geest. Wat Hij gestorven is, dat is Hij der zonde eenmaal gestorven; wat Hij thans leeft, leeft Hij Gode. Hij is de onsterfelijkheid, het eeuwige, geestelijke leven volkomen deelachtig geworden. Er is niets natuurlijks, psychisch meer aan Hem, dat lijden en sterven kan. Hij heeft, door den Geest reeds op aarde voor zijn werk bekwaamd en met Hem gezalfd zonder mate, dien Geest ten volle verworven, alle gaven diens Geestes ontvangen, en leeft, heerscht en regeert nu door dien Geest. De Geest des Vaders en des Zoons is geworden zijn Geest, de Geest van Christus. Zoo was Hij nog niet, voordat Christus verheerlijkt was. Maar thans is hij de Geest van Christus, zijn eigendom, zijn bezit.

En dien Geest zendt Hij daarom op den Pinksterdag, om door Hem alle zijne weldaden aan zijne gemeente toe te passen. De Heilige Geest verwerft die weldaden niet. Hij voegt er geen enkele aan toe, want Christus heeft alles volbracht. Hij is in geen enkel opzicht verdienende oorzaak onzer zaligheid; dit is Christus alleen, in wien de volheid der Godheid lichamelijk woont, en wiens werk daarom niet behoeft aangevuld of verbeterd te worden. De Heilige Geest neemt integendeel alles uit Christus; gelijk de Zoon gekomen is om den Vader te verheerlijken, zoo is de Heilige Geest op zijne beurt nedergedaald, om den Zoon te verheerlijken. Van dien Zoon getuigt Hij, uit zijne volheid deelt Hij mede genade voor genade, tot dien Zoon leidt Hij henen, en door den Zoon tot den Vader. Alle weldaden van Christus past Hij toe, aan een iegelijk in zijne mate, te zijner tijd, naar zijne orde. En Hij eindigt zijne werkzaamheid niet, voordat Hij de volheid van Christus in zijne gemeente heeft doen wonen, en deze geworden is tot een volkomen man en gekomen is tot de mate der grootte der volheid van Christus. Daarom is de werkzaamheid des Heiligen Geestes niet anders dan eene toepassende; de heilsorde eene applicatio salutis. De vraag is daarbij ganschelijk niet: wat heeft de mensch te doen, om de zaligheid deelachtig te worden, maar alleen: wat doet God in zijne genade, om der gemeente de door Christus verworvene volkomene zaligheid deelachtig te maken? Ook de applicatio salutis is een werk Gods, dat theologisch, niet anthropologisch dient beschouwd te worden, dat, van het begin tot het einde, in oeconomischen zin den Heiligen Geest tot auteur heeft en zijn bijzonder werk mag heeten. De gansche via salutis is gratia Spiritus Sancti applicatrix.

Tegen deze opvatting der heilsorde wordt echter altijd van de zijde van het pelagianisme het bezwaar ingebracht, dat op die wijze het recht des menschen miskend, zijne zelfwerkzaamheid onderdrukt en een goddeloos leven bevorderd wordt. Inzoover dit bezwaar principiëel het getuigenis der Schrift zou willen omverwerpen, dat uit de werken der wet geen vleesch zal gerechtvaardigd worden, is het op Christelijk standpunt niet ontvankelijk; wie er aan tegemoet zou willen komen, zou op datzelfde oogenblik en in diezelfde mate den bodem der Schrift verlaten. Inzoover het werkelijk een bezwaar is en overweging verdient, is het onwaar en berust het op misverstand. Want de opvatting van de applicatio salutis als werk Gods sluit niet uit, maar sluit in de volle erkenning van al die zedelijke factoren, die onder de leiding van Gods voorzienigheid inwerken op verstand en hart van den onbekeerden mensch. Onvoldoende mogen zij zijn ter zaligheid, gelijk Schrift en ervaring duidelijk uitspreken; maar van miskenning hunner waarde, ook zelfs voor het werk der genade, is er op zuiver reformatorisch standpunt geen sprake; het is God zelf immers, die alzoo zijne menschenkinderen leidt, zich aan hen betuigt en van den hemel goeddoet over hen, of zij Hem zoeken

en vinden mochten. Voorts is niet in te zien, waarom de Heilige Geest, door het Woord roepende tot geloof en bekeering, te niet zou doen die zedelijke werking des Woords op hart en geweten, welke het pelagianisme eraan toeschrijft. De reformatorische leer houdt niet minder, zij houdt alleen meer in, dan door Pelagius en zijne volgelingen erkend wordt. Dezen meenen met die zedelijke werking te kunnen volstaan; Augustinus echter en zijne medestanders achtten haar ongenoegzaam, maar namen haar toch ten volle op in de genadewerking des Heiligen Geestes. Verder is en blijft de toepassing des heils altijd een werk des Geestes, een werk van den Heiligen Geest, van den Geest van Christus, en daarom nooit dwingend en gewelddadig, maar altijd geestelijk, liefelijk en zacht, den mensch niet behandelend als een stok of blok, maar als een redelijk wezen, verlichtend, overtuigend, trekkend, buigend; zijne duisternis doende wijken voor licht en zijne geestelijke machteloosheid vervangend door geestelijke kracht. Genade en zonde vormen eene tegenstelling; de laatste wordt alleen overwonnen door de macht der eerste; maar zoodra en in dezelfde mate als de macht der zonde wordt gebroken, valt de tegenstelling tusschen God en mensch weg. Het is Gods Geest, die met onzen geest getuigt, dat wij kinderen Gods zijn. Ik leef, doch niet meer ik, maar Christus leeft in mij, en wat ik in het vleesch leef, leef ik door het geloof des Zoons van God. God is het, die in ons werkt beide het willen en het werken naar zijn welbehagen, en die zelf ons onze zaligheid doet uitwerken met vreeze en beving. Zoover is het er vandaan, dat deze theologische beschouwing een goddeloos leven zou kweeken, dat zij alleen de realiteit van een nieuw Christelijk leven waarborgt, de geloovigen van de vastheid hunner zaligheid verzekert, de zegepraal van het rijk Gods onfeilbaar belooft, en het werk des Vaders en des Zoons in dat van den Heiligen Geest, de voltooiing erlangen doet. Het pelagianisme maakt alles wankel en onvast, zelfs de zegepraal van het goede en de triumf van het Godsrijk, omdat het alles ophangt aan de onberekenbare willekeur van den mensch. Opkomende voor de rechten van den mensch, treedt het de rechten Gods met de voeten en houdt voor den mensch slechts het recht der willekeur over. Maar de Reformatie, opkomende voor de rechten Gods, heeft daarin ook weer het recht des menschen tot erkenning gebracht; want ook hier geldt het woord der Schrift: die Mij eeren, zal Ik eeren, maar die Mij versmaden, zullen licht geacht worden. De theologische beschouwing der heilsorde neemt al het goede in zich op, dat in de anthropologische verscholen ligt; maar het omgekeerde heeft niet plaats. Wie van God uitgaat, kan ook den mensch, als zijn redelijk en zedelijk schepsel, ten volle tot zijn recht doen komen; maar wie van den mensch uitgaat en eerst voor zijne rechten en vrijheden zorg draagt, eindigt altijd met het beperken van Gods macht en genade.

429. Alle weldaden des verbonds, welke Christus verwierf en de Heilige Geest toepast, kunnen samengevat worden onder den naam van genade. Van genade kan echter gesproken worden in verschillenden zin. Ten eerste kan zij aanduiden de onverdiende gunst (benevolentia Dei), welke God aan zijne schepselen, inzonderheid aan menschen als zondaren, bewijst; als zoodanig kwam ze reeds vroeger in de leer van Gods deugden ter sprake[1]). Vervolgens kan ze de naam zijn voor allerlei lichamelijke en geestelijke weldaden (beneficia, dona gratis data), die door God uit genade aan zijne schepselen geschonken worden, en al te zamen gaven der genade en genade zelve zijn, Rom. 5 : 20, Ef. 1 : 7, 2 : 5, 8, Phil. 1 : 2, Col. 1 : 2, Tit. 2 : 11, 3 : 7 enz. Alverder kan het woord te kennen geven de bevalligheid (gratie), welke iemand door de gaven, waarmede hij naar ziel en lichaam versierd is, tentoonspreidt. En eindelijk heeft het Grieksche χάρις en het Latijnsche gratia menigmaal nog de beteekenis van dank, door iemand aan een ander voor ontvangene gunst betoond (gratias agere). Hier hebben wij alleen met genade in den tweeden zin te doen. Maar ook zoo is het begrip voor de zaak, die hier in behandeling komt, nog veel te ruim. Want in dezen locus komen niet ter sprake de objectieve weldaden der genade, welke God in zijne wet, in het Evangelie, in den persoon en het werk van Christus, in de kerk en de genademiddelen aan de menschen geschonken heeft, en die elders afzonderlijk in de dogmatiek behandeld worden. Maar hier ter plaatse worden alleen die gaven der genade aan de orde gesteld, welke de Heilige Geest subjectief, inwendig aan den mensch mededeelt, en die in het nauwste verband met zijne zaligheid staan. Er vallen dan eenerzijds buiten die gaven van Gods algemeene genade, welke aan alle en allerlei menschen in kleinere of grootere mate geschonken worden, Matth. 5 : 45, Hand. 14 : 17, Jak. 1 : 17, en aan de andere zijde die buitengewone gaven (charismata, in de Roomsche theologie gewoonlijk in aansluiting aan het δωρεαν in Matth. 10 : 8 met den naam van gratia gratis data aangeduid, omdat de ontvanger deze charismata om niet, ten dienste van anderen aanwenden moet), welke de Heilige Geest in de gemeente aan een iegelijk uitdeelt, gelijkerwijs Hij wil, 1 Cor. 12 : 4, 11. En er blijven in dit hoofdstuk alleen ter behandeling over die gaven van Gods

[1]) Verg. deel II 181. In het werk van *Dieckmann*, Die christl. Lehre von der Gnade. Berlin 1901 komt het Bijbelsch begrip van genade volstrekt niet tot zijn recht. De auteur leidt n.l. de genade Gods tot zijne algemeene goedheid terug, bl. 29 v., laat er het allerbelangrijkst element der goddelijke ontferming tegenover schuldige zondaren uit wegvallen, 31 v., geeft haar tot inhoud niet alleen het Evangelie maar ook de wet, 80 v., ziet in Gen. 1 : 26 den groszen Gnadenbrief, den Gott dem Menschengeschlechte in die Wiege gelegt hat, het protevangelium, 81, en maakt ze dan voorts nog geheel van den vrijen wil des menschen afhankelijk, 63 v. Veel beter handelt over dit onderwerp *R. Vömel*, Der Begriff der Gnade im N. Test. Gütersloh 1903.

bijzondere genade, welke in de prediking van het Evangelie aan alle hoorders aangeboden en daadwerkelijk aan de uitverkorenen geschonken worden.

Over deze genade bestaat tusschen Rome[1]) en de Reformatie, bepaaldelijk in hare Gereformeerde ontwikkeling, een belangrijk verschil. De hier bedoelde genade draagt in de Roomsche theologie den naam van gratia gratum faciens, genade, welke den mensch Gode aangenaam maakt, en wordt wederom onderscheiden in gratia actualis en gratia habitualis. Eerstgenoemde wordt aan den mensch geschonken, om hem tot het doen van zaligmakende werkzaamheden in staat te stellen, ad operandum salutariter. Want de natuurlijke mensch, de homo naturalis zonder het donum superadditum, kan nog wel vele natuurlijk en zedelijk goede werken doen, maar hij kan niet zulke werken doen, die met de tot eene hoogere orde behoorende, bovennatuurlijke, hemelsche zaligheid in verband staan. Tot het zaligmakend werken is den mensch de gratia actualis (ook wel genoemd gratia praeveniens, antecedens, excitans en zelfs operans) absoluut noodzakelijk, zoodat het pelagianisme en semipelagianisme op dit punt door Rome beslist verworpen worden. Ook verstaat de Roomsche theologie onder die gratia actualis niet louter de uitwendige roeping door het Evangelie met de daaraan verbonden zedelijke werking op verstand en wil, maar ze denkt daarbij aan eene illustratio intellectus en inspiratio voluntatis, welke aan den mensch niet alleen vires morales, maar ook vires physicas toevoegt.

Reeds hierbij verdient het de aandacht, dat Rome de volstrekte noodzakelijkheid der gratia actualis niet zoozeer baseert op den zondigen toestand, waarin de mensch verkeert, als wel daarop, dat de mensch, het donum superadditum verloren hebbende, louter een homo naturalis is, die uit den aard der zaak geen bovennatuurlijk goede werken, geen actus salutares, doen kan; want actus perducentes ad finem oportet esse fini proportiatos[2]). Maar voorts leeren de Roomsche theologen, dat deze gratia actualis universeel is, niet alleen zoo, dat ze aan allen mag aangeboden worden of aangeboden wordt, maar bepaaldelijk ook in dien zin, dat zij feitelijk aan alle menschen zonder onderscheid geschonken wordt, dus ook aan de ongedoopt stervende kinderen, aan de ongeloovigen, aan de verstokte zondaren, aan de Heidenen[3]). Indien dit echter het geval is en aan de andere zijde de zaligheid feitelijk niet aller deel wordt, dan is het een met het andere alleen zoo in overeenstemming te brengen, dat de gratia actualis van het begin af tot het einde toe

[1]) Verg. boven bl. 507 v.
[2]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 5.
[3]) Zie bijv. van de bovengenoemde Roomsche theologen *Heinrich-Gutberlet*, Dogm. Theol. VIII 303—328. *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 163—187. *Pohle*, Dogm. II 414—433.

resistibel en amissibel blijft. Op zichzelve, objectief, is zij sufficiens, maar of zij efficax wordt, hangt althans volgens de Molinisten en Congruisten af van den wil van den mensch. Ofschoon de Roomsche theologen alle moeite doen, om Augustinus in dezen zin te interpreteeren, en de voorstanders van de praedestinatie (Gottschalk, Calvijn, Jansenius enz.) scherp aanvallen en veroordeelen, zij moeten toch zelven eindigen met de erkentenis, dat ze hier staan voor een ondoordringbaar geheim [1]). Ja ,vele Roomsche theologen schrijven in navolging van Augustinus en Thomas de efficacia gratiae aan eene bijzondere werking Gods toe en leeren eene praedestinatio ad gratiam et gloriam ante praevisa merita [2]).

Even gewichtig is het verschil, dat in de opvatting van het wezen der genade tusschen Rome en de Reformatie bestaat. De Roomsche theologen verklaren uitdrukkelijk, dat de gratia actualis en ook de gratia habitualis geene substantie is, maar eene qualiteit; zij verwerpen de meening van Lombardus, volgens welke de liefde met den Heiligen Geest identisch zou zijn [3]), want deze is wel de causa efficiens, maar niet de causa formalis, het wezen, van de genade; zij willen geene deïstische scheiding, doch evenmin eene pantheïstische vermenging van God en mensch. Desniettemin heet het reeds van de gratia actualis, dat zij niet moraliter slechts, maar ook physice elevat facultates nostras, ut supernaturaliter agere possint, en dus entitative bovennatuurlijk is, totum ordinem naturalem transcendens [4]), met de bloot natuurlijke genade „einen ebenso schroffen Gegensatz" vormende, als de natuur met de „Uebernatur" [5]). Veel sterker wordt nog van de gratia habitualis (infusa) gezegd, dat zij eene gave Gods is, waardoor de mensch in ordinem supernaturalem

[1]) Bijv. *Pohle* t. a. p. II 483: So endigen zuletzt alle Versuche der Vereinbarung von Gnade und Freiheit in einem inkommensurabeln Rest, der mit dem Schleier des Geheimnisses umgeben bleibt und aller Anstrengungen, ihn ohne Rest aufzudividieren, grausam spottet.

[2]) Verg. reeds deel II 312—316 en voorts nog *Heinrich-Gutberlet,* Dogm. Theol. VIII 329—467. *Scheeben-Atzberger,* Dogm. IV 202—278. *Pohle,* Dogm. II 434—483. *Manzoni Caesare,* Theol. dogm. III 248—268 enz.

[3]) *Lombardus,* Sent. I dist. 17, 18. Maar *Thomas,* S. Theol. II 2 qu. 23 art. 2 leerde reeds anders en hield de charitas voor aliquid creatum in anima. En zoo ook het Tridentinum, sess. VI can. 24. Voorts wordt door sommigen, Scotus, Bellarminus, Molina, Lessius e. a. de genade met de liefde vereenzelvigd, maar anderen nemen op het voetspoor van *Thomas,* S. Theol. II 1 qu. 110 art. 3, tusschen beide een reëel onderscheid aan, noemen de genade een habitus entitativus, de liefde een habitus operativus. Gene zetelt in de substantie, deze in een bijzonder vermogen van de ziel, *Pohle* t. a. p. II 521. 522. Lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur et ad illud lumen ordinantur, *Thomas* t. a. p. met beroep op Ef. 5 : 8.

[4]) *Pesch,* Prael. dogm. V 19. 21.

[5]) *Pohle,* t. a. p. II 333.

elevatur et naturae divinae aliquo modo particeps fit [1]). Ze is eene divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit [2]). Nog nader is zij een habitus entitativus of substantivus, die niet maar, zooals bijv. de kennis, een bepaald vermogen, maar het wezen der ziel zelf vernieuwt en volmaakt [3]).

Deze vernieuwing en volmaking bestaat daarin, dat de mensch door ingestorte genade wedergeboren, gerechtvaardigd, geheiligd, het kindschap Gods deelachtig, in zijne vriendschap opgenomen, tot een tempel des Heiligen Geestes verheven wordt; maar ze vindt hare meest praegnante uitdrukking daarin, dat de mensch door deze genade der goddelijke natuur deelachtig wordt gemaakt, 2 Petr. 1 : 4. De genade schept in den mensch een zijn, waardoor hij op gansch bijzondere wijze vergoddelijkt wordt. Zij verheft hem „in die göttliche Ordnung"; ze kan hem niet tot God maken, maar stelt hem toch tot de Godheid in eene zeer speciale verhouding; zij voert den mensch met zijne vermogens niet bloot tot de hoogste hoogte op, waartoe hij van nature vatbaar is, want dan kwam hij toch niet boven de natuurlijke volmaaktheid uit; maar wijl de genade in strikten zin bovennatuurlijk is, voert zij den mensch op boven zijne natuur, boven de natuur der engelen, boven *alle* natuur; boven de werkelijke schepping en ook boven alle *mogelijke* naturen; zij verheft ons „nicht blos über die menschliche Natur, sondern über *jede* Natur, über die höchsten Chöre der himmlischen Geister... nicht blos über die ganze existirende Schöpfung, sondern sie erhebt uns auch über alle *möglichen* Wesen, auch die denkbar vollkommensten nicht ausgenommen." En daar boven alle mogelijke wezens alleen God staat, „so musz uns diese gnadenreiche Erhebung in eine göttliche Sphäre versetzen" [4]). Hieruit blijkt duidelijk, wat de eigenlijke bedoeling der genade bij Rome is. Zij heeft tweeërlei taak, ut elevet et sanet. De eerste dringt echter de tweede geheel in de schaduw; munus elevandi est principale et gratiae convenit in omni ordine supernaturali. Munus antem sanandi est secundarium et gratiae accessit in ordine naturae lapsae; in den eersten zin is zij absoluut, in den tweeden slechts toevallig noodzakelijk [5]). De genade is bij Rome in de eerste plaats eene boven de natuurorde aan den mensch toegevoegde qualiteit, waardoor hij in beginsel in eene bovennatuurlijke orde opgenomen, de goddelijke natuur, de aanschouwing Gods deelachtig wordt, en zulke bovennatuurlijke werken verrichten kan, welke ex condigno het eeuwige leven verdienen. De vergeving der zonden

[1]) *Pesch,* Prael. dogm. V 172. 188.

[2]) Catech. Rom. II 2 qu. 38.

[3]) *M. Caesare,* Theol. dogm. III 310. *Pohle,* Dogm. II 522.

[4]) *Heinrich-Gutberlet,* Dogm. Theol. VIII 588 v.

[5]) *Pesch,* Prael. dogm. V 32. 33.

is hier ondergeschikt, het geloof heeft slechts eene praeparatoire waarde; hoofdzaak is de verheffing des menschen boven zijne natuur, de vergoddelijking, ἡ προς θεον ἀφομοιωσις τε και ἑνωσις[1]).

De Reformatie verwierp deze neoplatonische mystiek, keerde tot de eenvoudigheid der Heilige Schrift terug en kreeg daarom eene geheel andere voorstelling van de genade. Deze dient niet, om den mensch op te nemen in eene bovennatuurlijke orde, maar om hem van de zonde te bevrijden. Genade staat niet tegenover natuur, maar alleen tegenover zonde. Zij was in eigenlijken zin niet noodig bij Adam vóór den val, maar is eerst door de zonde noodzakelijk geworden; zij is daarom niet absoluut, maar slechts toevallig noodzakelijk. De physische tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk maakt voor de ethische van zonde en genade plaats. Wanneer de genade de zonde ganschelijk met haar schuld en smet en straf wegneemt, dan heeft zij haar werk verricht. Dan is de mensch vanzelf weer beeld Gods, want het beeld Gods is geen donum superadditum, maar behoort tot het wezen van den mensch. Er behoeft dus naast de genade, die van de zonde verlost, geene andere genade te zijn, die den mensch dan nog boven zijne natuur verheft. Wel heeft de genade volgens de Gereformeerden ons meer teruggeschonken, dan wij door Adam verloren hebben. Want Christus verwierf niet alleen het posse non peccare en mori, gelijk de Lutherschen het voorstellen, maar Hij schenkt aan de geloovigen terstond het non posse peccare en mori; Hij brengt ons niet terug op dat punt van den weg, waar Adam stond, maar Hij heeft den ganschen weg voor ons ten einde toe afgelegd. Hij volbracht niet alleen de passieve, maar ook de actieve gehoorzaamheid. Hij verwierf de onverliesbare zaligheid, het eeuwige leven, welke voor Adam nog lagen in de toekomst. Juist omdat de bestemming van Adam lag in de eeuwige zaligheid, kon Christus deze in zijne plaats voor ons verwerven. Maar de genade geeft toch niets meer, dan wat, indien Adam ware staande gebleven, in den weg der gehoorzaamheid door hem verkregen zou zijn. Het genadeverbond verschilt van het werkverbond in den weg, maar niet in het einddoel. Het is eenzelfde goed, dat in het werkverbond beloofd was en in het verbond der genade geschonken wordt. De genade herstelt de natuur en voert ze op tot haar hoogste hoogte, maar zij voegt er geen nieuw, heterogeen bestanddeel aan toe.

Daaruit vloeit voort, dat de genade in de reformatorische theologie in geen enkel opzicht het karakter van eene substantie kan dragen. Wel beleed de Reformatie van de genade, dat zij niet alleen uit-, maar ook inwendig is, dat zij niet alleen moreele, maar ook hyper-physische krachten schenkt, dat zij eene qualiteit, een habitus is. Maar ook al

[1]) Dionysius bij *Heinrich* t. a. p. 595.

drukte zij zich soms in dezelfde woorden als Rome uit, zij legde daarin toch een anderen zin. Bij Rome is de genade eene physische kracht, omdat zij de natuur verheffen moet tot de bovennatuurlijke orde; indien zij alleen diende, om den mensch van de zonde te bevrijden, zou met het oog op de Roomsche leer van de zonde, eene moreele kracht der genade waarschijnlijk genoeg zijn. Doch de Reformatie dacht anders over de zonde; deze was schuld en tegelijk een totaal bederf der menschelijke natuur; de mensch was van nature dood in zonden en misdaden; zijne onmacht kan in zekeren zin eene natuurlijke heeten[1]). En daarom moet de genade ook eene zoodanige zijn, die het verstand verlicht en den wil buigt, die dus niet alleen zedelijk, maar ook hyperphysisch werkt en de krachten herstelt. Doch bij Rome is deze physische werking der genade eene tegenstelling van de ethische, in elk geval eene de ethische verre te boven gaande; bij de Reformatie is en blijft zij ethisch. De natuurlijke onmacht is immers in haar aard eene geestelijke, zedelijke onmacht, eene onmacht ten goede, enkel en alleen door de zonde veroorzaakt; zij heet alleen natuurlijk, omdat zij „van nature" d. i. krachtens de gevallen, zondige natuur den mensch eigen is, niet door gewoonte, opvoeding enz., in hem aangebracht is, en dus ook niet door dergelijke zedelijke machten kan weggenomen worden. De genade werkt alleen hyper-physisch, omdat zij die gevallen-natuurlijke onmacht wegneemt en de oorspronkelijk-natuurlijke bekwaamheid ten goede herstelt. Bij Rome geeft de genade in strikten zin eene physische kracht, die de homo naturalis zonder het donum superadditum, ook al is hij volkomen zondeloos, niet bezit en die hem afzonderlijk geschonken moet worden. Het is dien mensch physisch onmogelijk, om bovennatuurlijk goede werken te doen, zooals het hem physisch onmogelijk is, om met de hand aan de sterren te raken. Maar van dien aard is de onmacht in de Protestantsche belijdenis niet; en daarom is de genade hier ook geene physische qualiteit in Roomschen zin, ook al herstelt zij de oorspronkelijke, door de zonde verloren kracht ten goede.

Wijl verder de zonde geene substantie is en aan den mensch niets substantiëels heeft ontnomen, kan ook de genade nooit als eene substantie gedacht worden. Zij is eene herstelling van de forma, welke den mensch en den schepselen in het algemeen oorspronkelijk bij de schepping ingedrukt was. De herschepping is geen tweede, nieuwe schepping. Zij voegt aan het bestaande geen nieuwe schepselen toe, zij brengt er geen nieuwe substantie in, maar zij is wezenlijk reformatie. Daarbij strekt intensief de werking der genade even ver als de macht der zonde zich uit. De zonde heeft alles aangetast, heel het organisme der schepping, de natuur zelve der schepselen bedorven; en daarom is de genade eene kracht Gods,

[1]) Verg. boven bl. 101, 102.

die de menschheid ook innerlijk, in de kern van haar wezen, van de zonde bevrijdt en ze eens zonder vlek of rimpel voor Gods aangezicht stelt. Daarom is eene zedelijk werkende genade niet genoeg. Rome schijnt de genade te eeren, als zij haar absoluut noodzakelijk noemt, en physische krachten laat schenken, die de natuur ver te boven gaan. Maar ten slotte maakt zij heel die genade weer zoo onmachtig, dat deze in hare werking afhangt van den wil van den mensch. Zij werkt niets uit, wanneer de wil haar weerstaat. En als de wil haar toestemt, dient zij alleen, om den mensch de krachten te schenken, die tot het verdienen van elke volgende genade en van het eeuwige leven van noode zijn. Zij is een hulpmiddel voor den mensch tot zijne deïficatie. Bij de Reformatie echter is de genade het begin, midden en einde van heel het werk der zaligheid; er komt niets in van de verdienste van den mensch. Gelijk de schepping en de verlossing, zoo is ook de heiligmaking een werk Gods. Uit Hem en door Hem is zij, en daarom leidt ze ook tot Hem henen, en dient tot zijne verheerlijking [1]).

430. Onder den algemeenen naam der genade zijn vele bijzondere weldaden begrepen. De Schrift is onuitputtelijk in het opsommen der zegeningen, die door Christus verworven zijn en door den Heiligen Geest aan de gemeente worden medegedeeld, zoodat de theologie er ten allen tijde verlegen mede was, om ze volledig en in eene geregelde orde te behandelen. In de Roomsche dogmatiek werd het allengs regel, om al de hier te bespreken weldaden onder den naam van genade samen te vatten, en ze over drie hoofdstukken (gratia actualis, gratia habitualis en fructus gratiae) te verdeelen. De heilsorde draagt hier het karakter van eene „hierarchisch-kirchliche Ordnung", volgens welke de priester door middel van het sacrament de genade in het hart der geloovigen instort, herstelt en vermeerdert; de genade gaat den weg der sacramenten langs [2]). De Hervorming, welke uit de ervaring der wedergeboorte en bekeering haar aanvang nam, vestigde van den beginne af haar aandacht veel meer op de geloovigen en op den weg, waarlangs zij tot de zaligheid geleid werden, dan op het instituut der kerk met hare sacramenten. Ze sprak daarom niet meer van de genade als een goed, dat door de kerk werd medegedeeld, maar handelde van het werk des Heiligen Geestes, waardoor de weldaden van Christus aan de leden van zijn lichaam werden toegepast. Ofschoon enkelen daarbij nog de leer der kerk

[1]) Verg. over de Gereformeerde opvatting van de genade: *Zanchius*, Op. II 342. VII 266. 354. *Polanus*, Synt. II c. 21. *Martyr*, Loci Comm. bl. 248. *Perkins*, Werken I 799 v. *Twissus*, Op. I 685 v. *Junius*, de natura et gratia, Op. I 302–305. *Gomarus*, de gratia conversionis, Op. I 85—126. *De Moor*, Comm. I 670. *M. Vitringa*, Doctr. III 173 enz.

[2]) *Schultz*, Der ordo salutis in der Dogm., Th. Stud. u. Krit. 1899, 3 bl. 356 v.

en der genademiddelen aan de behandeling van de heilsorde lieten voorafgaan [1]), volgden de meesten toch de omgekeerde orde; het organisme ging immers logisch aan het instituut vooraf, het genadeverbond omvatte de geloovigen en hun zaad, en dit zaad der kerk werd juist op grond daarvan, dat het tot het genadeverbond behoorde, door den doop in de institutaire kerk opgenomen. Toen de Hervorming alzoo in de heilsorde het werk des Heiligen Geestes weer op den voorgrond plaatste, besprak zij dit eerst wel op eenvoudige wijze in de drie loci: poenitentia, fides en bona opera, maar zij zag zich weldra tot breedvoeriger behandeling genoodzaakt. En niet alleen werd het aantal loci uitgebreid, maar in hun inhoud en onderlinge verhouding kwamen er allengs, vooral in de Gereformeerde theologie, allerlei belangrijke wijzigingen.

Er werd reeds vroeger op gewezen, dat de leer van de verkiezing en die van het genadeverbond in den eersten tijd menigmaal bij de heilsorde werden behandeld, maar later in den regel naar voren gebracht en in den locus over God of in dien over Christus werden opgenomen [2]). Eene dergelijke verschikking had tengevolge van verandering in de begrippen ook bij andere loci in de heilsorde plaats. Hetzij praedestinatie, verbond, kerk en genademiddelen al dan niet voorafgingen, de eerste plaats werd in de ordo salutis ingeruimd voor de roeping; gelijk in schepping en voorzienigheid, zoo bracht God ook in de herschepping alle dingen door middel van het woord tot stand. Ook toen deze roeping in uit- en inwendige onderscheiden, de wedergeboorte in engeren zin verstaan en vóór het geloof gesteld werd, bleef de roeping in de heilsorde steeds de eerste plaats innemen [3]). Men hield aan deze orde vast tegenover de Wederdoopers, die den Geest in zijne werking geheel van het Woord losmaakten, en tegenover de Remonstranten, die de Gereformeerden met hunne leer van de krachtdadige en rechtstreeksche werking des Heiligen Geestes, van minachting en verwaarloozing van het genademiddel des Woords beschuldigden. Voorts was er in de heilsorde ook geen verschil over, dat het beginsel en de aanvang van het nieuwe leven in den mensch enkel en alleen te danken was aan eene inwendige, rechtstreeksche, krachtdadige en onverwinbare werking des Heiligen Geestes. Somtijds werd deze werking zelfs eene onmiddellijke genoemd, niet om bij de werking des Heiligen Geestes het genademiddel

[1]) Verg. boven bl. 521. In den nieuweren tijd wordt deze orde gevolgd door *Von Oettingen*, Luth. Dogm. III 317 v. *Kähler*, Wiss. der chr. Lehre[3] bl. 384 v. *Kaftan*, Dogm. § 61 v. *Häring*, Der Chr. Glaube bl. 462 v. *Reischle*, Chr. Glaubenslehre bl. 109 v. enz.

[2]) Verg. boven bl. 519.

[3]) Zie Calvijn, Gomarus, Maccovius, Voetius, Mastricht, de Dordtsche en de Westminster Synode, aangehaald in mijn: Roeping en Wedergeboorte. Kampen 1903 bl. 60—92.

des woords uit te sluiten, maar 1° om tegen de Remonstranten staande te houden, dat de Heilige Geest, schoon zich bedienende van het woord, toch zelf met zijne genade inwendig in het hart des menschen binnendrong en daar de wedergeboorte tot stand bracht, zonder van den wil des menschen en van zijne toestemming afhankelijk te zijn; en 2° om tegenover de theologie van Saumur uit te spreken, dat de Heilige Geest bij de wedergeboorte niet slechts door het woord het verstand verlichtte, maar ook rechtstreeks en onmiddellijk in den wil nieuwe genegenheden instortte [1]).

Daarentegen was er wel verschil in de benamingen, waarmede het allereerste werk van den Heiligen Geest in het hart van den zondaar aangeduid werd. Zich aansluitende bij de ervaring, welke Luther had doorgemaakt, spraken velen eerst van de poenitentia en daarna van de fides en de bona opera. Maar men merkte al spoedig op, dat zulk eene ervaring niet door allen doorleefd werd en ook niet aan allen, bepaaldelijk niet aan de kinderen des verbonds, tot eisch gesteld kon worden; voorts was er ook, gelijk Luther en Calvijn reeds aanwezen, een groot verschil tusschen de droefheid naar de wereld, die uit de wet voortkwam, ook in onbekeerden vallen kon, en volstrekt niet noodzakelijk tot het zaligmakend geloof leidde, en de droefheid naar God, welke het geloof reeds onderstelde en uit het nieuwe leven opkwam. Op voorbeeld van Calvijn [2]), namen daarom de Gereformeerden de poenitentia in het Christelijk leven op en gaven haar spoedig een anderen naam. Het woord poenitentia had toch, evenals het woord boete, een Roomschen bijsmaak verkregen, en deed onwillekeurig denken aan eene straf, die door den priester opgelegd en door den boeteling betaald werd. Het mocht daarom nog geschikt wezen voor het berouw of den spijt, welke de zondaar soms om de gevolgen der zonde in zijn hart voelde opkomen; maar het was eene zeer onjuiste benaming voor dat hartelijke leedwezen over de zonde als zonde, dat alleen in den geloovige aangetroffen wordt. Hiervoor kwam dan ook spoedig een ander woord, het schoone woord resipiscentia in gebruik [3]). Dit bracht nu weer tweeërlei gevolg mede: ten eerste de noodzakelijkheid, om het allereerste werk der genade met een anderen naam dan dien van poenitentia aan te duiden, en ten andere eene verandering in de beteekenis en de plaats der resipiscentia.

Wat het eerste betreft, Calvijn begon met het geloof als eerste genadeweldaad en vatte de wedergeboorte in ruimen zin op, als vernieuwing

[1]) Zie mijn: Roeping en Wedergeboorte bl. 47—72.
[2]) *Calvijn,* Inst. III 3, 1. 2.
[3]) *Beza,* Tract. theol. I 327 v. *Musculus,* Loci C. 1567 bl. 550. *Ursinus,* Explic. Catech. qu. 88—90. *Junius,* Theses theol. ed. Kuyper bl. 209. *Amesius,* Med. Theol. c. 26. *Synopsis* pur. theol. disp. 32.

des menschen naar Gods beeld [1]). Anderen onderscheidden in de roeping eene vocatio inefficax et efficax [2]), of eene vocatio externa en interna [3]), en zagen in de vocatio efficax of interna den aanvang van het nieuwe leven. Nog anderen gaven daaraan den naam van conversio, regeneratio, tractio, resuscitatio, en hechtten aan deze woorden dan meestal een engeren zin, dan waarin zij vroeger wel gebruikt waren [4]). Verschillende omstandigheden drongen de Gereformeerde theologie, om bij de toepassing van de heilsweldaden nog tot achter het geloof terug te gaan. Volgens de Anabaptisten waren de kinderen der geloovigen, zoolang zij nog niet tot het oordeel des onderscheids gekomen waren en metterdaad in Christus gelooven konden, van de weldaden des genadeverbonds en alzoo van het voorrecht des doops verstoken. Tegenover hen had de Reformatie te verdedigen, dat de kinderen der geloovigen, schoon nog niet actu kunnende gelooven, toch het beginsel en de „hebbelijkheid" des geloofs deelachtig waren en alzoo behoorden gedoopt te wezen. Stervende gingen zij dus niet verloren, maar werden zalig evengoed als de volwassen geloovigen. Deze laatsten kwamen bovendien dikwerf in toestanden, waarin zij geen actueel geloof oefenden of zelfs konden oefenen, maar waarin zij toch het vermogen des geloofs behielden. En voorts was naar de eenstemmige belijdenis der Hervorming de mensch van zichzelven onbekwaam, om te gelooven of zich te bekeeren; geloof en bekeering moesten dus vrucht zijn van eene almachtige werking des Heiligen Geestes, vruchten van een zaad, dat door dien Geest in de harten was geplant. Zoo zag men zich om verschillende redenen genoodzaakt, om tusschen de werking des Heiligen Geestes en de vrucht van die werking, of met andere woorden tusschen het vermogen en de daad des geloofs, tusschen de bekeering in passieven en in actieven zin, of nog anders tusschen wedergeboorte in enger zin en geloof (met bekeering in actieven zin) onderscheid te maken. Wedergeboorte werd nu de naam voor die weldaad, welke in de instorting van het allereerste beginsel des nieuwen levens bestond, en ging als zoodanig aan het geloof vooraf; gratia regenerationis prior in nobis est quam fides, quae illius est effectus [5]). Over den tijd dier wedergeboorte bleef daarbij verschil van gevoelen bestaan; terwijl Roomschen, Lutherschen en vele Engelsche theologen ze bij alle kinderen lieten plaats hebben in den doop (baptismal regene-

[1]) *Calvijn,* Inst. III c. 2. 3. *Beza,* Tract. theol. I 671. *Junius,* Theses theol. 34, 1. Ned. Geloofsbel. art. 22.
[2]) *Sohnius,* Theol. Synopsis I 72. Methodus Theol. I 184 v. *Petrus* Martyr, Loci C. bl. 246 v.
[3]) *Musculus,* Loci C. bl. 647. Can. Dordr. III IV 6—10.
[4]) *Wollebius,* Theol. Christ. c. 28. *Maresius,* Syst. Theol. loc. XI. Can. Dordr. III IV 11—12.
[5]) *Polanus,* Synt. Theol. bl. 467.

ration), zeiden de Gereformeerden, dat de genade der wedergeboorte aan de uitverkoren kinderen des verbonds geschonken werd òf reeds vóór den doop, òf onder, òf na, òf ook wel zonder nadere bepaling vóór, onder of na den doop [1]).

In betrekking tot de boven in de tweede plaats genoemde verandering valt het volgende op te merken. Als de resipiscentia in wezen van de poenitentia verschilde, dan behoorde zij vanzelve op eene andere plaats te staan, dan die aanvankelijk, vooral door de Luthersche theologen, daaraan toegewezen werd. De Gereformeerden ontkenden niet, dat velen van degenen, die zalig worden, eerst op lateren leeftijd worden wedergeboren en bekeerd; zij namen aan, dat in dit geval dikwerf allerlei ervaringen en werkzaamheden, zooals het ter kerk gaan, het aanhooren van de prediking des Evangelies, het kennen van den wil Gods, het gevoel van zonde en ellende, de vrees voor straf, de behoefte aan verlossing, de hope op vergeving enz. aan de wedergeboorte vooraf kunnen gaan; en zij durfden in dezen zin zelfs spreken van eene gratia praeparans [2]). Maar in den regel had de wedergeboorte (in engeren zin) bij de kinderen des verbonds in de jeugd en vóór de jaren des onderscheids plaats en ging zij dus aan het geloof en de bekeering (in actieven zin) vooraf. Dan behoefde deze bekeering echter ook niet altijd, gelijk het Piëtisme en het Methodisme dit later verlangden, cum notabili concussione et violenta tractione gepaard te gaan, maar kon zij assiduo, successive et suaviter geschieden; dan was het ook niet noodig, dat iemand duidelijk kennis droeg en een helder verslag kon geven van de wijze en den tijd zijner bekeering [3]), gelijk bijv. Wesley wist, dat deze bij hem den 24sten Mei van het jaar 1738 's avonds te kwart voor negen uur plaats had. Dan was zij niet samengetrokken op één punt des tijds, maar breidde zij zich over heel het Christelijk leven uit. Dan kon ze eindelijk ook niet meer, gelijk de poenitentia vroeger, in het begin van de heilsorde behandeld worden noch ook de contritio en de fides tot deelen hebben, maar dan moest zij eerst later in de leer der dankbaarheid eene plaats ontvangen en daar als eene voortdurende afsterving van den ouden en als eene voortgaande opstanding van den nieuwen mensch omschreven worden [4]).

Ook in de leer der rechtvaardigmaking, ten slotte, kwamen sommige Gereformeerde theologen tot eene eenigszins andere voorstelling, dan die te voren algemeen was aangenomen. Toen n.l. het neonomisme van

[1]) Verg. *Voetius*, Disp. II 408 v. *Witsius*, Misc. S. II 614. 627. *M. Vitringa*, Doctr. III 80. *Hillenius*, aangehaald in mijn: Roeping en Wedergeboorte bl. 122 v.
[2]) Verg. hetgeen hierover later bij de roeping gezegd wordt.
[3]) *Voetius*, Disp. II 415. 460.
[4]) Heid. Catech. Zondag 33. *Ursinus*, Explic. Catech. aldaar. *Beza*, Tract. theol. I 327 v. *Polanus*, Synt. Theol. bl. 468.

het geloof eene conditie maakte, die eerst vervuld moest worden, voordat er van vergeving der zonden sprake kon zijn, kwamen de anti-neonomianen daartegen in verzet, en betoogden, dat op die wijze aan de leer der vrije rechtvaardigmaking afbreuk werd gedaan. Geloof en bekeering konden en mochten geene wettische conditiën zijn, welke de mensch van zijn kant volbrengen moest, om de rechtvaardigmaking deelachtig te worden, want ze waren gaven des Heiligen Geestes, weldaden van het verbond der genade, vruchten van het werk van Christus. Maar dan was er ook geene gemeenschap aan die weldaden mogelijk, dan na en door gemeenschap aan den persoon van Christus. De toerekening van den persoon van Christus met al zijne weldaden ging dus aan de gave dier weldaden vooraf; de rechtvaardigmaking met andere woorden geschiedde niet *uit* of *door*, maar *tot* het geloof. Voordat de uitverkorenen het geloof ontvangen, zijn zij al gerechtvaardigd; ja zij ontvangen dit geloof juist, omdat zij reeds tevoren gerechtvaardigd zijn. Deze objectieve, actieve rechtvaardiging werd bekend gemaakt in het Evangelie, van Gen. 3 : 15 af, en in de opstanding van Christus, Rom. 4 : 25, maar was eigenlijk reeds geschied in het besluit der verkiezing, toen zij aan Christus en Christus aan hen geschonken was, toen hunne zonde aan Christus en zijne gerechtigheid aan hen was toegerekend. Ofschoon sommigen naar deze voorstelling van eene eeuwige rechtvaardigmaking gingen spreken, had dit toch weinig of geen invloed op de behandeling der heilsorde. De vrees voor het antinomisme, dat op grond van de eeuwige rechtvaardigmaking de voldoening van Christus bestreed, de natuur van het geloof veranderde en den usus normativus der wet ontkende, hield de Gereformeerde theologie van de verplaatsing der leer van de rechtvaardigmaking naar die van de besluiten terug. Al werd er ook een element van waarheid in erkend, de leer der eeuwige rechtvaardigmaking vond toch geen ingang. Zelfs Maccovius verwierp en bestreed haar uitdrukkelijk. Hij neemt wel aan, dat de rechtvaardigmaking in actieven zin over alle uitverkorenen tezamen is geschied in de moederbelofte, Gen. 3 : 15, en vindt daarvoor een bewijs in de uitdrukking: vóór de tijden der eeuwen, Tit. 1 : 2, welke niet op de eeuwigheid maar op een lang verleden tijd ziet. Hij behandelt de weldaden dan ook in deze orde: justificatio activa, regeneratio, fides, justificatio passiva, bona opera; maar hij blijft de rechtvaardigmaking toch van haar besluit in de eeuwigheid onderscheiden [1]). Daar kwam nog bij, dat de toestanden, die zich allengs in de kerk voordeden, de handhaving van het Gereformeerde schema der heilsorde moeilijk begonnen te maken. Bij een betrekkelijk zuiveren kerkstaat is het mogelijk aan te nemen, dat de kinderen des

[1]) *Maccovius*, Loci Comm. 676. Verg. hierover nader de later volgende paragraaf over de rechtvaardigmaking.

verbonds in den regel in hunne jeugd worden wedergeboren en successive et suaviter tot geloof en bekeering komen. Maar als de wereld de kerk binnendringt en velen opgroeien en jaren lang leven, zonder eenige vrucht te toonen, des geloofs en der bekeering waardig, dan zien de ernstiggezinden zich geroepen, om tegen het vertrouwen op eene wedergeboorte in de jeugd en op een historisch geloof aan de Christelijke leer te waarschuwen en aan te dringen op waarachtige bekeering, op geloof des harten, op eene bevindelijke kennis van de waarheden des heils. Tegenover eene doode orthodoxie hebben Piëtisme en Methodisme met hunne gezelschappen en revivals altijd weer reden en recht van bestaan.

431. De revivals zijn, gelijk boven opgemerkt werd[1]), de naaste aanleiding geweest voor het opkomen van die jonge wetenschap, die den naam van psychologie der religie draagt, en soms heel de philosophie der religie en de gansche dogmatiek vervangen wil. Nu zal er over de mogelijkheid en het recht, om de religieuze verschijnselen van den psychologischen kant te onderzoeken, mits dit geschiede met de noodige piëteit, wel geen verschil van gevoelen bestaan. Want al valt esse en percipi volstrekt niet saam, de wereld bestaat voor den mensch toch slechts in en door zijn bewustzijn. De inhoud van dat bewustzijn kan daarom objectief, in en voor zichzelf, maar ook subjectief, van den psychologischen kant, bezien en bestudeerd worden. En deze psychologische beschouwing vult op merkwaardige wijze de eerstgenoemde aan, en verspreidt over de verschijnselen, die zij zoo, als het ware van beneden, beziet, een verrassend licht. Dat is het geval in de kunst, de wetenschap, de wijsbegeerte, de studie der maatschappij enz., en is thans ook reeds bij de studie der religie gebleken. Het onderscheid in het godsdienstig leven bij het kind, den jongeling, den man en den grijsaard; de samenhand van de religieuze ontwikkeling met die op physisch, psychisch, moreel gebied; het verband tusschen de godsdienstige opwekking en de puberteit; de opheldering van de bekeering door de telkens voorkomende transformaties van het bewustzijn; de werking van de subliminale krachten in het religieuze proces; dat alles en nog veel meer verruimt den blik, verdiept het inzicht in het godsdienstig leven en werpt voor den theoloog, den pastor, den homileet, den zendeling, den onderwijzer en den opvoeder niet te versmaden winsten af.

Maar de Religionspsychologie is nog eene jonge wetenschap en daarom wel eens belust, om vruchten te plukken, voordat zij rijp zijn. Laat men de enquête nog zoo ver uitstrekken, zij beperkt zich toch altijd tot enkele tien- of honderdtallen van personen. En wat zeggen dezen tegenover

[1]) Boven bl. 556.

de millioenen, die buiten de enquête blijven, en wier onderzoek de conclusie, dat de bekeering of opwekking een natuurlijk, noodzakelijk proces der puberteitsjaren is, geheel omverstooten zou? Voorts moge men de personen, die men bestudeert, met nog zooveel zorg uitkiezen en de vragen, welke men hun voorlegt, met nog zooveel beleid samenstellen; de antwoorden, die erop inkomen, kunnen, evenals alle autobiographieën, dagboeken, confessiones, bekeeringsgeschiedenissen en beschrijvingen van eigen zielstoestanden en zielservaringen, nooit anders dan met de uiterste voorzichtigheid voor het voorgenomen doel gebruikt en verwerkt worden. Van opzettelijke onoprechtheid behoeft er geen sprake te zijn; maar er is hier zooveel gebrek aan zelfkennis, zooveel gevaar van zelfbedrog, zoo groote afstand tusschen zijn en bewustzijn, dat op al die beschrijvingen dikwerf weinig te bouwen valt. En als deze religieuze ervaringen, die dikwerf aan hetzelfde woord zoo verschillende beteekenis hechten, dan verder statistisch bewerkt, onder eene formule samengevat, in klassen gerangschikt en tot wetten gegeneraliseerd moeten worden, dan stapelen de moeilijkheden zich zoodanig op, dat men voor het trekken van eene algemeene conclusie terugschrikt. In de geschiedenis der godsdiensten, evenals ook in de sociologie en de historie in het algemeen, is het zoeken naar vaststaande wetten tot dusver nog met geen gunstigen uitslag bekroond. En er bestaat daarom rechtmatige vrees, dat de psychologie der religie niet zoo spoedig, als sommigen meenen, vrucht op dezen haren arbeid zal zien.

Zoo is er bijv. waarschijnlijk wel verband tusschen godsdienst en liefde, tusschen religieuze ontwaking en puberteitsontwikkeling. Maar van welken aard dat verband is, schuilt in het duister, evenals heel de verhouding tusschen lichaam en ziel. Voorts hebben zeer zeker vele religieuze opwekkingen in de puberteitsjaren plaats, maar het getal is toch niet gering van die, welke vóór en na dien tijd intreden; de regel geldt niet zonder vele uitzonderingen. Verder komen de plotselinge bekeeringen wel vrij veelvuldig, hoewel volstrekt niet algemeen, in de kringen van het Methodisme voor; maar de groote Christelijke kerken hebben ze nimmer bevorderd, en vormen zich van de wijze, waarop deze gewoonlijk plaats heeft, eene andere voorstelling. Eindelijk is het moeilijk voor tegenspraak vatbaar, dat velen, ondervraagd over den godsdienst hunner jongelingsjaren, eer van verlies dan van winst zouden hebben te spreken. En afgezien van dezen, ook Starbuck en Hall erkennen, dat in de jongelingsjaren niet alleen de religieus-ethische persoonlijkheden, maar ook de misdadigers, de wellustelingen, de dronkaards gevormd worden. Houdt men tegenover al deze feiten toch de conclusie staande, dat de bekeering een noodzakelijk ontwikkelingsmoment in den puberteitsleeftijd is, dan kan dit alleen geschieden, door de bekeering van heel haar inhoud los te maken en met elke transformatie van het

bewustzijn gelijk te stellen. Zoo zou er eene bekeering zijn, niet alleen zonder Godsidee, gelijk James ook eenmaal zegt, maar evengoed van deugd tot zonde als van zonde tot deugd.
Losgemaakt van allen inhoud, dus louter psychologisch en als transformatie van het bewustzijn beschouwd, zijn deze beide trouwens ook volkomen gelijk. De psychologie der religie kan ons tot zekere hoogte leeren, wat bekeering menigmaal in de practijk van het leven beteekent, onder welke omstandigheden zij soms plaats grijpt, wat er nu en dan voor bekeering uitgegeven wordt en ervoor doorgaat; ze kan door studie van personen en getuigenissen onze kennis op dit terrein nog aanmerkelijk uitbreiden. Maar zij kan op zichzelve ons onmogelijk zeggen, wat het onderscheid is tusschen waarachtige en schijnbekeering, tusschen droefheid naar de wereld en droefheid naar God; waarom de bekeering bij dezen wel, bij een ander, die soms in veel gunstiger omstandigheden, bijv. in een vroom huisgezin leeft, niet plaats grijpt; waarom ze bij den een in deze periode van zijn leven, en bij den ander in eene veel vroegere of latere periode geschiedt; zij brengt immers van zichzelve geen maatstaf mede en weet van zichzelve niet, wat bekeering is — en wezen moet. Dat zegt ons God in zijne openbaring alleen, of anders zegt het ons niemand. Zeer aanmatigend is dan ook de bewering van sommige psychologen der religie, dat er in de bekeering alleen psychologische factoren werkzaam zijn en dat er voor een supranatureelen factor geene plaats is. Zij kan en mag hierover geene uitspraak doen, wijl zij alleen den buitenkant der religieuze verschijnselen waarneemt, maar hier evenmin als elders tot den diepsten en laatsten grond der verschijnselen doordringt. Het punt, waar het eindige het oneindige raakt en in het oneindige rust, is overal onaanwijsbaar; en wat er diep in de ziel, achter bewustzijn en wil, geschiedt, is voor den mensch zelf eene verborgenheid, hoeveel te meer voor hem, die er buiten staat en alleen op verschijnselen moet afgaan? De psychologie der religie toont dit zelve aan, als zij de schijnbaar plotselinge bekeeringen aanknoopt aan indrukken en ervaringen, die veel vroeger zijn gemaakt, en zij bevestigt daarmede de onderscheiding, die in de Christelijke kerken tusschen wedergeboorte en bekeering wordt aangenomen.

Als de psychologie der religie desniettemin aan haar vooropgezet dogma vasthoudt en alle religieuze verschijnselen bloot psychologisch tracht te verklaren, komt zij er toe, om in plaats daarvan het voorwerp van haar onderzoek te vernietigen, door het van zijn eigenlijk karakter te berooven. Onderstel bijvoorbeeld, dat zij het religieuze verschijnsel van het gebed onderzoekt; zij ontdekt dan terstond, dat dit gebed steeds en overal het geloof insluit, dat God bestaat als een persoonlijk God, die de bede hoort en ook verhooren kan. Als de psychologie der religie nu niet bij het constateeren van dit feit wil blijven staan, maar het ook

psychologisch wil en meent te kunnen verklaren, dan maakt zij op datzelfde oogenblik zich schuldig aan miskenning van de natuur van het gebed. Evenals het erkenntnis-theoretisch idealisme, door uit de waarneming het daarin opgesloten geloof aan de realiteit der buitenwereld te verwijderen, de menschelijke kennis ondermijnt, zoo lost de psychologie der religie, die aan de metaphysica haar bestaansrecht ontzegt, de religieuze verschijnselen in waanvoorstellingen op.

Hieruit wordt het verder duidelijk, dat de psychologie der religie langs den door haar ingeslagen weg nooit het recht, de waarheid en de waarde van de religie zal kunnen aantoonen. Zoolang wij n.l. in de religie, evenals ook in het recht, de moraal, de aesthese enz. niet alles voor waar en goed en schoon houden, maar ook abnormale en pathologische verschijnselen erkennen, gelijk James e. a. ook inderdaad doen, dan moeten wij ter beoordeeling òf een norma uit een ander gebied medebrengen, òf zulk een norma aan de religieuze verschijnselen zelve trachten te ontleenen. Dit laatste is het streven van het zoogenaamde *Pragmatisme,* eene wijsgeerige richting, die ook James onder hare aanhangers telt. Niet de „roots" maar de „fruits" zullen den maatstaf vormen voor de waarheid en het recht der religieuze verschijnselen. De religie behoort tot de „sthenic affections"; ze is eene levenskracht, eene van „the most important biological functions of mankind". Het komt bij haar niet zoozeer daarop aan, wat God is, als wel, hoe Hij door ons gebruikt wordt. „Not God, but life, more life ... is the end of religion. God is not known, He is used". Door zulk eene levenskracht te zijn en te oefenen, bewijst de religie hare waarheid en haar recht.

Dit is een opmerkelijk standpunt, in zoover James hierin lijnrecht tegenover Kant positie neemt, bij wien hij zich overigens nauw aansluit. Want Kant trachtte de deugd volkomen van alle eudaemonie te bevrijden. Maar hier wordt godsdienst en deugd ons juist aanbevolen om hunne bevordering van het algemeene welzijn, om hunne sociale nuttigheid. Toch komt James ook met deze utilistische norma de moeilijkheid niet te boven. Want als enkel en alleen de levenskracht over de waarheid en het recht van den godsdienst beslist, blijft het eene nimmer door historisch onderzoek te beantwoorden vraag, of Mohammedanisme en Boeddhisme niet sterker staan dan het Christendom, en of het bijgeloof, dat onder alle godsdiensten bij een groot deel van het volk voortleeft, het niet van eene gezuiverde religie wint. Maar daarvan afgezien, ook bij de beoordeeling van wat levenskracht, en bevordering van het algemeen welzijn is, kan men een vasten maatstaf niet missen. Want bij de levenskracht komt het toch niet louter op sterkte, kracht, bruut geweld, doch ook weder op den inhoud aan. Als „waarde" het bewijs der „waarheid" zal zijn, dan moet over die „waarde" allereerst overeenstemming bestaan. Het pragmatisme zou nu consequent moeten zeggen, dat die

„waarde" alleen weer door hare „waarde" betoogd kan worden en zoo in infinitum. Wijl dit onmogelijk is, loopt het pragmatisme dood, tenzij het omkeere en de waarheid en het recht der religie langs een anderen weg dan dien van de waarde betooge.

Dat heeft James toch ook zelf gevoeld, als hij aan het einde van zijn werk de vraag gaat stellen, of en in hoever de psychologie der religie het bestaan van eene objectieve, daaraan beantwoordende realiteit en daarmede de waarheid en het recht van den godsdienst bewijst. Op die vraag geeft hij ten antwoord, dat het mysticisme met zijn beroep op onmiddellijke openbaring, en de theologie en metaphysica met hare speculatie daartoe onmachtig is. Maar de mensch heeft niet alleen een verstand, doch ook een hart, een gemoed, een wil. Met het verstand bereiken wij alleen de verschijnselen, „the symbols of reality"; maar door het hart komen wij in aanraking met de eigenlijke, objectieve werkelijkheid, met de noumenale wereld, „with realities in the completest sense of the term". Daarom moet dat hart weer in eere komen. Sterker nog dan het verstand in de wetenschap, laat deze gemoeds- en wilszijde van den mensch in de practijk van het leven zich gelden. Zij voert ons tot eene andere wereld- en levensbeschouwing, dan welke de wetenschap alleen ons aan de hand kan doen. Alle waardeeringen, met name ook de religieuze en ethische, hangen af van onzen persoonlijken wil en wortelen in ons gemoed. Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas.

Feitelijk keert James daarmede tot het eerst verworpen mysticisme terug. Op den grondslag eener positivistische wetenschap tracht hij op te trekken het gebouw eener idealistische wereldbeschouwing. Daartoe deelt hij den mensch in een verstands- en een wilswezen en de wereld in eene phaenomenale en noumenale in, en zegt nu, dat deze twee tot elkander staan als symbool en realiteit, als menu en diner. Ten aanzien van het onbewuste is James daarom, evenals Myers in zijn *Human Personality* en vele leden van de *Society for psychical research* de mystische theorie toegedaan, in weerwil dat deze door Peirce, Jastrow, Hall e. a. op zeer sterke gronden bestreden wordt. James gaat nu wel zoover niet, dat hij in het onbewuste, in het hart, in het gemoed van den mensch de inwoning en inwerking van allerlei bovennatuurlijke of jenseitige wezens aanneemt. Maar hij zegt toch, dat daar de realiteit zelve zich openbaart en gevoeld wordt, dat daar verborgen ideeën en krachten werken, dat Gods genade heenwerkt door „the subliminal door". Niet zonder reden noemt hij zich dan ook een supranaturalist, zij het ook in zeer gewijzigden zin.

Doch de kennis, welke James langs dezen weg, den weg van Schleiermacher en Schopenhauer, van het bovenzinlijke verkrijgt, is zeer gering. Zij komt hierop neer, dat de waarheid der religie door de psychologische studie alleen in zoover bewezen wordt, als er een „More" blijkt te bestaan, dan de wetenschap, die de verschijnselen onderzoekt, ons kennen doet. Zulk eene „More" is objectief het wezenlijke in alle godsdiensten, evenals het daaraan beantwoordende gevoel in den mensch de kern van de subjectieve religie uitmaakt. Natuurlijk heeft niemand aan zulk een „More" in den godsdienst genoeg; ieder kleedt het anders aan en interpreteert het op zijne wijze. Deze inkleedingen en verklaringen vormen den inhoud der „overbeliefs", die wel „absolutely indispensable" zijn, maar toch geen aanspraak kunnen maken op objectieve geldigheid. Ieder heeft dus en moet ook hebben zijn eigen godsdienst en zijn eigen God. „All ideals are matter of relation". Zelfs is het de vraag, of de religieuze ervaring wel de eenheid Gods bewijst of eischt. Want zij heeft geen behoefte aan eene absolute macht of aan een wezen met absolute, metaphysische eigenschappen, zooals onafhankelijkheid, eenvoudigheid, persoonlijkheid enz., want al zulke eigenschappen zijn ledige titels, steenen in plaats van brood, zij bieden „a metaphysical monster to our worship" aan. Alleen heeft de religie behoefte aan eene hoogere macht. Misschien ligt er daarom in het polytheïsme eene belangrijke waarheid. De oneindige verscheidenheid der wereld komt daarin beter tot haar recht.

Met dit resultaat van zijn onderzoek levert James zelf het bewijs, dat de psychologie der religie, ofschoon zij tot een beter verstaan van het religieuze leven belangrijke bijdragen kan leveren, toch nooit, evenmin als de historie der godsdiensten, de dogmatiek, de philosophie, de metaphysica vervangen of vergoeden kan. Zij leert ons wel, althans tot op zekere hoogte, wat de religie is, hoe zij wortelt in en samenhangt met heel de menschelijke natuur, maar zij zegt ons niets over haar inhoud, over haar waarheid en haar recht. Daarom is het goed te begrijpen, dat James ten slotte toch weer op metaphysisch terrein overstapte en tot den mystieken achtergrond der religieuze verschijnselen de toevlucht nam. Want één van beide: de religieuze verschijnselen zijn enkel en alleen psychologisch en dus een waan (Feuerbach), of zij rusten in eene realiteit, die er achter ligt. Zelfs de moderne theologen en philosophen, Biedermann, Pfleiderer, Von Hartmann, Drews enz., nemen nog zulk een Realgrund aan. Het oneindige woont in den mensch en werkt in en door hem. Maar omdat er geen eigenlijke openbaring van God is in woord en daad, weten wij in strikten zin niets van Hem. Wij voelen Hem alleen in ons hart, en wat wij voelen, vertolken wij in onze godsdienstige voorstellingen, die slechts eene symbolische waarde hebben. De openbaringsgedachte is dan wel een noodzakelijk product der religie, maar er is geene openbaring, die als feit aan de religie ten grondslag ligt. Vandaar dat ook op dit standpunt alle religieuze verschijnselen (voorstellingen, aandoeningen enz.) slechts eene psychologische waarde behouden, en de realiteit der religie alleen gezocht wordt in een vaag en

ondefinieerbaar „wezen" der religie. De religie met al haar voorstellingen, aandoeningen en handelingen is alleen in hare realiteit te handhaven, wanneer zij in openbaring rust; en die openbaring doet dan meteen den maatstaf aan de hand, waarnaar de religieuze verschijnselen (bekeering, geloof, gebed enz.) beoordeeld kunnen worden [1]).

432. In onderscheiding van de psychologie der religie, die slechts eene gebrekkige beschrijving van de subjectieve vroomheid geven kan, heeft de dogmatiek uiteen te zetten, welke de heilsorde is naar het woord en de gedachte Gods. De kennis van het Christelijk leven in zijn ontstaan en ontwikkeling kan er zonder twijfel toe bijdragen, dat de dogmaticus den zin der Heilige Schrift te beter leert verstaan, evenals het in het algemeen een vereischte is, dat hij een geestelijk mensch is, die de dingen des Geestes onderscheiden kan, 1 Cor. 2 : 15. Doch daarmede wordt hij volstrekt niet ontslagen van, veeleer slechts beter bekwaamd tot de taak, om in de dogmatiek niet zijne gedachten weer te geven noch ook eene bekeeringsgeschiedenis van den zondaar te schrijven, maar om de schatten van heil en zaligheid ten toon te stellen, welke God door Christus voor zijne gemeente heeft laten verwerven en door den Heiligen Geest aan haar uitdeelt. Nu is de Schrift zeer rijk in het opsommen en ook in het beschrijven van die weldaden; zij noemt dezelfde weldaden menigmaal met andere namen of stelt ze onder andere beelden voor. In Matth. 4 : 17 treedt Jezus met de prediking op: bekeert u, want het koninkrijk der hemelen is nabij gekomen, maar in Mark. 1 : 15 zegt Hij: bekeert u en gelooft het Evangelie, en in Joh. 3 : 3, 5 spreekt Hij alleen van de wedergeboorte als weg tot het koninkrijk Gods. Elders wordt gezegd, dat alleen de enge poort en de nauwe weg tot het leven leidt, Matth. 7 : 13, of dat men alles haten en verlaten moet, om zijn discipel te wezen, Matth. 10 : 37 v. Wat in het Oude Testament besnijdenis des harten heet, komt zakelijk overeen met wat in het Nieuwe

[1]) Met wijziging en aanvulling overgenomen uit mijne boven bl. 567 genoemde verhandeling over de Psychologie der Religie. Zie voorts voor de beoordeeling van deze jonge wetenschap het werk van *Dr. Geelkerken* bl. 273 v. en verder o. a. nog *J. Bessmer*, Die Theologie vom Standpunkte der funktionellen Psychologie, St. aus Maria Laach 1906 bl. 154—164. *Linwurzky*, Die Religionspsychologie ein neuer Zweig der empir. Psych., ib. 1910 bl. 505—519. *Gutberlet*, Psychologische Religion, Der Kampf um die Seele 1903 bl. 387 v. *Wundt*, Völkerpsychologie II 3 bl. 732 v. *Scheel*, Die moderne Religionspsych., Zeits. f. Th. u. K. 1908 bl. 1—38. *E. W. Mayer*, Ueber Religionspsych., ib. 1908 bl. 293—324. *W. Schmidt*, Die verschiedenen Typen relig. Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh 1908. *G. Daxer*, Ueber die relig. Erfahrung und die Erfahrungstheologie, Th. Stud. u. Krit. 1910 bl. 138—148. *F. Niebergall*, Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule, Zeits. f. Th. u. K. 1909 bl. 411—474 enz.

Testament wedergeboorte genoemd wordt; en dit woord komt wel meermalen in den mond van Jezus en bij Johannes, maar slechts eenmaal, Tit. 3 : 5, bij Paulus voor. Het gaat dus hier evenmin als elders in de dogmatiek aan, om de in de Heilige Schrift voorkomende begrippen eenvoudig naast elkander te plaatsen, of te meenen, dat de woorden, welke de dogmatiek bezigt, precies dienzelfden inhoud bevatten, welken ze in de Heilige Schrift hebben. Wedergeboorte, geloof, bekeering, vernieuwing enz. duiden hier toch menigwerf geene opeenvolgende momenten op den heilsweg aan, maar vatten de gansche verandering, die met den mensch plaats grijpt, in een enkel woord saam. Ihre Ausdrücke sind sozusagen Collektivbegriffe, die nicht sowohl einzelne Stadien oder Stufe, Grade oder Entwicklungsphasen bezeichnen, sondern die vollendete Thatsache selbst [1]).

Vandaar dat er telkens weder naar vereenvoudiging in de heilsorde werd gestreefd. Het Piëtisme begon daar al mede, als het Busskampf en Durchbruch in het middelpunt plaatste, en het Methodisme sloot zich daarbij aan, als het schier uitsluitend ging spreken van bekeering en heiliging. Schleiermacher schoof de wedergeboorte, onderscheiden in bekeering en rechtvaardiging, en Ritschl de rechtvaardiging en verzoening op den voorgrond. Naarmate de zonde meer in het hoofd of het hart (den wil) gezocht wordt, meer als schuld of als smet (macht) wordt gevoeld, valt op de rechtvaardiging, (verzoening, vergeving, kindschap) of op de wedergeboorte (bekeering, verlossing) de nadruk. De eenzijdigheid van deze beide richtingen leidt er daarom anderen weder toe, om deze weldaden met elkander te verbinden, en in de heilsorde zoowel over de rechtvaardigmaking als over de wedergeboorte te handelen. Zoodra men de eenzijdigheden vermijden wil, gaat echter de vereenvoudiging, welke men nastreeft, meer in den naam dan in de zaak bestaan, want feitelijk brengt men onder een kleiner aantal namen toch weer diezelfde onderwerpen ter sprake, welke in de oude dogmatiek over verschillende hoofdstukken werden verdeeld. Ook wordt de vereenvoudiging dikwerf alleen daardoor verkregen, dat men verschillende onderwerpen, zooals bijv. wedergeboorte en bekeering, naar de ethiek verplaatst [2]), of rechtvaardiging, wedergeboorte, verzoening, verkiezing reeds te voren in de leer over het werk van Christus behandelt, en dan voor de soteriologie alleen het geloof overhoudt [3]). Tegenover al deze pogingen tot werkelijke of schijnbare vereenvoudiging is het de roeping van den dogmaticus, den vollen raad Gods te verkondigen en al de weldaden te doen kennen, die in het ééne groote werk der verlossing begrepen zijn.

[1]) *W. Schmidt*, Christl. Dogm. II 432.
[2]) *Häring*, Der Christl. Glaube bl. 520.
[3]) *Kaftan*, Dogm. § 48—60 en § 68. 69.

Evenals in de leer van de triniteit en den persoon van Christus is hij dan wel genoodzaakt, om soms woorden te gebruiken, die in de Schrift niet voorkomen, of er een enger of ruimer zin aan te hechten, dan ze daar in sommige plaatsen dragen. Maar het is zijn plicht ook niet, om de Schrift letterlijk na te spreken, maar om de gedachten te ontdekken, die in haar verborgen zijn, en deze voor te dragen in de orde, welke daartusschen onderling bestaat. De verschillende woorden en beelden, waarvan de schrijvers der Oud- en Nieuwtestamentische boeken zich bedienen, dragen er toch alle toe bij, om de zaak, waarop het aankomt, van verschillende zijden, en dus in al haar rijkdom en volheid, te doen kennen.

Dit in het oog houdende, dient men in de eerste plaats er op te letten, dat alle weldaden, die Christus verworven heeft en aan zijne gemeente uitdeelt, weldaden van het verbond der genade zijn. Dit verbond, ofschoon eerst in den tijd in het Evangelie geopenbaard, heeft zijn grondslag reeds in de eeuwigheid; het rust in het welbehagen, in den raad Gods. Christus werd van eeuwigheid tot middelaar van dat verbond geordineerd, en kon daarom in den tijd plaatsvervangend voor de zijnen voldoen. Er heeft dus reeds in de eeuwigheid eene toerekening van Christus aan zijne gemeente en van de gemeente aan Christus plaats gehad; er is tusschen beiden eene uitwisseling geschied en eene unio mystica gesloten, welke aan de realiseering daarvan in de historie ten grondslag ligt, ja deze voortbrengt en leidt. In den strijd tegen het neonomisme zijn enkele Gereformeerden daarom van eene eeuwige rechtvaardigmaking of van eene rechtvaardigmaking van eeuwigheid gaan spreken. De zaak, welke men er door uitdrukken wil, wordt door allen erkend, want Christus heeft zich metterdaad in den raad des vredes van eeuwigheid voor zijn volk tot borg gesteld, hun schuld op zich genomen, en zijne gerechtigheid hun toegerekend. Maar de naam, dien men voor deze zaak koos, ontmoette steeds bij velen bezwaar; want niet alleen gaf men aan de rechtvaardigmaking een gansch anderen zin, dan die er van ouds mede verbonden werd, maar men verloor er ook het onderscheid mede uit het oog, dat tusschen het besluit en zijne uitvoering, tusschen den actus immanens en den actus transiens bestaat. Bovendien, zelfs in het besluit beschouwd, gaat logisch de voldoening van Christus voor de zijnen zonder twijfel aan de vergeving hunner zonden en de toekenning van het recht ten eeuwigen leven vooraf. Wie deze orde omkeerde, zou immers feitelijk de voldoening van Christus overbodig maken en den weg van het antinomisme inslaan. Daartegen waren de Gereformeerden, zoowel als tegen het nomisme, steeds op hunne hoede. Zelfs zij, die onder de Gereformeerde theologen eene eeuwige rechtvaardigmaking aannamen, zeiden toch nooit, dat de uitwisseling van Christus en zijne gemeente in het pactum salutis reeds de gansche, volle rechtvaardigmaking was. Maar

zij hielden haar voor het eerste moment en verklaarden uitdrukkelijk, dat deze rechtvaardigmaking van eeuwigheid in de opstanding van Christus, in het Evangelie, in de roeping, in het getuigenis des Heiligen Geestes door het geloof en uit de werken, en ten slotte in het laatste oordeel herhaald, voortgezet, voltooid moest worden. Niemand hunner heeft dan ook de rechtvaardigmaking behandeld of afgehandeld in den locus over den raad Gods of het verbond der verlossing, maar zij hebben haar allen in de heilsorde soms als justificatio activa vóór en als justificatio passiva na het geloof, of ook geheel na het geloof ter sprake gebracht. Desniettemin is het van het hoogste belang, de Gereformeerde gedachte vast te houden, dat alle weldaden van het genadeverbond vastliggen in de eeuwigheid. Het is Gods verkiezende liefde, het is meer bepaald des Vaders welbehagen, uit hetwelk zij alle der gemeente toevloeien.

Ten tweede mag er op Christelijk standpunt geen twijfel over bestaan, dat alle weldaden der genade volkomen en alleen door Christus verworven zijn, dat zij dus in zijn persoon besloten zijn en in Hem voor zijne gemeente gereed liggen. Er behoeft van de zijde des menschen niets aan toegevoegd te worden, want alles is volbracht. En wijl deze weldaden alle verbondsweldaden zijn, in den weg des verbonds verworven zijn, en ook in dienzelfden weg worden uitgedeeld, daarom is er geene gemeenschap aan die weldaden dan door gemeenschap aan den persoon van Christus, die ze als Middelaar des verbonds verwierf en toepast. Het verbond der genade, de unio mystica, de toerekening van Christus aan zijne gemeente en van de gemeente aan Christus, welke alle wortelen in de eeuwigheid, realiseeren zich in den tijd allereerst objectief in den persoon van Christus, die voor en met zijne gemeente gekruisigd, begraven, opgewekt en verheerlijkt werd. De schenking van Christus aan de gemeente gaat dus ook in dezen zin aan hare aanneming van Christus door het geloof vooraf. Hoe zouden wij anders ook den Heiligen Geest, de genade der wedergeboorte, de gave des geloofs ontvangen kunnen, die immers alle door Christus verworven en zijn eigendom zijn? Het is dus niet zoo, dat wij eerst buiten Christus om ons bekeeren of ook door den Heiligen Geest worden wedergeboren en het geloof ontvangen, om dan daarmede tot Christus te gaan, zijne gerechtigheid aan te nemen en alzoo door God gerechtvaardigd te worden. Maar evenals uit het welbehagen des Vaders, zoo komen nu voorts uit de volheid van Christus alle weldaden der genade ons toe. Toch is evenals boven tusschen het besluit en zijne uitvoering, zoo ook hier tusschen de verwerving en de toepassing der zaligheid onderscheid te maken. Kaftan maakt wel de juiste opmerking, dat de objectieve en subjectieve heilsleer niet gescheiden mag worden. Maar, behalve dat onderscheiding heel iets anders dan scheiding is, vloeit deze opmerking bij Kaftan uit eene eigenaardige

opvatting der heilsweldaden voort. Rechtvaardiging (met verzoening gelijk gesteld) en wedergeboorte (gelijk verlossing) worden door hem niet beschouwd als bepaalde momenten in het geestelijke leven van den Christen, maar als die das ganze Christentum bedingende Heilsthat Gottes in Christus. De leer van het heilswerk van Christus moet allereerst ontwikkeld worden als de leer van wedergeboorte, rechtvaardiging en verkiezing. Wat in den persoon van Christus, bepaaldelijk in zijn dood en opstanding gegeven is, vormt niet bloot een objectieve onderstelling van het heil, maar *is* zelf de goddelijke heilsdaad der wedergeboorte en rechtvaardiging. Dit heil in Christus wordt nu overal verwerkelijkt, waar het woord van Christus geloof wekt en vindt; door dat geloof worden wij naar Gods wil voor Hem rechtvaardig en zalig[1]). Dientengevolge worden de heilsweldaden alle in het werk van Christus besproken, en blijft voor de heilsorde alleen het geloof over. Kaftan vereenzelvigt dus de verlossing of wedergeboorte met de opstanding[2]) en de rechtvaardiging of verzoening met de overgave in den dood van Christus[3]). Beide zijn dus eigenlijk niet door Christus verworven, maar in zijn dood en opstanding geopenbaard[4]), en komen nu in het woord door het geloof ons ten goede. Al is het nu volkomen juist, om tusschen het werk van Christus en de heilsweldaden een allernauwst verband te leggen, en beide voor geen enkel oogenblik en op geen enkel punt te scheiden, er is toch wel terdege onderscheid tusschen hetgeen Christus voor ons bij God deed en thans bij God voor ons doet, tusschen het werk in den staat zijner vernedering en dat in den staat zijner verhooging, tusschen de verwerving en de toepassing der zaligheid.

Ten derde kan op deze wijze alleen het werk des Heiligen Geestes in de zaliging des menschen tot zijn recht komen. Opmerkelijk maar tevens zeer begrijpelijk is het, dat de persoon en het werk des Heiligen Geestes bij Kaftan in de heilsorde schier geheel wegvallen; alleen wordt gezegd, dat de Geest van God of Christus, evenals in de geschiedenis, zoo ook in het woord levende tegenwoordig is en daardoor op ons inwerkt[5]). Nog minder komt de Geest van Christus tot zijn recht bij Herrmann en allen, die met Ritschl van mystiek in de religie afkeerig zijn; volgens Herrmann is het beeld van Jezus, dat rechtstreeks op den mensch inwerken moet, om geloof bij hem te wekken. Anderen letten meer op de historische Vermittelungen in opvoeding, prediking, kerk, sacrament enz. en zien in het geloof dan meer eene vrucht van de werkzaamheid des Heiligen Geestes in de gemeente, dan eene werking, die

[1]) *Kaftan,* Dogm. 1897 bl. 499.
[2]) *Kaftan,* t. a. p. § 55.
[3]) *Kaftan,* t. a. p. § 56.
[4]) *Kaftan,* t. a. p. bl. 532. 536 enz.
[5]) *Kaftan,* t. a. p. bl. 592. 601. 624. 625.

van het beeld van den historischen Jezus in de Schrift uitgaat[1]). Daarbij doet zich dan nog verder het verschil voor, of de Heilige Geest alleen historisch en middellijk, door woord, sacrament enz., dan wel onmiddellijk en rechtstreeks in het hart des menschen werkt[2]). En eindelijk hangt dit alles samen met de principiëele vraag, of de Heilige Geest eene kracht, eene gezindheid, een beginsel van nieuw leven is, dat van God uitgaat, in den persoon van Jezus tot openbaring kwam en thans in de gemeente voortwerkt, of hij dus met den Gemeingeist der gemeente (Schleiermacher), met de liefde (Lombardus), met het nieuwe, heilige leven in de geloovigen identisch is[3]), dan wel met den Vader en den Zoon de eenige waarachtige God is, te prijzen in der eeuwigheid. Indien dit laatste het geval is, gelijk de Christelijke kerk op grond van de Heilige Schrift tegen alle Pneumatomachen belijdt, dan doet zich nog weer het verschil voor, of de Heilige Geest steeds zonder het woord (Anabaptisme), of alleen door het woord (Lutherschen), of uitsluitend door het sacrament (Rome), dan wel in den regel in verband met het woord zelf rechtstreeks en onmiddellijk in het hart des menschen werkt. Al naar gelang het antwoord, dat op al deze vragen en verschilpunten gegeven wordt, krijgt de heilsorde een ander karakter, dat bij alle onderwerpen, roeping, wedergeboorte enz. min of meer duidelijk aan het licht treedt. De Gereformeerde theologie volgde deze lijn, dat zij met de gansche Christelijke kerk de wezenseenheid met en het personeele onderscheid des Heiligen Geestes van den Vader en den Zoon aannam, maar daaruit nu verder naar de gegevens der Heilige Schrift afleidde, dat de Heilige Geest de Geest van Christus is, die eenerzijds alles uit Christus neemt en vrijmachtig aan zijn woord zich bindt, maar die ter andere zijde sedert den Pinksterdag persoonlijk in de gemeente en in elk harer leden woont en ze vervult tot al de volheid Gods. Alle weldaden des heils, welke de Vader aan de gemeente van eeuwigheid heeft toegekend en de Zoon in den tijd heeft verworven, zijn tevens gaven des Heiligen Geestes; door den Geest neemt Christus, en door Christus neemt de Vader zelf al zijne kinderen in zijne innigste gemeenschap op.

Ten vierde deelt de Heilige Geest al deze weldaden van Christus in eene bepaalde orde uit, omdat zij geen toevallig aggregaat zijn, maar

[1]) Verg. deel I 516 v.
[2]) *Häring,* Der Christl. Glaube bl. 458. 503.
[3]) *Reischle,* Christl. Glaubenslehre bl. 108 zegt bijv.: Der heilige Geist ist also insgesammt die aus Gottes ewigen Wesen stammende, in der irdischen Person Jesu zur Erscheinung gekommene und durch das Fortwirken des Erhöhten in der Christenheit zur Entfaltung gelangende Lebensrichtung und Lebensmacht, welche sündige, endliche Menschen zur Teilnahme an Gottes heiligen und ewigen Wesen erhebt.

onderling organisch samenhangen. Wie gelooft, zal zalig worden. Wedergeboorte is noodig, om het koninkrijk Gods in te gaan. Zonder geloof is het onmogelijk, Gode te behagen. Zonder heiligmaking zal niemand God zien. Wie volhardt ten einde toe, zal zalig worden. Men kan de volgende weldaden niet deelachtig worden, zonder de voorafgaande ontvangen te hebben. Daarom gaat de roeping, de prediking van het Evangelie, aan alle andere weldaden vooraf, want de Heilige Geest bindt zich in den regel aan het woord. Die roeping dient echter niet alleen, om bij den aanvang de niet-geloovenden te noodigen tot geloof en bekeering, maar ook, om bij den voortduur de geloovigen te vermanen en te waarschuwen, te leeren en te leiden. De verkondiging van het woord gaat altijd door, en blijft tot het einde des levens toe aandringen op het dooden van den ouden, en het aandoen van den nieuwen mensch. Zij verschilt dus naar gelang van de personen, tot wie, en de omstandigheden, in welke zij zich tot hen richt. Petrus sprak anders tot zijne hoorders op het Pinksterfeest en Paulus trad anders voor de Atheners op, dan zij in hunne brieven aan de gemeenten schrijven. Er is onderscheid tusschen de zendings- en de gemeenteprediking. Zelfs de bediening des woords in het midden der gemeente laat nu eens deze, en dan die waarheid meer op den voorgrond treden. Soms moet de staf der vertroosting, soms ook de roede der kastijding worden gehanteerd. Nu eens moet gebouwd, dan weder afgebroken worden. De troost van de beloften des genadeverbonds moet soms wisselen met de ernstige vermaning tot zelfonderzoek. Maar het is altijd hetzelfde rijke woord, waarvan de Heilige Geest zich bedient, om de gemeente te doen opwassen in de genade en kennis van Christus. En zelfs gebruikt Hij dat woord niet alleen bij de openbare bediening in de gemeente, maar ook in het huisgezin en de school, in toespraak en lectuur, in opvoeding en onderwijs. En deze roeping (uit- en inwendige) met de daaraan beantwoordende daden van geloof en bekeering (opkomende uit de wedergeboorte in engeren zin) zijn als het ware de inleidende weldaden, waardoor men aan de volgende deel krijgt.

Ten vijfde, deze volgende weldaden kunnen in drie groepen worden ingedeeld. Zonde is schuld, smet, en ellende; ze was eene verbreking van werkverbond, een verlies van het beeld Gods, en eene onderwerping aan de heerschappij der verderfenis. Van alle drie heeft Christus ons verlost door zijn lijden, door zijne wetsvolbrenging en door zijne overwinning van den dood. Zoo bestaan de weldaden van Christus dus daarin, dat Hij onze rechte verhouding tot God en tot alle schepselen herstelt (vergeving der zonden, rechtvaardigmaking, reiniging der conscientie, aanneming tot kinderen, vrede bij God, Christelijke vrijheid enz.), voorts ons naar Gods beeld vernieuwt (wedergeboorte in ruimer zin, vernieuwing, herschepping, heiligmaking), en eindelijk ons bewaart voor de hemelsche

erfenis en eens van alle lijden en dood ons verlost en de eeuwige zaligheid deelachtig maakt (bewaring, volharding, heerlijkmaking). De eerste groep van weldaden wordt ons geschonken door de verlichting des Heiligen Geestes, wordt onzerzijds aangenomen in het geloof, verandert ons bewustzijn en maakt onze conscientie vrij. De tweede groep van weldaden wordt ons deel door de wederbarende werkzaamheid des Heiligen Geestes, vernieuwt ons zijn en verlost ons van de macht der zonde. De derde groep van weldaden komt ons toe door de bewarende, leidende en verzegelende werkzaamheid des Heiligen Geestes als onderpand onzer volkomene verlossing, en ontrukt ons naar ziel en lichaam aan de heerschappij van ellende en dood. De eerste groep van weldaden zalft ons weer tot profeten, de tweede tot priesters, de derde tot koningen. Bij de eerste is ons oog vooral naar het verleden gericht, naar den historischen Christus, naar het kruis op Golgotha, waar onze zonde werd verzoend; bij de tweede is onze blik naar boven geslagen, naar den levenden Heer in den hemel, die als hoogepriester gezeten is aan de rechterhand der majesteit Gods; bij de derde zien wij vooruit naar de toekomst van Christus, waarin Hij alle vijanden onder zijne voeten zal gelegd hebben en het koninkrijk Gode en den Vader overgeven zal. Onderscheiden zijn deze weldaden, gescheiden zijn ze niet; evenals geloof, liefde en hoop, vormen zij een drievoudig snoer, dat niet verbroken kan worden. Het is Christus zelf, de gekruiste en verheerlijkte Heer, die door zijn woord ons geloof op zijne offerande vestigt, door zijn Geest ons opneemt in zijne gemeenschap, en door beide ons voorbereidt en bewaart voor de hemelsche zaligheid.

Alles saamgenomen, zijn dus ten zesde in de heilsorde vier groepen van weldaden te behandelen: roeping (met wedergeboorte (in engeren zin), geloof en bekeering); rechtvaardigmaking; heiligmaking, en verheerlijking. Ofschoon de laatste gewoonlijk eerst aan het einde der dogmatiek, in de leer der laatste dingen, behandeld wordt, behoort ze toch eigenlijk tot de via salutis en staat zij met de vorige in onlosmakelijk verband. De vier groepen beantwoorden aan hetgeen Paulus in 1 Cor. 1 : 30 van Christus zegt, dat Hij ons van God geworden is tot wijsheid, gerechtigheid, heiligmaking en verlossing. In Rom. 8 : 30 noemt de apostel drie weldaden op, waarin de *προγνωσις* zich realiseert, n.l. roeping, rechtvaardiging en verheerlijking. Alle deze weldaden vallen in den tijd; ook het *ἐδοξασεν* slaat niet, of althans niet uitsluitend en niet in de eerste plaats, op de verheerlijking, welke de geloovigen na den dood of na den dag des oordeels wacht, maar blijkens den aoristus op de verheerlijking, die de geloovigen reeds op aarde deelachtig worden door de vernieuwing des Heiligen Geestes, Rom. 8 : 2, 10, 2 Cor. 3 : 18, Ef. 3 : 16, en die bij hunne opstanding ten jongsten dage zich ten volle ontplooit, 1 Cor. 15 : 53, Phil. 3 : 21; het *ἐδοξασεν* sluit dus de heilig-

making en de verheerlijking in[1]). En zoo zijn er ook hier vier hoofdweldaden, die Christus voor de zijnen verwierf en aan hen mededeelt. Daarmede komen ook de werkzaamheden des Heiligen Geestes en de werkingen der genade overeen. In de roeping oefent de Heilige Geest voornamelijk zijn munus elencticum en didacticum uit, en schenkt Hij ons de gratia praeparans, praeveniens en operans. In de rechtvaardiging treedt het munus paracleticum en de gratia illuminans op den voorgrond. In de heiligmaking volbrengt de Heilige Geest zijn munus sanctificans en vernieuwt Hij ons van dag tot dag door de gratia cooperans. En in de verheerlijking, die in dit leven reeds aanvangt, 2 Cor. 3 : 18, oefent Hij zijn munus obsignans uit en herstelt ons door de gratia conservans en perficiens volkomen naar het evenbeeld van Christus, opdat deze de eerstgeborene zij onder vele broederen.

---

[1]) *Gennrich,* Studien zur paulin. Heilsordnung. Th. Stud. u. Krit. 1898 bl. 377—431.