HANDBOEK VAN DE GEREFORMEERDE DOGMATIEK

DR A. G. HONIG

HANDBOEK
VAN DE
GEREFORMEERDE DOGMATIEK

HANDBOEK

VAN DE

GEREFORMEERDE DOGMATIEK

DOOR

Dr A. G. HONIG

Oud-Hoogleeraar

UITGAVE VAN J. H. KOK N.V. TE KAMPEN - 1938

Aan de Nagedachtenis
van de Gereformeerde Dogmatici

CHARLES HODGE
(28 December 1797—19 Juni 1878),

HENRICUS ESKELHOFF GRAVEMEIJER
(13 April 1813—5 December 1890),

ABRAHAM KUYPER
(29 October 1837—8 November 1920),

HERMAN BAVINCK
(13 December 1854—29 Juli 1921),

In piëteitvolle waardeering toegewijd.

A. G. HONIG.

Reeds jaren achtereen vroeg men mij om een Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek. Verschillende omstandigheden echter waren oorzaak, dat ik aan dezen gewaardeerden wensch eerst nu kan voldoen.

Uiteraard pretendeert dit Handboek niet gesteld te worden naast de groote werken, wier begaafde auteurs ik op de vorige bladzijde noemde. Veeleer heb ik bij het samenstellen van dit Handboek veelvuldig en dankbaar gebruik gemaakt van deze uitgebreide en hoogstaande Dogmatieken. Het nauwst heb ik mij aangesloten bij Kuyper en Bavinck. Ik bleef mij steeds hun leerling gevoelen. Vooral aan het doorwrochte standaardwerk van Bavinck heb ik veel ontleend. Het spreekt vanzelf, dat ook onze oude Dogmatici meermalen door mij geraadpleegd werden.

Aan de uitlegging van voorname plaatsen uit den Bijbel heb ik aan de hand van onze hedendaagsche Gereformeerde Dogmatici opzettelijk meer plaats ingeruimd dan dit gemeenlijk het geval is, opdat te helderder zou uitkomen, dat de Gereformeerde Dogmatiek metterdaad rust op de Heilige Schrift.

Bij het vermelden van lectuur heb ik opzettelijk niet gestreefd naar volledigheid. Uit het niet noemen eener studie volgt dus nog niet, dat ik haar niet kende of haar van minder belang achtte. Maar beperking in dit opzicht scheen mij te passen bij een Handboek.

De cursief gedrukte teksten komen allereerst in aanmerking, om door studeerenden in het geheugen geprent te worden.

Moge dit Handboek praktisch bruikbaar blijken! De bestudeering er van worde vergezeld van de werking des Heiligen Geestes! Immers mag nooit voorbij gezien, dat de geleerde en vrome opstellers van de „Synopsis Purioris Theologiae" terecht op de vraag: „An S. S. Theologia sit theoretica, an vero practica?" volmondig hebben geantwoord: beide.

HONIG.

1 April 1938.

INLEIDING.

§ 1. **De noodzakelijkheid van eene Inleiding.**

Waren de oude Dogmatici gewoon, weinig ter inleiding op de Dogmatiek te zeggen, in onzen tijd plegen wij aan de eigenlijke uiteenzetting van de waarheid Gods eene breede inleiding te doen vooraf gaan. Dit vloeit voort uit drie omstandigheden. Allereerst achten wij het thans noodzakelijk, nauwkeurig den naam en het begrip eener bepaalde wetenschap na te gaan en te onderzoeken, wat in vorige eeuwen over die wetenschap geschreven is. In de tweede plaats zijn wij door nieuw opgekomen dwalingen thans verplicht, sommige punten uitvoerig te behandelen, die voorheen slechts behoefden te worden aangestipt, omdat zij door schier allen geloofd en beleden werden. Ten derde zijn door de nieuwere en nieuwste Theologie problemen aan de orde gesteld, die voorheen of slechts terloops of in 't geheel niet werden behandeld. Wij denken bij het sub II en III genoemde bijv. aan de inspiratie der H. Schrift, aan de Schriftkritiek, aan de Erkenntnistheorie, aan de vraag of misschien in de plaats van de Theologie de wetenschap der religie en bijgevolg in plaats van de Dogmatiek de wijsbegeerte der religie moet worden gesteld, aan de studiën over den oorsprong, het wezen, den zetel der religie.

§ 2. **De beteekenis van het woord dogma.**

Dogmatiek is afgeleid van dogma (δόγμα). Onder dogma hebben wij op theologisch gebied niet te verstaan de meening of het inzicht (δόξα) van een theoloog of van een theologische richting, maar een leerstuk, dat door de kerk, onder de leiding des Heiligen Geestes en alzoo met de aan haar verleende autoriteit, vastgesteld is. Het historisch-etymologisch onderzoek heeft dit helder in het licht gesteld.

Het uitgangspunt voor het Christelijk spraakgebruik ligt hier in *Hand. 16 : 4* vergeleken met *Hand. 15 : 28.* In *Hand. 16 : 4* wordt ons gemeld, dat Paulus met Silas en Timotheus de steden van Klein-Azië doorreisde *en hun de ordinantiën* (δόγματα) *overgaf, die door de Apostelen en de Ouderlingen te Jeruzalem goedgevonden waren, om die te onderhouden.*

Nu wordt in Hand. 15 : 23—29 ons de inhoud van deze dogma's meegedeeld en het stuk zelf ingeleid met deze verklaring, *vs 22, toen heeft het den Apostelen en den Ouderlingen, met de geheele gemeente goedgedacht* (ἔδοξε), terwijl aan het eigenlijke besluit nog eens voorafgaat de betuiging, *vs 28, Want het heeft den Heiligen Geest en*

ons goed gedacht (ἔδοξε), *ulieden geen meerderen last op te leggen dan deze noodzakelijke dingen.*

Duidelijk blijkt uit deze woorden, dat de Synode van Jeruzalem niet maar eene of andere meening uit, of een verzoek tot de kerken richt, maar dat zij gelast, dat zij zich zelve beschouwt als bekleed met de macht om te bevelen. En zij oordeelt zoo, omdat zij staat in de overtuiging, dat haar uitspraak gedekt was door het gezag van den Heiligen Geest. Op dit laatste komt het dan ook aan. Alles hangt hier af van de vraag, of de persoon, die spreekt, macht heeft, om te bevelen. Als dat zoo is, dan hebben wij bij de uitdrukking: „het heeft mij goed gedacht" (ἔδοξε μοι) niet te doen met eene bloote opinie maar met een bevel. Zoo beteekent „het heeft den keizer goedgedacht" een keizerlijk decreet; „het heeft den bevelhebber goedgedacht" een legerorder; en zoo ook „het heeft aan de kerk goedgedacht" een kerkelijk besluit. En zoo mag de kerk spreken, omdat zij krachtens de belofte van haar Hoofd, *Joh. 16 : 13a (Maar wanneer die zal gekomen zijn, namelijk de Geest der waarheid, Hij zal u in al de waarheid leiden)* staat in de overtuiging, dat de door haar vastgestelde leerstukken (dogma's) met autoriteit zijn bekleed, wijl zij bij 't vaststellen dier dogma's door den Heiligen Geest geleid is.

Wordt in plaats van „het heeft mij goed gedacht" de term dogma met een genetivus subjecti (bijv. het dogma, het gebod van den keizer, Luk. 2 : 1) gebruikt, dan komt dit op hetzelfde neer.

Dogma werd 't eerst gebruikt in den zin van een besluit, een gebod, een bevel van de volksvergadering of de overheid (Xenophon, Plato). Van het staatkundig terrein vond het woord zijn weg naar de scholen der wijsgeeren, maar dan altijd zóó, dat het de beteekenis behield van een uitspraak, die met gezag bekleed was. Aristoteles bijv. spreekt van de ongeschreven dogma's van Plato. Een dogma op philosophisch gebied ontleende zijn autoriteit aan den persoon, die het uitsprak, terwijl dan deze dogma's, postulaten van het wijsgeerig denken, als axioma's zonder nader bewijs moesten worden aangenomen. Zoo is ten laatste het woord overgenomen op theologisch terrein. Behalve Hand. 15 : 28 en 16 : 4 komt hier ook in aanmerking *Col. 2 : 14a (Doorhalend het tegen ons getuigend document, dat met zijn inzettingen tegen ons was* — Greijdanus), waar de door God onder de oude bedeeling gegeven inzettingen dogma's genoemd worden. De kerk volgde het voorbeeld van de Heilige Schrift. Al spoedig had in de Christelijke kerk het woord dogma de beteekenis van eene door de kerk, als met gezag bekleed instituut, gegeven leerstellige uitspraak. Zoo maakt Cyrillus van Jeruzalem onderscheid tusschen δόγματα en πράξεις, terwijl hij dan met dogma's bedoelt geloofsvoorstellingen en met πράξεις den levenswandel. En zoo hebben ook reeds de Kerkvaders van dogmata gesproken, als van vaststaande leerstellingen. Niet geheel juist schijnt mij dan ook de opmerking van

Bavinck (Gereformeerde Dogmatiek[2], deel I, blz. 5): „Eindelijk rust het gezag van een dogma ook niet op de uitspraak en vaststelling der kerk, zooals door Schleiermacher en na hem door vele anderen geleerd wordt." Stellig is het volkomen waar, dat het dogma rust op de Heilige Schrift en dat ten principale het dogma zijn autoriteit aan de Heilige Schrift dankt. Maar al heeft een theoloog uit den Bijbel een geloofsvoorstelling afgeleid, dan is zij nog geen dogma. Dogma wordt zij eerst, als de kerk onder de leiding des Heiligen Geestes deze geloofsvoorstelling ijkt of m. a. w. als de kerk haar onder de leiding des Heiligen Geestes als een dogma vaststelt op grond der haar geschonken belofte, dat de Heilige Geest haar in al de waarheid leiden zou. Zoo schrijft dan ook Dr Kolde in zijne studie „Dogma und Dogmengeschichte" (Neue Kirchl. Zeitschr., 19de Jahrgang, 1908, S. 505, 516): „Dogma ist das, was die Kirche jeweilig als Niederschlag ihres Glaubensbewusztseins anerkannt hat." Eveneens C. Wistar Hodge (The Princeton theological Review, 1908, p. 57) in eene verhandeling over „The Idea of Dogmatic Theology": Zoolang een leering, die rust op de Heilige Schrift, nog niet door de kerk geijkt is, is zij „not yet a dogma in the complete sense." Prof. Heering heeft dit gevoeld. Dan, het leidt hem in zijn „Geloof en Openbaring" tot de conclusie, dat het Protestantisme geen dogma's kan opstellen, omdat het mist het daarvoor noodige onfeilbare leerambt eener met goddelijk gezag bekleede kerk (blz. 33).

§ 3. **De naam Dogmatiek.**

Alvorens de vraag te beantwoorden, wat onder de benaming Dogmatiek moet worden verstaan, geven wij eerst aan, hoe vroeger deze wetenschap genoemd werd. Het voornaamste dogmatische werk van Origines heet: Περὶ ἀρχῶν. De titel van het derde, dogmatische deel van de Πηγὴ γνώσεως van Johannes Damascenus luidde: Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Augustinus noemde zijn voornaamste dogmatische geschrift: Enchiridium ad Laurentium sive de fide, spe et caritate (Handleiding voor Laurentius over de deugden van geloof, hoop en liefde; in 1930 verscheen een „bewerking" hiervan door Carel Bloemen bij J. J. Romen en Zonen, Roermond). Een dogmatiek is echter ook dit boek nog niet, omdat de stof te weinig naar eene vaste methode geordend is. Deze schrijvers poogden wel de Christelijke leer systematisch te behandelen, maar zij slaagden daarin niet recht, omdat zij te breed bespraken de dogmatische quaesties, waarover in hun dagen werd gedisputeerd, en zij de andere dogma's te beknopt en niet systematisch genoeg behandelen. Eerst de Scholastiek heeft ons Dogmatieken gebracht. Met Isidorus Hispalensis kwam de naam Sententiae op. Deze naam verwierf vooral bekendheid door het beroemde boek van Petrus Lombardus: Sententiae (de toenmalige Dogmatiek bestond hoofdzakelijk uit sententiën uit de Kerkvaders). In de 13de eeuw

vond de benaming Summa Theologiae, die ook door Thomas van Aquino gebezigd werd, ingang. Melanchton gaf uit Loci communes rerum theologicarum (1521). Onder „loci communes" verstond hij de voornaamste hoofdstukken van de Christelijke religie (res theologicae), gelijk die vooral door Paulus in zijn brief aan de Romeinen waren behandeld. Melanchton toch bedoelde niet een compleet systeem der waarheid te geven, maar de ontwikkelden in te leiden in de kennis der Heilige Schrift. Door de Roomschen is deze naam voor de Dogmatiek dan ook bijna niet gebruikt. Wel spreken ook zij van „loci communes" maar dan verstaan zij er onder „de bronnen der Dogmatiek". In de Duitsche vertaling van het boek van Melanchton werd de titel weergegeven door „Hauptartikel und fürnehmste Punkte der ganzen Heiligen Schrift". De benaming loci communes werd door vele Luthersche en Gereformeerde theologen overgenomen. Maar de eenige benaming werd het toch niet. Zwingli schreef twee dogmatische hoofdwerken: 1° Commentarius de vera et falsa religione; 2° Christianae fidei brevis et clara expositio. Calvijns beroemd werk heet: Institutio religionis Christianae. De eerste uitgave zag het licht te Basel in 1536, de zevende en laatste uitgave van Calvijns hand in 1559. In tegenstelling met Melanchton, wiens laatste uitgave van zijn „Loci Communes" (1559) niet slechts formeel maar ook materieel zoozeer van de eerste editie verschilt, dat zij bijna een geheel nieuw werk genoemd moet worden, stonden bij Calvijn de hoofdlijnen zijner Dogmatiek van meetaf vast. De laatste uitgave van de Institutio bevat vier deelen: 1° Van de kennis van God den Schepper (de Cognitione Dei Creatoris); 2° Van de kennis van God den Verlosser (de Cognitione Dei Redemptoris in Christo, quae Patribus sub lege primum, deinde et nobis in Evangelio patefacta est); 3° Hoe de genade van Christus ontvangen wordt (de Modo percipiendae Christi gratiae et qui inde fructus nobis proveniant et qui affectus consequantur); 4° Over de uitwendige middelen der genade (de Externis mediis vel adminiculis quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet). Latere Luthersche en Gereformeerde theologen keerden tot den naam Theologia terug. Zoo verschenen boeken onder deze titels: Christelijke Theologie (bijv. Pictetus, Theologia Christiana, 1696); Hoofdsom of kort begrip, of systeem der Theologie (bijv. Synopsis purioris Theologiae van Polyander, Rivet, Walaeus en Thysius, 1° editie, 1625; Quenstedt, Systema Theologiae, 1685; F. Burmannus, Synopsis dit is Kort Begrip der Heilige Godgeleerdheid, 1683; Wendelin, Compendium christianae theologiae, 1634); Merg der Godgeleerdheid (bijv. J. à Marck, Medulla theologiae christianae 1690 — Het Merch der Christene Got — geleertheit, 1e uitgave 1705). Naarmate echter 't aantal theologische vakken toenam, kon de term Theologia zonder eenige nadere aanwijzing niet meer gebezigd worden. Sinds men ging spreken van Theologia exegetica, Theologia historica,

Theologia practica moest men de uiteenzetting van de waarheid Gods wel noemen Theologia didactica, systematica, theoretica, positiva, revelata. Ook sprak men wel van Theologia thetica, terwijl men dan de wederlegging der dwalingen Theologia antithetica noemde.

Lucas Reinhart, prof. te Altorf, gebruikte 't eerst het adjectief dogmatica. Zijn boek toch heet „Synopsis Theologiae dogmaticae", 1659. Deze omschrijving lag voor de hand, omdat de geloofswaarheden reeds sedert geruimen tijd met den naam „dogmata" werden aangeduid èn omdat de scheiding tusschen Dogmatiek en Ethiek, die met Danaeus en Calixtus begonnen was, een afzonderlijken naam voor beide vakken vereischte (Zie mijn „Dogmatiek en Ethiek", 1930). Allengs is toen het substantief Theologia weggevallen en het adjectief dogmatica een substantief geworden. Vooral door den invloed van Pfaff en Buddeus is de naam Dogmatiek algemeen in zwang gekomen (bijv. F. V. Reinhard, Vorlesungen über Dogmatik, 1801). In de vorige eeuw werden weer andere benamingen ingevoerd als geloofsleer, heilsleer, Christelijke leer (bijv. Schleiermacher, Der christliche Glaube, 1821; C. J. Nitzsch, System der christ. Lehre, 1829; Schweizer Glaubenslehre der ev. ref. Kirche, 1847; Roozemeyer, het Christelijk Geloof, 1893; Gravemeyer, Leesboek over de Gereformeerde Geloofsleer^2, 1896). Maar de term „Dogmatiek" is toch niet verdrongen kunnen worden. Integendeel. Hij werd steeds meer gebruikt (bijv. door A. Kuyper; Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek^2, 1906; Van Oosterzee, Christelijke Dogmatiek^2, 1876; E. Böhl, Dogmatik, 1887 en in Duitschland bijv. door Lipsius, Ebrard, Luthardt, F. A. B. Nitzsch, Kaftan, Häring, H. Schmid, H. Heppe, Seeberg, Schlatter, Althaus, Barth).

§ 4. **Het begrip Dogmatiek.**

Thans kunnen wij overgaan tot de vraag: Wat moet onder Dogmatiek verstaan worden of m. a. w. wie is het object dezer wetenschap? In vroeger tijd antwoordden velen: Allereerst God (principaliter Deus) en voorts de schepselen, voorzoover zij door God geschapen zijn en met Hem in betrekking staan. Vandaar dat men kortweg sprak van: Doctrina de Deo, Sermo de Deo. Zoo bijv. Thomas van Aquino, Junius, Polanus, Gomarus, Owen, Voetius, Coccejus. Anderen evenwel hadden hiertegen bezwaar. Lombardus zeide op het voetspoor van Augustinus, de Theologie moet behandelen: res (God, wereld, mensch) en signa (de sacramenten). Alexander Halesius en Bonaventura noemden Christus en zijn mystiek lichaam, dat is de kerk, Hugo van St. Victor de herstellingswerken Gods (opera reparationis) het object der Dogmatiek. Zoo deden ook wel Luthersche en Geref. theologen; zij zeiden dan: God kan onmogelijk het voorwerp der Dogmatiek zijn, omdat wij hier op aarde geen volmaakte kennis van God kunnen verkrijgen. Volgens Calovius is daarom de mensch, voorzoover hij

tot het heil gebracht moet worden, het object der Dogmatiek. Zoo kreeg geleidelijk eene subjectieve opvatting van het voorwerp der Dogmatiek de overhand. Door Amesius, van Mastricht, à Marck, B. de Moor, Burman, Limborch e. a. wordt òf het door Christus voor God leven (Deo vivere per Christum) òf de religie òf de dienst van God (cultus Dei) als object der Dogmatiek aangeduid.

Kant heeft met zijn uitgangspunt, dat het menschelijk kenvermogen beperkt is tot de wereld der zienlijke dingen (phaenomena), veel bijgedragen tot de overheersching dezer subjectieve opvatting.

Schleiermacher vatte de Dogmatiek op als „Glaubenslehre" en omschreef haar taak aldus: „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" (Der Chr. Glaube, § 19), terwijl dogma's of „christliche Glaubenssätze" volgens hem waren „Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt" (§ 15). Schier heel de nieuwere Theologie is Schleiermacher gevolgd. Niet langer God maar de religie werd als het voorwerp der Theologie gezien en wel òf ruimer de religie in het algemeen als historisch en psychologisch verschijnsel (liberale theologie) òf meer bepaald de Christelijke religie, zooals deze zich openbaart in den Bijbel en in de gemeente (het geloof der gemeente). Nu zou de omschrijving: De Dogmatiek is de wetenschap van de Christelijke religie of de Dogmatiek is de leer van het Christelijke geloofsleven, naar de opvatting eener bepaalde bijv. Hervormde Kerk (Muller, Handboek der Dogmatiek, blz. 1) desnoods nog wel kunnen, als daaronder dan verstaan werd de religio objectiva, welke God in Zijn Woord geopenbaard heeft. Dit is echter in den nieuweren tijd bijna nimmer het geval. Dogmatiek is voor velen thans slechts datgene, wat door eene bepaalde kerk of door een bepaalde richting voor Christelijke waarheid (geloof) gehouden wordt op grond harer religieuze ervaring. Zoo schrijft bijv. W. Herrmann in zijn „Dogmatik" (1925) op blz. 38, dat het voorwerp van de Dogmatiek niet kan zijn de leer of het dogma, maar dat de Dogmatiek tot taak heeft, het door de macht van Jezus in de menschheid ingeschapen nieuwe, innerlijke leven in al zijn wonderbare eigenaardigheid te beschrijven. Feitelijk is dat bij Dr J. Riemens Jr, Christelijke Dogmatiek (1924), ook het geval. Immers zegt hij wel, dat „de Dogmatiek is de ontvouwing naar wetenschappelijke methode van den inhoud van ons geloof" en eveneens dat „de Christelijke Dogmatiek is de wetenschap, die tot voorwerp heeft de openbaring Gods in Jezus Christus, gelijk zij betuigd is door de Heilige Schrift en beleden door de Christelijke gemeente aller eeuwen, blijkens de leerformaties der Christelijke Kerk, met name van de Kerken der Reformatie" ... maar omdat hij terug wil gaan op „de eenheid achter allerlei teksten", op „de Kerk als eenheid achter de Kerken" en op „de kern der

dogmatische formuleeringen", komt hij toch weer uit bij hetgeen hij op grond zijner ervaring gelooft en belijdt (blz. 1—3).

Zóó verstaan is de Dogmatiek geen wetenschap. Immers vraagt de wetenschap niet: Hoe denken sommigen, maar wat is waarheid ? En deze Christelijke waarheid kan niet rusten op wat één mensch of een groep van menschen meent ervaren te hebben maar alleen op het gezaghebbende Woord van God (zie o. a. mijn „Schrift en Ervaring", 1920).

Toch laat 't zich verstaan, dat de subjectieve opvatting zooveel ingang vond. Immers wordt in de Dogmatiek niet alleen over God gesproken maar ook over de engelen, de menschen, den hemel en de aarde, ja over al het geschapene. En zoo schijnt 't onjuist, God als object dezer wetenschap te zien. Meer dan schijn is dit echter niet. Immers beproeft de Dogmatiek niet, ons naast de theologie in engeren zin nog een kosmologie, anthropologie enz. te schenken. Neen, als de mensch, de engel, de aarde ter sprake komen, dan worden zij alleen bezien in hunne relatie tot God. Zoo blijft de theologie wel degelijk theocentrisch.

De Dogmatiek is volgens Kuyper het systeem van de kennis Gods, „ze is het studievak, dat de ons geopenbaarde waarheid, in den vorm van ons eigen bewustzijn, uiteenzet" (Encl. der H. Godgeleerdheid, III, blz. 347 en 395). Bavinck was van hetzelfde gevoelen. „Dogmatiek is alzoo en kan niet anders bestaan dan als wetenschappelijk systeem der kennisse Gods, dat is nader op Christelijk standpunt, van die kennis, welke Hij aangaande Zichzelf en aangaande alle schepselen als staande in relatie tot Hem in Zijn Woord aan de Kerk heeft geopenbaard" (t. a. pl., I, 15).

Natuurlijk kan Dogmatiek ook worden omschreven als de wetenschap der dogma's, of als die theologische wetenschap, welke de dogma's of geloofswaarheden wetenschappelijk uiteenzet, door aan te wijzen dat zij uit de Heilige Schrift zijn afgeleid; door hun onderlingen samenhang na te speuren en door ze systematisch als één geheel uiteen te zetten. Maar de eerstgenoemde definitie schijnt mij verkieslijker, omdat door haar terstond uitkomt, dat het gaat over de kennis van God. En dan zoo, dat over God èn in casu recto èn in casu obliquo wordt gehandeld, of m. a. w. dat niet alleen in het licht gesteld wordt hetgeen God aangaande Zichzelf in den Bijbel wilde openbaren, maar ook Gods scheppingen en werkingen.

Aan het einde der vorige en in het begin dezer eeuw is door Kuyper ontkend, dat God het voorwerp der Dogmatiek mag worden genoemd, terwijl op hun beurt Ds (later Prof.) ten Hoor en Ds T. Bos afwezen de gedachte van Kuyper, dat de kennisse Gods 't object der Dogmatiek is. Mijns inziens was dit aan beide zijden een woordenstrijd. Beide definities zijn goed. Zij bedoelen in den grond der zaak hetzelfde. Veelvuldig is door de theologie de Dogmatiek gedefinieerd

als de doctrina, scientia, sermo de Deo. Brengt men hiertegen in, dat er niet alleen geene visio Dei per essentiam mogelijk is maar dat er ook geen ware, zuivere kennis van God buiten de bijzondere Openbaring om verkregen kan worden, dan is dit volkomen waar. Maar als de oude Dogmatiek God het object der Dogmatiek noemde, dan bedoelde zij daarmede ook niet, dat zij de archetypische kennis van God wilde bieden maar de ectypische, dat is, de in de Heilige Schrift geopenbaarde kennis Gods. Daarom mag ik zeggen: God is 't object der Dogmatiek. Alleen is de tweede definitie nog iets duidelijker.

Uit deze definitie van de Dogmatiek blijkt ook duidelijk, met hoeveel recht de oude Dogmatici de Ethiek tegelijk met de Dogmatiek behandelden of juister nog ze als één vak beschouwden. Tot de kennis Gods behooren niet alleen de geloofswaarheden (articuli fidei) maar evenzeer de geboden van de wet (praecepta decalogi) of m. a. w. zoowel de dogmata fidei als de dogmata morum. Dogmatiek is het systeem van wat wij hebben te gelooven aangaande God en zijne werken (credenda), Ethiek het systeem van de waarheden, die ons leeren, hoe wij Gode welbehagelijk zullen leven of m. a. w. het systeem van den dienst Gods (agenda). Beide groepen van waarheden zijn door God geopenbaard. Uit een praktisch oogpunt is echter scheiding in twee vakken wel aan te bevelen; mits wij slechts bedenken, dat zij beide feitelijk onder één gezichtspunt vallen; dat zij beide ons verschaffen kennisse Gods.

Omdat volgens Barth zelfs door de genade niet de scheidslijn, de volstrekte distantie tusschen den souvereinen God en den goddeloozen mensch wordt opgeheven en omdat volgens hem de Bijbel (die niet woordelijk geinspireerd is) nimmer mag geidentifieerd met het Woord Gods, daarom laat het zich verstaan, dat volgens hem „Dogmatik ist die kritische Frage nach dem Dogma, d. h. nach dem Worte Gottes in der kirchlichen Verkündigung oder konkret: nach der Uebereinstimmung der von Menschen vollzogenen und zu vollziehenden kirchlichen Verkündigung mit der in der Schrift bezeugten Offenbarung" (Die kirchliche Dogmatik, I, S. 261). En dat hij deze krasse uitspraak doet: „Das Wort Gottes ist über dem Dogma wie der Himmel über der Erde ist", S. 282.

Ritschl meende, dat Dogmatiek niet is afgeleid van δόγμα maar van het verbum δογματίζειν besluiten, verordenen. Ongetwijfeld houdt deze opvatting verband met zijne opinie, dat de Dogmatiek niet mag bestaan in eene beschrijving van de dogmata der Christel. Kerk, maar dat haar taak is, de Christelijke waarheid in de denkvormen van onzen tijd uit te spreken.

§ 5. De Encyclopaedische plaats der Dogmatiek.

Schier alle Theologen brengen de Dogmatiek tot de systematische of wijsgeerige of dogmatische Theologie; of, om met Kuyper te spreken

tot de dogmatologische groep. Volgens Kuyper — en dat is juist — vormen dan de Dogmatiek en de Ethiek de thetische vakken. Met deze gangbare opvatting echter hebben Schleiermacher en op zijn voetspoor Rothe gebroken. Volgens Schleiermacher behoort de Dogmatiek tot de Historische Theologie (Kurze Darstellung des Theologischen Studiums, § 195—§ 250). Hij kwam hiertoe, omdat hij de Dogmatiek opvatte, als „Kenntnis der jetzt in der evangelischen Kirche geltenden Lehre" (§ 195) of als „die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" (Der Christl. Glaube, § 19).

Velen — tot op zekere hoogte ook Kuyper en Bavinck — hebben hieruit afgeleid, dat volgens Schleiermacher de Dogmatiek alleen heeft weer te geven, wat in de Luthersche, de Gereformeerde enz. Kerk als waarheid geldt, of, m. a. w., dat de Dogmatiek feitelijk Symboliek is.

Nu laat het zich verstaan, dat men zoo oordeelde.

Allereerst omdat Schleiermacher aan de Apologetiek, welke door hem onder de philosophische Theologie gerangschikt wordt, de roeping toekent èn in het licht te stellen wat het „eigentümliche Wesen des Christentums" is èn aan te toonen de uitnemendheid van de „Christliche fromme Gemeinschaft" boven alle andere religieuze gemeenschappen èn te bewijzen, hoezeer de Roomsche Theologie door de Protestantsche overtroffen wordt (K. Darstellung des Th. St. § 43—§ 53). In de tweede plaats vanwege Schleiermacher's definitie van de Dogmatiek. Toch is dit niet de bedoeling van Schleiermacher geweest. Duidelijk spreekt hij uit: *a.* dat de dogmaticus eene eigen overtuiging moet hebben; *b.* dat de dogmaticus, ofschoon hij zich moet aansluiten bij de symbolen eener bepaalde Kerk, kritiek op die belijdenisschriften oefenen moet; *c.* dat de dogmaticus niet bij het verleden mag blijven staan, maar moet trachten de Dogmatiek verder te ontwikkelen (§ 196—§ 231, der Chr. Glaube § 15—§ 19). Dan, al heeft Schleiermacher niet bedoeld, dat de Dogmatiek uitsluitend een refereerend karakter zou hebben, toch ging hij mis, toen hij de Dogmatiek onder de historische Theologie bracht. Deze verkeerde plaats heeft onbedoeld de opvatting in de hand gewerkt, dat de Ethiek (Rothe) of de wijsbeerte van de religie (liberale Theologie) hooger staat dan de bloot refereerende Dogmatiek.

Met het gezegde is niet ontkend, dat handboeken, waarin zoo objectief mogelijk de Luthersche, de Gereformeerde enz. Theologie uiteengezet wordt en dan niet alleen volgens de symbolen dier Kerken maar ook volgens de geschriften der dogmatici, die staan op den bodem der confessie, geen goede diensten zouden kunnen bewijzen. Integendeel. Als zoodanig blijven nuttige werken: Heinrich Schmid, Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, 7e Aufl., 1893); Heinrich Heppe, Die

Dogmatik der Evangelisch-Reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, 1861.

§ 6. **De methode der Dogmatiek.**

Onder de methode der Dogmatiek verstaan wij de wijze, waarop de dogmatische stof verkregen en behandeld wordt.

Drie factoren komen hierbij in aanmerking: De Heilige Schrift, de Confessie der Kerk en de individualiteit van den Dogmaticus. Geen dezer drie factoren mag verwaarloosd en evenmin mag één dezer factoren eenzijdig op den voorgrond geschoven worden. Toch is dit herhaaldelijk het geval geweest. Beurtelings is op een van deze factoren zoo sterk het accent gelegd, dat de beide andere niet tot haar recht kwamen. Deze verkeerde methoden dragen den naam van Theologia Biblica (Bijbelsche Theologie), Traditionalisme en Subjectieve Methode.

Onder de Theologia Biblica verstaan wij de poging, om de belijdenis der Kerk geheel weg te denken en rechtstreeks uit de Heilige Schrift de waarheid Gods af te leiden. De Dogmaticus moet eenvoudig den Bijbel voor zich nemen en geheel zelfstandig onderzoeken, wat hij ons leert aangaande God en zijne werken. Hij mag zich niet bedienen van de termen, die door de dogmatici in zwang gekomen zijn, maar hij moet zooveel mogelijk bijbelsche uitdrukkingen bezigen. Deze methode werd voorbereid door Erasmus, de Socinianen, de Remonstranten (men leze slechts de praefatie voor de apologie hunner confessie), Calixtus, Coccejus en geheel gevolgd door A. F. Büssching (Epitome Theol. Christianae e solis S. Scripturae verbis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae, 1755; Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzüge der bibl. dogm. Theologie vor der scholastischen, 1758). In de vorige eeuw werd deze bijbelsche richting voorgestaan door J. T. Beck (Christl. Lehrwissenschaft, 1875; Vorlesungen über die Glaubenslehre, 1887); J. I. Doedes (veel gebruikt is zijn boekje „Leer der zaligheid", 2e druk, 1876); — Doedes onderscheidt in zijn „Encyclopedie der christel. theologie[2]" (1883) tusschen 1°. de Bijbelsche of Christelijke dogmatiek, dat is de objectieve uiteenzetting van de leer van Jezus en de apostelen (de theologie van het N. T.); de kerkelijke of confessioneele dogmatiek, dat is de objectieve uiteenzetting bijv. van de Geref. leer, uitsluitend naar de Belijdenisschriften (Symboliek); 3°. de kritische dogmatiek, dat is de uiteenzetting van de in het Evangelie van Jezus en de apostelen gegeven heilswaarheid, geheel naar eigen dogmatisch inzicht, volgens eigen geloofsovertuiging, zelfstandig, bij het licht der dogmenhistorische leer-ontwikkeling — door Ritschl en zijne School, die van de door de Grieksche wijsbegeerte verbasterde Dogmatiek wilde terugkeeren tot de openbaring Gods in den persoon van Jezus Christus. (Zoo schreef Wobbermin in zijn eerste, zuiver Ritschliaansche, periode nog: „Es gibt nur eine Quelle für die Dog-

matik, die heilige Schrift"; Grundprobleme der systematischen Theologie", 1899, S. 43). M. Kähler wordt ook dikwijls een aanhanger dezer methode genoemd, maar geheel juist is dat niet; hij is een gematigd biblicist.

Oppervlakkig schijnt deze methode de ware te zijn. Het klinkt zoo sympathiek: Tot de H. Schrift terug! De Dogmatiek alleen uit de H. Schrift opgebouwd! Toch faalt deze methode. Het is onmogelijk zich geheel objectief voor de H. Schrift te zetten. Iedere dogmaticus ontving allereerst geloofsovertuigingen van den kring der Kerk, waarin hij als kind is opgevoed en later belijdenis des geloofs heeft afgelegd. Daarna kwam 't onderwijs zijner hoogleeraren in de Theologie en de invloed van theologische geschriften. Ten gevolge van dit alles heeft de Dogmaticus reeds eene zekere opinie, voordat hij zijn onderzoek aanvangt. En van die overtuiging zich bij het bestudeeren der Heilige Schrift te ontdoen, is aan niemand gegeven. De dogmatieken door de bijbelsche theologen gepubliceerd, zijn dan ook volstrekt niet meer objectief dan die van de kerkelijke Dogmatici. Zij geven eenvoudig de persoonlijke overtuiging van den schrijver. Bij Beck bijv. valt terstond de sterk theosophische inslag op. Het is met deze Dogmatici evenals met de auteurs over het wezen van het Christendom. Als Harnack bijv. beweert, dat wij, om het wezen van het Christendom vast te stellen, tot den wezenlijken persoon en de oorspronkelijke leer van Jezus moeten terugkeeren, en als hij die leer uiteenzet, dan komt zijne beschrijving volstrekt niet met de Evangeliën overeen maar dan geeft hij voor den persoon en de leer van Jezus uit, wat niet anders dan zijne persoonlijke overtuiging is. (K. Sietsma, Adolf von Harnack, voornamelijk als dogmahistoricus, 1933, blz. 190—203). Het is dan ook wel opmerkelijk, dat dit streven om „bijbelsche theologie" te geven schier altoos gevonden werd bij hen, die zich met de orthodoxe leer niet konden vereenigen. Het beroep op de H. Schrift diende meestal, om, bewust of onbewust, eigen afwijkende opinie in de gemeente van Christus onder een schoonen schijn te kunnen indragen.

Er bestaat tegen deze methode nog een tweede bezwaar. De H. Schrift is geen wetboek, waarvan de artikelen maar behoeven te worden opgeslagen, om te zien wat door haar in een bepaald geval geleerd wordt. De Heilige Schrift geeft nergens eene kortere of langere geloofsleer. De waarheid Gods ligt door de geheele Schrift verspreid. Zoo moet eerst de stof der Dogmatiek bijeenverzameld, daarna wijsgeerig ingedacht en ten laatste in systeem gebracht. Dat nu kan één mensch onmogelijk doen. Dit is de taak van de Kerk aller eeuwen, gelijk ook aan de Kerk bij dezen arbeid de leiding des Heiligen Geestes is toegezegd. In den grond der zaak doet deze methode dan ook tekort aan de eer van den Heiligen Geest, die de gemeente in de waarheid heeft geleid. (B. J. de Klerk, Die Biblicisme).

De tweede methode is het Traditionalisme. Hieronder verstaan wij de voorstelling, dat de traditie of m. a. w. hetgeen door de Vaders en door de Kerk vastgesteld is, onfeilbaar is. De kerkleer kan desnoods worden uitgebreid met enkele geloofsartikelen... maar hetgeen eenmaal besloten is, dat staat voor altijd vast. Zoo leert de Roomsche en de Grieksche Kerk. Maar ook onder de Protestanten wordt wel eens iets soortgelijks gevonden. Wij noemen dat dan Confessionalisme en wij verstaan dan hieronder, dat in de Confessie heel de waarheid Gods reeds is opgenomen en dat zij voor correctie onvatbaar is.

Ook deze methode is verwerpelijk. Zelfs nog afgezien van de dwalingen, die op de concilies der Roomsche Kerk gesanctionneerd zijn, geldt èn tegen het Traditionalisme èn tegen het Confessionalisme, dat op deze wijze de belijdenis een petrefact wordt en dat de voortgaande onderwijzing des Geestes voorbijgezien wordt. De Heilige Geest gaat nog steeds voort, de Kerk in de waarheid te leiden en daarom moet èn zoo mogelijk het dogma verder ontwikkeld èn in de Confessie gecorrigeerd wat bij meerder licht niet geheel overeenkomstig Gods Woord blijkt te zijn.

Rest nog de Subjectieve Methode. Hier dringt de persoonlijke geloofsovertuiging èn de H. Schrift èn de belijdenis der Kerk op den achtergrond. Onder verschillende vormen openbaarde zich dit euvel. Vele moderne theologen als Strausz, Bruno Bauer, Feuerbach erkenden rondweg, dat zij zich niet aan de H. Schrift en aan de belijdenis hunner Kerk gebonden achtten; dat gelooven en weten geheel gescheiden moeten worden; dat men als mensch een Christen kan zijn en tegelijkertijd als denker een pantheïst of deïst. Minder radicale moderne theologen, als Schweizer, Scholten, Biedermann en Lipsius meenden, dat zij bij de behandeling der Dogmatiek van de kerkelijke formuleering der dogmata uitgingen, terwijl zij toch in hun handboeken in den grond der zaak hun persoonlijke geloofsovertuiging verklankten. De Vermittelungstheologen (bijv. Martensen en Dorner) en de Erlangers (Hoffmann, Frank, Ihmels) meenden eveneens, dat zij de oorkonde der openbaring als norm erkenden en zich aansloten bij de belijdenis der Kerk, maar ter laatster instantie was dit niet zoo. De Vermittelungstheologie bood een Dogmatiek, die sterk onder den invloed stond der niet-Christelijke philosophie en de Erlangertheologie ging uit van het christelijk bewustzijn en vooral van de ervaring des geloofs. Zoo nam ook ten onzent Van Oosterzee in zijn Chr. Dogm., § 10, het christelijk bewustzijn op onder de bronnen van de Dogmatiek, terwijl Valeton zich herhaaldelijk beriep op de ervaring. J. Riemens Jr betoogt, dat pantheïstische verwarring van subject en object in het religieuze leven dreigt, wanneer de theologie tot haar schade zich laat omvormen tot bewustzijns- of ervarings-theologie. Dan, hij verzwakt zijn eigen standpunt, door zijne verkeerde

opvatting van de H. Schrift, door zijne onjuiste omschrijving van het geloof der gemeente — de gemeente is volgens hem de Kerk als eenheid achter alle Christelijke Kerken — en door zijne begeerte naar eene synthese tusschen „de theologie van het Woord" en „de theologie der ervaring" (blz. 19/20).

Prof. Muller wil, dat de Dogmatiek zich zal bedienen van de empirische methode, maar dan zóó, dat zij niet enkel historisch maar ook verklarend te werk gaat. „Ze moet trachten het religieuze leven wijsgeerig te onderzoeken met gebruikmaking van de dogmatische deductie met het doel èn de beschrijving èn de verklaring van het leven des geloofs te geven" (blz. 45).

Natuurlijk is er tusschen al deze Dogmatieken groote verscheidenheid maar zij hebben toch deze fout gemeen, dat de persoonlijke geloofsovertuiging èn den Bijbel èn de confessie der Kerk overwoekert. Vele afdoende bezwaren kunnen tegen deze subjectieve methode ingebracht worden. Wij kunnen echter met deze twee bezwaren volstaan: 1^0 dat Gods Woord op deze wijze gedeeltelijk of geheel losgelaten wordt; 2^0 dat zoo de leiding des Geestes bij de vaststelling van de dogmata der Kerk onderschat wordt.

Wij gaan alleen veilig, wanneer de drie genoemde factoren tot hun recht komen. Dit geschiedt aldus. Hij alleen kan Dogmaticus zijn, die in de gemeenschap des geloofs staat met eene bepaalde Christelijke Kerk. Dit vloeit hieruit voort, dat de Theologie alleen wordt gekweekt op het erf der kerk. Het religieus gezag eener godsdienstige voorstelling komt juist daarin uit, dat zij door eene Kerk als een deel der waarheid Gods beleden wordt. Een Dogmaticus moet dus beginnen met zich aan te sluiten bij het bestaande of m. a. w. hij moet eerbied hebben voor de werkzaamheid des Heiligen Geestes in en door de Kerk. Hij moet in eene confessie vinden zijne eigene onwrikbare geloofsovertuiging. En deze confessie moet hij dan bezien in samenhang met heel 't eigenaardig belijden en beleven dezer Kerk en bij het licht van de historie der gansche Christelijke Kerk. Zoo komt de traditie, in den goeden zin van het woord, tot haar recht. De confessie is eene zuivere vertolking van de waarheid, welke in de Heilige Schrift verspreid ligt, en moet dus als accoord van kerkelijke gemeenschap aanvaard worden, zoolang niet is aangetoond, dat zij op een of ander punt van de Heilige Schrift afwijkt. Dit klemt zóó sterk, dat zelfs sommige moderne theologen en voorts mannen als Schleiermacher, Rothe, Lange, de Groninger theologen, Daubanton, Muller erkennen de confessioneele bepaaldheid van de Dogmatiek, ook al hebben zij zich in de uitwerking aan dit principe niet gehouden.

Dan, nu mag de dogmaticus niet bij de Confessie zijner Kerk blijven staan. Van haar moet hij teruggaan op de H. Schrift. Immers is niet de Confessie maar de H. Schrift „norma et regula fidei et vitae; judex controversiarum; sui ipsius interpres". Aangetoond moet dus

worden, dat het dogma wortelt in de H. Schrift en uit haar is geput. Ook moet beproefd, onder de leiding des Geestes nieuw licht uit de H. Schrift op te vangen, opdat de Kerk hare Confessie uitbouwen kan. Ook is de vorm, waarin de Dogmatiek de waarheid Gods uitstalt, eene andere dan die in eene Confessie gebezigd wordt. In de Dogmatiek is de vorm wetenschappelijk, in de Confessie eenvoudig. Zoo blijft de H. Schrift unicum principium externum Theologiae. Zoo wordt het onderscheid tusschen de Dogmatiek en de Symboliek gehandhaafd.

Zal nu echter de dogmaticus op de rechte wijze de Confessie der Kerk naspeuren en in de H. Schrift zelve positie nemen, dan is het noodig, dat hij zelf leeft uit het geloof en dat hij arbeidt onder de leiding des Heiligen Geestes. Zoo wordt het gevaar van Scholasticisme en Rationalisme afgewend en met eerbied en teerheid het dogma ontwikkeld en in systeem gebracht. Aan dit vereischte moet elke dogmaticus voldoen. Daarnaast is er plaats voor het actueele en individueele. In een tijd, waarin de leer der vrije genade sterk bestreden wordt, ziet de Geref. dogmaticus zich geroepen aan haar de meeste aandacht te wijden; terwijl hij in eene periode, waarin de geloofservaring in de plaats van de H. Schrift gesteld wordt, zich vooral tegen deze dwaling keeren zal. Voorts zullen de Dogmatieken ook nog nuances vertoonen in overeenstemming met den aanleg, het karakter, de studie van de schrijvers en met de leidingen, die God met hen persoonlijk hield. Om slechts dit te noemen. Kuyper en Bavinck schreven meesterwerken. Beiden sloten zij zich aan bij de Gereformeerde belijdenis. Toch is er nuanceering en komt hun persoonlijke levenshouding in hun dogmatische geschriften uit. Kuyper gaat recht op zijn doel af en bouwt streng logisch zijn systeem op. Bavinck daarentegen brengt den lezer nauwkeurig in kennis met allerlei richtingen en doet aan de argumenten zijner tegenstanders zooveel mogelijk recht wedervaren.

§ 7. De indeeling der Dogmatiek.

Al heel spoedig werd er behoefte aan gevoeld, om de stof der Dogmatiek in te deelen. In den loop der eeuwen is dit op onderscheidene wijze geschied.

1. De oudste indeeling is die, welke uitgaat van God en dan spreekt over de schepping, den val, den Middelaar, de verlossing enz., i. é. w, de indeeling, welke onze Confessie heeft (Origenes, Theodoretus, Joh. Damascenus, P. Lombardus, Bonaventura).

2. Rufinus en Augustinus (De fide et symbolo) sloten zich aan bij het apostolisch symbool en het trinitarische schema. In zijn dogmatisch hoofdwerk Enchiridium ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate behandelde Augustinus de Dogmatiek en de Ethiek onder de drie theologische deugden. Wat geloofd moet worden zet hij uitvoerig

uiteen aan de hand van de 12 Artikelen des Geloofs; voor wat gehoopt moet worden is het gebed des Heeren de leidraad, 't welk echter slechts kort behandeld wordt; terwijl voor de liefde de wet des Heeren, die ook slechts summierlijk wordt verklaard, het uitgangspunt is. Deze volgorde vinden wij in vele Catechismi terug; ook in den Heidelbergschen Catechismus.

3. In zijn „Summa" verdeelde Thomas van Aquino de dogmatische stof in drie deelen. Pars I handelt over God en zijne schepping, vóór en buiten de zonde: God als principium et exemplar van alle dingen. Pars II handelt over den mensch als het beeld Gods. Dit deel splitst hij in twee onderdeelen. Het eerste onderdeel begint met het einddoel des menschen n.l. de zaligheid en ontwikkelt met het oog daarop den wil, de goede en zondige hoedanigheid der menschelijke daden, hartstochten en hebbelijkheden; de deugden in 't algemeen; de zonden in haar verdeeling, zetel, oorzaak en gevolgen; de uit- en inwendige motieven, die den mensch tot het goede aansporen: de wet, het evangelie, de genade en de verdienste. Het tweede onderdeel zet de zonden en de deugden in 't bijzonder uiteen. Pars III beschrijft den weg, waarlangs de zondaar tot de zaligheid van het onsterfelijke leven kan geraken, dat is Christus en de Sacramenten. Na zijn dood is aan het onvoltooide werk nog toegevoegd de verdere uiteenzetting der sacramenten, de toestand der zielen nà den dood, de opstanding, het oordeel, de zaligheid, de verdoemenis en het vagevuur. Deze methode is in de Middeleeuwen door vele theologen gevolgd.

4. De indeeling van Melanchton en Calvijn wordt dikwijls de synthetische of trinitarische genoemd. De laatste editie van de Institutie, die door Calvijn is bezorgd, bevat vier boeken: Over de kennis van God als Schepper, als Verlosser, als Heiligmaker en een laatste deel over de uitwendige genademiddelen. Streng trinitarisch is de Institutie dus niet. Dit blijkt reeds uit de toevoeging van het vierde boek. Maar ook hieruit, dat in het eerste boek ook de bronnen der Godskennis en het dogma der H. Drieëenheid moesten behandeld; over het eerste en tweede boek de kosmologie en de anthropologie moesten verdeeld; en in het derde boek soteriologische en ethische hoofdstukken moesten opgenomen en de uitverkiezing en de opstanding moesten worden behandeld. Deze indeeling is door vele Luth. en Geref. overgenomen. In de vorige eeuw is de trinitarische indeeling nog aangewend door Martensen, Lange, Kahnis, Ebrard en Schweizer en in deze eeuw nog door Haering. Ter harer verdediging wijst men vooral op haar theologisch karakter.

5. Calixtus vatte de Theologie op als eene praktische wetenschap en volgde in zijn „Epitome Theologiae" de analytische indeeling. Deel I handelt de fine, d. i. de immortalitate animae, resurrectione et extremo judicio. Deel II handelt de subjecto, dat is over God, engel, mensch, zonde. Deel III handelt de mediis, dat is over de praedesti-

natie, de incarnatie, het werk van Christus, de rechtvaardiging, 't Woord, 't sacrament enz. Deze drie deelen vormen de pars communis, welke allen geloovigen aangaat. Daarop volgt nog een pars propria, dat vooral over de kerk handelt en inzonderheid voor de ambtsdragers van belang is. Deze methode is gevolgd door de latere Lutherssche en enkele Gereformeerde theologen.

6. Evenals Calixtus stelde Coccejus zich op het anthropologisch standpunt. Geheel nieuw is echter bij hem, dat hij de geheele dogmatische stof van het verbondsbegrip uit indeelde. Hij volgde zelfs in de rangschikking der stof de historische orde van de bedeelingen des Verbonds, terwijl hij deze bedeelingen zóó scherp van elkaar onderscheidde, dat haar eenheid teloor ging. Zijn Dogmatiek doet ons dan ook denken aan eene Historia Sacra. Eigenaardig is bij hem ook, dat hij heel de geschiedenis van het Genadeverbond beschouwt als een afschaffing van het Werkverbond. Deze indeeling, hoe gedwongen zij ook is, vond bij velen navolging.

7. Aan de indeeling van Schleiermacher en Rothe ligt ten grondslag de tegenstelling van zonde en genade met de daaraan voorafgaande onderstelling van de relatie tusschen God en de wereld. Schleiermacher handelt in zijn Dogmatiek eerst over de schepping en daarna over de deugden Gods, die de verhouding van God tot de wereld uitdrukken: eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, almacht en alwetendheid. Daarna handelt hij over de zonde en de deugden Gods, die verband houden met het bewustzijn der zonde: heiligheid, gerechtigheid en barmhartigheid. Vervolgens gaat hij over tot het bewustzijn der genade (Christus, verlossing, kerk, H. Schrift, sacrament, gebed, voleinding der wereld, de wederkomst van Christus enz.) en de deugden Gods, die met de verlossing verband houden: liefde en wijsheid. Ten besluite bespreekt hij de H. Drieëenheid.

8. Liebner, Thomasius en Lange gaan uit van Christus en behandelen de onderstellingen, den persoon en het werk van Christus.

9. Hoffmann, Philippi en Luthardt nemen tot uitgangspunt de gemeenschap met God en behandelen den oorsprong, de verstoring, de objectieve herstelling, de subjectieve verwezenlijking en de voltooiing dier gemeenschap.

10. Van Oosterzee nam als principium divisionis het koninkrijk Gods en handelt over God of den opperkoning van het Godsrijk; over den mensch of den onderdaan van het Godsrijk; over Jezus of den Stichter van het Godsrijk; over de verlossing of het heil van het Godsrijk; over den heilsweg of de grondwet van het Godsrijk; over de kerk of de kweekschool van het Godsrijk; over de toekomst of de voltooiing van het Godsrijk. Eenigermate doet de indeeling van F. A. B. Nitzsch denken aan die van Van Oosterzee. Eerst geeft Nitzsch zijn Anthropologie, Hamartiologie en Theologie. Zoo komt hij tot zijn Christologie en deze deelt hij aldus in: A. Die Begründung

des Reiches Gottes. De persoon en het werk van Christus. B. Die Erhaltung und die Aneignung des Reiches Gottes. De leer van de kerk en van de genademiddelen. De leer van de toeëigening des heils: rechtvaardiging, wedergeboorte, geloof, de praedestinatie. C. Die Vollendung des Reiches Gottes. De wederkomst van Christus. De opstanding der dooden. Het wereldgericht.

11. Een veel gebruikelijke indeeling is deze: Theologie, Anthropologie, Hamartiologie, Christologie of (en) Soteriologie, Eschatologie. Zoo bijv. Vilmar, Hodge, Shedd, Böhl, Baljon en R. Seeberg (S. noemt de Eschatologie niet). Tusschen de Soteriologie en de Eschatologie stelt Baljon (Encyclopedie) dan nog de Ekklesiologie. Schlatter deelt in Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Eschatologie (Das chr. Dogma[2]).

12. Volgens Muller is het Christelijk geloofsleven de band, die de deelen der Dogmatiek verbindt. De grond van alle leven rust in God (Theologie). Dat leven vloeit voort uit het geloof in Christus (Christologie). Dat leven wordt in stand gehouden door de kracht Gods, die zich mededeelt door den Heiligen Geest (Pneumatologie). Dat leven beweegt zich in een bepaalden kring n.l. dien der kerk (Ecclesiologie).

13. Frank deelt in (System der Chr. Wahrheit[3]): Pas Prinzip des Werdens; der Vollzug des Werdens; Das Ziel des Werdens. Wendt (System der Chr. Lehre): Die chr. Lehre 1. von Gott und seinem ewigen Heilszwecke; 2. von der Welt und vom Menschen; 3. von Jesu Christo als dem Heilsmittler; 4. von den heilsvermittelenden Funktionen der Christenheit; 5. von der Gotteskindschaft. Kaftan (Dogmatik[4])): 1. Von Gott, 2. von der Welt, 3. vom Menschen und seiner Sünde, 4. von Jesus Christus, 5. von der Kirche und den Gnadenmitteln, 6. vom Glauben, 7. von der chr. Hoffnung. Horst Stephan (Glaubenslehre): I. Der evangelische Glaube; II. Die evangelische Glaubenserkenntnis (A. die Gotteserkenntnis; B. die Heilserkenntnis; C. die innere Einheit der evangelischen Glaubenserkenntnis); III. Die evangelische Weltanschauung (A. die Welt der Religion; B. die Welt des Geistes; C. das Weltganze). Paul Althaus (Grundrisz der Dogmatik): 1. Die Wirklichkeit Gottes; 2. die Welt Gottes; 3. der Mensch Gottes; 4. der Mensch als Sünder und das Gericht Gottes; 5. Gott in Christus für uns; 6. Die Gemeinschaft mit Gott in Glauben an Jesus Christus; 7. Das kommende Reich Gottes. Karl Barth, die de Dogmatiek en de Ethiek tegelijkertijd wil behandelen, stelt zich voor nu de „Prolegomena zur Dogmatik" voltooid zijn „die Lehre 1. von Gott, 2. von der Schöpfung, 3. von der Versöhnung, 4. von der Erlösung" te behandelen.

14. Gravemeyer (Gereformeerde Geloofsleer), Kuyper (Locicollegedictaat), Bavinck (Gereformeerde Dogmatiek), Berkhof (Reformed Dogmatics) behandelen de Dogmatiek in de eerstgenoemde

volgorde. Zoo deden ook reeds de geleerde Schrijvers van de „Synopsis purioris Theologiae".

Deze indeeling schijnt ook mij de beste toe, omdat hier het eene dogma het meest geleidelijk op het andere volgt en omdat dan de dogma's niet behoeven geperst te worden in een systeem, dat altijd eenigszins gekunsteld is en het gevaar van speculatief misbruik meebrengt.

De overheersching der wijsbegeerte over de Theologie, met name sinds Kant en Schleiermacher, heeft tot groote onvastheid en onzekerheid op theologisch gebied aanleiding gegeven. Hieruit vloeide voort, dat men almeer aan de eigenlijke Dogmatiek eene breede Inleiding liet voorafgaan. Zoo gaf Voigt reeds uit eene „Fundamental-Dogmatik". Lange liet een philosophische aan de positieve Dogmatiek voorafgaan. Van Oosterzee legde een apologetischen grondslag. En zoo is men tot heden toe voortgegaan. Gewoonlijk worden dan in de Inleiding behandeld de aard onzer religieuze kennis, de religie, de openbaring, de Heilige Schrift en dan voorts naam, begrip, methode, indeeling enz. der Dogmatiek. Kuyper en Bavinck zagen in, dat ook de Gereformeerde dogmatici zich hieraan niet mogen onttrekken. Daarom geeft ook dit Handboek eerst eene Inleiding, terwijl daarna de onderscheidene dogmata naar de eerstgenoemde volgorde behandeld worden. Alzoo is de wijze der behandeling van het dogma theologisch en draagt zij een historisch-genetisch karakter. Zoo komt alles, wat behandeld moet worden op zijne rechte plaats en zoo krijgt ook alles een plaats, wat noodzakelijk dient besproken te worden. Wij gaan, na gehandeld te hebben over de religie, het principium externum en het principium internum Theologiae, uit van God, dalen af tot zijne werken en door zijne werken klimmen wij weer tot God op en eindigen wij in Hem.

§ 8. **De ontaarding der Dogmatiek.**

De inhoud eener Dogmatiek is door het Rationalisme aanmerkelijk gewijzigd. Tot dusver was het formeele deel beknopt. Men beperkte zich tot deze twee onderwerpen: Theologie en H. Schrift. Dan, toen de rede zich ging stellen boven en tegenover de Openbaring, werd dit anders. In het materieel gedeelte der Dogmatiek veroorzaakte dit: 1^0 dat de scholastieke bewerking der geloofswaarheden zooveel mogelijk werd vermeden; 2^0 dat de z.g. Theologia biblica in eer kwam; en 3^0 dat de dogmata zóó werden vereenvoudigd, dat zij ten slotte het specifieke verloren en de eenvoud oppervlakkigheid werd. Nog grooter was de verandering in formeel opzicht. In principe keerde men tot het Roomsche standpunt terug en poneerde de stelling, dat de rede, buiten de Heilige Schrift en de wedergeboorte om, al de waarheden der Theologia Naturalis zelve vinden kon. Men liet deze

Theologia Naturalis als praeambula fidei aan de Theologia Revelata voorafgaan. De Rede stond zelfstandig naast de Openbaring. Een sterk sprekend voorbeeld hiervan is het boek van S. van Til: Theologiae utriusque Compendium, cum naturalis tum revelatae, 1706.

Dan, men ging nog verder en kende aan de rede het recht toe, de geopenbaarde waarheid te beoordeelen. Eerst als de rede door allerlei rationeele en historische bewijzen, als zoovele motiva credibilitatis, de waarheid der Openbaring had aangetoond en men dus bewezen had, dat het redelijk was de Openbaring te gelooven, eischte men geloof in de H. Schrift. Zoo werden de Prolegomena steeds uitgebreider. Eerst werd gehandeld over de religie, in onderscheiding van de Theologie; daarna over de Theologia Naturalis en de natuurlijke- of redewaarheden; vervolgens over de Openbaring — wier mogelijkheid, noodzakelijkheid en werkelijkheid breed werd uiteengezet; en ten laatste over de H. Schrift, wier leer door historische, redelijke en kritische bewijzen werd gestaafd. Eindelijk kwam men toe aan de eigenlijke Dogmatiek, die sober behandeld werd.

Het laat zich verstaan, dat men op dit standpunt — vroeger reeds door de Socinianen en de Remonstranten ingenomen — niet kon blijven staan en ten laatste heel de Openbaring loochende. Zoo het Deïsme en het latere Rationalisme. Tegen dit oppervlakkig Rationalisme zijn Kant en Schleiermacher opgekomen. Vooral de laatste heeft voor de Theologie groote beteekenis gehad. Niettemin deugde zijn uitgangspunt niet. Hij liet aan de historische Theologie, waartoe ook de Dogmatiek behoorde, de philosophische voorafgaan. Deze wijsgeerige Theologie moest haar uitgangspunt nemen boven het Christendom uit in het religieuze gemeenschapsleven in het algemeen en vandaar uit kritisch het wezen des Christendoms vaststellen. Schleiermacher heeft dus niet, naar hij meende, de Theologie van de overheersching der wijsbegeerte bevrijd maar veeleer de afhankelijkheid der Theologie van de philosophie bestendigd. Dit komt ook hierin uit, dat aan zijne eigenlijke Glaubenslehre eene breede Inleiding voorafgaat, met allerlei aan de Ethiek, de Religionsphilosophie en de Apologetiek ontleende Lehnsätze.

Deze overheersching der wijsbegeerte over de Theologie is een kenmerk van de nieuwere Theologie gebleven, al meenden vele Dogmatici te goeder trouw, dat zij zich „openbarings-theologen" mochten noemen. Zoo bijv. J. Kaftan. Hij streefde er naar de hooge beteekenis van de historische openbaring in het licht te stellen. Al aanstonds vangt hij zijne „Dogmatiek" aan met de stelling „De Dogmatiek is de wetenschap van de Christelijke waarheid, gelijk zij op grond van de openbaring Gods door de kerk geloofd en beleden wordt." Ter toelichting dezer uitspraak zegt hij o. a. „Die Dogmen stammen aus göttlicher Offenbarung." En: de Evangelisch-kerkelijke grondregel is. dat de Schrift, de voornaamste oorkonde van de openbaring Gods in

Jezus Christus, beslist, en dat „das Dogma nach ihr zu bemessen ist". Toch is K. geen openbaringstheoloog, omdat hij feitelijk zijne bepaalde opvatting van de Christelijke religie vooropstelt en voor hem in de openbaring slechts dit het eigenlijke is, wat met deze opvatting overeenstemt.

§ 9. **De wijsbegeerte van den godsdienst en de Dogmatiek.**

Vooral onder den invloed van Kant en Schleiermacher is in de vorige eeuw zeer sterk geworden het bedenkelijke streven, de wetenschap der Heilige Godgeleerdheid om te zetten in eene wetenschap van den Godsdienst en de Wijsbegeerte van den godsdienst in de plaats te doen treden van de Dogmatiek. In ons land won deze richting zooveel aanhangers, dat het haar in 1876 gelukte in de Wet op het Hooger Onderwijs de oude theologische faculteit feitelijk te doen vervangen door eene faculteit der Wetenschap van den Godsdienst. Gelukkig zijn de kwade gevolgen hiervan eenigermate getemperd door de ministers Kuyper en De Visser.

Nu is de religie ongetwijfeld een algemeen menschelijk verschijnsel. Er zijn wel personen, die atheïsten zijn, maar er waren en er zijn geen atheïstische naties. Hoe schandelijk in het tegenwoordige Rusland de religie is beschimpt en hoe gruwelijk de kerk ook is onderdrukt, toch is er zelfs in dit land nog eene groote schare, die de religie een onschatbaar bezit acht. Trouwens zelfs zij, die, zooals Von Hellwald in zijn „Culturgeschichte" (1875) de religie een „pathologisch verschijnsel" durfden noemen, moesten toch verklaren „Entwürzelung der Religion ist ein thörichtes Beginnen, omdat de menschheid door de religie geworden is, wat zij is" S. 30. Dit laatste is niet overdreven. De religie is niet alleen een algemeen menschelijk verschijnsel maar ook een verschijnsel, dat een machtigen invloed oefent op het volksleven. De religie drukt op het volk haar stempel. Zij beheerscht voor een niet gering deel de zeden en haar invloed is merkbaar op de wetgeving en de cultuur.

Dan, juist wijl dat zoo is, daarom hebben wij er geen bezwaar tegen, dat de philosophie ook de religie tot een der objecten van haar onderzoek maakt. Willekeur zou het zijn, als wij de wijsbegeerte wel de overige verschijnselen van het geestesleven der menschheid maar juist niet de religie lieten onderzoeken. Hierbij komt het er nu echter op aan, dat de wijsbegeerte van den godsdienst er zich van bewust is, wat tot hare roeping behoort en dat zij de haar gestelde grenzen niet overschrijdt. En hier nu komt aanstonds het onderscheid uit tusschen het moderne en het Christelijke denken. Op modern standpunt toch is maar al te dikwijls het einddoel: Eene philosophische constructie te leveren van of kritiek te oefenen op de dogmata der Christelijke kerk. En dat standpunt moet beslist afgewezen worden. Immers wordt op deze wijze feitelijk het doel der religionsphilosophie, de Christelijke

religie te laten plaats maken voor wat men zelf als de hoogste religie beschouwt.

Haar taak is dan ook eene geheel andere. Lamers, De Wetenschap van den Godsdienst, I, 51, omschrijft haar aldus: „Allereerst moet zij de verschijnselen van den godsdienst waardeeren ook naast en tegenover andere uitingen van 's menschen geestesleven, onderling vergelijken, groepeeren en zooveel mogelijk ontleden, om alzoo te komen tot eene bevredigende phaenomenologie van den godsdienst." Kuyper, Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid^2, III, 572 zegt er van: „De taak der religionsphilosophie is derhalve, om, in zoover dat mogelijk is, in het wezen der religie logisch in te dringen, het logisch verband tusschen de religie en de overige phaenomena van het psychische leven na te speuren, en eindelijk, om de historie der religie bij het licht van haar idee te leeren kennen." Baljon, Encyclopaedie der Christelijke Theologie, blz. 264, Bavinck, Geref. Dogm.^{2}, I, 250, Wijsbegeerte der Openbaring VI en VII, W. J. Aalders en V. Hepp zijn van oordeel, dat zij het wezen, de waarheid en de waarde der religie in het licht behoort te stellen.

De Wijsbegeerte van den Godsdienst behoort dus steeds het volgende in het oog te houden: 1^0 Dat zij geen theologisch maar een philosophisch vak is; 2^0 Dat er een principieel verschil bestaat tusschen de heidensche godsdiensten en de Christelijke religie en dat zij niet heeft uit te maken, welke van de bestaande religies de hoogste is en dat zij nog veel minder ons heeft te geven eene religie, welke volgens haar de Christelijke religie nog zou overschaduwen. Niet zonder bedenking is dan ook de climax, welke zelfs van niet-vrijzinnige zijde wel gemaakt wordt: Op den laagsten trap is de religie een zoeken naar God (paganisme); in Israël werd de religie een vinden van God; en in het Christendom werd de religie het leven met God. De religionsphilosophie moet er zich van doordringen, dat de heidensche religies (zelfs de meest ontwikkelde) volgens de Heilige Schrift slechts afgoderijen zijn en dat alleen de Christelijke religie de ware is. Hieruit vloeit dan vanzelf voort, dat de Christelijke religie maatstaf ter beoordeeling van de heidensche religies is.

3^0 Dat zij in een Handboek der Dogmatiek feitelijk niet thuis behoort en daarom in geen geval daarin eene steeds breedere behandeling mag eischen ten koste van de Dogmatiek. Ten onrechte laten F. A. B. Nitzsch en anderen de eerste helft hunner Dogmatiek bijna geheel opgaan in de behandeling van verschillende Lehnsätze uit de Religionsphilosophie. In vergelijking met de „specielle Glaubenslehre" neemt bij hen de „Principiënlehre" eene veel te groote plaats in.

4^0 Dat zij zich nog veel minder mag stellen in de plaats van de Dogmatiek. Op modern standpunt meende men aanvankelijk, dat geen afdoende argumenten aangevoerd kunnen worden voor de stelling, dat er naast de Wijsbegeerte van den godsdienst nog plaats is voor

een wetenschappelijke Dogmatiek. Men moest er toe komen òf om de Dogmatiek geheel overbodig te achten òf om aan haar alleen praktisch nut toe te kennen. Sommigen hebben dit laatste rondweg uitgesproken. Zoo bijv. Duhm in zijn „Ueber Ziel und Methode der theologischen Wissenschaft", S. 29: „Es wäre sogar zu wünschen, dass sämmtliche Religionsgemeinschaften durch eigene Veranstaltungen ihre künftigen Beamten mit ihrem eigentümlichen Leben, ihren Anforderungen und Bedürfnissen vertraut machten und damit die wisschenschaftliche Theologie von einer Aufgabe entlasteten, der sie nicht gewachsen ist." Hiermede bedoelt men dan dit. De theologische faculteit kan alleen onder den naam „Wijsbegeerte van den godsdienst" de „wetenschappelijke" (dat is hier eensluidend met „moderne") Theologie doceeren. Aangezien nu echter een predikant kennis van de leer zijner kerk niet kan ontberen en het zelfs gewenscht is, dat hij zich op den kansel zooveel mogelijk aan de „statutarische Religion", dat is aan de door zijne kerk beleden leer, houdt, daarom moet vanwege de kerken de Dogmatiek gedoceerd worden. Wetenschappelijke waarde heeft die Dogmatiek dan echter niet. Zij zet slechts met een praktisch doel uiteen, wat de kerk leert en laat de vraag rusten, of de kerkleer in overeenstemming is met de waarheid. Toch heeft men destijds van vrijzinnige zijde nog wel beproefd, om, naast de wijsbegeerte van den godsdienst het wetenschappelijk karakter van de Dogmatiek te handhaven. Zoo bijv. Cannegieter in zijn „Gedachten over het begrip en de roeping der Dogmatiek". Nadat hij eerst in plaats van Dogmatiek den term „Wijsbegeerte van het Christendom" heeft gesteld, schrijft hij vervolgens: „Wat het Christendom naar zijn wezen is; waarop het steunt; het metaphysisch feit, dat er in openbaar wordt; de psychologische plaats, die het in het individu en in het leven der menschheid bekleedt — ziedaar iets van hetgeen de Dogmatiek heeft te onderzoeken", blz. 16. Toch was deze poging niet sterk. Immers deed zoo de Dogmatiek nog eens over, wat ook reeds op modern standpunt in het wijsgeerig en historisch deel van de wijsbegeerte van den godsdienst verricht werd. Afgezien van deze poging decreteerde men: Er blijft op het standpunt der tegenwoordige wetenschap dan ook niets anders over, dan om òf de Dogmatiek geheel ter zijde te stellen òf haar alleen een praktisch nut toe te kennen.

Zeer radicaal was het eerste breedere boek over de „Wijsbegeerte van den godsdienst", dat in 1887 (in het Duitsch vertaald 1889) in ons vaderland verscheen van de hand van den Leidschen hoogleeraar in dit studievak L. W. E. Rauwenhoff. Volgens hem is het religieus geloof slechts dan te rechtvaardigen als het gezien wordt als het geloof aan een zedelijke wereldorde. Een mensch kan religieus zijn, zonder het bestaan van God aan te nemen. De geloofsvoorstellingen zijn het resultaat der dichterlijke phantasie.

Prof. G. H. Lamers († 1903) schreef een zeer lijvig boek over „de Wetenschap van den godsdienst". Na een inleidend hoofdstuk, waarin ten 1^0 de taak, het recht en de onmisbaarheid van de wijsbegeerte worden aangetoond en ten 2^0 een historisch overzicht wordt gegeven, volgen deze drie hoofddeelen: I. De godsdienst als voorwerp van phaenomenologisch onderzoek II. De godsdienst als voorwerp van psychologisch onderzoek; III. De godsdienst als voorwerp van metaphysisch onderzoek (Eerste afdeeling: Geschiedenis der leer aangaande God; tweede afdeeling: De leer aangaande God [1ste hfdst: God op zich zelf beschouwd; 2e hfdst.: God in betrekking tot het heelal; 3e hfdst. God in betrekking tot den mensch]). Naar ik meen, is door Lamers de grens tusschen de wijsbegeerte van den godsdienst en de Dogmatiek niet altoos streng in het oog gehouden en komen er uiteenzettingen in zijn boek voor, die in een Dogmatiek beter op haar plaats zouden geweest zijn.

Prof. Gunning gaf in zijne studie „Het geloof der gemeente als theologische maatstaf des oordeels in de wijsbegeerte van den Godsdienst", blz. 116/117, deze indeeling: „Wij achten te moeten stellen een isagogisch, een historisch, een psychologisch en een kritisch deel, om daarin achtereenvolgens den grond, de werkelijkheid, de hoedanigheid en de algemeen-geldigheid (of aanspraak op algemeene gelding) van het geloof aan te wijzen. Tot het eerste deel behooren de voorloopige vragen over de gesteldheid des geestes, die door het geloof ontstaat. Hier treedt het onderscheid tusschen wereldwetenschap, wijsbegeerte en geloof in het licht, en de methode der wetenschap komt ter sprake. Slotsom is, dat door het geloof, langs den weg der zelfverloochening, de volle persoonlijkheid des menschen zich vormt. Het tweede deel is de historische aanwijzing, dat in alle godsdiensten der wereld de persoonlijkheid des menschen tracht te voorschijn te komen, doch dat dit doel eerst door Jezus Christus is bereikbaar gesteld. Het derde, psychologische deel onderzoekt hoedanig, van ons beginsel uit, de voorstellingen omtrent God, den mensch en den band tusschen God en mensch, den godsdienst, behooren te zijn. Het vierde, kritische deel beschrijft dan het „oordeel", dat het geloof voltrekt over het geheele leven der menschheid in al hare verhoudingen. Hier wordt aangewezen, hoe in de sfeer der zede of des familielevens en van het recht, den staat, de kunst enz. overal het geloof, erkend of niet erkend, bezielend beginsel is."

Dan, het is hier niet de plaats verder op de ontwikkeling van de Wijsbegeerte van den Godsdienst in het buitenland en ten onzent in te gaan. Wel acht ik het van belang alsnog te herinneren aan deze woorden: „Ueberhaupt wird man, historisch und systematisch urteilend sagen dürfen, dasz autonome Religionsphilosophie erst in Ansätzen vorhanden ist, und feststellen, dasz sie sich, oft ziemlich unvermittelt, eine Verbindung mit Religion (und Tradition) zu

schaffen sucht. Ein Generalnenner für die ungemein verschiedenartigen Strömungen und Lehren, die in diese Richtung weisen, ist im übrigen nicht leicht zu finden; in der Gegenwart erleben wir unter den Einflusz der Neubesinnung in der protestantischen Religionsphilosophie den Beginn einer grundsätzlichen Auseinandersetzung auf diesem Gebiete" (RGG ^{2}, IV, 1919).

Tenslotte nog dit.

De moderne Theologie zag zich verplicht haar hooghartig oordeel over de Dogmatiek te herzien. De historie, de philosophie en de psychologie van den godsdienst mogen volgens haar nog recht hebben op de eereplaats, omdat zij ons „onbevooroordeelde wetenschap" schenken, toch wil zij thans voor de Dogmatiek weer ruimte gemaakt zien. Steeds levendiger wordt de behoefte gevoeld aan eene Dogmatiek, die op wetenschappelijke wijze beschrijft en handhaaft den inhoud van ons godsdienstig bewustzijn. Om mij alleen maar tot ons vaderland te bepalen — Groenewegen, Bruining, Roessingh, Heering, Sevenster, van Mourik Broekman e. a. roepen om dogmatische bezinning. Bekend is deze uitspraak van Prof. Groenewegen: „In allen godsdienst ontstaat Dogmatiek, zoodra de behoefte gevoeld wordt, om met den geloofsinhoud bespiegelenden denkarbeid te verrichten en in wetenschappelijke vormen het geloof voor te dragen" (De Theologie en hare wijsbegeerte). Hoe weinig echter deze kentering bij sommigen gepaard gaat met waardeering van den inhoud der oude Dogmatiek, blijkt heel sterk in de „Inleiding tot de Dogmatiek" van Prof. Haentjens, blz. 30.

HOOFDSTUK I.

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE.

(DE THEOLOGIE EN DE RELIGIE).

§ 1. **Geschiedenis en beteekenis van het woord Theologia.**

Voor het recht verstand van den naam Theologie komt èn de etymologie èn het gebruik van het woord in aanmerking. Het eerste lid der samenstelling Θεος (God) is duidelijk. Alleen moet in het oog gehouden, dat door de Grieken niet aan den eenigen waarachtigen God werd gedacht maar aan de goden, die zij dienden. Λογια komt, evenals de verwante woordvormen, zoowel voor in den zin van spreken over iets als van nadenken over iets. Aangezien nu echter 't woord Theologie reeds bij Plato voorkomt en λογια pas na Plato ook de beteekenis van nadenken over iets verkreeg, daar moet volgen, dat λογια in dit geval alleen den zin heeft van spreken over iets. Wat nu de samenstelling betreft, Θεολογια kan etymologisch zoowel beteekenen het spreken van God als het spreken over God, daar Θεος in dergelijke samenstellingen nu eens subject (Θεοδοσιος, een God, die geeft), en dan weer object (Θεοσεβεια, een God, die gevreesd wordt) is.

Wat het gebruik van het woord aangaat, bij Lucianus en Plutarchus komt Θεολογος nog voor in den algemeenen zin van spreken over de goden. Maar omdat λογια later ook de beteekenis van nadenken over iets had verkregen, daar bevreemdt 't ons niet, dat in de Christelijke wereld Θεολογος van meet af iets anders beduidde. De apostel Johannes werd al spoedig de Θεολογος genoemd, omdat hij in bijzondere mate kennis van God ontvangen had. Zoo heeten ook bij Athanasius alle schrijvers van de Bijbelboeken: theologen. Eenigen tijd daarna kwam naast dezen zin een tweede beteekenis op, en wel: hij, die altijd op God teruggaat bij de behandeling van de geloofswaarheden. En het is in dezen zin, dat aan Gregorius van Nazianze de bijnaam van ὁ Θεολογος werd toegekend.

Het verbum Θεολογειν doorliep nog langduriger proces. Allereerst wilde het zeggen: spreken over God. Vervolgens spreken namens God. Daarna, bij de behandeling der geloofswaarheid theologisch te werk gaan, welke beteekenis zich echter reeds weer bij Justinus Martyr aldus wijzigde, dat het alleen beduidde een onderzoek, dat „met zekere deftigheid" was opgezet. Naast deze beteekenissen (want

alzoo bleef het woord in gebruik) kwam tijdens den Christologischen strijd de zin op van: voor God verklaren, iemand God noemen, terwijl zich tenslotte hieruit de meer algemeene beteekenis ontwikkelde van iets vergoden of tot god maken.

Bij dit licht wordt de historie van den term Θεολογια verklaarbaar. Theologie had achtereenvolgens deze beteekenissen: *a.* het Oude en het Nieuwe Testament — zoo omdat in de H. S. het woord Gods tot ons komt; *b.* bij het behandelen van de geloofswaarheid teruggaan op God; *c.* de Goddelijke benaming, iemand God noemen; *d.* de Goddelijke natuur van Christus (een gevolg van den Ariaanschen strijd); *e.* het mysterie der Heilige Drieëenheid, omdat de belijdenis der Drieëenheid het meest kenmerkende punt van de Christelijke waarheid is; *f.* de ons geopenbaarde kennis van den drieëenigen God. Dat ook deze laatste beteekenis opkwam, lag voor de hand. Wij belijden, dat God een drieëenig Wezen is, omdat het ons in de Heilige Schrift alzoo geopenbaard is. Al wat wij omtrent den drieëenigen God weten, putten wij uit den Bijbel. Daarom is de overgang van Theologie in de beteekenis van de Drieëenheid Gods tot Theologia in den zin van de ons geopenbaarde kennis van den drieëenigen God verklaarbaar. In termen als Theologia unionis, visionis, viatorum enz. moet het woord dan ook in deze beteekenis opgevat. (Kuyper, Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid[2], II, blz. 178—186).

§ 2. **De Theologie is zoowel theoretisch als practisch.**

„Theologia est sermo de Deo", spreken over God. „Theologiam definimus, scientiam vel sapientiam rerum divinarum, a Deo per verbi ipsius administros, Spiritu Prophetico afflatos, hominibus in hoc mundo revelatam, atque ad captum eorum attemperatam, ut eos in cognitionem introducat veritatis, quae est secundum pietatem, ac sapientes reddat ad ipsorum salutem et gloriam suam aeternam", (wij definieeren theologie als die kennis of wijsheid der goddelijke dingen, welke God, door middel van de dienaren Zijns Woords, die door den Geest der profetie waren geïnspireerd, aan de menschen in deze wereld heeft geopenbaard en naar hun bevatting heeft geschikt, opdat Hij hen zou inleiden in de kennis der waarheid, die naar de godzaligheid is en hen zou wijs maken tot hun zaligheid en zijn eer). In deze beide zinsneden hebben de geleerde en vrome opstellers van de „Synopsis Purioris Theologiae" hun opvatting van de Theologie uitgesproken. En zoo werd in het algemeen door de Gereformeerde en Luthersche dogmatici der 17e eeuw de Theologie omschreven.

Zij waren het er ook over eens, dat de Theologie „niet alleen theoretisch maar ook en vooral praktisch" is (Synopsis, I, 22). Het gaat toch bij de Theologie niet alleen om de kennis maar ook om den dienst van God. De Theologie is niet eene bloote speculatie, waarin

het verstand een zeker behagen schept, maar zij is eene praktische kennis, die den wil en alle affecten des harten krachtig beweegt, om God te dienen en den naaste lief te hebben (S. I, 24). Dit karakter droeg de Theologie ook reeds onder de oude bedeeling.

Nu is het hier nog niet de plaats, om te handelen over onderscheidingen als de archetypische en de ectypische Theologie; de natuurlijke en de bovennatuurlijke Theologie, de ingeschapen en de verkregen kennis van God. Hier kunnen wij volstaan met de definitie van het begrip Theologie en met het accentueeren van het praktisch karakter der Theologie. Ons is het thans genoeg in het licht te stellen, dat God zelf het object en de voornaamste werkoorzaak der Theologie is en dat in theologicis de kennis ondergeschikt is aan de vroomheid, gelijk op haar beurt de vroomheid ondergeschikt is aan onze zaligheid en de eere Gods (S. I, XVIII—XXI; zoo ook Hollaz: „Theologia est Doctrina de Deo; sapientia eminens practica, e verbo Dei revelato docens omnia, quae ad veram in Christum fidem cognitu et ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori, aeternam salutem adepturo).

Wie hiervan doordrongen is, beseft aanstonds hoe nauw het verband is tusschen Theologia en Religio. Over de religie hebben de oude Gereformeerde dogmatici niet zoo uitvoerig gehandeld als over de Theologie. Vandaar dat „de Synopsis" geen afzonderlijke disputatie bevat over de religie, evenmin als Heppe („Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche") een afzonderlijken Locus. H. Schmid („Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche") handelde anders. Hij heeft wel een afzonderlijk hoofdstuk „De Religione". Maar zelf verklaart hij, dat ook niet door alle oude Luthersche dogmatici de religie afzonderlijk behandeld is, en hij voegt hierbij: „Es erklärt sich das aus der Definition, welche die Dogmatiker von theologia geben, denn danach bleibt wenig Stoff mehr übrig für einen besonderen Abschnitt von der Religion", S. 7.

In den tegenwoordigen tijd dienen wij echter anders te werk te gaan en met eenige uitvoerigheid over de religie te handelen.

§ 3. **Het woord „Religie".**

Ter aanduiding van de innige betrekking tusschen den volzaligen God en ons hart geven wij aan het woord „religie" de voorkeur boven dat van godsdienst. Religie toch doelt op de innerlijk doorleefde gemeenschap tusschen God en zijn schepsel, terwijl godsdienst ons meer bepaalt bij hetgeen van die relatie het naar buiten tredende gevolg is. In de 17e eeuw toch was religie de meest gebruikelijke naam voor den godsdienst des harten en de leer van den godsdienst, terwijl godsdienst heette wat wij thans eeredienst of cultus noemen. In de Voorrede van de Statenvertaling is dan ook sprake van de „oprechte, ware, Christelijke, gereformeerde Religie" en van den „suyveren Gods-

dienst", terwijl het in diezelfde Voorrede ook heet: „De Leer en Godsdienst, die God in zijn Woord heeft geopenbaard."

In den zin van eeredienst komt het woord godsdienst ook voor in *Rom. 9 : 4*, waar Paulus van zijne broederen, zijne maagschap naar het vleesch schrijft: *Welke Israëlieten zijn, welker is de aanneming tot kinderen en de heerlijkheid en de verbonden en de dienst van God en de beloftenissen* — gelijk dan ook in de „Leidsche vertaling" λατρεια door eeredienst is overgezet; eveneens door Greijdanus, Kommentaar op den brief aan de Romeinen: „en de eeredienst, d. w. z. de geheele ceremonieele dienst met al zijne instellingen en dienaren"; evenzoo in Hebr. 9 : 1: „zoo had dan wel ook het eerste verbond rechten van den godsdienst" — waar de Leidsche vertaling δικαιωματα λατρειας overzet door „zijne geldige bepalingen voor den eeredienst" en Grosheide, Kommentaar op den brief aan de Hebreën: „de voorschriften die den *eeredienst* regelen"; en in 9 : 6: „Deze dingen nu, aldus toebereid zijnde, zoo gingen wel de priesters in den eersten tabernakel, ten allen tijde, om de godsdiensten te volbrengen" — waar de Leidsche vertaling „τας λατρειας ἐπιτελουντες" vertaalt door, om den dienst te vervullen; en Grosheide, Korte Verklaring: „om de diensten te volbrengen". Trouwens in de composita: Godsdienstoefening, Godsdienstvrijheid, Godsdienstplechtigheid komt godsdienst ook voor in den zin van eeredienst.

Over de afleiding van het woord religie bestaat nog steeds verschil van gevoelen (F. A. B. Nitzsch, Dogmatik[2], S 81; Bavinck[2], I, 238/9). Cicero leidt het af van relegere. In zijn boek „De natura deorum" toch zegt hij: „qui omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et quasi relegerent, religiosi sunt dicti". Als dit juist is, dan beteekent religie dus zooveel als een ijverig betrachten van den voorgeschreven cultus. Volgens Leidenroth („Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogie", 1836) komt het van een verloren stam ligere met een perfectum lexi, zien, sanscr. lok, gr. λευσσειν, duitsch lugen, eng. look, cf lucere, met de beteekenis van zien; diligere zou dan beteekenen met liefde aanzien, negligere niet zien, intelligere inzien, en daarvan zou dan ook religere terugzien en religio het met vrees omzien, gekomen zijn. Tot voor korten tijd gaven velen de voorkeur aan de laatste afleiding. Zij kwam ook, wat de heidenlanden betreft, overeen met den feitelijken toestand, daar de heidenen niet dan met vrees aan hunne goden dachten en, door vrees voortgejaagd, angstvallig alle voorschriften van den eeredienst onderhielden. Het woord zou dan echter op zich zelf niet geschikt zijn, om er mee weer te geven wat wij verstaan onder de Christelijke religie. Maar reeds lang heeft religie in het oor der menschheid een geheel anderen klank, en het woord is door termen als Godsvrucht, Godzaligheid, vroomheid en Godsleven (voorgeslagen door Des Amorie van der Hoeven Jr in zijn: „Het wezen van den godsdienst") niet ver-

drongen kunnen worden en het komt in alle Europeesche talen voor. Dit was hiervan het gevolg, dat de door Lactantius voorgeslagen afleiding, die langen tijd door allen werd aangenomen, er eene Christelijke wijding aan gegeven heeft. Lactantius toch meende, dat religio is afgeleid van religare, vasthechten, en dat er dus mede gedoeld wordt op den band tusschen God en den mensch.

En dezen zin heeft nu eenmaal religie in het oor der Christenheid verkregen. Lactantius zeide: „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a religendo" (Instit. div. IV, 28). Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte[2], I, S. 2) merkt bij deze afleiding van Lactantius op: „Religio zou alsdan beteekenen: gebonden zijn, zich gebonden weten door eene macht. Deze verklaring, welke een tijdlang losgelaten is, en die logisch niets te wenschen overlaat maar etymologisch eenigszins minder waarschijnlijk is, vindt in den jongsten tijd weer aanhangers. Welnu, dat het substantief religio van religare gevormd kan zijn, is inderdaad mogelijk, gelijk voorbeelden als deze: optio, rebellio, internecio van optare, rebellare en internecare bewijzen".

§ 4. **Het wezen der religie. Religio objectiva en subjectiva.**

Als wij het karakteristieke, het wezen der religie willen vaststellen, moeten wij scherp onderscheiden tusschen de religie in voorwerpelijken zin (religio objectiva) en de subjectieve, religieuze gezindheid van het menschelijk hart (religio subjectiva). Het woord religie toch wordt in twee uiteenloopende beteekenissen gebruikt. Immers spreken wij nu eens van de Christelijke religie en dan weer zeggen wij van iemand, dat hij religieus is aangelegd. Onder religie verstaan we dus de eene maal iets, dat buiten den mensch staat, en de andere maal iets, dat in het binnenste des menschen gevonden wordt. Bij de religie denken we zoowel aan iets, dat in den mensch is en dat op de bestaande religieuze voorstellingen en gebruiken invloed oefent, als aan iets, dat buiten den mensch staat en op den religieuzen mensch inwerkt.

De Heilige Schrift gaat ons hierin voor. Het verbond van God met zijn volk — zoo leert het O. Test. — is de religio objectiva. Uitvloeisel van dat verbond zijn de דְּבָרִים de woorden, מִצְוֹת geboden, חֻקִּים inzettingen des Heeren, die saam de תּוֹרָה, de onderwijzing, het wetboek van Jahwe vormen. En de religio subjectiva is de יִרְאַת יהוה de vreeze des Heeren, waardoor het bondsvolk zich kenmerken moest. In het Nieuwe Testament wordt de religio objectiva omschreven met de termen ὁδος του κυριου, διδαχη, εὐαγγελιον, λογος του Θεου en de religio subjectiva met de termen πιστις en ἀγαπη, terwijl λατρεια en Θρησκεια den cultus aanduiden, waarmede God uit liefde vereerd wordt.

Hetzelfde verschijnsel nemen wij waar bij de pseudoreligie. Ook bij de Heidenen en de Mohammedanen vinden wij eenerzijds eene leer

van God en eene vastgestelde wijze van Godsvereering en anderzijds de religieuze stemming en gezindheid des harten — al mag nimmer vergeten dat de Christelijke religie de eenige ware religie is of gelijk Gunning gaarne zeide: „*de* religie in hare diepste intensiteit en in hare wijdste ontplooiing."

Aangezien de Heilige Schrift de tegenwoordig veelszins gangbare voorstelling, alsof er tusschen de niet-Christelijke en de Christelijke religie slechts een gradueel verschil zou bestaan, verwerpt en zij veeleer de religie der heidenen valsche religie noemt, daar spreekt het van zelf, dat zij niet bevat eene definitie van het wezen der religie, hetwelk aan alle religies gemeen zou zijn. Wat de Heilige Schrift doet, het is allereerst ons zeggen, waarin de ware religio objectiva bestaat. En dan beschrijft zij ons deze als die verhouding tusschen God en den mensch, welke door God zelven verordineerd is. De Bijbel verstaat onder de religio objectiva de kennis, welke God aangaande zichzelven aan zijne schepselen schonk; de wetten, welke de Heilige Israëls afkondigde; de wijze, waarop Jahwe naar zijn eigen woord gediend wil zijn. God liet het niet aan zijn schepsel over te bepalen, hoe het zijn Schepper wilde dienen maar Hij gaf zelf aan de wijze, waarop Hij gediend wilde worden. Vandaar zegt dan ook zeer juist de Confessio Helvetica II, artikel 19: „Hominum non est, instituere et formare Dei cultum, sed traditum a Deo recipere et custodire".

Als wij dit streng vasthouden, dan bespeuren wij aanstonds, hoe nauw het verband is tusschen Religie en Openbaring. Openbaring is de conditio sine qua non van alle religie. Als God zich niet geopenbaard had, dan zou nergens de ware dienst van God gevonden worden. Dit klemt zóó sterk, dat er geene enkele heidensche religie is, waarin geen beroep wordt gedaan op openbaring. Wij kunnen dit verschijnsel volstrekt niet hieruit alleen verklaren, dat de priesters zóó spraken, om het volk te beter te kunnen bewegen tot onderhouding van den door hen voorgeschreven cultus, maar wij moeten hierbij ook in het oog houden: zoowel dat flauw bleef voortleven de oude traditie, dat God zich aan den mensch openbaarde, als ook dat de heidenen beseften, dat slechts die godsvereering den goden aangenaam zijn kon, welke zij zelven bepaald hadden.

Als resultaten van de beoefening van de historie der religie is dan ook vastgesteld, dat in alle religies deze vijf momenten voorkomen: 1^0 het geloof aan eene openbaring Gods (op modern standpunt de mythe, de stichtingstraditie); 2^0 eene zekere leer aangaande God, schepping, wereldbestuur enz.; 3^0 eene wijze van godsvereering, een zekere cultus; 4^0 voorschriften op het gebied van het zedelijk leven, voorgeschreven door eene boven de menschen staande macht; 5^0 het gebed, al betwijfelden voor korten tijd nog sommigen of ook bij de diepst gezonken heidenen het gebed gevonden werd (Zie F. Heiler's

hoofdwerk: Dat Gebet, 1923 en Dr D. J. Keet, Wezen en Waarde van het Gebed, blz. 1/21).

Deze religio objectiva nu gaat altoos — zij het dan niet altijd temporeel dan toch in elk geval ideëel — voorop. Wij worden geboren in een Christenland, meer bepaald in een Christelijk gezin, bekend gemaakt met Gods Woord, onderwezen in de geboden des Heeren enz. Bij de heidenen was en is het niet anders. Het onderwijs in de religie door de ouders, de priesters, de onderwijzers enz. gaat vooraf.

Met deze religio objectiva correspondeert in den mensch de religio subjectiva. Lactantius definieerde haar als: Recta verum Deum cognoscendi et colendi ratio (Instit. div. IV, 4) en nog steeds wordt deze omschrijving gebezigd. Nu had op de religio subjectiva — in deze definitie komen de religio objectiva en subjectiva beide voor — sterker de nadruk gelegd kunnen worden. Maar toch gaan zij veel te ver, die beweren, dat hier de religie wordt voorgesteld als een verschijnsel, dat buiten het hart omgaat. Immers moet de wet Gods geestelijk worden verstaan. God heeft ons zelf geopenbaard in zijn Woord, niet alleen hoe Hij gekend en gediend wil worden maar ook dat ons dienen Hem dan alleen welbehagelijk is, als het een vrucht is van de Godsvrucht en den godsdienst des harten. En dat ligt ook wel in deze definitie in.

Natuurlijk heeft ook de Scholastiek, en met name Thomas van Aquino, aandacht geschonken aan de religie. Ten onrechte bracht hij haar echter niet onder bij de theologische of supranatureele deugden (geloof, hoop en liefde) maar bij de moreele deugden en wel bepaaldelijk bij de justitia (gerechtigheid) — Jakob Geymel, Die Justitia in der Lehre des hl. Thomas — en ook op deze wijze kwam de religio subjectiva niet genoeg tot haar recht.

Deze fout van de Scholastiek heeft de Reformatie vermeden. Zij liet uitkomen, dat de religie niet alleen een dienst is maar ook en allereerst eene gezindheid des harten. Ook plaatste zij de religie niet naast de theologische deugden maar zij zag juist terecht, geloof, hoop en liefde als de voornaamste acten van den godsdienst des harten. Zij liet de religio subjectiva opkomen uit de wedergeboorte, meer bepaald uit het geloof en onderscheidde scherp tusschen de subjectieve gezindheid, cultus internus (aanbidding, vertrouwen, gehoorzaamheid, onderwerping) en den zich naar buiten openbarenden dienst van God, cultus externus (de eeredienst in engeren en wijderen zin).

§ 5. **Pogingen tot vaststelling van het wezen der religio subjectiva.**

Door de wijsbegeerte van den godsdienst is op onderscheiden manieren getracht het wezen der religio subjectiva vast te stellen.

I. Allereerst poogde men langs historischen weg in de veelvuldige verscheidenheid der verschijnselen de eenheid op te sporen. Zoo in

1881 ten onzent Bruining, Wijsbegeerte van den godsdienst, en zoo ook nog in 1903 Boussot in zijn boek „Das Wesen der Religion". Merkwaardig is echter, dat Boussot op blz. 10 zelf erkent, dat het bij dit historisch onderzoek noodzakelijk is eenige „allgemeine orienteerende Sätze über das Wesen der Religion voraus zu schicken." Immers geeft hij hiermede zelf toe, dat aan elk historisch onderzoek van de religie voorafgaat eene bepaalde opinie, welke de onderzoeker omtrent het wezen der religie reeds koestert, als hij zijn arbeid begint. En natuurlijk vindt hij dan altoos juist zijne opinie bij zijn onderzoek en vergelijking van de verschillende godsdiensten terug. Trouwens deze pogingen moesten wel schipbreuk lijden, aangezien de meest nauwkeurige naspeuring van de onderscheidene religies en van het godsdienstige leven slechts weinig licht geeft over hetgeen omgaat in het verborgene des harten.

Volkomen terecht schreef dan ook Herrmann: „Wer die Religionen in der Geschichte soll würdigen können, musz bereits eine Anschauung von der Religion haben, die er sich durch nichts nehmen lässt."

II. Veel meer bijval vond de psychologische methode. Deze laat den onderzoeker den maatstaf van het religieuze aan zijn eigen psychisch leven ontleenen.

Drie Scholen dienen hier genoemd te worden. *a.* De School, welke het wezen van de religie stelde in de kennis en haar zetel in het verstand. Zeer ver gaat zij in de historie terug. Eigenlijk nam reeds het Gnosticisme dit standpunt in. Eveneens die leeraars in de oude Christelijke kerk, voor wie het specifieke karakter van het Christendom school in het feit, dat het Christendom eene γνωσις meedeelde, welke hooger was dan de kennis der heidenen. Gelijk men in Athene de ontwikkeling en de kennis van den wijsgeer ver verhief boven de kennis, welke de gewone burger bezat, zoo plachten ook leeraars in de eerste eeuwen nà Christus heidendom en Christendom als de lagere en de hoogere γνωσίς tegenover elkander te stellen. Maar zelfbewust trad deze richting toch eerst op in het Spinozisme. Het hoogtepunt van het zedelijk-religieuze leven vormde voor Spinoza „de amor intellectualis Dei" (de intellectueele liefde tot God). In het vijfde deel van zijn bekend werk „Ethica" heeft Spinoza deze intellectueele liefde tot God als den hoogsten stand van het geestelijk leven verheerlijkt in „schijnbaar dorre, afgetrokken en levenlooze maar feitelijk toch zoo monumentale uitspraken, vol verheven poëzie en naar elken kant een vergezicht van gedachten omsluitende, dat geen grenzen heeft." (Alzoo Gunning in de studie, welke hij aan het einde van zijn leven aan deze gedachte van Spinoza gewijd heeft). En dat Spinoza, die trouwens zuiver langs intellectueelen weg het bestaan van God zoekt te bewijzen en volgens wien de ziel zuiver „denking" was, in kennis het wezen der religie zoekt, blijkt helder uit zijn omschrijving van den amor intellectualis: „Eene wijsgeerige liefde tot God, tot het heelal en

tot de natuur; eene liefde, die ontstaat uit een werk, eene beweging des verstands". Martineau deed hem dan ook geen onrecht, toen hij van zijn „Ethica" schreef in „Types of Ethical Theory", I, 357: „Er moge over dit boek een mystiek waas hangen, in den grond der zaak is bij hem deze amor intellectualis Dei toch niet meer dan devotie voor de waarheid, dan enthousiasme voor de philosophie". Nog verder ging Hegel. Waar God volgens hem aanvankelijk een denken zonder inhoud, een zuiver abstract denken was, en God de wereld behoefde, om alzoo een inhoud voor zijn denken te verkrijgen, daar laat het zich verstaan, dat hij religie en religieuze voorstelling heeft geidentifieerd. Hij vatte de religie op, als het opklimmen van het denken van den eindigen geest tot het Absolute. Religie echter is nog slechts een lagere trap, de wijsbegeerte of het zuivere denken is de hoogste. En nu zoekt hij deze laatste stelling wel te verzachten door de bijvoeging: „die Philosophie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe" en door de philosophie te definieeren als „der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion", maar dat veranderde toch niets aan het feit, dat hij boven de religie aan de wijsbegeerte de eereplaats toekende. Dan, in deze consequentie komt reeds het onhoudbare van dit standpunt uit. Immers kan het wezen der religie onmogelijk bestaan in hetgeen haar ten slotte vernietigt of zich althans in hare plaats stelt.

b. De tweede School zocht het wezen van de subjectieve religie in den wil. Iets hiervan meent de hedendaagsche religionsphilosophie reeds te vinden bij de „primitieven". N. Söderblom meende, dat wij, om bij de primitieve volken religie te ontdekken, een beter kriterium dan de Godsvoorstelling moeten gebruiken, en wel de tegenstelling tusschen heilig en profaan. Volgens hem is de essentieele religieuze houding die, welke tusschen deze tweeërlei sfeer onderscheidt, terwijl dan het Heilige kan gedacht worden als een Macht, een Wil, een hoogste Wezen. Afgedacht hiervan echter, heeft deze opvatting veel ingang gevonden. Meer dan een, die oordeelt, dat het wezen der religie op deze wijze te eng begrensd wordt, merkt toch op: „Voor den wil is ongetwijfeld veel te zeggen, daar de wil de hoogste spanning is der persoonlijkheid. De wil spreekt zich uit in de daad", Muller, Handboek der Dogmatiek, blz. 9. Kant is de vader dezer school. Bij hem bestaat de religie in de erkenning en betrachting van al onze plichten als geboden Gods en dientengevolge moet het wezen der subjectieve religie gezocht in 's menschen moreel besef. Door Fichte is toen de uitgestippelde lijn verder door getrokken. Hij hield staande: „Die lebendige und moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen andern fassen", wat kortweg zeggen wil, dat de zedelijke wereldorde zelf God is. Rothe heeft toen dit stelsel pasklaar gemaakt voor de Theologie. Hij betoogde, dat de Frömmigkeit geen eigen inhoud heeft maar in werke-

lijkheid met de ware zedelijkheid samenvalt, of om zijne eigene woorden te gebruiken: „Gerade als christliche hat die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich und allein in der (religiösen) Sittlichkeit; aber eben auch in der ganzen, der vollständigen Sittlichkeit", (Theologische Ethik [2], I, 480). Deze opvatting vond heel wat aanhangers. Telkens zien wij in de nieuwere Theologie het ethische moment als het typeerende element der religie. Zoo deden vele Evangelischen (Groningers) en Modernen. Eveneens de Ethischen. Herhaaldelijk hebben D. en P. D. Chantepie de la Saussaye, Gunning, Van Dijk, onder den invloed van Vinet, — die uitging van de stelling: Het dogma *is* moraal; niets is er in den godsdienst, ook niet het geringste of het is moraal — uitgesproken, dat de Ethiek niet is een gevolg van de Dogmatiek maar dat zij aan de Dogmatiek vooraf gaat; dat de Dogmatiek moet rusten op de Ethiek; dat de Dogmatiek ethisch moet behandeld worden (zie mijn: Ethisch of Gereformeerd? blz. 22/24 en mijn: Dogmatiek en Ethiek, blz. 12/21). Dan, ook hier behoeven wij slechts de consequentie uit het beleden beginsel te trekken, om te zien, hoe ook deze opvatting beslist moet worden afgewezen. Of juister, wij behoeven slechts te letten op de consequentie, die Rauwenhoff uit deze praemisse trok in zijn „Wijsbegeerte van den Godsdienst". Volgens hem is Godsdienst de vereering van eene wereldorde, die plichtsbetrachting toelaat en bekroont. „Het geloof in eene zedelijke wereldorde — dat is die bepaalde gesteldheid der wereld, welke hierin bestaat, dat de wereld op de zegepraal van het goede is ingericht — is het wezen van het godsdienstig geloof", blz. 73 en 368. Met deze omschrijving der religie schijnt hij in tegenspraak te komen met zich zelven. Immers schrijft hij meermalen: „Godsdienst is altijd vereering van eene onderstelde bovenzinnelijke macht", o. a. blz. 495. Metterdaad is dat echter zoo niet. Hij toch is van oordeel, dat „de zedelijke orde als macht erkend en vereerd kan worden, namelijk als immanente macht in de wereld, als kosmische macht, omdat het zijn der dingen geheel door haar beheerscht wordt, blz. 495. Hij identifieert dan ook geenszins God en de zedelijke wereldorde, maar komt er rond voor uit, dat uit zijne voorstelling van de zedelijke wereldorde als bovenzinnelijke macht, al het eigenaardige van de voorstelling „God" verdwenen is. Immers gaat hij, na opgemerkt te hebben, dat wie van God spreekt, aan een Wezen denkt, aldus voort: „Juist dat Wezen valt weg in het begrip van eene zedelijke wereldorde. De zedelijke orde mist het persoonlijk karakter, dat van de voorstelling „God" onafscheidelijk is," blz. 495. Vroeger meende men algemeen, dat er zonder het geloof in God geen religie mogelijk was en dat dus dit geloof de grondslag der religie vormde. Maar „onze wereldbeschouwing leidt ons niet tot de erkenning van eene hoogste Macht, van welke alles afkomstig en afhankelijk is," blz. 496. Ook in de toekomst zal het geloof in God meermalen met het gods-

dienstig geloof samengaan, maar ook wanneer dit het geval is, dan zal dit toch niet het wezen der religieuze levens- en wereldbeschouwing uitmaken. Ja, als wilde hij allen twijfel aangaande zijne opvatting wegnemen, zoo deinsde hij niet terug voor deze uitspraak: „Er kan godsdienstig geloof, godsdienstige wereldbeschouwing zijn, ook waar het geloof in een Hoogste Wezen niet gevonden wordt, en onafhankelijk daarvan verdient elke wereldbeschouwing den naam van eene godsdienstige, die gegrond is in het geloof in eene zedelijke wereldorde", blz. 387. God is slechts „een schepsel der dichtende verbeelding" — met welke woorden hij wel niet bedoelt het bestaan van God te ontkennen, maar waarmede hij toch wel wilde zeggen, dat hij het bestaan Gods alleen aannam op grond zijner „dichtende verbeelding". Het schijnt dan ook wel, dat hij zelf besefte, dat er zonder geloof in God toch eigenlijk van religie geen sprake kan zijn.

Dan, in plaats van op zijne schreden terug te keeren en het geloof in God voor religieus geloof onmisbaar te verklaren, heft hij de zedelijke wereldorde zoozeer op, dat ieder onbevooroordeeld lezer van zijn boek zal moeten erkennen, dat hij van haar een Wezen, ja het hoogste Wezen maakt. Of ken ik niet aan de zedelijkheid persoonlijkheid toe, wanneer ik haar definieer als „eene macht, die door zedelijke overtuiging en zedelijke indrukken liefde wekt, de kracht staalt; die zelfbeheersching kweekt en zelfverloochening leert; die de levensrichting bepaalt, de levensbetrekkingen heiligt, de levenstaak helpt te volbrengen; die in den kampstrijd des levens voor de liefde de oppermacht zoekt en telkens meer bereikt; die zich in het bewustzijn der besten openbaart als het eenige, wat aan het menschelijk aanzijn blijvende waarde geven kan?", blz. 336. Verschillende moderne geleerden hebben krachtig de opinie van Rauwenhoff bestreden. Zoo Cannegieter (De godsdienst uit plichtsbesef en de geloofsvoorstelling uit dichtende verbeelding geboren?), De Bussy (Over de waarde en den inhoud van godsdienstige voorstellingen), Van der Wyck en Pfleiderer (Jahrbücher für protestantische Theologie). Welnu uit de consequentie, welke Rauwenhoff uit het uitgangspunt trok en die hierop neerkwam, dat er religie zou zijn zonder geloof in God of m. a. w. dat het godsdienstig geloof in zijn eigenlijk wezen iets anders is dan het in werkelijkheid altijd geweest was, blijkt reeds duidelijk de onhoudbaarheid van het Moralisme.

c. De derde School heeft het wezen der religie gezocht in het gevoel. Ook hier waren het zoowel wijsgeeren als godgeleerden, die deze meening voordroegen. Van de philosophen komt in Frankrijk Rousseau, in Engeland Young, in Duitschland vooral Jacobi in aanmerking. Jacobi beweerde: Gelijk oog en oor de zinnelijke wereld buiten ons waarnemen als werkelijk bestaande, in weerwil dat het verstand haar objectief bestaan betwijfelt of ontkent, zoo heeft ook de mensch een innerlijk orgaan of zielsoog, waarmede hij God en de

bovenzinnelijke wereld onmiddellijk aanschouwt. En dit orgaan is het gevoel — hetwelk hij echter ook nog wel noemde geloof, innerlijke zin of rede. Ten onzent stond de wijsgeer Opzoomer op hetzelfde standpunt. Dan, het is toch niet door de philosophen maar door den theoloog Schleiermacher, dat deze voorstelling zooveel bijval gevonden heeft. Voor Schleiermacher is het eigenlijke van alle religieus leven het vrome gevoel. Bij alles wat de religie betreft, moet niet het eerste woord aan het verstand en de dialectiek en evenmin aan het handelen maar aan het gevoel worden toegekend. Ieder mensch draagt in zich om het onmiddellijke besef zijner algeheele afhankelijkheid van God (das Absolute, oder schlechthinige Abhängigkeitsgefühl), en dat gevoel van afhankelijkheid is het eigenlijke wezen der religie. In zijne vermaarde „Reden über die Religion" stond Schleiermacher heel sterk onder den invloed van Spinoza. Daar heet het dan ook: „Die Religion ist die Anschauung und das Gefühl des Universums, das Gefühl des unendlichen Lebens, in welches der Mensch sich eintaucht, der vollstimmige Akkord, welcher die Melodie des Einzelberufes im Menschenleben begleiten soll." Het hoogste Godsbegrip moge zijn dat van een hoogste Wezen, van een Geest des „Universums", die het Universum — W. J. Aalders acht dat nauwkeurige lezing van de „Reden" dringt tot de overtuiging, dat Schleiermacher met het Universum niet bedoelt, gelijk velen meenen, het wereldgeheel, maar het Oneindige, de Oneindigheid — in vrijheid en met verstand regeert, zelfs van dit hoogste Godsbegrip is de religie niet afhankelijk. In het wezen der zaak staan het theistische en het pantheistische Godsbegrip dan ook niet antithetisch tegenover elkaar. Religie is de aanraking van het eindige met het Oneindige. In zijn „Der Christliche Glaube" heeft Schleiermacher zich nog wel niet geheel ontworsteld aan den invloed van Spinoza, maar laat hij toch een veelszins ander geluid hooren. Al aanstonds in den aanvang lezen wij deze bekende stellingen: (§ 3) „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusztseins"; (§ 4) „Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeuszerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterschieden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, das wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewuszt sind". In zijne toelichting van dezen „Satz" heet 't zelfs „Insofern nun kann man wohl auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise". Nu is het ongetwijfeld eene verdienste van Schleiermacher, dat hij tegenover het Rationalisme en het Moralisme gewezen heeft op de groote beteekenis van het gevoel. Als wij God den Vader mogen kennen in het aangezicht van Jezus Christus, dan wekt deze

kennis zoowel de diepe aandoening van schuldgevoel als de heerlijke aandoening der zaligste vreugde. Dan, hoe waar dit zij, toch gaat ook deze School mis. Door haar wordt aan het gevoel meer waarde toegekend dan recht is. Het gevoel toch heeft zelf geen inhoud noch produceerend vermogen, maar is slechts het vermogen om indrukken te ontvangen, hetzij die veroorzaakt worden door zinnelijke aandoening of de werking van eenig voorwerp op de zinnen, hetzij door de voorstelling van hetgeen door de rede als waar, goed, schoon enz. erkend is. Religie gaat wel nimmer buiten het gevoel om, maar het gevoel is daarom nog niet de eerste factor. Integendeel. Dat is de religieuze voorstelling, waardoor het gevoel wordt gewekt. „Men moet het gevoel beschouwen — zoo schreef terecht Prof. de Graaf in zijn „Om het eeuwig goed", blz. 81 — als een vorm, waarin alle inhoud van de ziel geindividualiseerd wordt, of m. a. w. naar zijn nut of schade voor de individu zich tracht te ordenen. Het ordenen zelf echter is geen zaak van het gevoel maar drukt zich uit in het gevoel. Voor het ordenen zelf is gewaarworden, waarnemen, denken, willen, kortom het gansche denkleven in den mensch noodig." Dan alleen gaan wij veilig op religieus gebied, als we de drie functies der ziel daarbij laten opereeren — denken, gevoelen, handelen. Dit blijkt ook hieruit, dat Schleiermacher zelf op de verzekering „so bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Aeuszerungen wesentlich ein Gefühlszustand" onmiddellijk volgen laat: „Dieser wird dann auch in das Denken aufgenommen... und auch die innere Bestimmtheit tritt heraus in lebendiger Bewegung und darstellender Handlung", § 3, 5.

Nauw verwant aan het gevoelen van Schleiermacher was dat van Tiele. Nadat Max Müller, de bekende leuze: „Wer eine kennt, kennt keine" op de verschillende religies toepassende, als baanbreker op het terrein der godsdienstwetenschap was opgetreden, is Tiele de eerste geweest, die beproefde (in zijn „Inleiding tot de Godsdienstwetenschap") de resultaten van de godsdienstwetenschap in een systeem saam te vatten. Daarom heeft hij er recht op, hier genoemd te worden. Evenals Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, S. 263, stelt hij voorop, dat niet zonder bedenking is „de zeer gewone tegenstelling van het uitwendige en inwendige van den godsdienst als van de schaal en de kern." Vooral omdat dan geraden wordt de schaal eenvoudig weg te werpen, ten einde de kern te kunnen genieten. Er bestaat een nauw verband tusschen de religie en de vormen, waarin zij zich openbaart. „De godsdienstige mensch kleedt ten allen tijde zijne aandoeningen, gezindheden en gedachten in voorstellingen en begrippen en uit ze in handelingen en ceremoniën. Uit de voorstellingen groeit een leer, die bij voortgaande beschaving in oorkonden en belijdenisschriften wordt te boek gesteld, en de ceremoniën worden tot een eeredienst, tot wier uitoefening hij zich met geestverwanten en gelijkgezinden in grooter of kleiner gemeenschap

verbindt", blz. 161. Toch verwerpt Tiele daarom niet de onderscheiding tusschen religio objectiva en religio subjectiva. Leer en ceremoniën behooren niet tot het wezen van een godsdienst. Een onderzoek naar het wezen der subjectieve religie is noodzakelijk — al is het zeer moeilijk en ingewikkeld. Daarom waagt hij slechts „een bescheiden poging". Aanvankelijk meende hij, dat het geloof als het wezen der religie moest worden beschouwd. Later kwam hij hierop om deze reden terug: „De religie is dood zonder het geloof. Maar dat geldt toch eigenlijk van heel ons geestelijk leven. Immers wat is ook het zedelijk leven zonder geloof in de werkelijkheid van het goede, in zijn macht en de mogelijkheid van zijn verwezenlijking, in zijn toekomstige zegepraal? Van de ware liefde is gezegd, dat zij alle dingen gelooft. Kan de man der wetenschap eene schrede doen op den weg des onderscheids, zonder geloof in de eenheid der natuur, zonder geloof aan de mogelijkheid, om hare wetten op te sporen, zonder geloof in de waarheid? Wie kan een waarachtig kunstenaar zijn, zonder geloof in de kunst en in zijn eigen kunstvormen? En van de andere zijde is er ook geloof in spoken, in booze geesten en heksen en bezweringen, dat wij wel bijgeloof mogen noemen, en dat ook niets meer dan een karikatuur van godsdienst is, maar niettemin voor degenen, die 't bezitten, een even onwankelbare overtuiging als het religieus geloof voor den vrome. In ieder geval hebben wij nog niets voor den godsdienst kenmerkends gezegd, als wij 't geloof zijn wezen noemen", blz. 168. Op de vraag: Wat dan wel het wezen van de religie is? antwoordt hij: „De godsdienst is wezenlijk een gemoedsstemming, waarin de leer, de eeredienst en de kerk haar oorsprong nemen. Godsdienst is vroomheid, zich uitend in woord en daad, in voorstelling en handeling, in leer en leven", blz. 172. Dan, volkomen bevredigen doet hem blijkbaar deze definitie niet. Immers na eerst gezegd te hebben: „Godsdienst is inderdaad die reine, eerbiedige gezindheid, die wij vroomheid noemen" heet het straks weer: „Het wezen der vroomheid en dus het wezen van den godsdienst is Aanbidding", bl. 173; „Aanbidding van de bovenmenschelijke macht, waarvan wij ons afhankelijk gevoelen"; blz. 179. Maar hoe vaag deze omschrijvingen ook zijn, toch blijkt er wel uit, dat Tiele het wezen der religie zoekt in het gevoel.

Tenslotte wijs ik nog op de „formaties" van het vrome gevoel, welke Prof. de Graaf, die ontkent, dat de godsdienst uitgaat „van het gevoel" (Het godsdienstig gevoel, § 8 van zijn „Om het eeuwig goed", blz. 81 en 86) geeft:

1e. Het gevoel, dat ontstaat uit het besef van eene machtige, overweldigende, en den mensch zoowel bedreigende als ook de mogelijkheid van geluk openende tegenwoordigheid, het gevoel van te staan voor een ontzaglijk geheim, Job 37 : 21—24. Overweegt nu het besef van het dreigende dan is er angst, onmacht. Gaat het besef gepaard met ver-

trouwen, dan ontstaat ontzag, eerbied. Dit noemt men wel „das Kreaturgefühl".

2e. Het gevoel, dat wordt gewerkt door het besef van Gods vlekkelooze reinheid. Dan wordt het gevoel tot zondegevoel, hetwelk aanzet tot boete. Deze boete kan uitwendig zijn, door offer zoeken naar verandering van stemming bij God; maar ook door innerlijke zelfverwerping heenvoeren tot hernieuwd leven.

3e. Het einde van deze gevoelsontwikkeling wordt bereikt, wanneer de voorstellingen, die het zondegevoel doet ontstaan, verrijkt worden met andere, die van vernieuwings- en genezingsmogelijkheden getuigen, zoodat gevoelens van vertrouwen en eerbiedige stemming ontstaan. Spr. 14 : 26.

4e. Dankbaarheid is het gevolg van de overtuiging, dat eenig geluksgevoel niet is verkregen door eigen inspanning, maar onverwacht en zonder aanspraak is ontvangen, terwijl de ziel het vurig heeft begeerd.

5e. Uit vertrouwen, aanbidding en dankbaarheid wordt opgebouwd het gevoel van veiligheid en rust. In zijne hoede ben ik wel geborgen. Bij dezen gevoelstoestand past de Godsvoorstelling van de Voorzienigheid. Dat is de vrede Gods, die alle verstand te boven gaat, het einde van alle doorleden strijd en worsteling (t. a. pl. 88/89).

§ 6. **Het wezen der religio subjectiva naar de Heilige Schrift.**

Wel verre er van, dat de religio subjectiva niet meer zou zijn dan eene poëtische neiging in den mensch, is zij veeleer de macht, die in het centrum zelf van ons bewustzijn èn geheel dat bewustzijn èn de voorstelling, die zich in dat bewustzijn vastzet, beheerscht, of om met Eucken te spreken: „Die Religion ist die belebende Seele alles geistigen Schaffens". Nooit is er in den loop der tijden iets waarlijk groots onder de volkeren tot stand gekomen, — zoo heeft Prof. H. Visscher juist gezegd in zijn: „De oorsprong der Religie" — of het stond met de religie in verband. Wie in den mensch de religie poogt te vernietigen, doet dan ook een aanslag op de menschelijke natuur zelve.

Als nu echter nader praeciseerende zeggen wij: De religio subjectiva is een ἕξις, habitus, een zekere aanleg in den mensch, die onder den invloed der religio objectiva in daden overgaat — welke subjectieve en objectieve religie echter door de zonde bedorven zijn en door de genade hersteld moeten worden. Deze „aanleg" nu wordt bij elk mensch gevonden. Terecht zeide Calvijn: „Semen religionis omnibus inditum", Inst. I, 4, 1. Gelijk dan ook op dit gebied uitzonderingen zijn, schrijvers als John Lubbock en Hill Tout († 1907), die beweerden, dat er in hun tijd nog stammen werden gevonden, aan wie alle religie moest worden ontzegd. Deze bewering was eene consequentie van de evolutieleer. Wie toch van evolutionistisch standpunt het historisch proces beschouwt, moet er toe komen de religieuze

menschheid te laten evolveeren uit eene niet-religieuze. Hun bewering berustte dan ook op eene vergissing. Ook andere reizigers, die primitieve volken bezochten, maakten zich daaraan wel schuldig.

Dan, later bleek dat zij het mis hadden en dat die primitieven wel degelijk hun religie hadden. Ook Tiele—Söderblom[6], S. 8, verklaart deze vergissingen hieruit, dat primitieve volken de gewoonte hebben voor den witten man, die hen ondervraagt, te verbergen wat hun heilig is.

Aangezien nu echter de mensch vele deugden heeft in zijn verstand en wil, zoo moet deze bepaalde aanleg — of, om met Hoornbeek te spreken, deze virtus infusa a Spiritu Sancto — onderscheiden worden van de overige. Zoowel vroeger als tegenwoordig deed men dit door haar te definieeren als pietas, reverentia, timor. Hoeveel waars hierin echter ook zij, toch kon Bavinck zich hiermede niet vereenigen, aangezien wij tot op zekere hoogte ook afhankelijkheid van sommigen onzer medemenschen gevoelen en wij voor anderen eerbied, ontzag, vrees koesteren. Daarom verdiende zijns inziens de voorkeur, wat Hoornbeek voorsloeg in zijn „Theologia Practica", II, blz. 205 en volg. In de religio treden bijzonder op den voorgrond, eenerzijds de *absoluta* dignitas et potestas Dei en anderzijds 's menschen *absoluta* subjectio. Van menschen zijn wij wel ten deele afhankelijk, maar wij staan toch ook weer als schepselen Gods met hen gelijk. Van God daarentegen zijn wij *absoluut afhankelijk.* In Hem leven wij, bewegen ons en zijn wij. Dit is dan ook het ware moment in Schleiermacher's stelling, dat wij ons van God „schlechthin abhängig" gevoelen. Wij zouden haar dan ook kunnen overnemen, wanneer hij haar niet, blijkens zijne toelichting, in pantheïstischen zin had geduid. In de religie spreekt zich luide het besef uit, dat, hoewel wij redelijke en zedelijke wezens zijn, die niet gedwongen maar vrijwillig handelen, niettemin heel ons lot en leven rust in Gods hand.

Met de omschrijving van Hoornbeek, *absoluta* subjectio, komen wij dus eene groote schrede verder. Dan, bevredigen doet zij Bavinck toch niet geheel. Zijns inziens is het beter, om als het wezen der subjectieve religie of religiositas aan te merken het geloof. „In het geloof toch liggen deze twee elementen opgesloten, ten eerste, dat de mensch tegenover God en zijne openbaring geheel receptief en volstrekt van God afhankelijk is, en ten andere, dat hij juist door erkenning dezer afhankelijkheid de vergeving, het kindschap, de zaligheid uit genade deelachtig wordt." En juist wijl dit zoo is, daarom is geloof ook de meest geschikte term, om het karakteristieke van de pietas uit te drukken.

Ook ik waardeer den voorslag van Hoornbeek, maar toch stel ik dien van Bavinck hooger. Dan, met alle bescheidenheid, zou ik de subjectieve religie nog liever willen omschrijven als de liefde tot God. Op dezen grond. De Christus zelf leerde ons, dat dit het eerste en het

groote gebod is: *Gij zult liefhebben den Heere uwen God met geheel uw hart, en met geheel uw ziel, en met geheel uw verstand, en met geheel uwe kracht, Matth. 22 : 37/38.* Welnu dan culmineert ook de religio subjectiva, hoezeer de absoluta subjectio, het geloof, het vertrouwen, de hoop mede in haar begrepen zijn, in de liefde tot God. Voorts staat er geschreven: Lief heb ik [den Heere]. F. Delitzsch, B. C. über die Psalmen[4], S. 744—Ps. 116 : 1. Wij hebben Hem lief, omdat Hij ons eerst liefgehad heeft, I Joh. 4 : 19. *Hieraan kennen wij, dat wij de kinderen Gods liefhebben, wanneer wij God liefhebben en zijne geboden bewaren, I Joh. 5 : 2.* Tot driemaal toe legde de groote Paaschvorst aan zijn diep gevallen apostel de vraag voor: Hebt gij Mij lief? Joh. 21 : 15, 16, 17. En welk kind van God heeft Petrus nimmer met vochtige oogen nagezegd: Heere, Gij weet alle dingen, Gij weet, dat ik U liefheb. Van groot belang is hier ook *I Cor. 13 : 13: Nu blijft geloof, hoop, liefde, (deze drie), de meeste van deze is de liefde* (vert. Grosheide). „De hier bedoelde liefde is zoowel liefde tot den naaste, als liefde tot God, liefde dus in haar vollen omvang, liefde als beginsel" (Grosheide, Kommentaar op 1 Corinthe, blz. 435). En van deze liefde schrijft Paulus, haar samenvoegende met geloof en hoop, dat zij de meeste van deze is. „De liefde is fundamenteel, want ze spreekt niet van eene bepaalde verhouding, maar ze beheerscht en draagt alle verhoudingen, omdat ze een levensrichting aangeeft. Wie begint met lief te hebben, die kan vele kanten uit, die zal ook gelooven en hopen, vs 7, maar die kan niet haten dan wat zondig is. Liefhebben krijgt, zoodra als het zich uit, en het moet zich uiten, een bepaalde hoedanigheid. De liefde openbaart zich in woorden en daden. Zij geeft daar kleur, karakter aan, ze bepaalt er zoo al niet het wezen, dan toch de richting van" (Grosheide, t. a. p. 447). Liefde is de nauwste en teerste band tusschen twee of meer personen. „De liefde richt zich niet op den persoon zelf, maar op een ander. Daarom is de liefde niet alleen anders dan het geloof en de hoop, maar ze is ook meer dan die". Van eeuwigheid tot eeuwigheid is er een heilig liefdeleven tusschen den Vader en den Zoon en den Heiligen Geest. God heeft zijn volk lief en vraagt van zijn volk, dat het op zijn beurt Hem liefhebben zal en om hen hiertoe te bekwamen stort Hij den Geest zijns Zoons in hunne harten uit. Het is op dezen grond, dat liefde tot God mij de meest bevredigende omschrijving van het wezen der religio subjectiva schijnt te zijn (mooie bladzijden over „de liefde in Gods drieëenig Wezen" en over I Cor. 13 schreef Kuyper, in „Het Werk van den Heiligen Geest", Deel III, blz. 131/136, 159/161, 166/172). Vandaar ook dat mijns inziens het eerste, primordiale woord der wet zoo fijn door onzen H. Catechismus aldus ontvouwd wordt: „Dat ik, zoo lief als mij mijner ziele zaligheid is, alle afgoderij, tooverij, waarzegging, superstitie of bijgeloof, aanroeping van de heiligen of van andere schepselen, mijde en vliede en den

eenigen waren God recht leere kennen, Hem alleen vertrouwe, in alle ootmoedigheid en lijdzaamheid mij Hem alleen onderwerpe, van Hem alleen alle goeds verwachte, Hem van ganscher harte liefhebbe, vreeze en eere, alzoo, dat ik eer van alle schepselen afga en die varen late, dan dat ik in het allerminste tegen zijnen wil doe" (antw. 94).

Terloops merkte ik reeds op, dat door de zonde en de religio objectiva èn de religio subjectiva schrikkelijk bedorven zijn. Wat de objectieve religie aangaat — op allerlei wijze was de oorspronkelijke kennis van God tot onherkenbaar wordens toe verduisterd. Hoewel Gods onzienlijke dingen van de schepping der wereld aan, uit de schepselen verstaan en doorzien worden, beide zijne eeuwige kracht en goddelijkheid, toch veranderde de mensch de heerlijkheid des onverderfelijken Gods in de gelijkenis eens beelds van een verderfelijk mensch en van gevogelte en van viervoetige en kruipende gedierten. En wat de subjectieve religie betreft — de band tusschen God en het menschelijk hart was doorgesneden en de liefde tot God maakte plaats voor slaafsche vrees. Dan, een barmhartig God bracht redding. Door bijzondere openbaring wilde Hij den zondaar leeren, wie Hij is en hoe Hij wil zijn gediend en door wederbarende genade wilde Hij de religiositas in haar oorspronkelijken vorm herstellen.

§ 7. **De cultus internus en de cultus externus.**

Onder den invloed van de religio objectiva gaat de Godsvrucht des harten in daden over. En dat wel in daden, die plaats grijpen in 's menschen ziel, en in daden, die zich naar buiten openbaren. De eerste daden, als het denken over, het aanbidden en danken van, de gehoorzaamheid aan God, vormen den cultus internus, de laatste daden, als het hoorbare gebed, het onderhouden van Gods geboden, het belijden van Gods Naam, het saamkomen in Gods voorhoven, i. e. w. de private en de publieke eeredienst vormen den cultus externus. Evenals nu echter door de zonde de objectieve en de subjectieve religie bedorven zijn, zoo is ook de eeredienst op allerlei manieren ontaard. Men denke slechts aan de gruwelen, welke in de heidenwereld bij de vereering der goden maar al te dikwijls plaatsgrijpen. Dan ook hier bracht de Volzalige redding aan. Hij openbaarde in zijn Woord den Hem welbehagelijken cultus. Daaraan hebben wij ons te houden. Alle eigenwillige godsdienst — hetzij er het eigengerechtige of het antinomiaansche stempel op staat afgedrukt — is zonde. Het tweede woord der wet, dat van zoo aangrijpende sanctie vergezeld gaat, wijst ons hierop met nadruk.

§ 8. **De zetel der religie.**

Na al hetgeen wij gezegd hebben over de religiositas, behoeven wij slechts kort stil te staan bij de vraag: Waar is in 's menschen ziel de zetel der religie? Deze vraag hangt ten nauwste saam met de op-

vatting van het wezen der religie. De Intellectualisten beweerden, dat de zetel der religie in het verstand, de Moralisten hielden staande, dat de zetel der religie in den wil en de Sensualisten meenden, dat de zetel der religie in het gevoel moet gezocht. Deze drie opvattingen zijn onjuist. De religie is niet alleen een zaak van het verstand noch alleen van den wil noch alleen van het gevoel maar ze is een zaak van verstand, gevoel en wil. De religie eischt den geheelen mensch op met al de gaven en krachten, welke God hem schonk. Wij moeten God liefhebben met geheel ons verstand, met geheel ons hart en met al onze krachten. Aan dit centrale karakter gaf Otto Pfleiderer (Religion und Religionen, S. 9) op deze wijze getuigenis: „Der Gottesglaube giebt unserer Vernunft die Bürgschaft für die Wahrheit seiner selbst und zugleich alles anderen Denkens und Erkennen in der Welt; er giebt unserem Wollen den Mut des Hoffens; er giebt unserem Gewissen die feste Stütze seines Pflichtgefühls und unserem Handeln die Kraft des Vollbringens."

§ 9. **De oorsprong der religie.**

Het is nog niet zoo lang geleden, dat het in de kringen der zoogenaamde „Vrijdenkers" altoos zóó werd voorgesteld, alsof de godsdienst zijn ontstaan eenvoudig te danken had aan het bedrog van de priesters. Men redeneerde hierbij aldus. Evenals thans zoo kwamen ook vroeger in het rijk der natuur telkens gebeurtenissen als onweder, storm, aardbeving en wat dies meer zij, voor, die de menschen met ontzetting vervulden. Zoo zijn lieden, die hunkerden naar macht over hunne medemenschen en tevens naar een gemakkelijk en goed leven op het denkbeeld gekomen, dat zij hiervan voor zichzelven wel profijt konden trekken. Zij overlegden bij zichzelven: wanneer het ons gelukt onzen landslieden wijs te maken, dat deze natuurverschijnselen door onzichtbare wezens of goden worden veroorzaakt, en dat wij door deze goden als hunne tolken zijn aangesteld, dan zullen zij gaarne bereid zijn tegen eene milde stoffelijke vergoeding onze tusschenkomst tot bevrediging der goden in te roepen. Daarop voegde men de daad bij het woord. De proef werd genomen — en deze gelukte bij uitnemendheid. De lieden lieten zich bedriegen. En zoo ontstonden de godsdiensten en de priesterklassen. Het spreekt echter wel van zelf, dat op zulk eene platte wijze een zoo algemeen en een zoo machtig verschijnsel als de religie onmogelijk kan worden verklaard. Wij willen aan zulke „geleerdheid" dan ook verder geen woord verspillen.

Onder den invloed van de evolutietheorie gaat de moderne wijsbegeerte van den godsdienst uit van de stelling, dat het niet aangaat te meenen, dat bij den aanvang van de historie der menschheid terstond het Monotheïsme zou hebben geheerscht. Veeleer heeft zich ook op religieus gebied het hoogere allengs uit het lagere ontwikkeld.

De religieuze voorstellingen en de cultus, die nu nog bij de cultuurlooze volken worden gevonden, toonen ons bij benadering het beeld van de oudste religie: Het Animisme. Ten bewijze voor deze hypothese voert men aan: *a.* dat de religies van de wilde volksstammen vertoonen eene in het oog vallende verwantschap en eene verstrekkende overeenkomst van voorstellingen en gebruiken — zoodat dit gemeenschappelijke wel de oorspronkelijke religie zijn moet; — *b.* dat in de hoogere religies bestanddeelen worden aangetroffen, die zich alleen als overblijfselen van de primitieve religie laten verklaren, terwijl dan die overblijfselen weer analoog zijn met trekken in het Animisme van de tegenwoordige cultuurlooze volkeren.

Het verst ging op dit gebied Eduard van Hartmann. Op het voetspoor van Darwin, die beweerde, dat in kiem de religie reeds bij de dieren werd gevonden (liefde van den hond voor zijn meester, gepaard met een gevoel van ondergeschiktheid en vrees), houdt hij in zijn boek: „das Religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung" staande, dat de aanleg tot religiositeit reeds bij de dieren is te vinden en dat die aanleg alleen hierom niet tot ontwikkeling komt, wijl het verstand en de zinnelijke waarneming van het dier zich nog geheel richten op de bevrediging van de praktische behoeften of m. a. w. dat het dier nog op gaat in het vullen van zijn buik.

Volgens de moderne religionsphilosofen is dus het Animisme de oudste godsdienst. Daaruit ontwikkelden zich de natuurgodsdiensten. Uit de natuurgodsdiensten kwamen na een langdurig proces de moreele religies te voorschijn en uit de moreele religies is weer het Monotheïsme geboren. Maar al is zoo het proces der religie beschreven, de vraag hoe de religie is ontstaan, aan welke omstandigheden de wording der religie moet worden toegeschreven, werd daarmede nog niet beantwoord.

De meest gangbare theorie van moderne zijde te dezen opzichte is, dat de religie haar ontstaan te danken heeft aan het noodgevoel. Hiermede bedoelt men dit. Van oudsher werkten in de natuur allerlei krachten en deden zich allerlei verschijnselen — als verschroeiende zonnehitte, ondragelijke koude, aardbevingen — voor, die den mensch met verschrikking en dood bedreigden. Deze verschijnselen wekten in het hart des menschen het besef, dat hij elk oogenblik in gevaar was en telkens weer in nood verkeeren kon. Hiertegen nu kwam zijn zelfgevoel, dat is de drang om zich in zijn bestaan te handhaven; het besef dat hij tegenover die wereld recht had van bestaan, in verzet. Toch gevoelde hij, dat hij zelf zich niet handhaven kon en zoo is hij tengevolge van het conflict tusschen zijn zelfgevoel en het noodgevoel er toe gekomen, te gelooven in eene macht, die boven de natuur staat en was hij er op uit door een religieuzen cultus zich de gunst van die macht te verwerven. Men leidt dus den oorsprong van de religie af, niet uit voorstellingen, niet uit eene leer of openbaring maar uit

praktische behoeften, uit de aandoeningen van vrees, zwakheid, hulpbehoevendheid. Is alzoo in de hoofdzaak bij Lipsius, Zeller, Hoekstra, Eduard van Hartmann en aanvankelijk ook bij Pfleiderer en Tiele eenstemmigheid, in de bijzaken openbaart zich daarentegen aanstonds weer verschil van gevoelen. Sommigen zeggen: het was den mensch te doen om door hulp der goden gelukkig te worden, hetzij in physischen hetzij in ethischen zin. Anderen beweren, dat de mensch in de religie zijne zedelijke vrijheid zocht te verdedigen tegenover de noodwendigheid der physische wereld. Derden houden staande, dat de mensch wel allereerst in den godsdienst deze ethische Selbstbehauptung zocht, maar dat het hem toch ook te doen was om gemeenschap met God. Maar deze nuances zijn slechts variaties op het ééne thema: Het noodgevoel heeft de religie als projectie van het egoïsme opgeroepen. Vooral door den materialistischen wijsgeer Feuerbach is deze theorie bekend geworden. Zijne redeneering komt hierop neer:

„De fundamenteele onderstelling van het geloof aan een god is de wensch om zelf god te zijn. De mensch ervaart echter spoedig tot zijne droefheid, dat hij geen god is en zoo wordt dat, wat hij wenscht, tot een slechts voorgesteld, geloofd, ideaal wezen. Beperkt in vermogen maar onbeperkt in wenschen, is alzoo de mensch niet-god in het kunnen, niet-mensch in het wenschen. God is dus de andere helft, die den mensch ontbreekt, volkomen wat de mensch gebrekkig, werkelijk wat de mensch slechts in zijn wenschen is. Dit is dan de subjectieve zijde, het objectieve leveren de natuurverschijnselen, het ervarene, het werkelijke in de hem omringende wereld, waarmee hij zijne ideale personen verbindt." Wij kunnen echter met deze voorstelling geen vrede hebben. En dat om deze redenen. *a.* Het is logisch reeds ondenkbaar dat de religie zou zijn aangevangen met wat niet-religie is. Wanneer in den mensch de Godsidee niet geweest was, dan zou hij er nimmer toe gekomen zijn de machten, die hij vreesde, bijv. de geesten der afgestorvenen, te vereeren noch de krachten in het rijk der natuur, die hem zijn voedsel bezorgden en hem redding brachten in gevaren, tot den rang van goden op te heffen. *b.* Van hoeveel beteekenis het noodgevoel in de religie ook zij, toch kan reeds hierom de religie daaruit niet zijn ontstaan, omdat als in den mensch de aanleg was tot het erkennen van eene hoogere macht, er ook de aanleg moet geweest zijn, ze met eerbied te erkennen, afgezien van alle praktische en egoïstische motieven. *c.* Op dit standpunt wordt de religie iets toevalligs. Immers wanneer er in de natuur geene machten geweest waren, die het leven van den mensch bedreigden, dan zou de religie ook niet ontstaan zijn. Dat is onaannemelijk. Een zoo machtig en zoo allesbeheerschend verschijnsel als de religie kan niet iets toevalligs wezen. *d.* Zoo wordt de religie van haar adeldom beroofd. In plaats van den drang der ziel om in God rust te vinden en God te verheerlijken wordt gesteld het eigenbelang des menschen,

het jagen naar een stoffelijk of een ethisch goed. De religie is dan niet meer dan het middel, om eenig geluk deelachtig te worden, terwijl God door den mensch in dienst genomen wordt, om hem dit geluk te verschaffen. *e.* Op dit standpunt is het zeer goed mogelijk, dat de religie eens voor goed verdwijnt. Hoe meer toch de macht des menschen over de natuur toeneemt, des te minder zwak voelt hij zich tegenover haar. En waneer wij nu bedenken, hoe geheel anders wij thans staan tegenover de krachten der natuur dan onze voorouders, dan is het waarschijnlijk, dat de mensch zich allengs tegenover de natuur schier geheel onafhankelijk gevoelen zal en dat het met de religie uit zijn zal. Hetzelfde geldt met betrekking tot de ethische Selbstbehauptung. De hoogmoed drijft er den mensch der 20e eeuw toe zich almeer van de wet Gods te emancipeeren en tevens te meenen, dat hij zelf, voor zoover noodig, zijne zedelijke vrijheid wel kan handhaven tegenover de noodwendigheid der physische wereld. *f.* Bij deze opvatting is het niet God, die den mensch schept, maar is het feitelijk de mensch, die zijn god produceert. Heel de Godsidee is zoo het werk van 's menschen verstand of van 's menschen gevoel. Verweer heeft men dan niet tegenover hen, die meenen, dat heel de religie slechts een schoone droom is en nog veel minder tegenover het Agnosticisme met zijn leuze „wij weten niet en wij zullen niet weten."

Hugenholtz in zijne „Studiën op godsdienstig en zedekundig gebied" en Rauwenhoff in zijne „Wijsbegeerte van den Godsdienst" hebben op eene andere wijze den oorsprong der religie zoeken te verklaren. Zij gaan uit van de stelling, dat „het ontstaan van den godsdienst moet verklaard worden uit het samenvallen van het zedelijke bewustzijn in den mensch met de naturistische of animistische natuurbeschouwing". Zij redeneeren hierbij aldus. Van alle menschelijke aandoeningen komt dat gevoel, waaraan wij den naam van ontzag geven, het meest in aanmerking om als uitgangspunt voor het ontstaan der religie aangemerkt te worden. Niemand is zoo weinig ontwikkeld, of hij bezit dat gevoel. Natuurlijk is dat gevoel het eerst in zijn hart opgeweld in het verkeer met andere menschen. Zijne ouders, helden, zangers imponeerden hem, en zoo ontwaakte in zijn binnenste het ontzag. Maar toen dit eenmaal in zijne ziel geboren was, ontlook het eveneens, als weer een natuurverschijnsel, door hem voor een hooger wezen of voor eene daad van een hooger wezen aangezien, zulk een indruk op hem maakte als een van de genoemde menschen. Zoodra hij nu voor zulk een hooger wezen ontzag gevoelde, werd dat wezen voor hem iets anders. Heel de natuur was voor hem vol van hoogere wezens, maar hij rekende voortaan slechts met dat ééne. Dat was *zijn* god geworden. En zoover gevorderd, zette het ontzag zich onmiddellijk om in een gevoel van verplichting. De mensch verstond, dat hij iets voor zijn god zijn moest. In hem ontwaakte het besef van gebondenheid aan een zeker moeten, omdat dat moeten

gewild werd door het ontzagwekkend voorwerp van vereering. Wel gevoelde hij, dat die stem, welke hij in zijn binnenste vernam, dikwijls in strijd was met zijne eigen begeerten, maar dit veranderde toch niets aan de omstandigheid, dat hij zich tot gehoorzaamheid aan haar verbonden gevoelde.

Tiele opperde weer eene andere opinie. Hij werkte om de idee van Max Müller, dat de beschouwing der natuur bij den mensch de waarneming van het oneindige, het smachten der ziel naar God en het besef van wet en plicht wakker riep. Zijn betoog luidde aldus. De oorsprong van den godsdienst ligt daarin, dat de mensch het Oneindige in zich heeft, ook voordat hij zich daarvan bewust wordt en ook zonder dat hij 't zelf erkent.

Leert de mensch het Eindige alleen door zinnelijke waarneming kennen en zet hij dat eerst later om in een algemeen begrip — de idee der Oneindigheid is hem ingeschapen. Vandaar dat het Eindige den kinderlijken mensch tegennatuurlijk voorkomt, terwijl het Oneindige hem alleszins natuurlijk schijnt. Dat gevoel nu van het Oneindige was de bron, waaruit de religie opwelde, en wel op deze manier. Reeds vraag kwam de mensch tot de ervaring, dat, al waren de aspiraties, die hij koesterde, oneindig, hij hier althans niet bij machte was die te verwezenlijken. Met allerlei teleurstellingen had hij te worstelen. Vele droeve ervaringen deed hij op maar het geloof in het oneindige bewaarde hem voor wanhoop. „Door dat geloof voelde hij zich het voorwerp van de zorg en bescherming van die weldadige machten, die hij in zijn kinderlijke filosophie verpersoonlijkt had als wezens naar zijn eigen beeld, of op hooger standpunt, van dien Almachtige, die over alles gebiedt en tegen wien alle andere machten in hemel of op aarde niets vermogen. Het deed hem in die machtige wezens of in dien eenen Heilige, tegenover het bedrog en de ontrouw, waarvan hij het slachtoffer was, de handhavers zien van waarheid en recht, de wrekers der gebroken beloften en der geschonden verdragen, en — doch wederom eerst op hooger standpnut — de wetgevers, in wie alle zedewetten haar oorsprong namen. Het deed hem tegenover die wereld der vergankelijke dingen met al haar perken en zonden en ellenden, droomen van een volmaakten toestand, die door zijn eigen overtreding verloren ging, en hopen, neen vast vertrouwen op het bestaan eener hoogere wereld, waar al deze gebreken en beperkingen en jammeren niet meer waren — eene heerschappij Gods eenmaal zegevierend op aard gelijk in den hemel, en waartoe hij zelf ook behoorde. Het deed hem eindelijk, in 't bewustzijn van eigen zwakheid en bij de ervaring, dat menschelijke hulp hare grenzen heeft, steun en kracht zoeken in de gemeenschap met die hoogere wereld, hetzij hij zich die nog als eene veelheid van machten voorstelde, hetzij dat hij alle bovenmenschelijke macht reeds in één oneindig, eeuwig Wezen had samengevat".

Afgezien van hetgeen de Heilige Schrift over den oorsprong der

religie openbaart, zijn ook de voorstellingen van Rauwenhoff en Tiele op redelijke gronden onhoudhaar. Rauwenhoff stelde, dat eene stem in ons binnenste (het geweten of het onvoorwaardelijk plichtsbesef) getuigt van eene macht boven ons, die in ons werkt en over ons gebiedt. Nu zijn echter op vrijzinnig standpunt zoowel het geweten als het onvoorwaardelijk plichtsbesef al zeer weinig vaststaande begrippen en daarom is 't reeds onvoorzichtig uit zulke vage begrippen conclusies te trekken. Bovendien is terecht door Tiele deze bedenking ingebracht: „Hoe dit zij, de groote fout van deze theorie is, dat zij de godsdienst uit redeneering laat voortkomen, en alle redeneering, alle reflectie komt altijd achteraan. In het geweten meende men de stem van een hooger wezen aan te nemen, iets verwant aan het daemonische, waarin Sokrates geloofde — het is volkomen waar, maar de vraag is alweder: Hoe kwam men daartoe? De godsdienstige mensch redeneert zoo — het is juist — maar hij redeneerde zoo, omdat hij reeds een godsdienstig mensch was. Wat hem daartoe gemaakt heeft, ziedaar de vraag!" Maar evenmin als de voorstelling van Rauwenhoff kan die van Tiele zelven den toets der kritiek doorstaan. Tiele proneert de stelling, dat de waarneming van het oneindige den mensch geleid heeft tot vereering van den Oneindige. Maar bewijzen, doet hij haar niet. Hij toont volstrekt niet met afdoende gronden aan, dat met innerlijke noodzakelijkheid de idee der oneindigheid tot het geloof in den Oneindige brengen moet. Hij maakt eenvoudig een sprong van het absolute tot den Absolute. In de tweede plaats geldt tegen Tiele, dat hij in den grond der zaak uitkomt, waar hij niet wezen wil. Het geloof in God wordt geboren uit de omstandigheid, dat hier de aspiraties des menschen niet verwezenlijkt worden en er dientengevolge eene hoogere wereld zijn moet, waar al de gebreken en beperkingen en jammeren des aardschen levens gelukkig ontbreken. Maar op deze wijze wordt de religie toch weer de projectie van het noodgevoel, de neerslag van het egoïstisch streven des menschen.

Al het gezegde samenvattende, komen we tot deze conclusie: De gedachte, dat — om met Max Müller te spreken — de religie „ein natürliches Erzeugnis des menschlichen Geistes" is, is onhoudbaar. Dan werd aan de waarde der religie nog meer recht gedaan door Pfleiderer in zijne tweede periode, toen hij den oorsprong der religie zocht in religieuze motieven, die in kiem reeds het hooger Godsbewustzijn bevatten. Deze gedachte van Pfleiderer vindt in den jongsten tijd sympathie bij de moderne wijsgeeren van den godsdienst.

„Religion ist, volgens Prof. Beth, in ihrem tieferen Wesen *Ergreifen des gegenwärtig sein wollenden Gottes und dadurch Besitz der unsinnlichen Kraft* (Gnade) zur Ueberwindung der seelischen Not, mag nun das Ergreifen auf historisch gegebene Anregung hin oder aus unmittelbarem Empfinden des Zuges von oben erfolgen. Mehr psycho-

logisch angesehen ist Religion diejenige geistige Funktion, in welcher der metabiontische Zug des menschlichen Wesens am intensivsten betätigt wird. Sie repräsentiert die metabiontische Seite des menschlichen Lebens, die Zugewandtheit und Angeschlossenheit für die dem physiologischen Leben gegenüber gänzlich andersartige Lebensquelle, für die unsinnlichen urenergetischen Hintergründe des Seins überhaupt, somit für die Triebkräfte des Universums" (RGG^2, IV, 1888). Slechts dient bedacht te worden, dat op modern standpunt deze aanwezigheid van religieuze motieven wel aangenomen maar nimmer verklaard kan worden.

In dit Handboek mag ik echter niet langer stilstaan bij hetgeen in de historie en de philosophie der religie thuis behoort. Ik moge nog verwijzen naar RGG^2, IV, 1859/1933; Encyclopaedia of Religion and Ethics, X, 662/693; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte^4; Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte; Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte^2; H. Visscher, Religion und Soziales Leben bei den Naturvölkern; G. van der Leeuw, Phaënomenologie der Religion; H. Th. Obbink, De Godsdienst in zijn verschijningsvormen; J. Severyn, De methode der godsdienstwetenschap: H. T. de Graaf, Om het eeuwig goed; K. J. Cremer, De Duitsche Godsdienstpsychologie.

Tenslotte. Het is alleszins te verstaan, dat sinds den aanvang der vorige eeuw zoo ernstig nagedacht is niet alleen over het wezen en den zetel maar ook over den oorsprong der religie. Immers ligt deze belangrijke quaestie niet alleen op empirisch gebied maar zij heeft ook eene zeer groote ontologische beteekenis. „Hij, die een onderzoek instelt naar den oorsprong van den godsdienst, vraagt niet alleen naar zijn eerste optreden, naar zijn oorspronkelijken vorm, als naar een historisch feit, dat volledigheidshalve moet behandeld worden, maar hij beweegt zich ook op een terrein, dat aan de eene zijde aan de levens- en wereldbeschouwing grenst en aan de andere zijde een blik slaat op de ontwikkeling en voortgang van ons geslacht d. i. op zijne geschiedenis".

§ 10. De drie principia der Theologie. De oorsprong der religie naar de Heilige Schrift.

Slechts hij, die zich houdt aan de H. Schrift, is in staat den oorsprong der religie vast te stellen. De H. Schrift zegt ons niet alleen, welke de oudste vorm van den godsdienst is, maar zij toont ons ook het ontstaan van den godsdienst. En dat wel alzoo. Allereerst openbaart de Bijbel ons, dat er is een eenig en eenvoudig geestelijk Wezen, hetwelk wij God noemen. Er zou van religie geen sprake kunnen zijn, als er geen God was. Godsdienst is alleen mogelijk, omdat God bestaat en het zijn welbehagen is, dat de schepselen Hem kennen mogen. Daarom is 't dan ook absurd te beweren, dat iemand die niet gelooft in het aanzijn Gods, toch een religieus mensch kan zijn. Maar

juist wijl de religie haar ontstaan allereerst dankt aan het feit dat God bestaat, en dat Hij Zich openbaarde, daarom noemde de oude Theologie terecht God het *principium essendi of existendi Theologiae,* of gelijk de Synopsis de causa efficiens onzer Godskennis, *Matth. 11 : 27,* 1 Cor. 2 : 11.

Die God nu die bestaat, is niet, gelijk het Pantheïsme leert, een Wezen, dat aanvankelijk geheel of gedeeltelijk het zelfbewustzijn miste en dat pas allengs tot zelfbewustzijn gekomen is, maar een Wezen, dat zichzelven van eeuwigheid volmaakt kent en volkomen zichzelf bewust is. En nu heeft die zelfbewuste God zich niet voor zijne schepselen verborgen willen houden maar het heeft Hem behaagd zich aan hen te willen openbaren. Van de kennis, die God van zichzelven bezit, heeft Hij aan zijn schepsel een afdruk willen geven. Daarom zeiden de oude Dogmatici terecht: A Deo discendum quid de ipso intelligendum, quia non nisi ipso auctore cognoscitur.

Die kennis nu, welke God van zich zelven bezit, pleegt genoemd te worden: *Theologia archetypa* of de scientia necessaria Gods, terwijl de kennis, die wij van God bezitten, heet: *Theologia ectypa.* Tusschen deze tweeërlei kennis is onderscheid. Niet in dien zin, alsof er in de zelfkennis Gods tien deelen zouden zijn, waarvan er aan ons slechts eenige bijv. zes geopenbaard zijn. Zulk eene mechanische voorstelling is Gode onwaardig. Het onderscheid ligt dan ook elders. Als wij menschen iets omtrent onszelven meedeelen aan andere menschen dan is het een mensch, die iets aan een mensch mededeelt. Bij gevolg kunnen wij dan rekenen op aanwezige analogieën en gelijksoortige voorstellingen, die het verstaan van onze mededeelingen mogelijk maken. Heel anders is het echter als God zich openbaart. God openbaart zich aan geheel andere wezens dan Hij zelf is. Dit brengt echter vanzelf mee, dat de zelfkennis Gods bij zijne openbaring geaccomodeerd is naar en geschikt gemaakt is voor het eindig bewustzijn des menschen.

Nu moeten wij bij de openbaring Gods niet terstond denken aan de Heilige Schrift. Ook in het paradijs openbaarde God zich en als eenmaal de nieuwe hemel en de nieuwe aarde daar zullen zijn, dan zal God zich blijven openbaren, ook al is dan uiteraard de Bijbel weggevallen. Echter kunnen wij wel zeggen, dat, ook al heeft de H. S. eene instrumentale en voorbijgaande beteekenis, in haar, zoolang deze bedeeling voortduurt, de kennisse Gods te vinden is. Deze openbaring Gods nu, of meer bepaald de Heilige Schrift, is het *principium cognoscendi externum Theologiae.*

Twee dingen dienen hierbij nog opgemerkt. *a.* Als wij zeggen, dat er openbaring van Gods zijde noodig was, om de religie in het leven te roepen, dan stellen wij ons daarmede niet op het standpunt van Socinus. Deze beweerde, dat de religie niet in 's menschen natuur was gegrond maar dat zij alleen door eene uitwendige mededeeling

van leerstellingen tot aanzijn gekomen was. Hieruit volgt, dat Adam dus aanvankelijk zonder religie was en dat hij eerst religieus werd, toen God hem van verren oorde eenige waarheden had bekend gemaakt. Dit is geheel in strijd met de H. S., gelijk wij aanstonds zullen zien. Wij bedoelen dan ook slechts dit, dat één van de drie momenten, die saam aan de religie haar oorsprong gaven, de openbaring Gods was. — b. Het is wel opmerkelijk, dat waar de moderne religionsphilosophie aanvankelijk loochende, dat God zich geopenbaard heeft, zij zich toch allengs gedwongen heeft gezien, dat begrip weer op te nemen en er mee te rekenen. Zoo lezen wij bijv. bij Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, S. 498: „Wir haben in der gesammten, natürlichen und sittlich religiösen Weltordnung die Offenbaring Gottes als der allweisen Allmacht und der heiligen Liebe erkannt, Bestimmungen, die ein denkendes und wollendes Wesen als Grund jener Ordnung voraussetzen." En in den jongsten tijd schreef Prof. F. W. Schmidt: „Offenbarung Gottes wird also der überwältigende Eindruck eines schrankenlos guten, reines Vertrauen erst ermöglichenden Personwillens auf unser Selbstbewusztsein sein" (RGG^2, IV, 671); en Prof. Haentjes: „God openbaart zich aan ons, in ons en door ons en de inhoud van Zijn openbaring is Hijzelf" (t. a. pl. 91).

Houdt het Realisme met betrekking tot heel 't terrein der wetenschap staande, dat kennis van de buitenwereld te verkrijgen is, omdat de Logos, die èn den kosmos èn de wetten van ons denken schiep, deze met elkander in verband zette, niet 't minst op theologisch terrein springt de waarheid van deze stelling in het licht. De geopenbaarde Godskennis is bestemd, om in het bewustzijn des menschen opgenomen te worden. De Theologia ectypa moet worden Theologia in subjecto. Dit nu was mogelijk, omdat God den mensch schiep naar zijn beeld. Evenals God het oog zóó schiep, dat het 't licht aanschouwen kon, zoo heeft Hij in den mensch ook een zekeren godsdienstigen aanleg gewrocht, waardoor hij het Goddelijke kon gewaar worden en de Theologia ectypa in zich opnemen. Van zijn eerste aanzijn af is de mensch een religieus wezen geweest. De religie is eene wezenlijke eigenschap van de menschelijke natuur. En nu is de mensch wel gevallen maar al verloor hij daarmede het beeld Gods in engeren zin toch is hem het semen religionis gelaten. En bovendien schenkt God aan zijne uitverkorenen het geloof, het testimonium Spiritus sancti, de illuminatie des Heiligen Geestes en de vernieuwing des harten, die hen bekwaam en gewillig maken dien God, die zich in Woord openbaart, te kennen en lief te hebben. Deze illuminatio des Heiligen Geestes of voor den val de godsdienstige aanleg, die voortvloeide uit de schepping naar Gods beeld, is het *principium cognoscendi internum* of de Theologia in subjecto. Niet bij allen draagt nu echter de Theologia in subjecto hetzelfde karakter. Niet re et

ratione maar wel gradu et modo is zij verschillend in Christus (Theologia unionis), in de engelen en gezaligden (Theologia visionis) en in de geloovigen op aarde (Theologia viatorum, viae, revelationis) en onder die geloovigen is zij weer anders bij den Theoloog dan bij een eenvoudig lid der gemeente. —

Met wat wij zeiden over de principia in de Theologie is nu echter de vraag naar den oorsprong der religie tevens opgelost. De religie ontstond, omdat God, wiens zelfbewustzijn volkomen is, bestaat; omdat God zich openbaarde; omdat Hij den mensch schiep naar zijn beeld of m. a. w. omdat de Vader door den Zoon en in den H. Geest zich aan ons meedeelt. Alzoo is de religie een wezenlijke eigenschap van de menschelijke natuur. Zoo van zelve met haar gegeven en zoo onafscheidelijk aan haar verbonden, dat zij door de zonde wel is ontaard maar niet uitgeroeid. Geen zin heeft dan ook de quaestie, die men wel heeft opgeworpen, wat bij Adam eerst was de uitwendige of de inwendige openbaring Gods. Die twee vallen, wat den tijd betreft, bij Adam saam.

§ 11. **De religio subjectiva en de Theologie.**

Meermalen zijn wij reeds gestuit op het feit, dat de verhouding tusschen de wetenschap der Heilige Godgeleerdheid, gelijk zij van ongeloovige zijde beoefend wordt, en het persoonlijk geloof van Gods kinderen en daarmede tegelijkertijd de verhouding tusschen de Theologie en de Confessies van de kerken der Reformatie veelszins gespannen is. Zij het nu ook niet in zoo sterke mate als thans toch heeft zich ditzelfde verschijnsel meermalen voorgedaan. Toen de Scholastiek in de Middeleeuwen ten slotte ontaard was in het uitpluizen van allerlei subtiele quaesties en zij door de wijze, waarop zij de dogmatische quaesties behandelde, het geloof aan de kerkleer niet weinig ondermijnd had, keerde eene breede schare zich met weerzin van de Godgeleerdheid af. Hetzelfde verschijnsel deed zich in het midden der 18e eeuw zoowel in de Luth. als in de Geref. kerk voor. Omdat de Theologie almeer opgegaan was in een dor uiteenzetten van de waarheid Gods en aan het Christelijk gevoel het zwijgen opgelegd was, daarom gaapte er allengs een klove tusschen de mannen der wetenschap en de vromen, die de uitdrukking van hun persoonlijk geloof vonden in de confessie der kerk, waartoe zij behoorden. Dergelijke verhoudingen nu zijn zeer betreurenswaardig en voor Theologie en Kerk beide hoogst nadeelig. Zoodra de Theologen en de eenvoudige vromen ieder hun eigen pad bewandelen, mist de Theologie de wijding en bezieling, die haar van de zijde van de christelijke kerk moet toekomen en haar voor intellectualisme bewaren, terwijl de kerk gevaar loopt af te wijken van de leer der waarheid, zich in de stilte der eenzaamheid terug te trekken en zich niet te bekommeren om het leven van het volk, in welks midden Christus haar plaatste. Eene zaak van het allergrootste gewicht is het dan ook

voor de belijdende kerken in de wereld er voor te waken, dat de rechte verhouding tusschen het geloof van Gods kinderen en de wetenschap der Heilige Godgeleerdheid bewaard blijve. Het is niet zóó, gelijk door de Gnosimachi (der 5e eeuw), door sommige Mystici der Middeleeuwen en de Wederdoopers werd beweerd, dat de theologische wetenschap overbodig en schadelijk is. Integendeel. De studie der Theologie mag niet verwaarloosd. Bij haar heeft de kerk, de wetenschap, de kunst, het staatkundig en het maatschappelijk leven der volkeren het allergrootste belang.

De Theologie en de religio subjectiva zijn dan ook wel van elkander onderscheiden maar zij mogen geenszins van elkaar gescheiden. De Theologie heeft geen ander voorwerp van onderzoek dan de Christen, die in stillen eenvoud neerknielt bij het kruis van Golgotha. De kennis van den Theoloog moge dieper zijn dan die van den onontwikkelden belijder van den Christus, in den grond der zaak gaat zij toch over hetzelfde Wezen en dezelfde heilgeheimen. Het geloof houdt voor waarachtig het getuigenis, dat in de Schrift van den Christus wordt gegeven d. i. al hetgeen ons in het Evangelie geopenbaard wordt. Maar de Theologie heeft geen ander voorwerp van onderzoek. Zoolang zij haar naam waard blijft, is het object waarmede zij zich bezighoudt de cognitio Dei, gelijk zij door God zelven in zijn Woord ons geschonken is. In de 1e plaats is dus de inhoud zoowel van de Theologie als van het geloof dezelfde. Ten 2e hebben de Theoloog en de eenvoudige geloovige gemeen, dat zij beide de illuminatio des Heiligen Geestes behoeven. Evenmin als het voor de gewone leden der kerk voldoende is, de waarheid Gods verstandelijk te kennen en haar met een historisch geloof aan te nemen, evenmin kan de Theoloog op de rechte wijze de wetenschap der Heilige Godgeleerdheid beoefenen als zijne ziel niet met een onlosmakelijken band aan den Christus verbonden is of m. a. w. als er niet een levend rapport tusschen hem en 't voorwerp van onderzoek bestaat. Een Theoloog, die buiten de persoonlijke relatie met den Christus leeft en de illuminatie des Heiligen Geestes mist, moge de belijdenis der Christelijke kerk voor waar aannemen, hij mist toch het orgaan, om in den hoogsten zin van het woord de waarheid Gods te kennen, en de ware liefde, de heilige sympathie, die aan de studie der Godgeleerdheid wijding bieden moet. Ten 3e is er nog een punt van overeenkomst. Is het wezen der religio subjectiva: God te kennen, lief te hebben en te dienen — ook de ware Theologie beoogt dit alles. De wetenschap der H. Godgeleerdheid is het er om te doen God te verheerlijken, de glorie van zijne deugden te vertellen en zijn Naam groot te maken. En wij hebben dan ook eerst goed de Dogmatiek bestudeerd en Gods waarheid wetenschappelijk ingedacht, wanneer dit de slotsom onzer studie is: O diepte des rijkdoms! beide der wijsheid en der kennis Gods, hoe ondoorgrondelijk zijn zijne oordeelen en hoe onnaspeurlijk

zijn zijne wegen! Waar zooveel aan het geloof en aan de Theologie gemeenschappelijk is, daar vloeit hieruit voort, dat zij, wier gemeenschappelijk principium de Heilige Schrift is, niet als antipoden tegenover elkander staan. Er is zeer wel eene goede en gezegende verstandhouding tusschen de religio subjectiva en de Theologie, tusschen kerk en wetenschap mogelijk. Als slechts beide doen, wat haar op de hand is gezet, dan is er geen strijd maar eene schoone harmonie.

Toch leide nu hieruit ook weer niemand af, dat er eigenlijk tusschen het persoonlijk geloof van Gods kinderen en de Theologie in het geheel geen verschil bestaat, want dit is wel degelijk het geval. Augustinus zeide: de Theologie zoekt het tot een begrijpen der Goddelijke zaken te brengen (per fidem ad intellectum) en hij vergeleek de verhouding tusschen de fides en de Theologia met die tusschen ontvangenis en geboorte, tusschen werk en loon. De Scholastiek leerde: geloof en Theologie staan tot elkaar als de habitus tot den actus, als de Theologia infusa tot de Theologia acquisita. Tot het geloof behoort ook wèl eene zekere kennis van de mysteriën des heils, maar waar het geloof tevreden is met 't kennen van de waarheden op zich zelf daar tracht de Theologie te komen tot kennis van de ideeën, die in de artikelen des geloofs hare uitdrukking vonden, tot het systematiseeren en tot de verdere ontwikkeling van de waarheden.

De Reformatie vatte de verhouding op dezelfde wijze op als de Scholastiek. En wel verwierp zij beslist de Roomsche leer der fides implicita (volgens welke het genoeg is, als men gelooft: 1^0 dat God bestaat; 2^0 dat God een Belooner is dergenen, die Hem zoeken; 3^0 de Heilige Drieëenheid; 4^0 dat Jezus is de Middelaar Gods en der menschen) en stelde zij terecht, dat om zalig te worden het geloof in Christus Jezus noodzakelijk is, maar toch onderscheidde men reeds in de 17e eeuw tusschen articuli fundamentales et non fundamentales. Trouwens reeds Calvijn was van gevoelen, dat men om minder essentieele punten van de leer de kerk niet mocht verlaten. Aan dit verschil tusschen het geloof en de Theologie houden wij dan ook vast. Het komt in deze punten uit. 1. Verstond men langen tijd onder den naam Theologie uitsluitend de Dogmatiek allengs kwam men tot het inzicht, dat tot de wetenschap der Godgeleerdheid een geheele cyclus van vakken behoorde. Deze vakken kan men niet bestudeeren, zonder dat men jaren heeft besteed aan voorbereidende studiën, met name aan het Latijn, het Grieksch, 't Hebreeuwsch, de geschiedenis en de philosophie. Deze studiën, waarvoor een goed denkvermogen een onmisbaar vereischte is, heeft de fides niet noodig. 2. Het weten van den Theoloog is een weten van hooger orde dan dat van den eenvoudigen geloovige. Zoo is het op allerlei ander gebied gesteld. Door de praktijk kan iemand heel wat kennis hebben van het menschelijk lichaam, van de ziekten en hare genezing — en toch staat deze kennis bij lange niet gelijk met de kennis van den medicus. Het lagere weten

blijft bij de feiten en verschijnselen staan, terwijl het hoogere weten beoogt „rerum cognoscere causas". Welnu op het terrein der Godgeleerdheid is het niet anders.

Vraagt men nu wat het geloovige denken op dit gebied te doen heeft, dan wijzen wij op het volgende. *a.* De stof voor de Dogmatiek ligt door de geheele Schrift verspreid. De H. S. zelve is geen Dogmatiek maar ze is de goudmijn, waaruit de Dogmatiek gedolven moet worden. Wel beroepen we ons voor elk dogma op een of meer loci classici maar daartoe mogen wij ons toch niet bepalen. Kennis van de leer der waarheid is ook te putten uit de historie, in den Bijbel verhaald, uit de ceremoniën der wet en uit de gelijkenissen. Welnu de Theoloog heeft de roeping al deze bouwstoffen bijeen te brengen. Aan de secte is het eigen nadruk te leggen op een of meer deelen der H. S. en de rest te verwaarloozen. Maar aan deze eenzijdigheid, die wrange vruchten kweekt, mag de Theoloog zich niet schuldig maken. *b.* Als het geloovig denken den niet lichten arbeid van het opsporen en verzamelen der dogmatische stof heeft verricht, dan komt vervolgens de taak, om de stof te bearbeiden. Is bijv. alles, wat op de Triniteit betrekking heeft, bijeengebracht dan moet daaruit de leer der Triniteit ontwikkeld worden. Hiervoor is wijsgeerige ontwikkeling onmisbaar, evenzeer als 't gebruik maken van de dogmatische terminologie (Dit laatste tegenover hen, die in de Dogmatiek alleen willen gebruiken termen, die letterlijk in de H. S. voorkomen). *c.* Maar ook zoo zijn wij er nog niet. De mensch is een geboren aestheticus en daarom dorst zijn geest naar orde en systeem en gevoelt hij zich niet bevredigd, zoolang hij de eenheid niet gevonden heeft. Welnu zoo is het ook op dit gebied. De onderscheidene waarheden staan niet los op zichzelve maar ze hangen onderling zeer nauw saam en vormen saam het systeem der waarheid. En nu is het de taak van den Theoloog om dit systeem op te sporen en het ons te doen zien.

Het gevaar bestaat hier, dat hij de dogmata naar een door hem vooropgezet systeem in meerder of minder mate zoekt om te buigen, maar ofschoon dit zoo is en hoe aanhoudend hiervoor ook dient gewaarschuwd, toch verandert dit niets aan het feit, dat de Theoloog een systeem der waarheid heeft te geven. Meer kan de rede, verlicht door den H. Geest, niet doen. Tot het begrijpen van de mysteriën des geloofs kunnen wij het nooit brengen. Geldt begrijpen de innerlijke mogelijkheid, het hoe van een zaak, en is er dan ook betrekkelijk slechts weinig wat wij begrijpen — van begrijpen kan op theologisch gebied geen sprake zijn. Hier wandelen wij door geloof en niet bij aanschouwing. Hier kennen wij slechts ten deele. Hier zien wij door een spiegel in eene duistere rede. Toch zijn ons de dogmata niet een last, waaronder wij zuchten. Veeleer maken zij ons denken vrij van de duisternis, die door de zonde daarover gekomen is en zijn zij voor elk terrein der wetenschap ons ten hoogste nuttig.

HOOFDSTUK II.

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA.

(DE HEILIGE SCHRIFT).

§ 1. **Het begrip „Openbaring".**

Bij de behandeling der religio objectiva hebben wij gevonden: 1° dat een der kenmerkende bestanddeelen van elke religie is het geloof aan eene openbaring van de Godheid, gelijk wij ook, vooral bij de religies, die haar ontstaan danken aan eene ethische reformatie, hetzij van een enkelen persoon hetzij van een kring, heilige boeken aantreffen, waarin die openbaring opgeteekend en voor de volgende geslachten bewaard is; 2° dat openbaring van de zijde van den waarachtigen God de conditio sine qua non van de ware religie is. Nu is het echter noodzakelijk het begrip „openbaring" in overeenstemming met de H. Schrift vast te stellen. Sinds de tweede helft van de 18de eeuw toch is men het woord openbaring gaan bezigen in eene geheel andere beteekenis dan in die, welke tot nu toe aan dit woord gegeven werd. De meest ruime opvatting is wel die, waarbij men alle geestelijke verschijnselen, die den indruk maken, dat zij in 's menschen bewustzijn uit een innerlijk scheppende bron zijn opgeborreld zooals bij het geniale, het origineele, het dichterlijke enz., openbaringen van God noemt. Zoo deden bijv. Herder, Jacobi en Schelling. In den tegenwoordigen tijd gaat men nog verder. Van een geleerde, die onverwacht eene ontdekking doet, van een staatsman, die plotseling scherp den eisch van zijn tijd ziet, pleegt men thans te zeggen: Het was voor hem eene openbaring.

Dan, ook al beperkt men het woord tot het religieus terrein, dan zijn er nog velen, wier opvatting niet overeenstemt met den Bijbel. Vele nieuweren vereenzelvigen openbaring met de omnipraesentia Dei. Openbaring is voor hen gelijkluidend met het zijn Gods in den mensch, waarvan Paulus in *Hand. 17 : 28* spreekt *(Want in Hem leven wij en bewegen ons en zijn wij, gelijk ook eenige van uwe poëten gezegd hebben: Want wij zijn ook zijn geslacht).* Zij denken dan vooral aan het geweten, „de min of meer mystieke stem Gods in ons binnenste". Zoo schreef Scholten in zijn „Leer der Hervormde kerk[4]", I, blz. 165/6: „De openbaring is niet slechts eene uitwendige bekendmaking maar eene innerlijke werkzaamheid van God, eene onthulling van het zielsoog, opdat de mensch zelf met ongesluierd aangezicht

de heerlijkheid Gods aanschouwe. Zij is geen bloot historisch feit, dat eenmaal plaats had, geen orakel, dat eens voor altijd heeft gesproken en in welks uitspraken de volgende geslachten berusten moeten maar eene voortgaande getuigenis van God". En enkele regels verder: „Gaat men in zuiver historische dingen af op de getuigenis van anderen, den Christen staat op het gebied der godsdienst eene hoogere getuigenis ten dienste, de getuigenis namelijk van God, niet eene zoodanige, welke God voor eeuwen heeft afgelegd en die door eene reeks van menschelijke getuigen; door de tweede of derde hand, wordt overgebracht maar eene getuigenis van God in het verstand en hart der geloovigen zelven." Scholten identifieert dus het begrip openbaring met de adessentia Dei, of hoogstens met de algemeene openbaring en dan nog meer bepaaldelijk met de conscientie. Eene bijzondere openbaring Gods kent hij feitelijk niet. Vandaar dat hij gaarne zijn colleges besloot met deze versregels: „Het onuitsprekelijk woord staat in het hart geschreven, maar Christus gaf er klanken aan". Zoo denken feitelijk de moderne Theologen er nog over, al drukken zich sommigen wat vaag uit.

„Wanneer wij het godsdienstig denken van heden willen uitdrukken in termen aan de oude godgeleerdheid ontleend, kunnen wij van bijzondere openbaring niet meer spreken. Wel kunnen wij echter de term algemeene openbaring gebruiken als voertuig voor onze gedachten" (Eerdmans). „De Supranaturalistische opvatting van de openbaring... miskent het dynamisch karakter der openbaring, zij is mechanistisch. Wordt de openbaring dynamisch beschouwd, dan vervalt de scheiding tusschen uitwendige en inwendige openbaring. Tevens vervalt daarmede de scheiding tusschen algemeene en bijzondere openbaring. En ook de scheiding tusschen natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring verdwijnt. Alle openbaring is natuurlijk en bovennatuurlijk in eenen. In het natuurlijke straalt het bovennatuurlijke door. Tusschen algemeene en bijzondere opvatting is geen principieel, slechts een gradueel verschil" (Haentjens, t. a. pl., blz. 79 en 90). Van hoe hoog gewicht nu de adessentia Dei, de algemeene openbaring en het semen religionis ook mogen zijn, toch hebben wij daaraan niet genoeg. Slechts door de bijzondere openbaring kennen wij den Christus.

De Ethische richting staat op een ander standpunt. In zijn „Blikken in de Openbaring", I, blz. 41/68 betoogt Gunning: „Onder de drie voornaamste volken der oudheid zien we de taak der menschheid op eene merkwaardige wijze verdeeld. De mensch kan zijn geest òf naar boven naar God heen wenden òf dien over de wereld uitbreiden. Dit laatste in twee richtingen: de ideale en de praktische; naar de wereld der gedachte, wetenschap, kunst, poëzie of naar de wereld der daad, der maatschappelijke rechtskundige wereldveroverende bemoeiing kan hij zich uitstrekken. De laatste, de praktische richting

was die der Romeinen; de tweede, de ideale, die der Grieken; de eerste, de religieuze, die van Israël. Israël is bizonder en boven alle andere natiën het volk van den godsdienst. In Israël werd het heil voor de menschheid toebereid. De werkzaamheid Gods onder de andere volken was alzoo meer opleidend en toebereidend; aan Israël is bepaald zijn openbaring gegeven. Openbaring nu dient tot reiniging en bekrachtiging van het Godsbesef in den menschelijken geest. Wel wordt door de nawerking van de oorspronkelijke paradijsopenbaring Gods eeuwige kracht en Goddelijkheid uit de schepping in zóó verre verstaan en doorzien, dat ook de heidenen niet te verontschuldigen zijn. Maar voldoende is deze kennis niet. Ja, gesteld dat dit licht zoo helder ware als maar eenigszins mogelijk is, dan zou toch daardoor het bepaalde, bizondere spreken van God tot den mensch, zijne persoonlijke openbaring niet overtollig gemaakt maar veeleer juist met kracht geeischt worden. Het is dan ook de bevrediging van de diepste behoefte des menschen, wanneer in de H. S. ons betuigd wordt: „God, voortijds veel malen en op velerlei wijze tot de vaderen gesproken hebbende door de profeten, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door den Zoon". God heeft metterdaad gesproken. En afgewezen moet de gedachte, dat wij bij Israëls profeten, als zij van Gods openbaring aan hen gewagen, zouden hebben te denken aan de heilige vervoering, die als van buiten en van boven komende beschouwt en beschrijft, wat uit de diepte van het brandende hart is opgeweld. De gemeente weet met de volste gewisheid, dat in het Woord, hetwelk ons aan onze zonde en schuld ontdekt maar ons ook wijst op het reine kleed der gerechtigheid van Christus, werkelijk de stem Gods en niet een zelfmisleiding van ons bewustzijn zich kenbaar maakt. Alzoo: God heeft gesproken tot den mensch".

Gunning neemt dus een geheel ander standpunt in dan Scholten. Onrecht doet hij echter aan de Gereformeerden, als hij de voorstelling der Modernen tot de zijne maakt en aldus voortgaat: „Door deze waarheid dat God sprak naar de Schrift te belijden, verwerpen wij de voorstelling, die bij velen als rechtzinnig geldt, namelijk dat God den menschen de leer, die Hij hun openbaren wilde, werktuigelijk zou hebben ingegoten, gelijk men water in een vat doet stroomen. Zal een indruk, een stem Gods waarlijk tot den mensch komen, zoo moet ontvankelijkheid daarvoor in hem aanwezig zijn; anders ware die stem hoogstens slechts tot zijn oor, niet tot zijn hart, tot hem zelf gekomen". Zelfs van hen, die de „mechanische" inspiratie huldigden, mag niet beweerd worden, dat zij zouden hebben geleerd, dat God werktuigelijk een afgerond leerstelsel aan de profeten en apostelen „ingegoten" heeft. Ook zagen de Gereformeerden niet voorbij, dat zij, die door den Heiligen Geest gedreven werden, als tolken der openbaring op te treden, over het algemeen door de regeneratio en illuminatio des Geestes ontvankelijk voor de woorden Gods gemaakt waren

— al blijven Bileam en Kajafas merkwaardige uitzonderingen.

Bedenkelijk is ook, dat Gunning meende, dat de openbaring Gods aan de menschen nog steeds voortgaat, ja dat zij duurt tot het eindgericht toe. Hier verwart Gunning de leiding des Geestes, welke Christus aan zijne kerk beloofd heeft en die haar in staat stelt uit de H. Schrift de waarheid te verstaan, met de inspiratie.

Niettemin staat vast, dat Gunning niet alleen de algemeene maar ook de bijzondere openbaring Gods aanvaardt; ja, dat hij zelfs den droom een belangrijk openbaringsmiddel noemt, hetwelk God het meest gebruikte bij hen, die niet in de gemeenschap des verbonds met Hem en zijn volk stonden.

En wat van Gunning geldt, geldt van de Ethische Richting in het algemeen. Hare woordvoerders zeggen allen: God heeft gesproken. Tweeërlei moet hieraan echter worden toegevoegd. Allereerst dat bij hen de omschrijving van het begrip openbaring over 't algemeen vaag is. En ten tweede, dat vooral door de links-Ethischen bijv. door Valeton het onderscheid tusschen de bijzondere en de algemeene openbaring bedenkelijk verzwakt wordt. Ja zelfs Dr Riemens, die tot de rechts-Ethischen behoort, merkt in zijne „Christelijke Dogmatiek" (blz. 17/18) op — na gewaagd te hebben van de vele lichtstralen der „algemeene" openbaring Gods — „hiermede zijn verbonden perspectieven van eene mogelijke wedergeboorte en zaligheid dergenen, die niet met de verschijning van het vleeschgeworden Woord in contact zijn gekomen". En Muller schrijft slechts dit: „Dat voor den geloovige het geheel zijner *religieuse* zoowel als *zedelijke* overtuigingen in het nauwste verband staat met de voorstellingen, welke in de Schriften en bepaaldelijk in die des Nieuwen Verbonds, van God gegeven worden, behoeft geen nader betoog" (blz. 54/55 en 12/16).

Onder den invloed van Hegel neemt Prof. A. H. de Hartog ten onzent een eigen standpunt in. Wel neemt ook hij eene bijzondere openbaring Gods aan, maar zijne definities van de algemeene en bijzondere openbaring kan ik niet aanvaarden. Volgens hem is de algemeene openbaring „de openbaring gelijk deze naar de natuur, naar de eerste, de aardsche geboorte aan de menschheid wordt geschonken" en de bijzondere openbaring is de openbaring des Geestes, gelijk deze tegen-natuurlijk (Gal. 4 : 4: Maar wanneer de volheid des tijds gekomen is, heeft God zijnen Zoon uitgezonden, geworden uit eene vrouw, geworden onder de wet) den natuurlijken mensch wederbaart, bekeert tot geestelijken mensch (1 Cor. 15 : 45/49), Grondbeginselen der Dogmatiek, blz. 8/9.

Barth wil voor een „openbaringstheoloog" gehouden worden, hoewel (z. i. nog te meer omdat) hij tegenover hen, die ook eene algemeene openbaring Gods aannemen, beslist „neen" zegt. Dan, het schijnt mij beter, de bespreking van zijne opvatting over de ver-

houding tusschen de Openbaring en den Bijbel nog uit te stellen.

De Gereformeerde Theologie neemt zeer beslist eene dubbele openbaring van Gods zijde aan. In overeenstemming met het tweede Artikel onzer Confessie belijdt zij, dat God zichzelven heeft te kennen gegeven dat is: geopenbaard door de natuur en, nog klaarder en volkomener door zijn heilig en Goddelijk Woord. En hiermede sluit zij zich aan bij de Heilige Schrift. Als de Christus in *Joh. 17 : 6* bidt: *Ik heb Uwen Naam geopenbaard den menschen, die Gij Mij uit de wereld gegeven hebt,* dan doelt Hij daarmede niet op de adessentia Dei, zelfs ook niet op de inwoning des H. Geestes in wedergeboren harten maar op zijne prediking van het Evangelie des koninkrijks. Van belang is hier ook *Openb. 1 : 1a: De openbaring van Jezus Christus, die God Hem gegeven heeft, om zijnen dienstknechten te toonen de dingen, die haast geschieden moeten.*

Kuyper definieerde den term: „openbaring" aldus: „Openbaring is die daad Gods, waardoor Hij, op welke wijze dan ook aan menschen iets bekend maakt van wat Hij is, denkt of wil." En de bijzondere openbaring verdeelt hij dan in tweeën: Revelatio realis (d. i. door daden, Theophanie (Christophanie), engelen, wonderen enz.) en revelatio verbalis d. i. door het Woord (Locus de Sacra Scriptura, I, blz. 101). Bavinck schreef: „Openbaring, gelijk dit begrip door de religie ons aan de hand wordt gedaan en gelijk het in den ruimsten zin genomen wordt, is alle actie, welke van God uitgaat, om den mensch te brengen en te houden in die eigenaardige relatie tot Hem, welke met den naam van religie wordt aangeduid" (Geref. Dogmatiek, I, 217). Zonder deze openbaring zou de mensch nimmer eene zuivere kennis (of gelijk Böhl het noemt „ein direktes und umfassendes Wissen") van God gehad hebben. De ware God is slechts daarom kenbaar, aangezien Hij zich in den weg der openbaring aan ons heeft bekend gemaakt.

Uit de bovengenoemde definitie blijkt aanstonds van hoe groote beteekenis het Theïsme is en welk een nauw verband er bestaat tusschen het Godsbegrip en de revelatio. Wie Naturalist is, kan natuurlijk niet aannemen, dat God zich geopenbaard heeft. En een Pantheïst kan nog wel gelooven aan eene openbaring Gods maar alleen aan een onbewuste en ongewilde. Als God niet is een zelfbewust en een willend Wezen, dat boven, voor en onafhankelijk van den kosmos bestaat, dan kan Hij zich wel onwillekeurig en onbedoeld openbaren, evenals wij, menschen, ons tegenover hen, die ons nauwkeurig bestudeeren, meermalen onbedoeld en onwillekeurig openbaren, maar dan kan er van eene bewuste en gewilde openbaring Gods geen sprake zijn. Slechts de Theïst kent een God, die den wil en het vermogen heeft, om de kennisse, die Hij van zich zelven heeft d. i. de theologia archetypa, aan den mensch mee te deelen,

opdat die mensch Hem zou kennen d. i. opdat er bij dien mensch zijn zou theologia ectypa, en opdat die mensch Hem zou liefhebben, verheerlijken en dienen.

§ 2. **Tweeërlei openbaring Gods. Onmiddellijke en middellijke openbaring. Manifestatio et revelatio.**

Reeds van de eerste eeuwen der Christelijke kerk af onderscheidde men in de openbaring Gods twee deelen. Tertullianus sprak van eene kennis Gods, die uit de natuur, en van een kennis Gods, die uit de Schriften van mannen, die met Gods Geest vervuld waren, te putten was. Langzamerhand is men de eerste revelatio naturalis en de tweede revelatio supranaturalis gaan noemen en het onderscheid tusschen beide gaan vaststellen. De Scholastiek beging hierbij de fout, dat zij het verband tusschen deze tweeërlei openbaring doorsneed en dat zij ze tegenover elkander ging stellen. De Scholastiek leerde: Er is door de revelatio naturalis eenige zuivere kennis van God, de deugd en de onsterfelijkheid (dit zijn de z.g. articuli mixti) te verkrijgen. Maar ver boven deze kennis staat eene kennis, die van veel hooger orde is, die veel meer omvat en die alleen door supranatureele openbaring binnen ons bereik gekomen is. En zoo is het nu niet pas geworden nà den val des menschen maar zoo was het ook reeds voor den val. In het paradijs zou Adam zonder het beeld Gods alleen de revelatio naturalis gehad hebben maar omdat hij met het beeld Gods begiftigd was, is daar de revelatio supranaturalis bijgekomen. De Reformatie verwierp uiteraard de opvatting der Roomsche kerk omtrent de tweeërlei revelatio in dezen zin, maar de woorden zelve behield zij. Zoo lezen wij bijv. in de 7^0 en 8^0 thesis van de eerste disputatie der Synopsis: Revelatio latius sumpta, in naturalem et supranaturalem distribui potest. Naturalem vocamus, quae sit vel intrinsecus, per veritatem et legem naturae omnium hominum cordibus inscriptam, de qua disserit Apostolus Rom. 1 : 19 et 2 : 15, vel extrinsecus per rerum a Deo creatorum contemplationem, de qua idem disputat Rom. 1 : 20. Supranaturalem nominamus, quam Prophetae et Apostoli immediate a Spiritu veritatis sunt adepti, ut genuinam illius formam partim viva voce, partim scriptis suis Ecclesiae Dei explicarent et custodiendam traderent. Quocirca S. Theologiae revelatio a Deo prophetis et Apostolis facta, est immediata; quae autem per hos Ecclesiae Dei manifestata est, mediata est.

De Anabaptisten en Socinianen wilden van deze onderscheiding niet weten. T. Socinus beweerde: „Het gevoelen, dat den mensch de gedachte van eene Godheid van nature eigen is, is valsch." Ostorodt schreef nog duidelijker: „Dat de menschen van God of van de Godheid iets weten, dat hebben zij niet van nature noch uit de beschouwing der schepping, maar van hooren zeggen, naardien God zich, van dat er menschen zijn, geopenbaard heeft. Tot wier gehoor

echter zulks niet is gekomen, die hebben lichtelijk wel geheel geen vermoeden van eenige Godheid". Zij namen dus alleen eene supranatureele openbaring aan. Het duurde echter niet lang of zij sloegen van het eene uiterste in het andere over of m. a. w. zij werden Rationalisten.

In de 2e helft der 18e eeuw verkreeg het Rationalisme ook in de Luth. en de Geref. kerken de overhand. Hiertoe droeg de omstandigheid bij, dat de Reformatoren de Roomsche opvatting van de naturalis et supranaturalis revelatio niet geheel en al hadden uitgebannen. Zoo betoogde Alstedt (Theol. didactica, 6): „Aangezien de Theologie ook datgene, wat tot de natuurlijke religie behoort, te erkennen en uiteen te zetten heeft, zoo kunnen wij onderscheiden tusschen articuli simplices sive puri, die uitsluitend op de openbaring berusten, en articuli mixti bij wier ontwikkeling ook de ratio haar deel te leveren heeft. Slechts moet worden vastgehouden, dat de grondslagen van de Theologie — als daar zijn de Drieëenheid, de val van het menschelijke geslacht in Adam, de Verlosser, de ware gelukzaligheid — alleen uit de openbaring Gods gekend kunnen worden en dat voorts met betrekking tot alle deelen van het systeem der Godgeleerdheid de Heilige Schrift volkomene autoriteit heeft."

Zoo was aan de verduisterde rede des menschen toch nog eenige zeggenschap gebleven. En dit gezag heeft men toen allengs uitgebreid. Aan de Theologia revelata (de eigenlijke Dogmatiek) liet men eene Theologia naturalis voorafgaan. Deze fout had ernstige gevolgen.

De Theologia naturalis toch verdrong allengs de Theologia supranaturalis en zoo vierde het Rationalisme zijne triumfen. Dan zoo bleef het niet. Op haar beurt bezweek de Theologia naturalis eenerzijds door de kritiek van Kant en anderzijds door het op den voorgrond plaatsen van het feit, dat bij geen enkel heidensch volk deze kunstig geconstrueerde Theologia naturalis werd gevonden. Thans is men 't er dan ook vrijwel over eens, dat op redebewijzen geen Theologie kan opgebouwd, ook al verschilt men over het antwoord op de vraag of de Theologie moet rusten op de Heilige Schrift, de religieuze ervaring, de dichtende verbeelding enz.

Als wij gaan onderzoeken, wat de H. Schrift ons op dit punt leert, dan vinden wij het volgende. Met zoovele woorden maakt de Bijbel geen onderscheid tusschen natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring. Op het standpunt der H. Schrift is alle openbaring bovennatuurlijk, omdat slechts hij, die erkent, dat God een eigen, zelfstandig, van de natuur onderscheiden leven bezit, kan belijden, dat God uit zijne verborgenheid te voorschijn wilde treden. „De onderscheiding van revelatio naturalis en supernaturalis is niet ontleend aan de actie Gods, die in de eene en in de andere openbaring zich uit, maar aan de wijze, waarop die openbaring geschiedt n.l. per of praeter hanc naturam. In oorsprong is alle openbaring supranatureel",

(Bavinck, Geref. Dogmatiek², I, 317). Het werken Gods per naturam is begonnen met de schepping en onderhouding aller dingen. Het roepen van de dingen, die niet zijn alsof zij waren, is reeds eene openbaring Gods geweest. Immers werd bij de Schepping aanstonds openbaar, dat God er is en dat Hij een almachtig God is. Aan de schepping sloot zich de onderhouding aller dingen, de voorzienigheid Gods, ten nauwste aan. Hij, die hemel en aarde schiep, draagt ze ook van oogenblik tot oogenblik door zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht. In de tweede plaats openbaart God zich in de wegen, welke Hij houdt met de individuen en de volken — immers bewijst God telkens, gelijk de historie ons duidelijk leert, in zegeningen zijne goedertierenheid en in oordeelen zijn toorn. En in de derde plaats openbaart God zich ook in het geweten des menschen. De aanklacht zijner conscientie predikt den mensch, dat Hij tegen God gezondigd en dat hij zijne straf verdiend heeft, terwijl de vrijspraak zijner conscientie hem vrede in zijn hart en hoop op Gods gunst schenkt. Bij dit alles dient bedacht te worden, dat wij door de zonde zóó verduisterd zijn in ons verstand, dat wij dan alleen de revelatio naturalis recht kunnen verstaan en tot ons nut gebruiken, als wij haar beschouwen — om de mooie beeldspraak van Calvijn te gebruiken — gewapend met den bril der H. Schrift. Als bewijsplaatsen komen in aanmerking: *a.* voor de openbaring Gods in het rijk der natuur sensu praegnante *Ps. 19 : 2: De hemelen vertellen Gods eere en het uitspansel verkondigt zijner handen werk; Rom. 1 : 20: Want zijne onzienlijke dingen worden, van de schepping der wereld aan, uit de schepselen verstaan en doorzien, beide zijn eeuwige kracht en Goddelijkheid, opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn.* b. Voor de openbaring Gods in de geschiedenis van natiën en individuen *Ps. 33 : 10: De Heere vernietigt den raad der heidenen; Hij breekt de gedachten der volken; Rom. 1 : 18: Want de toorn Gods wordt geopenbaard van den hemel over alle goddeloosheid en ongerechtigheid der menschen, als die de waarheid in ongerechtigheid ten onderhouden.* c. Voor de openbaring Gods aan de conscientiën der menschen, *Rom. 2 : 14, 15; Want wanneer de Heidenen, die de wet niet hebben, van nature de dingen doen, die der wet zijn, deze, de wet niet hebbende, zijn zichzelven eene wet, als die betoonen het werk der wet geschreven in hunne harten, hun geweten medegetuigende, en de gedachten onder elkander hen beschuldigende, of ook ontschuldigende* (Kuyper, Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid², II, 208/9).

Naast, en dus niet tegenover, de revelatio naturalis staat de revelatio supranaturalis. Evenals de eerste is ook zij niet pas na den val aangevangen. God toch sprak in het paradijs tot den mensch. God richtte met Adam en in hem met de geheele menschheid het verbond der werken op. God zegde den mensch loon toe bij gehoorzaamheid en bedreigde hem met straf bij overtreding. In den hof

was er dus aanstonds tweeërlei openbaring Gods, terwijl God bovendien door 's menschen schepping naar zijn beeld onze eerste voorouders in staat stelde, deze dubbele openbaring in subjectieve kennis van God om te zetten (Kuyper, Locus de Sacra Scriptura, I, 24/31).

Gode zij dank! is deze revelatio supranaturalis na de bondsbreuk in het paradijs niet opgehouden. Het zou rechtvaardig geweest zijn, wanneer God zich na onzen opstand tegen Hem niet langer op bovennatuurlijke wijze aan den mensch geopenbaard had. Dan, zoo is zijn wil niet geweest. Integendeel. *God, voortijds en op velerlei wijze, tot de vaderen gesproken hebbende door de profeten, heeft in deze laatste dagen tot ons gesproken door den Zoon, Hebr. 1 : 1.*

Dan, hoezeer God zich van meet af op eene dubbele manier openbaarde, toch verdient het geen navolging bij voorkeur te spreken van revelatio naturalis en revelatio supranaturalis. Ongetwijfeld hebben niet slechts de Roomsche maar ook de oude Gereformeerde Dogmatici dat gedaan. Men denke slechts aan hetgeen ik reeds uit de Synopsis citeerde. En in den nieuweren tijd gebruiken Gravemeyer (Deel I) en Böhl nog bij voorkeur den term natuurlijke Godskennis, terwijl Ch. Hodge (Deel I, 35/38) en Kuyper (L. de S. S., blz. 24) oordeelen, dat goed bedoeld de term „theologia supranaturalis" zonder bezwaar gebezigd kan worden. Welnu als deze termen in den zin van de Synopsis en dus niet in den zin van de Roomsche Theologie gebruikt worden, dan kan daartegen ook geen overwegende bedenking ingebracht worden. Toch acht ik het met Bavinck beter deze termen te mijden en er voor in de plaats te stellen: algemeene en bijzondere openbaring. In de eerste plaats, omdat alle openbaring Gods supranatureel is, aangezien de openbaring veronderstelt, dat er is een ordo supra hanc naturam (d. w. z. dat God er is) en dat ons van dien ordo supra hanc naturam iets ontsluierd wordt. Vervolgens omdat in de revelatio naturalis ook supranatureele momenten voorkomen bijv. overblijfselen van de paradijstraditie; eenige kennis van de door God gegeven zedewet; openbaringsdroomen. Tenslotte, omdat het gevaar zoo groot is, dat wij (gelijk wij bij Alstedt zagen) door het gebruiken van de termen naturalis en supranaturalis toch weer in de Roomsche dwaling terugvallen. Daarom geef ik de voorkeur aan deze andere oude distinctie (H. Schmid t. a. p. blz. 8): Algemeene openbaring, d. i. de openbaring, welke tot alle menschen komt, en bijzondere openbaring, d. i. de openbaring door de onderscheidene instrumenten der inspiratie of kortweg de openbaring door het Woord, welke komt tot hen, die leven onder het licht van het Evangelie. In het paradijs gingen deze beiden, gelijk wij zagen, hand aan hand. Na den val bleef dit aanvankelijk zoo, slechts kreeg de bizondere openbaring groote uitbreiding. Later werd dit anders. Aan Israël werden de woorden Gods toebetrouwd, terwijl de heidenen alleen ontvingen de

openbaring in de natuur — echter met dien verstande, dat door mondelinge overlevering ook bij hen iets bewaard bleef van de bijzondere openbaring. Met den Pinksterdag is deze middelmuur des afscheidsels tusschen de Joden en de heidenen omgeworpen en moet aan alle creaturen naast de algemeene ook de bijzondere openbaring gebracht worden.

Ten besluite nog twee opmerkingen. *a.* De bijzondere openbaring hebben sommige nieuwere Theologen o. a. Rothe, Zur Dogmatik[2], 55, 64 ook wel genoemd de onmiddellijke. Dit is echter onjuist, aangezien er zonder middel nooit eene openbaring Gods plaats heeft. Hetzij God zich openbaart door de natuur hetzij Hij dit doet door teekenen of door daden of door woorden, altoos doet Hij het middellijk. De oude Gereformeerden bedoelden dan ook met de onderscheiding tusschen middellijke en onmiddellijke openbaring geheel iets anders. Onmiddellijk heette bij hen die revelatio, welke rechtstreeks van God tot een bepaald persoon bijv. Jesaja kwam, en middellijk die revelatie, welke een mensch door tusschenkomst van een ander mensch of van een engel ontving. Tegenwoordig bedoelt men met onmiddellijke openbaring het openbaringsgevoel, terwijl de van buiten komende openbaring middellijk heet. *b.* Men kan zoowel voor de algemeene als voor de bijzondere openbaring het woord revelatio gebruiken. Bij het lezen der oude Dogmatici moet men echter bedenken, dat meerderen hunner plachten te onderscheiden tusschen manifestatio en revelatio. Onder manifestatio verstonden zij dan wat van God kennelijk is in den κοσμος en onder revelatio de rechtstreeksche openbaring Gods door het woord. Zie Kuyper, Loc. de S. Scriptura, I, 29.

§ 3. De ongenoegzaamheid en de waarde der algemeene openbaring.

Schier alle richtingen in de Christelijke kerk hebben erkend, dat de zondaar aan de algemeene openbaring Gods niet genoeg heeft. Eene uitzondering vormden slechts de Pelagianen, de Deïsten en de Rationalisten. Volgens Pelagius is er drieërlei weg tot zaligheid: De lex naturae, de lex Mosis en de lex Christi, eene stelling die geheel paste in een systeem, waarvan het fundament de loochening van de erfschuld en de erfzonde uitmaakte. De Deïsten en Rationalisten verwierpen kortweg de bijzondere openbaring en poogden door de ratio uit de algemeene openbaring Gods eene religio naturalis af te leiden. Herhaaldelijk is hetzelfde door de philosofen voor hen en nà hen beproefd. Maar altoos tevergeefs. De historie der wijsbegeerte toont ons eene bonte verscheidenheid van stelsels, die gedurig lijnrecht tegenover elkander staan. Ook is de philosophie, die het licht der openbaring niet kende of weigerde er mee te rekenen, niet bij machte om te komen tot de rechte opvatting van 's menschen val en tot de kennis van Gods genade in Christus. Zelfs de Ethiek, die door de

niet-Christelijke wijsgeeren in systeem is gebracht, toont een zeer onvolkomen karakter. Op goede gronden houden wij dus staande, dat tot zaligheid de revelatio generalis ontoereikend is. Ofschoon zij uit het gezegde reeds zijn af te leiden, willen wij ze toch nog even noemen. De algemeene openbaring is ongenoegzaam, omdat: *a.* de religio naturalis niet salutaris is of m. a. w. zij den Christus niet kent, wat toch onmisbaar noodig is om zalig te worden, *Joh. 14 : 6,* Jezus zeide tot hem: *Ik ben de weg, en de waarheid en het leven. Niemand komt tot den Vader dan door Mij; Hand. 4 : 12: En de zaligheid is in geenen anderen; want er is ook onder den hemel geen andere naam, die onder de menschen gegeven is, door welken wij moeten zalig worden; b.* zij altijd met onzuivere bestanddeelen vermengd is als gevolg van het feit, dat ons verstand door de zonde verduisterd is, *Rom. 1 : 23: En hebben de heerlijkheid des onderfelijken Gods veranderd in de gelijkenis eens beelds van een verderfelijk mensch, en van gevogelte en van viervoetige en kruipende gedierten; c.* bij geen enkele natie deze religio naturalis aangetroffen is. Alle heidensche volken hebben een godsdienst, die heel wat meer bevat dan de religio naturalis en waarvan zij beweren, dat zij aan eene openbaring der goden te danken is.

Toch volgt hieruit volstrekt niet, dat de algemeene openbaring Gods zonder waardij zou zijn. Integendeel. Zij heeft groote beteekenis. Reeds aanstonds voor de heidenen en de ongeloovigen. Door haar toch worden dezen nog veelszins belet geheel naar het goeddunken huns harten te leven en in de schandelijkste zonden uit te breken. De revelatio generalis is een gewichtig deel van de gratia communis, waardoor onder heidenen en ongeloovigen nog een dragelijk menschelijk leven mogelijk is geworden. Maar de algemeene openbaring heeft vervolgens ook eene rijke beteekenis voor de Christenen. En dat wel in drieërlei opzicht. *a.* De Christenen loopen altoos gevaar het oog te sluiten voor de heerlijkheid van het rijk der natuur en zich alleen te verlustigen in het rijk der genade. Nu leert hun echter de algemeene openbaring, dat Gods eeuwige kracht en Goddelijkheid uit de schepselen te verstaan zijn. En de ervaring bevestigt dit. En zoo de algemeene openbaring Gods in de natuur waardeerende, geraken zij over de heerlijkheid dier natuur in heilige verrukking en bezingen de grootheid Gods, gelijk zij in de werken zijner handen openbaar wordt. *b.* Door de algemeene openbaring wordt een schakel gelegd tusschen de geloovigen en hunne medemenschen. De heidenen mogen de Christelijke religie belachen en de ongeloovigen mogen zich met weerzin van haar afkeeren, toch kunnen zij niet ontkennen, dat zij innerlijk door onrust worden verteerd en dat zij een meer of minder vaag besef hebben van God, rampzaligheid en gelukzaligheid. De modernen moeten 't dan ook zichzelven vaak bekennen, dat de Christelijke religie geen dwaasheid is. Zonder de algemeene open-

baring zou dit alles echter niet zoo zijn en hieruit volgt dus, dat deze algemeene openbaring een schakel legt tusschen de Christenen en hunne medemenschen. *c.* Door haar worden de Christenen bewaard voor de valsche mijding. Natuur en genade staan niet als twee vijandige machten tegenover elkander, want ook het natuurlijke leven is eene schepping Gods. Het natuurlijke leven moet wel gestadig gezuiverd van het zondige maar in zich zelf is het volstrekt niet verwerpelijk. Een gelukkig huwelijk; eene welgeordende maatschappij; een zedelijk leven enz. zijn groote zegeningen. Toch zouden ook deze buiten het Christelijk erf er niet kunnen zijn zonder Gods algemeene openbaring. En alzoo bewaart de algemeene openbaring er de kerk van Christus voor den samenhang met het kosmische en natuurlijke leven te verbreken, of althans het natuurlijke leven gering te schatten.

§ 4. **De bijzondere openbaring. (Historisch overzicht. De Gereformeerde opvatting. Het proces der openbaring. Woorden en Daden Gods. De Incarnatie en de bijzondere openbaring).**

Naast de algemeene openbaring staat de bijzondere. Zoo was het ook in het paradijs. Dan, de bijzondere openbaring in den hof laten wij tot later rusten, en wij bepalen ons thans tot de bijzondere openbaring na den val. Eeuwen achtereen nu is weinig aandacht geschonken aan de vraag, wat eigenlijk het begrip der bijzondere openbaring is. Over deze punten was men het eens: *a.* er zou bij de menschheid geen kennis Gods geweest zijn, als God zelf die kennis niet had meegedeeld; *b.* de algemeene openbaring Gods is tot zaligheid onvoldoende; *c.* God heeft naast de algemeene, de bijzondere openbaring geschonken. Maar hierbij liet men het, terwijl men bovendien nog de fout beging, de bijzondere openbaring aanstonds te vereenzelvigen met de H. Schrift (Kuyper, Encl. der H. Godgeleerdh.[2], II, § 38, blz. 294/322 en 351/359). Zoo bleef het tot het midden der 18de eeuw. Van toen af is men dieper gaan nadenken over het begrip der bijzondere openbaring. De Rationalisten en Supranaturalisten kwamen tot de slotsom, dat dit gelegen was in eene uitwendige mededeeling van „leer" — eene zienswijze, welke zich aansloot bij hunne zienswijze, dat het wezen der religio subjectiva bestaat in kennis van God. Schleiermacher, die den zetel der subjectieve religie zocht in het gevoel, zag het begrip der bijzondere openbaring in de mededeeling van Goddelijk leven aan de profeten en apostelen, krachtens welk leven zij dan gesproken en geschreven hebben. Deze zienswijze is door de Ethische richting, zij het met enkele nuances, overgenomen. Ook voor haar is de H. Schrift niet zelve de bijzondere openbaring Gods maar slechts hare oorkonde. Hegel leerde, dat God zich niet geopenbaard heeft aan den mensch door verschillende daden in den tijd, maar dat Hij zich openbaart in den mensch en dat Hij in

den mensch zichzelf bewust wordt. En dit zichzelf bewust worden van God in den mensch is het weten des menschen van God. Het zelfbewustzijn Gods in den mensch valt samen met 's menschen bewustzijn aangaande God. Deze openbaring Gods in den menschelijken geest doorliep een historisch proces. En bereikte haar hoogetepunt in de Christelijke religie, die de wezenseenheid van God en den mensch aan het licht bracht. In ons land is het gevoelen van Hegel geïmporteerd door Scholten, wiens definitie van de openbaring Gods ik reeds citeerde, en door Opzoomer. De laatste schreef dit bittere woord: „Wat het grootste wonder mag heeten, omdat het de hoogste waarheid, het meest natuurlijke en noodzakelijke is, de eenheid van God en den mensch, dat werd verwaarloosd voor de kleinheid der wonderen, die alles dor en onvruchtbaar laten, en de eeuwigheid werd opgehangen aan een spinrag" (Leer van God, blz. 3/4). Door Opzoomer en Scholten is het standpunt van Hegel het gemeengoed der Moderne Theologie ten onzent geworden. Zij het ook dat er in bijzonderheden verschil van gevoelen aan het licht trad, in deze hoofdzaken is men eenstemmig: Openbaring en religie zijn twee zijden van eenzelfde zaak; de geschiedenis van het religieus bewustzijn in de menschheid is identisch met de historie der openbaring Gods; het onderscheid van algemeene en bijzondere openbaring valt weg; er is alleen algemeene openbaring Gods; kort gezegd: „Offenbarung erweist sich als der Prozess, durch den dem Menschen das Leben der Gemeinschaft mit Gott geschenkt wird" (Hegel). Ritschl stond op dit standpunt: De onderscheiding tusschen algemeene en bijzondere openbaring beteekent niet veel. Geaccentueerd moet het positief karakter van elke religie en het historisch deel der openbaring, hetwelk voor de Christelijke religie uitsluitend bestaat in den persoon van Christus. — Frank meende, dat de wedergeboorte en de bekeering ook vallen onder het begrip der openbaring; Sabatier oordeelde, dat het zwaartepunt der openbaring ligt in de zelfopenbaring van God in het binnenste des menschen en Kaftan bepleitte het gevoelen, dat de uitstorting des Heiligen Geestes ook nog tot de openbaring moet gebracht.

In zake de bijzondere openbaring sprak de Gereformeerde Theologie uit: 1^0 dat niet met Socinus het begrip der openbaring beperkt mag worden tot dat van eene uitwendige bekendmaking der waarheid uit verren oorde; 2^0 dat de bijzondere openbaring Gods niet beperkt mag worden tot enkele geheel op zichzelf staande woorden en daden des Heeren, maar dat zij moet verstaan als een organisch geheel; 3^0 dat het gevoelen der Rationalisten onhoudbaar is en daarom moet worden afgewezen; 4^0 dat de bijzondere openbaring niet mag vereenzelvigd worden met de immanentie Gods en evenmin met de illuminatie des Heiligen Geestes.

Wat het laatstgenoemde betreft, leerde ook de Gereformeerde Theo-

logie, dat de bijzondere openbaring teboek gesteld is door heilige mannen Gods, wier verstand verlicht en wier wil vernieuwd was geworden (Art. III, onzer Confessie). Maar hieruit volgde nog niet, dat God bij het schenken zijner openbaring uitsluitend wedergeboren menschen in dienst genomen heeft. Buiten het leven des geloofs stond Bileam, van wien wij toch hebben de bekende profetie: *Ik zal hem zien, maar nu niet; ik zal hem aanschouwen maar niet nabij. Er zal eene ster voortgaan uit Jakob en er zal een schepter uit Israël opkomen, Num. 24 : 17a.* Eveneens Kajafas, op wiens lippen de Heilige Geest wilde leggen het geweldige woord: *Het is ons nut, dat één mensch sterve voor het volk, en het geheele volk niet verloren ga, Joh. 11 : 50, 51.*

Tegenover alle afwijkende Scholen houdt de Gereformeerde Theologie vast aan het objectief karakter der openbaring. De religio subjectiva wordt in ons gevonden maar de bijzondere openbaring komt van buitenaf tot ons verstand en hart. En deze bijzondere openbaring kunnen wij typeeren zoowel als het handhaven zijner eigene eere door het Eeuwige Wezen als het zoeken Gods van den gevallen mensch. Het heeft den barmhartigen God niet behaagd, het geheele menschelijk geslacht te laten liggen in den val, waarin het zich zelf neerwierp maar Hij ontsloot den weg, waarin de zondaar met Hem kon worden verzoend. Is heel het doen van den natuurlijken mensch niet anders dan een zich onttrekken, een al verder wegvluchten van dien God, aan wien hij zich in Adam ontstal, God is het die zijne armen tot den zondaar uitbreidt en hem toeroept: Wend u tot Mij en word behouden.

Als wij dit in het oog houden, dan verstaan wij aanstonds, dat de openbaring niet maar alleen is uitwendige mededeeling van leer maar dat tot haar ook behoort eene geheele reeks van feiten. 't Is waar, dat God zijne heilige waarheid aan ons geopenbaard heeft en ons den weg heeft gewezen, waarin wij vrede kunnen vinden voor ons hart en kunnen leven tot zijn eer. Maar reeds dit ging niet zoo toe, dat God op een gegeven moment de hoofdwaarheden des Evangelies afkondigde en daarna niet meer sprak. En evenmin ging dit zoo toe, dat God eerst openbaarde wat betrekking heeft op onze ellende, daarna (bijv. een eeuw later) wat ziet op onze verlossing, en nog weer later wat betrekking heeft op onze heiligmaking. Neen, de bijzondere openbaring doorliep een proces. In de moederbelofte lag in kiem reeds het geheele Evangelie besloten, maar uit die kiem schoot een stengel op, daarna de aar, totdat ten laatste in het N. T. het volle koren in de aar rijpte. En niet alleen doorliep de openbaring door het woord een proces van organische ontwikkeling, bij de woorden zijn ook telkens weer de daden Gods gekomen. (Zie Kuyper, Enc. der H. Godg.[2], II, § 40, blz. 367/74).

Tijdens den zondvloed dreef de kerk des Heeren in de ark op de wateren. God riep Abraham uit het Ur der Chaldeën en verkoos

Israël tot zijn volk. En hoevele zorgen heeft God voor Israël gehad. Meer nog. Onder Israël stelde God in den schaduwachtigen dienst van tabernakel en tempel, om af te beelden den persoon en het werk van Christus. Voorts was Israël het type van de Christelijke kerk en Israëls historie symbool van de historie dier kerk. Ten laatste is het exil geweest het beeld van den dood en de opstanding van Jezus Christus. Woord en daad gingen dus gepaard. De openbaring had hare historie — eene historie, die in het nauwste verband stond met de overige natiën; hare vormen en haar cultus — een cultus, die besnijdenis en offerande, tempel en priesterschap van andere volken overnam maar er tevens een hoogere, de ware beteekenis aan gaf.

En in niets kwam sterker uit, hoe nauw de band was tusschen de bijzondere openbaring en de menschheid dan in het centrale feit dier revelatio specialis, dat is in de Vleeschwording des Woords. Eenerzijds kunnen wij zeggen: Nooit zocht God nadrukkelijker den zondaar dan in Jezus Christus; en tegelijkertijd kunnen wij zeggen: nooit werd de band tusschen openbaring en menschheid nauwer aangebonden dan toen het Woord onze natuur aannam, inging in ons menschelijk leven en op zich nam onzen vloek en onzen dood. De menschwording toch van den Zone Gods, het Wonder aller wonderen, is niet alleen van beteekenis voor den enkelen mensch maar zij vormt het centrum der wereldgeschiedenis, dat eenerzijds zijne stralen terugwerpt tot in het Paradijs en anderzijds zijne stralen vooruitwerpt tot de Parousie. Hiermede willen wij echter niet zeggen, dat de Middelaar eerst bij zijne Incarnatie het subject van de bijzondere openbaring geworden is. Integendeel. Hij was dit ook reeds onder de oude Bedeeling. Als engel des verbonds heeft Hij Israël geleid, tot Israël gesproken en is Hij door Israël gekend. Hetgeen de profeten voorzegd hebben, dankten zij niet aan zich zelven maar aan den Geest van Christus *I Petri 1 : 11, Onderzoekende, op welken of hoedanigen tijd de Geest van Christus, die in hen was, beduidde en tevoren getuigde het lijden, dat op Christus komen zou, en de heerlijkheid daarna volgende.* Dan, vleeschgeworden, openbaarde de Logos meer rechtstreeks en in onze natuur de mysteriën des heils. Na de hemelvaart werd dit weer anders. Toen bediende de Christus zich weer van menschen, om de door Hem gegeven openbaring nader uit te werken; tot hare nabije algeheele voltooiïng. Vandaar dat de Apostelen geen nieuwe dingen hebben verkondigd. De Geest, die hen dreef, sprak niet van zichzelven maar nam het uit Christus, om het hun te kunnen geven. *Joh. 16 : 14, Die zal Mij verheerlijken; want Hij zal het uit het Mijne nemen, en zal het u verkondigen.* Toen de Heilige Schrift voltooid was, gold dit laatste van zelf in nog sterker mate. Nieuwe bestanddeelen zijn van toen af aan de bijzondere openbaring niet meer toegevoegd. De belofte van Christus, dat de H. Geest de kerk in al de waarheid leiden zou, bedoelde dan ook niet, dat

de Geest dingen zou openbaren, die tot dusver nog niet geopenbaard waren, maar dat Hij den zin van het geopenbaarde steeds meer zou doen verstaan. Duurden ook aanvankelijk de profetie en de wonderen nog voort, in den eigenlijken zin van het woord hielden zij thans op. Alleen het geestelijke wonder ging door. Evenals in de dagen van Jezus' omwandeling en in den tijd der apostelen niet alleen de leer werd verkondigd maar ook machtige feiten plaats grepen, zoo is het ook thans nog. Uit den geestelijken dood worden zondaren levend gemaakt. Onder volk nà volk wordt de kerk des Heeren geplant en alle levensverhoudingen worden doortrokken van de beginselen, die in de bijzondere openbaring gegeven zijn. Dus gaat ook thans nog de verkondiging van het Woord Gods vergezeld van eene reeks van feiten. En waar zoo in geestelijken zin de revelatio specialis nog voortduurt, daar blijft zij hetzelfde organisch karakter vertoonen als voorheen en daar doorloopt zij, evenals toen de Heilige Schrift nog gegeven werd, een historisch proces. Haar doel heeft zij dan ook eerst bereikt, als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde daar zijn. De revelatio specialis draagt een soteriologisch karakter en daarom heeft zij dan eerst uitgediend, als alle uitverkorenen toegebracht zijn en het nieuwe Jeruzalem van den hemel is neergedaald.

§ 5. Het standpunt van het Supranaturalisme der Roomsche Kerk en dat van het Naturalisme tegenover de bijzondere openbaring moet afgewezen.

Onze opvatting van de revelatio specialis hebben wij te verdedigen tegen het Supranaturalisme. Waar het woord bovennatuurlijk vooral in de laatste 150 jaren zeer willekeurig is gebezigd — Kant duidde er mee aan het bovenzinnelijke, Fichte het vrije, Spinoza en Wegscheider het onbekende, Schleiermacher het nieuwe en oorspronkelijke, Chantepie de la Saussaye Sr het religieus-ethische, het geestelijke — daar is het noodig, dat wij eerst vaststellen de beteekenis van de woorden natuurlijk en bovennatuurlijk. En dan is natuurlijk in het algemeen datgene, wat zonder vreemde macht of invloed van buiten alleen naar zijne inwendige krachten en wetten zich ontwikkelt, terwijl bovennatuurlijk is al wat de krachten der natura creata te boven gaat en zijne oorzaak niet heeft in de schepselen maar in de almacht Gods. Aangezien nu de revelatio specialis haar oorsprong dankt niet aan den gewonen gang der natuur maar aan een bijzondere daad Gods daar is er geen bezwaar tegen, gelijk wij zagen, haar in dien zin bovennatuurlijk te noemen. Maar nu is de Scholastiek allengs 't woord gaan begrenzen. Zij noemde (in aansluiting aan het dualisme tusschen natuur en bovennatuur) niet langer supranatureel alles wat aan eene bijzondere daad Gods zijn oorsprong te danken heeft (als de wedergeboorte, de unio mystica enz.) maar alleen hetgeen zeer zeldzaam en rechtstreeks het product van het wonder was, terwijl men

dan het wonder definieerde als een opus immediatum Dei, supra omnem naturam, in sensus incurrens, rarum, ad confirmationem veritatis. En zoo werd nu ook de revelatio specialis door haar supranatureel genoemd. Van deze opvatting bespeuren wij nog de overblijfselen in de definitie van het wonder bij de Gereformeerden van de 16e en 17e eeuw. Tegen dat Supranaturalisme nu hebben wij een ernstig bezwaar. Immers maakt men zoo de revelatio specialis los èn van de schepping èn van die feiten der genade, die telkens in de kerk plaatsgrijpen (wedergeboorte, vergeving der zonden). Haar historisch en organisch karakter gaat verloren. Zij drijft als een oliedrop op de wateren en is ten slotte niets anders dan de prediking van onbegrepen mysteriën, wier waarheid door wonderen gestaafd is.

De door ons gegeven voorstelling hebben wij echter ook te staven tegenover het Naturalisme d. i. het meest geprononceerde Rationalisme. Dit Rationalisme loochent kortweg de bijzondere openbaring. Het voert hiervoor deze bewijzen aan: *a.* De rev. spec. is onmogelijk. Van de zijde Gods — want als er rev. spec. is dan moet volgen, dat de schepping onvolmaakt was; en van de zijde der wereld — omdat in den κοσμος heerscht de wet van oorzaak en gevolg en er dus geene plaats is voor een bovennatuurlijk tusschen-beide-komen. *b.* Zij is onnoodig, omdat de κοσμος alles bevat wat de mensch behoeft. *c.* Zij is onkenbaar en onbewijsbaar omdat nooit kan bewezen worden, dat zij door God is gegeven en zij dus even goed van den duivel afkomstig zou kunnen zijn. *d.* Zij is in strijd met de rede des menschen, aangezien alles wat supra rationem is, is contra rationem. Deze loochening der bijzondere openbaring vloeit rechtstreeks voort uit de wereldbeschouwing, welke het Naturalisme aanhangt. Hetzij men aanneemt het bestaan van atomen, die altoos naar dezelfde wetten werken en die door verbinding of scheiding alle dingen doen ontstaan of vergaan (materialisme), hetzij men vooropstelt, dat in de stof eene wereldziel besloten is, die zich in al het bestaande openbaart (pantheïsme) i. e. w. wie op monistisch standpunt staat moet er toe komen, om aan de rev. spec. eene plaats te ontzeggen. (Het Monisme is dat wijsgeerig stelsel, waarbij alle krachten, stoffen en wetten, die in den kosmos zijn, tot één kracht, stof en wet teruggebracht worden). In den grond der zaak loopt de strijd dan ook niet over de rev. spec. maar over de wereldbeschouwing, welke men is toegedaan. Waar wij dan ook de theïstische wereldbeschouwing huldigen, daar is er voor ons niets onnatuurlijks in het geloof aan de rev. spec. Integendeel. De belijdenis, dat er een persoonlijk God is, die alle dingen schiep en onderhoudt en die met zijne schepselen in gemeenschap treden wil, postuleert onmiddellijk, dat die God zich dan ook geopenbaard heeft. Maar loopt dus de strijd in de eerste plaats over de vraag, of de theïstische dan wel de monistische wereldbeschouwing de juiste is, toch kunnen wij ook wel enkele argumenten inbrengen tegen de

loochening van de openbaring door de Naturalisten. *a.* Het staat vast, dat de mensch een religieus wezen is, maar dan kan hij ook de bijzondere openbaring niet missen. *b.* In elke religie wordt van eene openbaring der godheid gesproken. *c.* Zonder de revelatio specialis kan het ontstaan van de Heilige Schrift en vooral de persoon en het werk van Christus en het optreden en standhouden der Christelijke kerk niet verklaard worden.

§ 6. De in de H. Schrift gebezigde woorden voor de bijzondere openbaring. De middelen der bijzondere openbaring.

In de Heilige Schrift worden deze woorden gebruikt, om het begrip openbaring uit te drukken: גָּלָה ontdekken, יָדַע kennen, ἐπιφανειν verschijnen, γνωριζειν en δηλουν bekend maken λαλειν spreken en vooral ook ἀποκαλυπτειν en φανερουν. Over de beteekenis van de beide laatste termen bestaat verschil van gevoelen. Scholten onderscheidde ze aldus: „De goddelijke openbaring is niet slechts eene *uitwendige* bekendmaking (φανερωσις) maar eene innerlijke werkzaamheid van God, eene onthulling van het zielsoog (ἀποκαλυψις), opdat de mensch zelf met ongesluierd aangezicht de heerlijkheid Gods aanschouwe" (De Leer der Herv. Kerk[4], I, 165/166 en 299). Kuyper en Bavinck konden zich met dit gevoelen niet vereenigen, omdat ἀποκαλυπτειν meermalen van objectieve openbaring wordt gebezigd bijv. Rom. 1 : 17, 18; II Thess. 2 : 3, 6, 8. Evenmin gaat op de onderscheiding van Neander, volgens welke φανερουν de algemeene openbaring Gods in de natuur en ἀποκαλυπτειν de bijzondere openbaring der genade aanduidt, aangezien φανερουν meermalen van de bijzondere openbaring bijv. Joh. 17 : 6 en ἀποκαλυπτειν in Rom. 1 : 18 van de algemeene openbaring gebezigd wordt. In het N. T. worden de beide termen niet streng uiteengehouden. Wel kunnen wij zeggen, dat etymologisch ἀποκαλυπτειν te kennen geeft het wegnemen van het bedeksel, waardoor een voorwerp verborgen was en φανερουν het openbaar maken van een zaak, die verborgen of onbekend was. Bij het eerste valt daarom de nadruk op het uit den weg ruimen van de verhindering, die het kennen van het verborgene belette; en bij het twee hierop, dat nu openbaar geworden is, wat tot dusver nog verborgen of onbekend was. Daarmede hangt saam, dat φανερωσις altijd van objectieve en ἀποκαλυψις beide van objectieve en subjectieve openbaring wordt gebezigd; dat φανερωσις meermalen èn de algemeene èn de bijzondere openbaring aanduidt maar ἀποκαλυψις, met slechts ééne uitzondering, altijd de bijzondere (Kuyper, L. de S. S., I, 32 en 33 en Bavinck, Ger. Dogm[2], I, 336/37). Dr Haentjes meent, dat Bavinck zich vergiste. Hij schrijft: „ook de phanerosis is iets uitwendigs... Revelatio, phanerosis, is geen wezenlijke openbaring. Het wegnemen van het omhullende, van bedekselen, is nog slechts een negatieve openbaring, is werking van buiten naar binnen... Maar het is niet een werking van binnen

naar buiten. Dit laatste alleen — hier hoort men den modernen theoloog — is wezenlijke openbaring." In letterlijken zin beteekent volgens hem ook apokalypsis niet een werking van binnen naar buiten maar in het Nieuw-Testamentisch spraakgebruik heeft het toch deze beteekenis gekregen.

God heeft zich bij de revelatio specialis van verschillende middelen bediend, onder welke de theophanie, de profetie en het wonder het meest op den voorgrond treden, gelijk trouwens bij alle religies sprake is van verschijningen der Godheid, van mantiek en magie.

Kuyper deelt deze openbaringsmiddelen aldus in: I. de subjectieve instrumenten der inspiratie: *a.* de inspraak, de toespraak en de impuls; *b.* de diepe slaap, de droom en het visioen; II. de objectieve instrumenten: *a.* de Christophanie en de Angelophanie; *b.* de teekenen en wonderen Gods. Bavinck deelt in: I Theophanie (angelophanie, Christophanie); II. Profetie; III. Wonder — waarbij nog ter sprake worden gebracht: *a.* het lot, de Urim en Thummim, de droom en het visioen; *b.* de inwendige verlichting.

Al onderscheiden wij nu de historia revelationis en de historia sacra toch is ook de historie, welke de Bijbel ons leert kennen, van wege haar Christocentrisch karakter, een deel der bijzondere openbaring, waarom wij dan ook de benaming „historia sacra" stellen boven die van Bijbelsche Geschiedenis of Geschiedenis van Israël enz. Daarom rees sinds lang bij mij de vraag, of 't niet de voorkeur zou verdienen, niet meer kortweg als een der openbaringsmiddelen het wonder of de teekenen en wonderen Gods aan te wijzen maar daarvoor de historia sacra in de plaats te stellen, zij het dan, dat in deze historie de wonderen het meest op den voorgrond treden, en van die wonderen allermeest het Wonder bij uitnemendheid, de Vleeschwording des Woords (Zie mijn: Is de Bijbel op bovennatuurlijke wijze geïnspireerd ? (1909), blz. 12).

Over elk dezer instrumenten een kort woord.

I. *De Theophanie.* Op verschillende wijzen is God aan menschen verschenen. En wel: *a.* in onpersoonlijke teekenen als een wolk, rook, vuur. In deze teekenen werd de כָּבוֹד, δόξα, de heerlijkheid des Heeren openbaar; *b.* in persoonlijke wezens n.l. in engelen, aan wie Hij tijdelijk de gedaante eens menschen schonk. Onder al deze gezanten Gods neemt de מלאך יהוה eene geheel eenige plaats in. Hij is geen geschapen engel maar eene persoonlijke verschijning Gods, die wel van Hem is onderscheiden maar tegelijkertijd één met Hem is in naam, macht, verlossing en eer. Bij Hem hebben wij dan ook aan den Logos te denken. Het duidelijkst blijkt dit uit *Ex. 23 : 21: Hoedt u voor zijn aangezicht en weest zijner stem gehoorzaam en verbittert Hem niet, want Hij zal ulieder overtredingen niet vergeven; want zijn Naam is in het binnenste van Hem; c.* De hoogste verschijning Gods aan de menschen is echter de Vleeschwording des Woords. Christus is de

ἀγγελος, δοξα, εικων, λογος, υιος του θεου in Wien de Vader zich ten volle heeft geopenbaard.

II. *De profetie.* Bij dezen term denken wij gewoonlijk uitsluitend aan het voorzeggen van toekomstige dingen. Toch is dit onjuist. Een profeet, נָבִיא, is iemand, aan wien God een blik geeft in zijn raad. Nu kan dit betrekking hebben op het verleden of op het heden of op de toekomst. In het eerste geval leert de profeet de historie bezien bij het licht der leidingen Gods — weshalve ook de historische boeken des O. Test. worden gerekend bij de nebiim rischonim; in het tweede geval openbaart de profeet den wil Gods voor het heden, en pas in het derde geval treedt hij op als iemand, die toekomstige dingen aankondigt. Wat wij profetie noemen, wordt in de nieuwere Theologie dikwijls aangeduid met inspiratie. (Dan, dit verdient geen aanbeveling, èn omdat in profetie ligt opgesloten de gedachte, dat het gelezene in Gods raad ook aan anderen wordt meegedeeld èn omdat inspiratie nu eenmaal wordt gebruikt van de beschreven openbaring, *II Tim. 3 : 16).* Nu heeft God op verschillende wijzen zijne gedachten aan menschen bekend gemaakt. Hij deed het zoowel onder de lager staande vormen van het lot, de Urim en Thummim, den droom, den diepen slaap en het visioen als onder de hooger staande vormen van de inwendige verlichting, het spreken van mond tot mond, het zonder mate begiftigen van Christus met den Heiligen Geest.

a. Het lot. Gedurig lezen wij in de Heilige Schrift, dat het lot werd gebruikt; bijv. bij verkiezing tot een ambt; bij eene beslissing in een moeilijk geval, *Spr. 16 : 33: Het lot wordt in den schoot geworpen, maar het geheele beleid daarvan is van den Heere;* op den grooten Verzoendag; bij de verdeeling van het land en van de steden, welke aan de Levieten waren toegewezen.

b. De Urim en Thummim (De Septuaginta: δηλωσις και αληθεια; Vulgaat: doctrina et veritas). Zij zijn niet, gelijk Flavius Josephus en velen na hem meenden, identisch met de twaalf edelgesteenten op den borstlap van den hoogepriester, maar zij zijn volgens Ex. 28 : 30 en Lev. 8 : 8 voorwerpen, die in den borstlap „gezet" moesten worden. Hoe zij Gods wil deden kennen „door glinstering van de steenen, door eene stem, door inspiratie enz., en ook waarin ze bestonden, in twee steenen met het tetragrammaton, of in beeldjes, of in eene van edele gesteenten gemaakte halsketen, of in steenen om te loten", valt niet uit te maken. Wel kan gezegd, dat zij tot dezelfde openbaringscatagorie behoorden als het lot.

c. De droom, חֲלוֹם Het is hier niet de plaats om op het interessante verschijnsel van den droom breeder in te gaan. Met het volgende kan ik volstaan. Ook bij de heidenen vinden wij de opvatting, dat de goden door droomen hun wil aan de menschen bekend maakten. Vervolgens zegt de H. Schrift ons, dat ook de valsche profeten zich op hunne droomen beroemden, bijv. Jer. 23 : 25, 26. Voorts is het

wel zoo, dat God ook aan Israëlieten openbaringsdroomen schonk, Num. 12 : 6; Matth. 1 : 20; 2 : 19 en 22 maar toch kan in het algemeen gezegd, dat de droom het gewone middel van openbaring Gods was bij hen, die buiten het heilig erf stonden, bijv. bij Abimelech, Pharao en Nebucadnezar (Ridderbos, Abraham, de Vriend Gods, blz. 78).

d. De diepe slaap, תַּרְדֵּמָה, waarvan o. a. in Gen. 2 : 21 en 15 : 12 sprake is. Kuyper ziet de tardemah als „eene absolute, anaesthesie, (gevoelloosheid tengevolge van werkeloosheid der gevoelszenuwen) die door God op den persoon geworpen wordt met het doel, om in dezen volkomen passieven toestand eene geheel andere wereld voor zijn innerlijk bewustzijn te doen opgaan, of hemzelven, gelijk bij Adam het geval was, op gewelddadige wijze aan te grijpen". (Ridderbos, blz. 80/81).

e. Het visioen חָלוֹם, מַרְאָה. Evenals van droomen zoo is er ook in de geheele H. Schrift herhaaldelijk van profetische gezichten of visioenen sprake. Meermalen ging het visioen met eene zekere extase gepaard, zoodat wij dan ook van Daniël lezen, dat hij na het ontvangen van een visioen eenige dagen krank was, 8 : 27. In zulk een visionairen toestand werden aan de profeten de gedachten Gods in symbolischen vorm te zien of te hooren gegeven; zij vernamen dan allerlei stemmen en werden zelfs in den geest opgenomen en verplaatst. Was nu echter bij de μαντεις in Griekenland het bewustzijn geheel of gedeeltelijk onderdrukt, als zij hunne godspraken verkondigden, bij de profeten was dit niet zoo. Zij verkeerden in wakenden toestand en bleven onder het visioen zich zelf bewust, zien, hooren, denken, spreken, vragen en antwoorden, terwijl zij zich later alles herinneren en het meedeelen. Men denke slechts aan de roepingsvisioenen van Jesaja (6) en Jeremia (1) (Ridderbos, blz. 78/80).

Hiermede zijn wij aan de hooger staande vormen der profetische inspiratie toegekomen.

a. De toespraak. In den Bijbel is er meermalen sprake van een hoorbaar spreken Gods tot menschen. Wij herinneren aan Ex. 19 : 9*b*, Opdat het volk hoore, als Ik met u spreek, en dat zij ook eeuwiglijk aan u gelooven; *Deut. 5 : 26, Want wie is er van alle vleesch, die de stem* des levenden Gods, *sprekende uit het midden des vuurs, gehoord heeft, gelijk wij en is levend gebleven?;* Num. 7 : 89, En als Mozes in de tent der samenkomst ging, om met Hem te spreken, zoo hoorde Hij eene stem tot hem sprekende, van boven het verzoendeksel, hetwelk is op de ark der getuigenis van tusschen de twee cherubim. Alzoo sprak Hij tot hem. Onder deze categorie viel te voren reeds het spreken van God tot Adam na den val, Gen. 3 : 9—19 en viel later de stem des Heeren bij den doop van Jezus, Matth. 3 : 17, en bij de verheerlijking van Jezus op den Thabor, Luk. 9 : 35 en II Petr. 1 : 17. Want Hij heeft van God den Vader eer en heerlijkheid ontvangen, als zoodanig eene stem van de hoogwaardige heerlijkheid

tot Hem gebracht werd: Deze is Mijn geliefde Zoon, in welken Ik mijn welbehagen heb. Ook de stem van den verhoogden Heiland tot Saulus op den weg naar Damascus, Hand. 9 : 1—7. Het meest intiem was het spreken Gods bij Mozes, die niet schrok en niet nederviel als God tot hem sprak, maar wien het gegund werd, dat God met hem wilde spreken van mond tot mond, ja met hem wilde spreken aangezicht aan aangezicht, gelijk een man met zijn vriend spreekt, Num. 12 : 8, Ex. 33 : 11. Wij ontvangen in den Bijbel geen nadere omschrijving van de wijze, waarop dat spreken Gods geschiedde. Kuyper merkte ten aanzien hiervan dit op: „Of dus de toespraak tot stand kwam, doordien God ook in de luchtgolven, of enkel op het trommelvlies, datzelfde effect bewerkte, dat wij uitwerken door de beweging van onze spraakorganen, valt niet uit te maken; mits men maar vasthoude aan het feit, dat de toegesprokene in zijn eigen taal woorden hoorde, even alsof hij door zijn naaste werd aangesproken" (Encl. der H. Godgeleerdheid[2], II, 441).

b. De inwendige verlichting of inspraak. Wij moeten het ons niet zóó voorstellen, alsof de profeten alleen in extatischen toestand openbaringen Gods ontvingen. Het tegendeel was het geval, gelijk dan ook eene Godspraak meermalen een „gezicht" wordt genoemd, ofschoon er niets werd gezien. Meestal geschiedde de openbaring Gods aan den mensch eenvoudig inwendig door den Heiligen Geest. Met dien verstande, dat de Heilige Geest niet alleen de profeten bekwaamde tot hun ambt maar Hij hun ook de woorden in den mond legde, zoodat zij spraken door en uit den Geest. Nu was de wijze, waarop de Heilige Geest de openbaring innerlijk meedeelde onder de oude bedeeling eene andere dan onder de nieuwe bedeeling. Onder de oude bedeeling daalde de Heilige Geest van boven af en slechts voor een korten tijd op menschen neer. Onder het Oude Testament was de Geest der profetie nog niet het blijvende privilege van „de heilige menschen Gods" en bovendien stond de stand der profeten nog gescheiden van het volk. Israëls vromen beseften dat wel eenigermate en zagen heilbegeerig uit naar den grooten profeet, wiens komst door Mozes, Deut. 18 : 18, en door Jesaja, 11 : 2, was voorspeld en naar de vervulling van Mozes' verzuchting: Och, of al het volk des Heeren profeten ware, dat de Heere Zijnen Geest over hen gave. Dit verlangen werd vervuld met de komst van Hem, die den Heiligen Geest niet met mate ontving, Joh. 3 : 34, en toen de Heilige Geest op den Pinksterdag uitgestort werd op alle vleesch, Hand. 2 : 17. Wel werden onder de nieuwe bedeeling aanvankelijk nog enkele personen bekwaam gemaakt tot het ambt van profeet, Ef. 2 : 20; 3 : 5 en wel duurde aanvankelijk de eigenlijke voorspelling nog voort, Hand. 20 : 23 en 21 : 9, maar niettemin werden van toen af alle geloovigen de zalving des Geestes deelachtig, I Joh. 2 : 20 en geroepen te verkondigen de deugden desgenen, die hen uit de

duisternis geroepen heeft tot zijn wonderbaar licht, I Petr. 2 : 9.

III. *De historia sacra,* en met name het Wonder. Aan de openbaring door woorden voegde de Heere de openbaring door daden toe. Trouwens in het woord Gods zit potentieel de daad reeds in. Nu kan tot op zekere hoogte heel de historia sacra gerekend worden tot de bijzondere openbaring. Mozes, Jozua, David, Salomo waren typen van Christus. Jozefs vernedering en verhooging wezen heen naar de twee staten van den Middelaar. Het Paaschlam beeldde af het Lam Gods, dat de zonde der wereld dragen zou. En — om niet meer te noemen — de doortocht door de Roode Zee sprak van den doop, die ons nu ook behoudt... en die eene vraag is van een goed geweten tot God, door de opstanding van Jezus Christus, 1 Petr. 3 : 21. Maar inzonderheid waren het toch de wonderen (נִפְלָאוֹת, מוֹפְתִים, vooral אוֹתוֹת, τερατα, δυναμεις, ἐργα μεγαλα) waardoor God zich in daden op eene bijzondere wijze openbaarde.

Schoon schrijft Kuyper (Enc. des H. Godg., II, 454/455) van het wonder: „De hoofdgedachte in alle wonderen is de verlossingsgedachte. Waar ons de bestaande orde van zaken benauwt en drukt, ons pessimistisch stemt, en de natuur met haar vloek tegenover ons en boven ons plaatst, als eene overmacht waartegen alle strijd doelloos is, komt het wonder ons zeggen, dat die macht toch niet de hoogste is; dat die koperen hemel boven ons, open kan worden gestooten; en dat er, heel anders dan in deze orde van zaken nog eene andere realiteit bestaat, die met onze zedelijke aspiratiën niet vloekt maar in overeenstemming is. In die wonderen toch gaat de sprake Gods uit van een palingenesse, die eerst op psychisch, daarna op physisch terrein alle dissonanten eens in volkomen harmonie oplost... Het wonder is de basis van de hoop, in die geheel eigenaardige beteekenis, die ze met het geloof en de liefde op Schriftuurlijk terrein heeft."

Verschillende definities zijn van het wonder gegeven. Zoo definieert Luthardt, Kompendium der Dogmatiek[10], S. 145: „Das Wunder ist ein in den Zusammenhang des Weltlebens hereintretender Akt unmittelbarer göttlicher Wirksamkeit, welcher in der Freiheit Gottes seine Möglichkeit, in der Heilsgeschichte seine Notwendigkeit und seine Wirklichkeit hat." Eene betere definitie is die van Bavinck: Het wonder is geene verbreking van enkele natuurwetten, maar eene tijdelijke schorsing van de werking dier wetten, doordien eene hoogere kracht intreedt, die werkt naar eene eigene wet. Onder natuurwetten nu verstaan wij de vormen, waarin de krachten, die in de natuur werken, openbaar worden. God bepaalde ze in zijn raad en Hij is het ook, die ze in stand houdt. Maar Hij die ze vaststelde en ze onderhoudt, kan ze ook tijdelijk schorsen. Dit te loochenen is feitelijk het loochenen van het Theïsme. Of zou een God, die hemel en aarde schiep, geen dooden kunnen levend maken ?

Nu heeft God wonderen gedaan op tweeërlei terrein. Op het gebied der natuur en der genade. Wat de wonderen op het gebied der natuur betreft — hierbij moeten wij ons voor eene misvatting wachten. Omdat alle werken Gods in de natuur in den Bijbel wel eens wonderen heeten, Ps. 77 : 12; 98 : 1*a* — daarom beweerde Scholten, dat het O. T. geen onderscheid kent tusschen den natuurlijken loop der dingen en het wonder. Maar dat is onjuist. Zeer duidelijk springt dit onderscheid in het licht. Wonderen zijn, in tegenstelling met de gewone werken Gods in de natuur, een בְּרִיאָה, eene schepping, iets nieuws Ex. 34 : 10; Num. 16 : 30. En dat alle werken Gods in de natuur in het O. T. wel wonderen heeten, is dan ook alleen, omdat zij, evenals de wonderen, het product zijn van Gods almachtige en alomtegenwoordige kracht. Nu levert ook de Bijbel het bewijs, dat menschen wel eens zonder Gods hulp buitengewone dingen kunnen doen. Maar waar deze lieden dit tot stand brengen door de hulp van den duivel, daar is het kenmerkende van het wonder juist, dat het door God — hetzij direct hetzij indirect, doordat Hij zich van een engel of een mensch bedient — gewrocht wordt.

De Heere deed zijne wonderen met deze oogmerken: *a.* om de goddeloozen, en vooral de vijanden van zijn volk te straffen; *b.* tot verlossing zijns volks; *c.* om te toonen, dat Israëls profeten waarlijk door Hem waren gezonden en alzoo den eisch aan te dringen, dat men hun woord als Gods Woord ontvangen zou. In de geschiedenis van Israël lezen wij dan ook telkens van wonderen. Vooral bij de schepping, in de dagen van Mozes en ten tijde van Elia. Het Wonder aller wonderen greep plaats bij de Vleeschwording des Woords. Immers, een grooter wonder is niet denkbaar dan dit: God geopenbaard in het vleesch. En Hij, die zelf een wonder was, heeft tal van wonderen zoowel op natuurlijk als op geestelijk gebied gewrocht. Gekomen om het geweld des duivels te verbreken concentreerden deze wonderen zich niet in de genezing van kranken, zelfs niet in de opwekking van dooden maar in de worsteling met en in de overwinning van den Vorst der duisternis. Toen Jezus den kop der slang vermorzeld had, was dan ook niet alleen voor zijn volk de gerechtigheid verworven maar ook in beginsel heel de kosmos gered. En met zijne Hemelvaart zette zijn wondermacht zich voort. Aanvankelijk in tweeërlei zin. Hij gaf aan de apostelen en na hen nog eenigen tijd aan sommigen de macht om wonderen op natuurlijk gebied te doen en tevens wrocht Hij telkens door zijnen Geest het wonder van de levendmaking des zondaars. Maar al spoedig openbaarde zich in de kerk van Christus alleen die laatste wondermacht. Aan het einde der eeuwen zal zich ook weer de eerste openbaren, als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde daar gesteld zullen worden. (Kuyper, Encycl. der H. Godg.[2], II, blz. 435/458, Bavinck, Geref. Dogm.[2], I, blz. 340/354).

§ 7. **Historisch overzicht van de leer der Inspiratie.**

De inspiratie en daarmede de autoriteit van de H. S. is van meet af door de Christelijke kerk beleden. Over geen dogma is dan ook tusschen de christelijke kerken meer eenstemmigheid dan over dit. De Joden geloofden reeds met betrekking tot het O. T., dat het van God afkómstig was. Zij dreven dit zelfs zoover, dat zij beweerden, dat iedere letter, elk teeken, ja de vorm van een letter eene eigenaardige beteekenis had. Aan de andere zijde ondermijnden zij echter weer eenigermate de autoriteit van het O. T. door de bewering, dat eene mondelinge overlevering, die van Jahwe afkomstig was, door Mozes, de oudsten, de profeten en de leden der groote synagoge aan de Schriftgeleerden was meegedeeld. Deze traditie is ten slotte in de Mishna en de Gemara in schrift gebracht en als norma normata aan de norma normans toegevoegd. De oude Christelijke kerk verwierp natuurlijk de bewering, dat er naast het O. T. nog eene mondelinge traditie geloopen had, maar voor het overige kende zij zeer beslist autoriteit toe aan het O.T. en zij schreef dat Goddelijk gezag ook toe aan het N. T. Zelfs maakte Origenes en eenigermate ook Hieronymus zich schuldig aan de overdrijving der Joden. Tevens werd echter tegenover de Montanisten staande gehouden, dat de schrijvers van de Bijbelboeken zich bij de Inspiratie niet in extatischen toestand bevonden maar dat zij hun zelfbewustzijn behielden.

Ook namen Augustinus en Hieronymus aan, dat soms historische onderzoekingen aan het schrijven van een Bijbelboek waren voorafgegaan, dat sommige schrijvers bronnen hadden gebruikt en dat er bij de verschillende auteurs kan geconstateerd onderscheid in ontwikkeling en in taal en stijl. De Scholastiek stelde zich op hetzelfde standpunt als de Kerkvaders. Beslist verklaarde Thomas van Aquino: „Auctor sacrae Scripturae est Deus." Het Concilie van Trente sprak uit, dat de Heilige Geest de auctor utriusque Testamenti is, en zoo is de Roomsche opvatting tot het einde der 16e eeuw toe gebleven.

Tegenover de Reformatie zijn echter vooral de Jezuïeten de leer der Inspiratie gaan verzwakken. Zij meenden aldus „de traditie" te kunnen redden. Sommigen hunner gingen zelfs zoover, dat zij beweerden: sommige boeken ontvingen eerst later de approbatie des Heiligen Geestes, terwijl anderen weer volhielden, dat de Inspiratie slechts hierin bestond, dat de schrijvers voor dwaling bewaard bleven. Dan, de meeste Roomsche Theologen nemen een bemiddelend standpunt in. Zij verwerpen de zoo even genoemde stellingen, maar willen toch ook niet weten van eene Inspiratio verbalis. Noch de enkele woorden noch zelfs alle zaken, zooals de geschiedkundige gedeelten des Bijbels, zijn door den Geest ingegeven. Het Vaticaansch Concilie deed geen bepaalde uitspraak over dit gematigd gevoelen. Wel verwierp het de genoemde uitersten en herhaalde het het besluit van Trente,

belijdende: De kerk erkent de boeken des Bijbels voor heilig en canoniek, omdat zij „Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi ecclesine traditi sunt." Tegenover de Schriftkritiek echter neemt Rome in den jongsten tijd steeds beslister positie. Eene Bijbel-Commissie werd in het leven geroepen, om studie te maken van de quaesties, die met de Inspiratie en den Kanon verband houden. Een zeer belangrijk boek van Roomsche zijde over de inspiratie is dat van Pesch: „de Inspiratione Sacrae Scripturae", 1906. Chr. S. J. Pesch definieert de Inspiratie aldus: „Inspiratio biblica est charismatica illustratio intellectus et motio voluntatis et assistentia divina hagiographo praestita ad ea omnia et sola scribenda, quae Deus suo nomine scribi et ecclesiae tradi vult", blz. 436.

De Reformatoren geloofden ook van ganscher harte aan de Inspiratie der H. Schrift en bepaaldelijk de Gereformeerde Confessies hebben schier alle een artikel, waarin onomwonden de autoriteit van de H. Schrift uitgesproken wordt. Dit belette echter niet, dat Luther over enkele Bijbelboeken (Esther, Nehemia, Jacobus, Judas en de Openbaring) zich wat vreemd uitsprak, het aanwezig zijn van kleine onjuistheden erkende, en aanleiding gaf tot misverstand door het antwoord op de vraag: wanneer heeft een op den Kanon geplaatst Boek goddelijk gezag? hiervan te laten afhangen, of het al dan niet „Christum treibt". Zwingli sprak ook van kleine onjuistheden in de H. Schrift. Bovendien geloofde hij, dat ook sommige heidensche schrijvers door den Heiligen Geest geinspireerd zijn geworden. Maar alle Reformatoren, en met name Calvijn, hielden toch beslist staande, dat de H. Schrift in letterlijken zin Gods Woord is. Luther en Calvijn hebben de Inspiratie nog veelszins „organisch" opgevat, maar al spoedig huldigden eerst de Luthersche en daarna ook de Gereformeerde theologen de „mechanische" opvatting. Zoo ten onzent niet alleen W. à Brakel, De Redelijke Godsdienst [3], I, blz. 26: „Deze zoo in opsichte van saken, woorden en stijl door den Heiligen Geest bestierd wordende, schreven ze en dat in die tale, dewelke de Kerke sprak, opdat zij het verstaan zouden", maar ook P. van Mastricht, Beschouwende en Praktikale Godgeleerdheid, I, blz. 52/53: „Tot zo verre, dat hij (God) in alles, 't zij het recht, 't zij de daad betreffende, niet alleen de zaken zelve ingegeven, maar ook alle en ieder woordt in 't bijzonder toe- en voorgezegt heeft", en zelfs, gelijk algemeen bekend is, G. Voetius, die in zijne „Disputationum Selectarum Theologicarum Partes V", I, blz. 34, de meening bepleitte, dat zelfs de vocalen en teekens in den Bijbel aan de Ingeving te danken zijn. Evenwel ontbrak bij sommige Theologen, zooals Thysius (Synopsis, Disp. III, 7), Heidegger, Witsius, J. à Marck (Het Merch der Christene Got-geleertheit[4], blz. 23: „Ook selve in de woorden, met welke de saaken worden uitgedrukt, die wij daarom, schoon gelijk de uiterlijke stemme, veelsins geschikt naa de verscheidene hoedaanigheden der Schrijveren,

altyt Gode weerdig sullen bevinden") niet een zwakke poging om haar meer „organisch" te verstaan.

Eerst in de 19e eeuw is men met kracht tegen de leer der Inspiratie opgekomen. Vroeger was dit ook wel geschied door de Gnostieken, de Manicheën, Celsus, Porphyrius en Julianus den Afvallige, en voor een korten tijd dreigde er ook gevaar van de zijde der Renaissance maar in het algemeen kan toch gezegd, dat voorheen het gezag der Heilige Schrift door allen erkend werd. Ja, hoeveel het Rationalisme en het Deisme ook tegen den Bijbel inbrachten, toch betrof dit meer den inhoud dan de echtheid der Bijbelboeken.

Wel waren er ook reeds voor de 19de eeuw andere opvattingen van de Inspiratie voorgedragen dan de algemeen heerschende. Erasmus, de Socinianen en de Remonstranten beperkten de Inspiratie tot de religieus-ethische gedeelten der H. Schrift, terwijl ze haar bij de chronologische en historische gedeelten verzwakten of ontkenden. Deze opvatting is later ook voorgestaan door S. J. Baumgarten, Semler, Reinhard, Vinke, Egeling e. a.... ja zij werd nog in 1927 bepleit door Prof. S. Goebel in zijn veelszins aantrekkelijk boekje „Die Inspiration der Bibel", S. 80. Deze scheiding evenwel is onmogelijk, omdat dogma en historie in de Heilige Schrift dikwijls zoo nauw dooreen geweven zijn. Ook hebben de Schrijvers der Bijbelboeken voor den geheelen inhoud geloof geëischt. En Jezus en de Apostelen hebben steeds de O. Test. Schrift anders behandeld.

Deze dualistische opvatting moest dan ook plaats maken voor de „dynamische" van Schleiermacher. Door Schleiermacher is het groote keerpunt inzake het dogma der Inspiratie gekomen, omdat schier heel de nieuwere Theologie op zijn voetspoor de verbale en graphische Inspiratie verwerpt en zij alleen de inspiratie personalis aanneemt. Schleiermacher behandelt in zijn „Der Christl. Glaube" de H. Schrift in verband met de leer van de kerk, Deel II, § 128—132. Aan het O. Test. komt slechts weinig waarde toe, omdat het wegens zijn particularisme nog verwant was aan het feticisme. Het geeft ons de Israëlietische en niet de Christelijke religie. Zelfs in de schoonste Psalmen komt nog wel iets voor, dat de Christelijke vroomheid niet als haar zuiverste uitdrukking kan aanvaarden. Uit het Oude Testament kan de rechte Godskennis niet geput. Zelfs wordt wat in het O. Testament goed is gezegd, in het Nieuwe nog veel beter uitgedrukt. Eigenlijk behoefde onze Bijbel alleen het Nieuwe Testament te bevatten, al zou er dan bij wijze van aanhangsel het O. Test. aan kunnen worden toegevoegd. Aan de Schriften van het N. Test. komt eene geheel eenige beteekenis toe. Zij zijn het eerste lid van de lange en nog steeds voortgaande reeks van Chr. Dogmatieken. Toch mogen ook de boeken van het N. Test. aan wetenschappelijk onderzoek onderworpen. De kritiek moet vrij blijven. Ook zijn niet alle N. Test. boeken kanoniek. Niettemin waarborgen ons èn de Chr.

ervaring èn het Testimonium Spiritus Sancti, dat in den Kanon van het N. Test. noch door bedrog noch door onkunde zulke bestanddeelen zijn opgenomen, die een apokrief of een kettersch Christendom prediken.

Wat nu de Inspiratie betreft — zij is geen eigenschap van de H. Schrift maar wel van de schrijvers. De schrijvers, en onder hen vooral de Apostelen, waren menschen, die door den Heiligen Geest waren wedergeboren en dicht in de nabijheid des Heeren leefden. In zeer bijzonderen zin religieuze mannen. Dan, juist omdat de schrijvers zulke mannen, vol des geloofs en des Heiligen Geestes waren, daarom dragen ook hun boeken zulk een verheven karakter. Evenwel, al werden de schrijvers door den Geest Gods geleid, toch wil dit niet zeggen, dat bij de teboekstelling hunner geschriften een bijzonder werk des Heiligen Geestes plaats greep. Neen, bedoeld is hiermede alleen, dat zij in heel hun leven de aandrijving niet van beneden maar van Boven ontvingen. De Bijbel is dan ook niet principieel, maar slechts gradueel onderscheiden van de werken van Augustinus, Luther, Calvijn enz. De Bijbelschrijvers hadden in meerdere mate den Heiligen Geest dan deze uitnemende Theologen en daarom staan hun boeken hooger dan die der anderen. In den Bijbel staat dan ook niet alles op hetzelfde hooge religieuze peil. Sommige deelen, die het hart der religie raken, zijn verhevener dan de andere, die verder van het centrum afliggen. Ja zelfs is de Bijbel, hoe kostbaar hij ook zij, feilbaar en onvolmaakt. Hij is niet de openbaring Gods zelve maar de oorkonde d. i. de feilbare en onvolmaakte opteekening dier openbaring. Principium cognoscendi externum van de Theologie is dan ook niet de Heilige Schrift, maar Jezus, of ook wel datgene, wat in de H. Schrift het uitdrukkelijke Woord Gods is. „Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr musz dieses schon vorausgesetzt werden um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen" (§ 128).

R. Rothe heeft deze ideëen van Schleiermacher uitgewerkt. Hij publiceerde in 1859/60 beschouwingen, die onder den titel „Zur Dogmatik" in de „Theologische Studiën und Kritiken" opgenomen en later afzonderlijk uitgegeven zijn. Rothe onderscheidde tusschen eene uitwendige, vooral in profetieën en wonderen bestaande, openbaring (manifestatio) en eene inwendige openbaring (inspiratio). Onder de laatste verstond hij die werkzaamheid des Geestes in het verstand en hart der schrijvers, die hen de uitwendige openbaring deed verstaan. Deze dubbele openbaring Gods kan eene „bovennatuurlijke en onmiddellijke" genoemd worden, voorzoover zij aan eene rechtstreeksche Geesteswerking te danken was. Zij stond echter niet antithetisch tegenover den menschelijken factor. Neen, in het organisme der natuurlijke geschiedenis was de openbaring Gods ingegaan en door den zedelijken toestand des menschen was zij „vermittelt". De oorkonde

dezer openbaring hebben wij in de Bijbelboeken. Omdat voor ons alles hangt aan „de werkelijke, levendige vertegenwoordiging van het feit der openbaring" was zulk een openbaringsoorkonde onmisbaar. Door den Bijbel kunnen de uitwendige en de inwendige openbaring op ons inwerken. De oude inspiratie-theorie deugde niet, omdat zij de stelling poneerde, dat de H. Schrift voor ons de openbaring Gods of het Woord Gods zelf was.

Wie wetenschappelijk te werk wil gaan, moet spreken van Gods Woord in de Bijbelboeken. De heilige mannen Gods toch — met uitzondering van de Openbaring van Johannes — spreken zelve ook niet van zulk eene actie Gods bij het schrijven, die hen onfeilbaar maakte. Mogelijk is het dan ook, dat er hermeneutische fouten voorkomen in de redenen, die de Evangelisten op den naam van Jezus hebben gezet. Het oude inspiratie-dogma had dan ook alleen oog voor den Goddelijken factor, hoewel juist dit de aantrekkelijkheid van den Bijbel is, dat de religieuze waarheid in haar zoo echt menschelijk is gevoeld en doordacht. Rothe voelde er dan ook niets voor, de oude inspiratie-theorie wat te verzachten door onderscheid te maken tusschen vorm en inhoud, of tusschen de zaken en de woorden of tusschen de historische enz. gedeelten en de religieus-ethische gedeelten der Heilige Schrift. De oude voorstelling moet geheel verworpen en daarvoor moet de inspiratio personalis in de plaats gesteld. De personen waren zelve organen der openbaring Gods. Niet alleen kwam de uitwendige openbaring Gods tot hen, maar zij zijn ook zóó sterk door den Heiligen Geest verlicht geworden, dat zij de juiste verklaring van die openbaring vermochten te geven. En hieraan hebben wij genoeg. Wij bezitten niet eene geïnspireerde en ook niet eene onfeilbare maar toch wel eene heilige Schrift. De exegese van sommige O. Test. plaatsen in het N. Test. is onaannemelijk. Er zijn in de Evangeliën — bijv. in de eschatologische redenen — tegenstrijdigheden, die door den vernuftigsten theoloog niet uit den weg geruimd kunnen worden. Dan, dit doet er niets toe, omdat wij van den Bijbel kunnen zeggen: „Al is hij niet feilloos, zoo is hij toch het volkomen toereikende *instrument* voor eene feillooze kennis der Goddelijke openbaring, daar hij zelf volledig de middelen bevat om de dwaling, die aan hare enkele deelen kleeft, van zich af te schudden en alzoo zich zelve te corrigeeren."

Schier alle orthodoxe Theologen, die niet beslist op het oude Lutherse of op het Gereformeerde standpunt staan, hebben de opvatting van de Inspiratie, zooals zij door Schleiermacher-Rothe werd voorgedragen, overgenomen. Wat de bijzaken betreft, is er verschil van opvatting en uitwerking, maar in de hoofdpunten is men het eens. Zelfs Van Oosterzee nam — zij het gematigd! — dit standpunt in. Op blz. 86 van zijn „Theopneustie" schrijft hij letterlijk: „Maar nu verder onderscheiden tusschen Inspiratie der Schriften en der ge-

wijde Schrijvers, waarvan de laatste op den voorgrond geplaatst en als grond van het eigenaardig karakter der eerste moet aangezien worden, niet omgekeerd. Voorts onderscheiden tusschen mechanische (werktuigelijke) en dynamische (geestelijk-machtige) inspiratie, waarvan wij de eerste beslist verwerpen maar om te meer vreugdevol in de tweede te roemen, niet als afzonderlijke werkzaamheid des Geestes, tot, voor en bij het schrijven gedacht, maar als bezieling van de geheele persoonlijkheid zijner tolken, die door den Heiligen Geest in geheel hun leven en werken en dus ook bij hun schrijven (zelfs waar dit niet op bijzondere lastgeving plaats had) werden vervuld en geleid."

De hoofdpunten, waarover deze Theologen het eens zijn, zijn de volgende:

a. niet de Bijbel als boek maar de Bijbelschrijvers zijn geïnspireerd; *b.* de Inspiratie is slechts gradueel en niet principieel onderscheiden van de illuminatie des Heiligen Geestes, die het deel is van alle ware geloovigen; *c.* niet de Heilige Schrift is Gods Woord maar Gods Woord is in de Schrift; *d.* De H. Schrift of althans het N. Test. draagt een normatief karakter, hetgeen niet wil zeggen, dat het feilloos is, maar wel dat het de norm is voor alle volgende uiteenzettingen van de Christelijke waarheid; *e.* omdat de Inspiratie slechts eene versterkte illuminatie is, moeten bij het schrijven feilen zijn ingeslopen, weshalve Schriftkritiek niet slechts geoorloofd maar ook noodzakelijk is; *f.* de Bijbel is de oorkonde d. i. de gebrekkige, menschelijke opteekening der openbaring.

Karl Barth mag hier ook niet ongenoemd blijven. Te goeder trouw meent hij, dat zijne Theologie diametraal staat tegenover die van Schleiermacher, Rothe en Frank. Dan, inzake de Inspiratie leert ook hij in beginsel, dat zij slechts gradueel en niet principieel verschilt van de illuminatio des verstands. Dat blijkt overtuigend hieruit, dat zijns inziens de Inspiratio nog voortduurt. Zelfs acht hij het niet onmogelijk, dat nog nieuwe geïnspireerde schriften aan den Kanon kunnen worden toegevoegd. Zelfs is er in de Heidenwereld openbaring Gods — Barth wijst de algemeene openbaring beslist af en dus bedoelt hij hiermede wat wij bijzondere openbaring zouden noemen — geweest. Het is dan ook niet juist, te spreken van de absoluutheid van het Christendom. Niet het Christendom maar de Openbaring Gods, die door den Geest tot heidenen en tot de Christenen kwam, is absoluut (Die Christliche Dogmatik, S. 249/250; zie ook Die Kirchliche Dogmatik). Ook keert hij zich zeer beslist tegen de „inspiratio verbalis", welke volgens hem aan alle Reformatoren, ook aan Calvijn, onbekend was. „Nicht menschliche Irrtumlosigkeit oder sonstige Vortrefflichkeit, die dann für seine göttliche Wahrheit directen Beweis ablegen würde, macht diese Zeugnisse zum Zeugnis Gottes selbst, sondern das Licht göttlicher Wahrheit, das hier in den Zeugnissen

irrender und nur teilweise vortrefflicher Menschen leuchtet. Das ist nun zu sagen gegen die ... Verbalinspirationslehre des 17. Jahrhunderts, die an Stelle der von Menschen in menschlicher Bedingtheit vollzogenen Konzeption des biblischen Zeugnisses ein himmlisches Diktat setzen wollte, eine Lehre, in der man nicht etwa die Vollendung, sondern eines der verschiedenen Dokumente des anhebenden Zerfalls der Orthodoxie zu sehen hat (Die Christliche Dogmatik, S. 345, Die Kirchliche Dogmatik S. 115 f). Barth erkent voorts het goed recht der historische Bijbelkritiek.

Prof. Haitjema is het niet met Barth eens, dat de Kanon voor aanvulling vatbaar is (Het Woord Gods in de moderne cultuur: „De Pinkstergeest onderging zijn kruisiging in de kanon-afsluiting van de boeken der Heilige Schrift door de Chr. Kerk", blz. 120/121). Wel deelt hij Barth's gevoelen, dat de Inspiratie nog voortduurt. „De Schrift-inspiratie duurt als telkens nieuwe, goddelijke mogendheid, derhalve zoolang als de tegenwoordige bedeeling der Kerk duurt," t. a. pl., blz. 130. Voorts zegt hij niet beslist, dat hij voor de Bijbelkritiek partij kiest. Wel bepleit hij eene *„theologische Bijbelkritiek"*, blz. 131/133.

De Moderne Theologie, die de bijzondere openbaring verwerpt, ontkent uiteraard ook de inspiratie der heilige mannen Gods in den zin der Reformatie. Wel was Israël bij uitnemendheid het volk van de religie en wel waren de profeten en de apostelen diep religieuze naturen en daarom kan slechts in oneigenlijken zin gezegd worden, dat zij geïnspireerd werden. Zoo ver gaat de School van Ritschl niet. Ik wijs slechts op Kaftan, die verklaarde: „Dass die Schrift aus dem Geist gezeugt und geboren, dass sie desshalb vol lebendigen Kräfte des Geistes ist, bleibt auch so bestehen. Nur für den Gedanken der Inspiration d. h. der Eingebung und der Einflössung ist kein Raum, welcher Gedanke aber auch der Mantik angehört und mit dem christlichen Offenbarungsglauben unverträglich ist", Dogmatik[4], S. 613. Dat de verschillende boeken tot één geheel zijn vereenigd, schrijven sommigen toe aan eene bijzondere leiding van Gods Voorzienigheid, terwijl anderen daarin iets bloot toevalligs zien. Waarde houdt volgens hen de Bijbel, omdat hij meer dan eenig ander boek het religieuze leven des menschen opvoert tot een hooger plan.

Door de dynamische inspiratietheorie en vooral door de Moderne opvatting van den Bijbel is helaas in breeder kring het gezag van de Heilige Schrift ondermijnd. Dank zij echter der genade Gods is sinds de vorige eeuw niettemin in vele kerken de belijdenis van de Inspiratie en van de autoriteit der Schrift weer herleefd.

§ 8. **Wat onder de Inspiratie (Theopneustie) te verstaan zij.**

De Inspiratie der Schriften wordt zoo beslist mogelijk in den Bijbel uitgesproken in *II Tim. 3 : 16: Al de Schrift is van God ingegeven en*

is nuttig tot leering, tot wederlegging, tot verbetering, tot onderwijzing, die in de rechtvaardigheid is en *II Petri 1 : 21: Want de profetie is voortijds niet voortgebracht door den wil eens menschen maar de heilige menschen Gods van den H. Geest gedreven zijnde, hebben ze gesproken.*

Maar wat is nu het begrip der inspiratie ? In den ruimeren zin van het woord is inspiratie zulk eene Goddelijke aandrijving, waardoor de mensch bekwaamd wordt, iets bijzonders te doen. In deze beteekenis spraken de heidenen reeds van inspiratie. Est deus in nobis, agitante calescimus illo. Opmerkelijk is het, dat tal van groote mannen erkend hebben, dat hunne schoonste gedachten, die vaak de moeder waren van groote daden niet de vrucht waren van langdurig nadenken, maar dat zij plotseling in hun ziel opkwamen. En dit kan ons niet bevreemden, omdat er eene werking des H. Geestes is in al het geschapene. Het is de H. Geest, die kinderen der menschen met de vonk van het genie begiftigt. Duidelijk leert ons de H. Schrift, dat de H. Geest de werkmeester is van verstand en wijsheid, van wetenschap en van kunst.

Maar we mogen bij dezen ruimen zin van het woord toch niet blijven staan. Wij trekken den kring dan ook reeds enger, wanneer wij uitspreken, dat de H. Geest is de auteur der wedergeboorte en daarmede van de verlichting des verstands. Toch zijn wij er ook hiermede nog niet. De inspiratie mag niet op één lijn gesteld met de inwoning des H. Geestes in elk herboren zondaarshart. De inspiratie is het spreken van God door een mensch of het inbrengen van gedachten uit het bewustzijn Gods in het bewustzijn des menschen.

Duidelijk blijkt dit reeds uit het woord, dat in het N. T. voor inspiratie gebezigd wordt: Θεοπνευστος, welk woord in het klassieke Grieksch niet voorkomt en waarschijnlijk 't eerst door Paulus gebezigd is. Aanleiding tot het theologisch gebruik van het woord „inspiratie" gaf waarschijnlijk de Vulgata, waar het „Theopneustos" van II Tim. 3 : 16 is vertaald door „divinitus inspirata". Hoe dit zij, inspiratie als theologische term is synoniem met „Theopneustie". Beide woorden worden promiscue gebruikt. Er zijn er echter ook, die aan Theopneustie boven Inspiratie de voorkeur geven. Zoo bijv. ten onzent, in aansluiting aan Gaussen, Van Oosterzee. Eveneens Daubanton in zijne brochure „De Theopneustie der H. Schrift." Zijn voornaamste argument is dit: „Onze terminologie houde zich zooveel mogelijk aan die des Bijbels. Het blijkt, dat daar een voorbehoedmiddel in zit tegen rationalistische verwatering en scholastische versteening". En in dit geval klemt dit zijns inziens te meer, omdat een apostel spreekt van de „theopneuste Schrift". Afdoende schijnt mij deze argumentatie van Daubanton niet. Dan, zelfs al ware dit wel zoo, dan zal het toch wel niet meer gelukken den zoo ingeburgerden term „Inspiratie" uit te bannen.

Nu kan etymologisch „theopneustos" eene actieve (Godademend) en eene passieve beteekenis (door God geademd) hebben, maar in verband met *II Petri 1 : 21* heeft de passieve de voorkeur. Het φερεσθαι door den H. Geest staat dan ook tegenover het ἀγεσθαι van Gods kinderen. Voorts pleit voor dit gevoelen, dat de prediking der apostelen meermalen een spreken ἐν πνευματι ἁγιῳ wordt genoemd.

Nu is echter dit spreken Gods door menschen niet altoos precies op dezelfde wijze geschied. Met Mozes sprak Jahwe als een man met zijn vriend. Bij de profeten kwam de inspiratie van buiten tot hen en greep hen voor eenigen tijd aan. Daarentegen geschiedde de inspiratie bij de apostelen van binnen uit. Maar er is meer. De profeten en apostelen zijn, wat hun afkomst, omgeving, opvoeding en ontwikkeling betreft, voorbereid voor de roeping, die zij later hadden te vervullen. En nu is ook hierin geen eenvormigheid. Uit verschillende levenskringen heeft God hen geroepen. En dat onderscheid komt duidelijk in de Bijbelboeken uit. Ook valt 't verschil in taal en stijl niet te loochenen. Welnu, dit alles bewijst, dat de inspiratie niet mechanisch maar organisch moet opgevat. Gelijk de Zone Gods inging in onze menschelijke natuur, zoo is als 't ware de Heilige Geest in het hoofd en hart der profeten en apostelen ingegaan. De Heilige Geest nam hunne geheele persoonlijkheid in dienst en vandaar het verschijnsel, dat het altoos de Heilige Geest is, die spreekt, maar zóó, dat het eigenaardige, het persoonlijke van den schrijver niet dood gedrukt wordt maar in alles uitkomt. Eigen onderzoek, nadenken, herinnering, 't gebruik maken van bronnen is dan ook volstrekt niet uitgesloten. Ook blijkt soms, dat eene bepaalde omstandigheid den schrijver aanleiding gaf tot het te boek stellen van een geschrift. Ja, het treft ons meermalen, hoe de mannen Gods bij hun zingen en spreken uitgingen van eigen leed en eigen vreugde en eigen ervaringen gebruikten, om Gods kerk te troosten en te leeren. En meermalen geschiedde het dan, dat zij van eigen ervaring uitgegaan zijnde door de drijving des Heiligen Geestes gingen spreken over wat het deel zou zijn van den Zaligmaker. Zoo komen wij met Hodge, Kuyper, Bavinck en Böhl tot deze conclusie: „De werkzaamheid des Heiligen Geestes bij het spreken en schrijven heeft daarin bestaan, dat Hij, ná het menschelijk bewustzijn der schrijvers op allerlei wijze, door geboorte, opvoeding, natuurlijke gaven, onderzoek, herinnering, nadenken, levenservaring, openbaring enz. gepraepareerd te hebben, nu in, onder en bij het spreken en schrijven zelf in dat bewustzijn die gedachten en woorden, die taal en stijl deed opkomen, welke de Goddelijke gedachte op de beste wijze voor menschen van allerlei rang en stand en volk en eeuw vertolken konden", Bavinck, G. D.^{2}, I, 464. Deze organische opvatting van de Inspiratie werd voorgestaan — zij het nog niet in elk opzicht even klaar — door Luther en Calvijn. Eerst door de latere Luthersche Theologen werd eene andere opvatting gehuldigd, welke daarna door

de meeste Gereformeerde Theologen van de Lutherschen is overgenomen — zij het al, dat door sommigen hunner uitspraken zijn gedaan, die naar de juistere opvatting heenwijzen.

Men vatte bij de Lutherschen in de 17e en 18e eeuw de Inspiratie te „mechanisch" op. Men sprak van de Bijbelschrijvers als van Dei auctoris calami, notarii et amanuenses Spiritus Sancti. Zelfs de vorm van schrijven, de taal en de stijl werden aan de onmiddellijke werking des Heiligen Geestes toegeschreven. Dat Mattheus een anderen stijl had dan Johannes werd hiermede verklaard, dat de Heilige Geest aan geen bijzonderen stijl was gebonden en dat Hij door middel van elken schrijver zich zoo uitdrukte, als 't Hem behaagde. Calovius en Quenstedt gingen zelfs zoover, dat zij ontkenden, dat in het N. Test. barbarismen en soloecismen voorkomen, en dat zij beweerden, dat de stijl der H. Schrift niet mocht worden getoetst aan de voorschriften eener menschelijke spraakkunst, maar, omgekeerd, deze zich naar het voorbeeld der heilige schrijvers had te regelen. De Geref. Theologen oordeelden over het algemeen niet anders. Zij gaven aan de Bijbelschrijvers dezelfde namen, ontkenden dat door hen onderzoekingen waren ingesteld, wilden er niet van weten, dat het verschil in stijl moest verklaard uit de onderscheiden persoonlijkheid van de schrijvers; vergeleken de ingeving der Schrift bij het spelen op een trompet of fluit, en hielden zelfs met een beroep op Matth. 5 : 18 staande, dat ook de Hebreeuwsche punten of vocalen onmiddellijk van God afkomstig waren, en achtten het ongeoorloofd in den tekst, hetzij naar de Septuaginta en andere vertalingen, hetzij naar eigene waarschijnlijke gissing eene verandering aan te brengen. Zoo o. a. Maresius, Wendelinus, W. à Brakel en Voetius, en al heel sterk de Formula Consensus, de laatste Zwitsersche Confessie, die in 1675 door Heidegger opgesteld is, en waarin van den tekst van het O. Test. beleden wordt, dat hij „tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem et tum quoad res tum quoad verba θεόπνευστος," is, Canones, § 2. Een eenigszins ander standpunt werd ingenomen door de Synopsis, à Marck — hij spreekt t. a. pl. bl. 20/21 van „het behaagen des menschen" alsmede in aanmerking komende, bij de teboekstelling van sommige geschriften"; zie ook blz. 23 —, terwijl P. van Mastricht, schoon hij zelf meende, dat de Heilige Geest „ieder woord in het bijzonder toe- en voorgezegd heeft" (t. a. pl. 52/53), toch ook weer, blijkbaar met instemming, citeerde dit gevoelen van Amesius, dat „de Heilige Geest met die zoete matiginge en inschikkinge hun is bijgeweest, dat een iegelijk Schrijver die manieren van spreken gebruiken zou en kon, welke allermeest met sijnen persoon en toestand overeenkwamen", blz. 52. (Men zie verder over deze quaestie behalve de Dogmatiek van Ch. Hodge, de Encyclopaedie en de college-dictaten van Kuyper, de Dogmatiek van Bavinck en Böhl, nog: Kuyper, De Hedendaagsche Schriftkritiek,

1881; Van Oosterzee, Theopneustie, 1882; Danbonton, De Theopneustie der Heilige Schrift, 1882; J. Ridderbos, Gereformeerde Schriftbeschouwing en organische opvatting, 1926 en Dr G. C. Berkouwer, Het Probleem der Schriftkritiek, 1938. Deze mechanisatie opvatting van de Inspiratie vloeide hieruit voort, dat men de Openbaring kortweg met de H. Schrift vereenzelvigde. Men had er destijds nog geen oog voor, dat de Openbaring eene historie doorliep en dat aan het te boek stellen en samenstellen der Bijbelboeken heel wat vooraf ging. De historia revelationis is een studievak van veel lateren datum. Dat in ons vaderland in het laatste kwartaal der vorige eeuw het oog van Kuyper openging voor de organische opvatting der Inspiratie, en dat hij haar aldus definieeren kon: „Onder Schriftinspiratie is alleen te verstaan die gansch bovennatuurlijke werking Gods, waardoor Hij een reeks personen, die in verschillende eeuwen leefden, bewust of onbewust, bekwaamd heeft en er toe heeft gebracht, om de onderscheidene geschriften, die voor de samenstelling der H. Schriftuur noodig waren, zoo te vervaardigen, dat hun inhoud goddelijk feilloos uitdrukte, wat zij aanboden" (L. de S. S., I, blz. 86), is dan ook een nieuw bewijs, dat de verhoogde Heiland, naar zijne belofte, voortgaat door den Heiligen Geest in de waarheid te leiden en dat Hij daartoe ook de bestrijding van de Confessie dienstbaar maakt. Dat nu de Ethische en Moderne Theologen de Gereformeerde opvatting van de Inspiratie verwerpen, is begrijpelijk, maar het getuigt óf van onkunde óf van een groot misverstand, wanneer de meesten hunner aan ons nog steeds het aanhangen van de „mechanische" Inspiratie blijven toedichten, of zooals o. a. Bruining (De toekomst der Theologie), Eerdmans (De Theologie van Dr A. Kuyper), A. M. Brouwer (Wereldeinde en wereldgericht in het licht van den Bijbel) beweren, dat wij ons door de aanvaarding van de organische Inspiratie in beginsel op hun standpunt plaatsen.

De Gereformeerde Theologie aanvaardt thans de „organische" Inspiratie maar zij protesteert er tegelijkertijd tegen, als men het verschil tusschen de „mechanische" en de „organische" Inspiratie overdrijft. Het is volstrekt niet zóó, dat volgens Kuyper en Bavinck de Theopneustie alleen betrekking heeft op de gedachten en niet op den vorm, waarin die gedachten zijn gekleed. Evenals Gravemeyer (Leesboek over de Gereformeerde Geloofsleer, I, blz. 196) houden zij er aan vast, dat de Heilige Schrift de Bijbelschrijvers ook te binnenbracht „de woorden ter meest geeigende uitdrukking van de door Hem gewekte gedachten". Even beslist als de oudere Geref. Theologie handhaafden zij de „inspiratio verbalis" d. i. de belijdenis, dat de zorg des Heiligen Geestes zich ook heeft uitgestrekt over de woorden der Heilige Schrift. Ware dit niet het geval geweest, dan zouden herhaaldelijk de gedachten onzuiver zijn geformuleerd. „Immers laten woord en gedachte zich niet van elkander scheiden. Is niet het woord als

't ware het lichaam, in hetwelk de gedachte zich kleedt? Kan men eene gedachte wel hebben en vasthouden dan in den vorm des woords? En is het niet ook in het gemeene leven aldus, dat de denkende geest in zich zelven aanstonds voor en met de gedachte haar lichaam schept en het kleed er voor weeft," (Gravemeyer, t. a. pl., I, 196/7)? Wat de oudere Dogmatici noemden de aandrijving (impulsus ad scribendum) d. i. het bewegen van den wil tot schrijven; de ingeving (inspiratio) d. i. het in het bewustzijn doen opkomen van gedachten en woorden; de besturing des Heiligen Geestes (gubernatio Spiritis Sancti) d. i. het bewaren voor dwaling bij het schrijven... wordt door de hedendaagsche Gereformeerde Theologie eveneens aangenomen. Met deze drie termen bedoelde de oude Dogmatiek dit. *a.* De aandrijving was een werking op den wil der schrijvers, zoodat zij niet toevallig noch tegen wil en dank schreven, maar zij werden opgewekt om te willen schrijven, om het hun geopenbaarde mee te deelen, zoodat zij het niet voor zich konden houden. Deze aandrijving kwam soms tot hen in een direct bevel en voorts dikwijls onder allerlei uitwendige aanleidingen en gelegenheden... maar toch altijd zóó, dat de aandrijving des Geestes de voornaamste oorzaak en de voorkomende aanleiding de ondergeschikte oorzaak van hun schrijven was. Dat God soms een uitdrukkelijk bevel tot schrijven gaf, zien wij o. a. in Exod. 17 : 14; Jes. 8 : 1; 30 : 8; Jer. 30 : 2 en vooral in de Openbaring van Johannes, waarin zelfs twaalf maal door den verhoogden Zaligmaker het bevel om te schrijven aan Johannes gegeven wordt. *b.* De ingeving was een invloed des Geestes op het verstand der schrijvers, waarbij gedachten Gods in het bewustzijn van menschen werden overgebracht en tevens de meest gepaste woorden om die gedachten uit te drukken. *c.* De besturing was die werkzaamheid des Heiligen Geestes, waardoor de schrijvers voor dwaling bewaard werden en het door God geopenbaarde feilloos teboekgesteld werd.

Om elk misverstand af te snijden, merken wij op, dat dit onder „organische" Inspiratie moet worden verstaan: *a.* Revelatio en Inspiratie, openbaring en ingeving, mogen niet kortweg vereenzelvigd worden. Ongetwijfeld vielen ze meermalen saam. Wanneer het de toekomst gold, stelden de profeten en apostelen gedachten te boek, die hun op hetzelfde oogenblik uit den Heiligen Geest toevloeiden. Dan, aan de andere zijde is het niet minder waar, dat telkens weer de Openbaring aan de Inspiratie voorafging, al mag daarom geenszins de Inspiratie met R. Seeberg als „erlebte und verstandene Offenbarung" gedefinieerd worden (zie zijn „Offenbarung und Inspiration"; Christliche Dogmatik I, S 251: „Mann könnte daher vielleicht auch sagen, dasz die Inspiration das in wunderbarer Weise und grundlegend leistet, was die Theologie mit natürlichen Mitteln im Lauf der Entwicklung erarbeitet"; Dr J. Thijs, „de Moderne Positieve

Theologie in Duitschland", blz. 82/88, 174/175; en mijn: „Om Gods Heilig Woord"). *b.* Het onderscheid tusschen het spreken en het schrijven van de heilige mannen Gods mag niet uit het oog verloren; hetgeen toch herhaaldelijk het geval is geweest. Omdat Jesaja sprak, gedreven zijnde door den Heiligen Geest, volgt daaruit nog niet noodwendig, dat ook bij de teboekstelling zijner profetieën die bijzondere werkzaamheid Gods plaats greep, welke wij Inspiratie noemen. Er was ook graphische Inspiratie noodig, dat is, de zorg des Heiligen Geestes voor de teboekstelling van de Schriften. Dit klemt zóó sterk, dat zelfs Schleiermacher erkende: „Der Ausdruck θεόπνευστος, der von den alttestamentischen Schriften, II Tim. 3 : 16, gebraucht wird, und diesem Sprachgebrauch geschichtlich wohl am bestimmtesten zum Grunde liegt, führt allerdings sehr leicht darauf, sich ein Verhältnisz des heiligen Geistes zu dem Schreiber zu denken, welches sich auf diesen Act besonders bezieht und auszerdem nicht besteht" (t. a. pl., II, 130, S 277). *c.* Gelijk de openbaring Gods niet als een oliedrop dreef op de wateren van het volle en rijke menschenleven, zoo mag ook de Inspiratie niet worden geïsoleerd van alle natuurlijke gegevens. De Heilige Geest heeft met de persoonlijkheid, de bekwaamheid, de positie enz. van elken auteur bij het spreken en het schrijven rekening willen houden.

Met deze „organische" opvatting van de Inspiratie wijzen wij af:

a. de dualistische opvatting, die onderscheid wil gemaakt zien tusschen de religieus-ethische en historische, geologische enz. gedeelten der H. Schrift. Deze opvatting, welke in Fredegisus, Agobard en Zigabenis hare voorloopers had en van Erasmus af in alle volgende, maar vooral in de vorige en in deze eeuw bij theologen van verschillende richting ingang gevonden heeft, is in den breede behandeld door Dr A. B. du Preez, Die Dualistische Inspiratieleer (1933), waarbij de „Engelse en Amerikaanse Theologie" niet over het hoofd gezien is. Hoe moeilijk 't is zich geheel aan haar invloed te ontworstelen blijkt o. a. uit de reeds door mij genoemde studie van Prof. S. Goebel „Die Inspiration der Bibel". Beslist keert hij zich tegen de „Personal — inspiration", ten onzent gemeenlijk de dynamische Inspiratie genoemd. Eveneens keert hij zich tegen het standpunt van vele nieuwere theologen, dat met den term „Real-inspiration" aangeduid wordt. Hieronder verstaat men „de zakelijke beperking" van het Inspiratiebegrip, het teruggaan van de „Verbalinspiration", die fel wordt afgekeurd, op de bloote „Real-inspiration", of m. a. w. het teruggaan van de „suggestio rerum et verborum" (Eingebung der Sachen und Worte) — door de oude Dogmatici voorgestaan — op de bloote „suggestio rerum" of „Ingeving der zaken," S. 66. Zeer kras komt Goebel hiertegen op. „Sobald die Wortfassung beliebig der Irrung ausgesetzt ist, sobald gilt dasselbe auch vom Inhalt". En enkele regels verder stelt hij dit dilemma: Of de teboekstelling der Schriften is in het geheel niet onder

den invloed des Geestes geschied, òf dit is wel het geval geweest, maar dan moet deze „göttliche Einflusz von selbst auch das Wort und die Worte umfassen, durch die allein die Mitteilung geschieht." En nog wat verder: Als men mij de vraag voorlegt, of ik dan werkelijk meen, dat wij weer moeten terugkeeren tot de veelgesmade „Verbalinspiration", dan antwoord ik: Gewis meen ik dit. Niet in dien zin, dat ik de „Diktatinspiration" van de oude Dogmatici aanneem, maar wel alzoo, dat ik de ontkenning van de „Verbalinspiration" beschouw als eene dwaling, welke consequent doorgevoerd tot de radikale ontkenning van de Inspiratie des Bijbels leiden moet. Zulke uitspraken doen verwachten, dat Goebel geheel op het standpunt van Calvijn staat en dus de dualistische opvatting geheel verwerpt. Helaas is dit toch niet het geval. Aan het slot heet het plotseling, dat de H. Schrift „nichts Unstimmiges enthält für das christliche Glauben, Lehren und Leben" maar dat zij wel aan menschelijke dwaling onderworpen is, zoodra het gaat over de „profaan-historische, archaeologische, genealogische, geographische en natuurkundige quaesties" (S. 80). — Ja, zoover gaat een voorstander der dualistische inspiratie prof. J. A. Cramer in zijn boek „De Heilige Schrift bij Calvijn", dat hij zelfs Calvijn bij de voorstanders dezer theorie zoekt in te lijven en meent aangetoond te hebben, dat Calvijn alleen den „heilsinhoud" der H. Schrift als geïnspireerd heeft beschouwd en dat hij van Bijbelkritiek niet afkeerig geweest is. Overtuigend heeft Dr D. J. de Groot het gevoelen van Cramer weerlegd in zijn proefschrift „Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift." De Groot komt tot deze conclusie: „Zoowel bij de mondelinge prediking van Profeten en Apostelen als bij de teboekstelling der heilige Schriften strekt zich" — volgens Calvijn — „de inspiratie niet alleen over den hoofdinhoud uit, maar ook over alles wat gesproken en geschreven is en mede over den vorm, de taal, en den stijl. Gods Geest heeft in den mond der Profeten als in zijn heiligdom geregeerd, en zij, zoo min als de Bijbelschrijvers, hebben aan Zijn woorden iets toegevoegd, dat alleen het product was van hun eigen gedachten", blz. 178.

b. De inspiratio fundamentalis, volgens welke onderscheid moet worden gemaakt tusschen de meer en de minder belangrijke deelen der H. Schrift, terwijl dan alleen die meer belangrijke deelen geïnspireerd zouden zijn. Ook deze voorstelling is onhoudbaar. Zij is in strijd met de duidelijke uitspraken der H. S. en zet de deur open voor de grootst mogelijke willekeur. En het einde is dan ook altijd geweest, dat het terrein der geïnspireerde deelen hoe langer hoe meer werd ingekrompen, zoodat men ten laatste slechts enkele uitspraken van Jezus overhield.

c. De dynamische inspiratie of de inspiratio personalis, welke de grens tusschen de illuminatie en de inspiratie uitwischt.

Tegenover deze 3 verkeerde opvattingen hebben wij de organische

Inspiratie met kracht te handhaven. In de eerste plaats om haar zelve maar in de tweede plaats ook hierom, wijl heel wat bezwaren, die in den loop der eeuwen tegen de H. Schrift zijn ingebracht, door haar wegvallen. Toch zijn hiermede niet alle cruces weggenomen. Wij erkennen gaarne, dat er moeilijkheden zijn, die wij niet kunnen oplossen. Maar die waren er ook reeds in de dagen van den Heere Jezus en de Apostelen en waar zij niettemin aan de Inspiratie vasthielden, daar doen wij het op hun gezag eveneens. Voorts moeten wij steeds bedenken, dat de historische kritiek bij de beoordeeling der H. Schrift een maatstaf aanlegt, die niet mag gebruikt worden. Het is er God niet om te doen geweest, eene complete historie van Israëls volk en godsdienst en letterkunde te geven evenmin als Hij ons in de Evangeliën een Vita van Jezus schonk. Maar dan mag de H. Schrift ook niet van dit standpunt uit beoordeeld worden. En dat is juist een der fouten van de historische kritiek. Het gaat in de H. Schrift hierom: den mensch te leeren, hoe hij tot Gods eer kan leven en vrede vinden voor zijne ziel — en dit is in haar klaar geopenbaard.

§ 9. **Bewijzen uit de Heilige Schrift voor de Inspiratie.**

Thans zijn wij toegekomen aan het Schriftbewijs.

I. *Bewijzen voor de Inspiratie van het Oude Testament in het Oude Testament.*

a. Mozes en de profeten zijn zich bewust, dat zij van Godswege tot hun ambt zijn geroepen, Ex. 3 : 1 en volg., Jes. 6 en Jer. 1, terwijl ook schier al het volk gelooft, dat de zieners door Jahwe gezonden zijn.

b. Zij staan in de overtuiging, dat de Heere tot hen gesproken heeft. Men denke slechts aan telkens terugkeerende uitdrukkingen als deze: Alzoo zegt de Heere; het woord des Heeren geschiedde tot mij; voorts aan deze termen: woord, last, gezicht.

c. Zij geven meermalen de plaats en den tijd aan, waar Jahwe tot hen sprak en maken onderscheid tusschen tijden, waarop Hij wèl en waarop Hij niet tot hen sprak Jes. 16 : 13 en 14; Jer. 3 : 6. De profeten verloren dus niet als bij hallucinaties hun zelfbewustzijn maar ze behielden het.

d. Zij vermengen nimmer hetgeen God hun geopenbaard heeft en hetgeen opkwam in hun eigen hart maar houden dit altoos scherp uiteen, *Num. 16 : 28.*

e. Zij zijn zich klaar bewust bij hun optreden, dat zij niet brengen hun eigen woord maar het Woord des Heeren, *Ex. 3; Jer. 20 : 9; Amos 3 : 8.*

f. Zij eischen voor het door hen geschreven woord dezelfde autoriteit op als voor het door hen gesproken woord. Jesaja spreekt bijv. van de profetieën, welke hij in schrift bracht, als van het boek des Heeren, Jes. 34 : 16.

g. De kritiek stelt het zóó voor, alsof de profeten de verkondigers geweest zijn van eene nieuwe religie. Aanvankelijk werd ook bij de Israëlieten het polytheïsme gevonden en eerst door den arbeid der profeten vond het monotheïsme ingang. Deze voorstelling nu is in lijnrechten strijd met de H. Schrift. De profeten gingen bij hun optreden steeds uit van het verbond Gods met Israël; van de machtige feiten in den Pentateuch vermeld, van de wet enz. Ze riepen de natie terug tot de wet Gods en drongen aan op onderhouding van het verbond met Jahwe. Bewijzen dus te over, dat ze de thora kenden en aan haar Goddelijke autoriteit toeschreven. En het volk van zijne zijde kwam ook niet tegen de autoriteit der wet in verzet. De algemeene opinie was, dat Mozes als profeet eene geheel eenige plaats innam en dat niet alleen de zedewet en het Bondsboek (Ex. 21—23) maar ook alle andere ceremonieele en burgerlijke wetten hem door Jahwe gegeven waren, opdat hij ze weer aan het volk bekend zou maken. Schier onophoudelijk komt dan ook in den Pentateuch de uitdrukking voor: De Heere sprak tot Mozes.

h. De historische boeken van het O. Test. zijn door profeten en niet door gewone historici geschreven. Zij dragen dan ook een eigenaardig, een profetisch karakter. Zij bevatten niet eene volledige geschiedenis, maar zij laten de leidingen zien, welke God met zijn volk hield. Er komt in uit, dat de historie geen toeval is, maar de afwikkeling van den draad van Gods eeuwig besluit. Ook is het er den schrijvers om te doen, duidelijk te laten uitkomen, hoe Jahwe Israël zegende als het zijne wetten onderhield maar het ook kastijdde, als het zijn verbond verbrak. — Ook in deze boeken hebben we dus weer een bewijs voor de autoriteit van de thora en tevens voor de autoriteit dezer boeken zelve. En in *II Sam. 23 : 2, De Geest des Heeren heeft door mij gesproken en zijne rede is op mijne tong geweest,* verzekert David dan ook met zoovele woorden, dat de Geest des Heeren door hem sprak.

i. De profetische boeken eischen ook geloof voor zich op, en wel omdat uit hun inhoud blijkt, dat zij van God afkomstig zijn. Uit den onweerstaanbaren drang om 's Heeren woord tot het volk te brengen, moet ook het schrijven der profeten verklaard. De teksten, waar een uitdrukkelijk bevel tot schrijven wordt gegeven, zijn weinige bijv. Ex. 17 : 14; Jes. 8 : 1; 34 : 16 en zij slaan maar op een klein gedeelte der H. Schrift. Toch is de schriftelijke opteekening het noodzakelijke en laatste stadium in de geschiedenis der profetie. De profeten beoogden met het schrijven door woord en redeneering het tegenwoordige en de volgende geslachten te houden bij den dienst van Jahwe. Wel was er eenig verschil tusschen het ontvangen en het gesproken of geschreven woord. Het is 's Heeren wil niet geweest, dat zij het van Hem ontvangen woord zoo letterlijk mogelijk opteekenden. Neen, de openbaring ging voort ook in het moment der Inspiratie en voltooide

de vroegere openbaring, die bij het schrijven vrij gereproduceerd werd. Dan, juist daarom eischten de profeten voor hun geschreven woord hetzelfde gezag als voor hun gesproken woord.

j. Zoodra als weer een geschrift van het O. Test. was voltooid, werd het als gezaghebbend erkend. De Wet des Heeren werd in het heiligdom gelegd, Ex. 25 : 21, 22. Wat Jozua schrijft is voor het volk het boek van de redenen des Heeren, Joz. 24 : 26, 27. De Spreuken werden door de mannen van Hiskia verzameld, Spr. 25 : 1. De profeten kennen elkaar en beroepen zich op elkaar. Ezechiël bijv. kent Jesaja en Jeremia. Terecht wijst Dijk, Het Profetische Woord, blz. 291 er op, dat het met name Daniel is, die zich aan de bestaande profetie aansluit, 9 : 2. Hoogstens is over de autoriteit van een enkel boek twijfel gerezen. Overigens blijkt zelfs uit de apocryphe boeken en uit den arbeid van Philo en Josephus, dat men algemeen aan de kanonische boeken gezag toekende. Bij de kanonvorming hadden de geleerden dan ook niets anders te doen dan te registreeren hetgeen toch reeds door de natie als één geheel — in drie deelen verdeeld — werd beschouwd. Zoo schreef prof. Wildeboer, Die Entstehung des Alttestamentischen Kanons, S. 150: „Die Schule muszte folgen, die Theorie kam nach der Praxis, die Lehre nach dem Leben."

II. *Bewijzen voor de Inspiratie van het O. Test. in het N. Test.*

a. Jezus heeft de onderscheidene Schriften van het O. Test. opgevat als te zamen uitmakende één organisch geheel. Duidelijk blijkt dit uit *Joh. 10 : 34, 35. Jezus antwoordde hun: Is er niet geschreven in uwe Wet: Ik heb gezegd, gij zijt Goden? Indien de Wet die Goden genaamd heeft, tot welke het woord Gods geschied is en de Schrift niet kan gebroken worden...* Hier wordt *Ps. 82 : 6* door Jezus aangehaald en niettemin wordt hier niet het boek der Psalmen maar heel het O. Test. met „de Schrift" bedoeld. Uit het verband blijkt dit duidelijk. Immers redeneert de Christus hier aldus: De Schrift kan niet gebroken worden. De door Mij aangehaalde plaats komt in de Schrift voor. Derhalve kan zij ook niet gebroken worden. Vervolgens blijkt hetzelfde uit de woorden „in de Wet". Jezus haalt niet iets aan uit de boeken van Mozes maar uit de Psalmen. Toch zegt Hij: dit staat in de Wet. Dit is alleen verklaarbaar, als Hij den naam „thora" bezigt voor het geheele O. Test. en dit O. Test. als één organisch geheel beschouwt! En niet alleen het enkelvoud „de Schrift" maar ook het meervoud „de Schriften" wijzen op de eenheid van het O. Test. De Heiland toch bezigt dezen term niet slechts, wanneer Hij in één uitspraak op teksten uit onderscheidene Bijbelboeken doelt bijv. *Matth. 26 : 54, Hoe zouden dan de Schriften vervuld worden, die zeggen, dat het alzoo geschieden moet;* maar ook, wanneer Hij slechts één boek of één gedeelte van een boek op 't oog heeft. In *Matth. 21 : 42: Hebt gij nooit gelezen in de Schriften: De steen, dien de bouwlieden verworpen hebben, deze is geworden tot een hoofd des hoeks; van*

den Heere is dit geschied, en het is wonderlijk is onze oogen? haalt Christus aan Psalm 118 : 22, 23. Hieruit blijkt, dat Hij met den term „de Schriften" het geheele Oude Testament qualificeert. Zoo ook Matth. 22 : 29; 26 : 56; Luk. 24 : 25 en Vooral *Joh. 5 : 39: Onderzoekt de Schriften, want gij meent in dezelve het eeuwige leven te hebben; en die zijn het, die van Mij getuigen.* Vooral in de laatst genoemde plaats moet met den term „Schriften" op de eenheid van het O. Test. zijn gedoeld.

Meer nog — Jezus heeft niet slechts het O. Test. als één geheel opgevat maar ook de afzonderlijke deelen er van. Hij haalt in Joh. 6 : 45 tegelijkertijd Jes. 54 : 13 en Jer. 31 : 33 aan. Toch zegt Hij niet: „Het aangehaalde wordt bij Jesaja en Jeremia gevonden" maar het staat „in de Profeten". Waaruit volgt, dat ook dat onderdeel van het O. Test. hetwelk „de Profeten" heette, door het lidwoord als één organisch geheel gequalificeerd wordt.

b. Jezus heeft aan het O. Test. autoriteit toegekend. Herhaaldelijk gebruikt Jezus uitdrukkingen als deze: „De Schrift";„er staat geschreven", en „gelijk geschreven is". En hiermede geeft Hij dan niet alleen te kennen, dat Hij iets uit het O. Test. aanhaalt, maar ook, dat Hij aan die uitspraken en daarmede aan het O. Test. gezag toekent. Altoos aanvaardt Hij voetstoots den inhoud van het O. Test. Hij erkent even goed als goddelijk de historische berichten als de religieus-ethische gedeelten van het O. Test.

Dit laatste is van groote beteekenis. Toen van Gereformeerde zijde aan Prof. Valeton verscheidene uitspraken van den Christus werden voorgelegd, waaruit bleek dat Hij aan het O. Test. goddelijk gezag toekende ook wat de historische berichten bijv. Jona, betreft, heeft hij zich in zijn geschrift „Christus en het Oude Testament", blz. 31, aan de klem van deze teksten zoeken te onttrekken met behulp van de accomodatie-theorie. Wel beweerde Valeton, dat zijne voorstelling van deze theorie onderscheiden was, maar dit was een uitvlucht. En door het gebruik maken van de accomodatie-theorie ontkende hij feitelijk de zondeloosheid van Jezus. Sinds toch de Ethische theologen zelfs op den kansel er voor uitkwamen, dat zij voorstanders zijn van de Schriftkritiek, verdedigden zij zich tegenover anderen, die zeiden: zulke quaesties mogen in de prediking niet behandeld, aangezien daardoor de eenvoudigen, die heel den Bijbel als Gods onfeilbaar Woord eeren, gekwetst worden, met dit bescheid: Wij zouden ons aan eene „ethische zwakheid" schuldig maken, als wij u nog langer in den waan lieten, dat wij over de H. Schrift precies zoo denken als gij. Welnu, dan heeft de Heere Jezus volgens Valeton zich ook herhaaldelijk aan eene „ethische zwakheid" schuldig gemaakt. Maar dan is hiermede aan Jezus' zondeloosheid getornd (zie mijn: „Is de Bijbel op bovennatuurlijke wijze geinspireerd?" blz. 44/46). Gaat men met andere Theologen nog een stap verder en beweert men, met loslating

van de accomodatie-theorie: Jezus koesterde over de historiciteit van het O. Test. dezelfde verkeerde voorstelling als zijne tijdgenooten en daarom is zijne voorstelling voor ons niet normatief, dan ontkent men de Godheid van Christus, aangezien er bij God van dwalen geen sprake kan zijn. Zóó sterk is dan ook het beroep op het N. Test. voor de Inspiratie van het O. Test., dat zelfs Rothe op S. 163 van zijn Dogmatiek erkent: „Was das Alte Testament angeht, kan sich also unsere kirchlich-dogmatische Inspirationslehre in der That auf die Autorität der Apostel berufen".

c. Voorts rechtvaardigt de Heiland herhaaldelijk zijn gedrag en bewijst Hij zijne leer met een beroep op het O. Test. bijv. Matth. 12 : 3.

d. Ook wordt telkens in de Evangeliën gezegd, dat eene bepaalde gebeurtenis geschiedde, *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν*. Van de vele plaatsen, die hier in aanmerking komen, naast Mark. 14 : 49 zij alleen genoemd, *Matth. 5 : 17: Meent niet, dat Ik gekomen ben om de Wet of de Profeten te ontbinden; Ik ben niet gekomen, om die te ontbinden maar te vervullen.* Wat de waarheid Gods betreft is voor Jezus het beroep op het O. Test. het einde van alle tegenspreking. Het O. Test. is vervuld in het Nieuwe. Vandaar de voorstelling in de Evangeliën, alsof alles is geschied met het doel om de Schriften te vervullen.

e. Jezus heeft nimmer de apocriefe boeken van het O. Test. geciteerd.

f. Kuyper oppert de gedachte, dat wij de idee der inspiratie, (dat God met zijnen Geest in den geest des menschen indringt, en in zijn geest, d. i. in zijn bewustzijn, eene concrete gedachte inbrengt, die deze mensch niet uit zichzelf noch van andere menschen zou erlangen) zelfs antithetisch gesteld, terugvinden in *Matth. 16 : 17: Want vleesch en bloed heeft u dit niet geopenbaard.* „En, zoo gaat K. voort, dat deze idee der inspiratie zich niet bepaalde tot het opwekken van zekere stemming of gewaarwording, maar ook in Jezus' voorstelling het inspireeren van bewuste gedachten bedoelde, blijkt genoegzaam uit: *Luk. 12 : 11 en 12: En wanneer zij u heenbrengen zullen in de synagogen en tot de overheden en de machten, zoo zijt niet bezorgd, hoe of wat gij tot verantwoording zeggen, of wat gij spreken zult. Want de Heilige Geest zal u in die ure leeren, hetgeen gij spreken moet.* Tegen deze uitspraak van Kuyper heb ik wel eenige bedenking. Als de Heiland zegt, dat „niet het materieele, dat tot het geestelijke niet toekomt", maar dat zijn Vader aan Petrus' openbaarde, dat Jezus de Christus, de Zoon des levenden Gods was, dan behoeft daaruit nog niet noodwendig te volgen, dat Jezus hier doelt op de Inspiratie. Reeds in het Oude Testament was duidelijk beloofd, dat de Messias komen zou en dat deze Messias „sterke God, Vader der eeuwigheid" (Jes. 9 : 5) is. Zoo had Johannes de Dooper den Zaligmaker ook terstond geteekend, Joh. 1 : 29, 36: Zie het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt, en zoo had Jezus reeds als knaap over Zichzelven ge-

sproken, toen Hij zeide: Wist gij niet, dat Ik moet zijn in de dingen Mijns Vaders, Luk. 2 : 49 ? „Vleesch en bloed" echter doen ons van nature verduisterd oog in Jezus niet den Zone Gods aanschouwen. Dit moet de Vader ons openbaren door zijn Geest en Woord, door de begiftiging met het geloof, dat ons leert het getuigenis aangaande den Christus te aanvaarden en op Hem te leunen en te steunen. Het wil mij dan ook voorkomen, dat Jezus hier niet doelt op de Inspiratie maar op de Illuminatie en het geloof. Trouwens is van eene soortgelijke belijdenis ook reeds sprake in Matth. 14 : 33 (Nu erkennen de discipelen Jezus rondweg voor den Zoon van God. Dat hadden de discipelen tot dusver nog niet gedaan. Alleen bezetenen hadden Jezus zoo genoemd", 8 : 29, Grosheide) en later nog eens Joh. 11 : 27, in welke plaatsen m. i. niet van Inspiratie maar van een krachtig doorbreken van het geloof sprake is. Grosheide verwijst ter verduidelijking van „geopenbaard" in dit Schriftwoord m. i. dan ook terecht naar Matth. 11 : 25/27. Sterker is het beroep op Luk. 12 : 11, 12, waarbij vergeleken kan worden Matth. 10 : 19 (... want het zal u in die ure gegeven worden, wat gij spreken zult). De Kantteekening verwijst bij Luk. 12 : 12 naar Matth. 10 : 19 en laat dan volgen: geven d. i. ingeven. Meyer's Kommentar merkt bij Luk. 12 : 12 op: „In eben dieser Stunde wird der heil. Geist seine belehrende und erleuchtende Kraft bewähren" en bij Matt. 10 : 19: „δοθησεται nicht docebitur sondern suggeretur, von Gott durch den heil. Geist, vrgl. schon. Jes. 50 : 4. Dann aber brauchen sie auch nicht mehr um das Wie zu sorgen". Ik meen echter, dat voorkeur verdient de verklaring van Grosheide: „Het weest niet bezorgd verbiedt niet er van te voren over te denken, maar wel er zich bekommerd over te maken, vgl. 6 : 34" en dat „leeren en gegeven worden" hier aan de geloovigen de beloften schenken, dat de Heilige Geest in zulke uren in bijzondere mate hen indachtig maken zal, wat zij uit en naar het Woord Gods ter hunner verdediging zullen aanvoeren en hen bij hun getuigen leiden en sterken zal. Trouwens, Kuyper zelf laat op het geciteerde onmiddellijk volgen: „Hieruit blijkt nu wel niet, dat Jezus op gelijke wijze het ontstaan van het Oude Testament verklaart" (Encl. der H. Godgel.[2], II, blz. 393.)

Wat geldt van den Christus, geldt ook van Zijne Apostelen. — *a.* Ook zij hebben aan het Oude Testament gezag toegekend *Rom. 15 : 4: Want al wat tevoren geschreven is, dat is tot onze vertroosting tevoren geschreven, opdat wij door lijdzaamheid en vertroosting der Schriften, hoop op God zouden hebben; 2 Tim. 3 : 16: Al de Schrift is van God ingegeven, en is nuttig tot leering tot wederlegging, tot verbetering, tot onderwijzing, die in de rechtvaardigheid is; I Petr. 1 : 10, 11: Van welke zaligheid ondervraagd en onderzocht hebben de Profeten, die geprofeteerd hebben van de genade, aan u geschied; onder-*

zoekende, op welken of hoedanigen tijd de Geest van Christus, die in hen was, beduidde en tevoren getuigde het lijden, dat op Christus komen zou, en de heerlijkheid daarna volgende; 2 Petr. 1 : 20, 21: Dit eerst wetende, dat geene profetie der Schrift is van eigene uitlegging; want de profetie is voortijds niet voortgebracht door den wil eens menschen, maar de heilige mannen Gods, van den Heiligen Geest gedreven zijnde, hebben ze gesproken. — *b.* Ook zij hebben onvoorwaardelijk niet alleen de religieus-ethische maar ook de historische gedeelten van het O. Test. als van God afkomstig aanvaard bijv. Rom. 4 : 19; I Cor. 10 : 1—6; Jacobus 5 : 17; I Petr. 3 : 20; II Petr. 2 : 7, 15. — *c.* Ook zij hebben zich ter rechtvaardiging van hun gedrag of van hun leer herhaaldelijk beroepen op het O. Test. bijv. Rom. 4, Gal. 3, I Cor. 15. Hierbij mag echter niet onopgemerkt blijven, dat gewoonlijk het O. Test. in de Evangeliën en de Brieven geciteerd wordt naar naar den tekst van de Septuaginta. Dit lag voor de hand. Omdat de schrijvers van het N. Test. zich van het Grieksch bedienden en zij zich tot Grieksche lezers richtten, gebruikten zij natuurlijk liefst die vertaling van het O. T., welke hun bekend was. Deze citaten kunnen in drie groepen verdeeld worden. In sommige teksten is er afwijking van de Septuaginta en overeenstemming met den Hebr. tekst; in andere teksten is het juist anders om; en in nog weer andere teksten is er afwijking èn van den Hebr. tekst èn van de Septuaginta. Bij aanhalingen uit het O. Test. treft het ons ook wel eens, dat volgens Jezus of een van de Apostelen een uitspraak van het O. Test. een veel dieperen zin heeft dan vermoed werd door hen, die haar 't eerst bezigden. De Heilige Geest bond zich bij de Inspiratie van het N. Test. niet slaafsch aan de letter van het O. Test., maar Hij, als de auctor primarius, toonde, dat het Hem toekwam de ware beteekenis van eene bepaalde uitspraak in het licht te stellen. — *d.* Ook de Apostelen hebben nimmer de apocryphe boeken van het O. Test. geciteerd. Zelfs K. Walz concludeerde dan ook uit het feit, dat „weder ein Citat noch ein Typus aus ihnen entnommen wird" ... „dagegen gibt das Schweigen des Neuen Testaments über die gesammte apokryphische Literatur des A. T. zu erkennen, dass diese nicht zu den heiligen Schriften gerechnet wurde". Dan, velen beweren, dat deze uitspraak onjuist is, omdat *Judas* in *vs 6* en *vs 14, 15* van zijn brief uit het apocryphe boek Henoch geciteerd zou hebben. Men meent, dat vs 6 in verband staat met Gen. 6 : 4 en verklaart dan wat Judas hier schrijft, naar de voorstelling van het boek Henoch, alzoo, dat de engelen den hemel verlieten, om zich te vereenigen met de dochteren der menschen, waaruit de reuzen zouden zijn voortgekomen. Dan, Prof. Greijdanus toont in zijn Kommentaar overtuigend aan, dat dit vers in geen geval aan dit boek is ontleend. *Die hun beginsel niet bewaard hebben, maar hunne eigene woonstede verlaten hebben* beteekent „een treden buiten eigen bevoegdheid en terrein, een verwer-

pen van de ontvangen macht, in opstand komen tegen Hem, van Wien de heerlijkheid en macht verkregen was, geen dienaar meer willen zijn van God, aan Wien bestaan en heerschappij en schittering (ἀρχη en σίκητηριον) te danken waren. Het was het als God willen zijn; vgl. Gen. 3 : 5 en ook Matth. 4 : 9". Judas doelt dus op den val der engelen, waarvan ook Joh. 8 : 44 spreekt. En wat vs 14, 15 betreft, hierover denkt Greijdanus evenzoo, als ik het reeds sinds jaren deed. Hij schrijft: „De profetie van Henoch in de verzen 14 en 15 komt ook voor in het boek Henoch. Er is tusschen beide teksten groote overeenkomst. Op dien grond beweren velen, dat Judas deze profetie uit dit boek heeft overgenomen. Hij zou haar dan op autoriteit van dat boek aangenomen hebben als door den Henoch uit Gen. 5 gesproken, en niet onderscheiden hebben tusschen dien historischen Henoch, èn dat boek of zijnen auteur. Maar dat alles kan men niet uit die overeenstemming bewijzen. Judas en dat Henoch-boek kunnen uit eene gemeenschappelijke bron geput hebben, hetzij de mondelinge traditie, hetzij een schriftelijk document. Judas' afhankelijkheid van dat boek kan men aldus niet onweerlegbaar aantoonen. Ook niet, dat Henoch deze woorden niet heeft gesproken. Hoe Judas wist, dat deze woorden eene werkelijke profetie van Henoch bevatten, weten wij niet. Doch hij deelt ze, als door Henoch gesproken, mede. En niemand kan bewijzen, dat hij zich vergist heeft, en in dezen eene onware voorstelling geeft."

III. *Bewijzen voor de Inspiratie van het Nieuwe Testament.*

a. Omdat Jezus de Logos was, die van den Vader uitging en ons den Vader verklaart, en Hij niet met mate den Heiligen Geest ontving, daarom is zijn woord onfeilbaar, komt aan zijn woord goddelijke autoriteit toe en zou Hij, als Hij zijn woord in schrift had willen vastleggen, de Inspiratie, als buitengewone gave niet noodig hebben gehad.

b. Jezus zelf heeft ons reeds gebonden aan de Schriftuur des N. Testaments. Men denke slechts aan deze woorden uit het hoogepriesterlijk gebed: En Ik bid niet alleen voor deze, maar ook voor degenen, die door hun woord in Mij gelooven, *Joh. 17 : 20.* Nu hebben natuurlijk alleen de tijdgenooten het Evangelie uit den mond der Apostelen ontvangen. Geldt nu niettemin deze bede de kerk aller eeuwen, en gelooft bovendien de kerk alleen in den Christus door het woord der Apostelen, dan moet Jezus hier wel op het in schrift gebrachte apostolische woord het oog hebben gehad. En dat alzoo qualitatief geen onderscheid gemaakt wordt tusschen 't woord en de schriftopenbaring vloeit juist hieruit voort, dat voor Hem vaststond, dat de Geest de eigenlijke auteur van deze dubbele openbaring was.

c. Jezus stelde het apostolaat in, opdat de Apostelen zijne getuigen zouden zijn, Joh. 15 : 27. De Apostelen nu waren mannen, die het Woord des Levens met de oogen gezien en met de handen getast hadden. Van Jezus' opstanding en hemelvaart waren zij ook getuigen

geweest. En bij hun getuigenis werden zij onfeilbaar door den Heiligen Geest geleid, Joh. 14 : 26. De Heilige Geest voegde echter aan het door Jezus gesprokene geene nieuwe dingen toe, maar Hij nam het uit Jezus en verkondigde het alzoo den Apostelen, Joh. 16 : 14.

d. Toen de Apostelen op den Pinksterdag in bijzondere mate met den Heiligen Geest waren begiftigd, traden zij alom als getuigen van Jezus op. Zij eischten, geloof aan hun woord, getuigden, dat zij van Christus de opdracht ontvingen om te spreken, en leidden gewichtige besluiten in met de formule: Het heeft den Heiligen Geest en ons goed gedacht. En ook als zij schreven, vorderden zij van hun lezers, dat zij hun woorden zouden aannemen niet als de woorden van menschen maar als Gods Woord, *I Joh. 1 : 3: Hetgeen wij dan gezien en gehoord hebben, dat verkondigen wij u, opdat ook gij met ons gemeenschap zoudt hebben, en deze onze gemeenschap ook zij met den Vader en met zijnen zoon Jezus Christus.* En van zijne zijde bevestigde God hunne prediking door teekenen en wonderen.

e. Men zou kunnen tegenwerpen, dat het sub c genoemde toch niet gold van Paulus. Maar dit is eene vergissing. Tegenover zijne belagers legt Paulus zelf er nadruk op, dat hij door Christus zelf tot het apostelschap is geroepen, Gal. 1 : 1: *Paulus, een Apostel (geroepen niet van menschen noch door een mensch, maar door Jezus Christus, en God den Vader, die Hem uit de dooden opgewekt heeft);* dat hij Christus heeft gezien, I Cor. 9 : 1; 15 : 8; en dat hij met den Heiligen Geest is begiftigd geworden, I Cor. 7 : 40. De prediking welke hij brengt, is dan ook niet zijne leer maar Gods Woord, Gal. 1 : 7; II Cor. 2 : 17. Evenals al de andere Apostelen treedt hij dan ook met autoriteit op, *I Thess. 2 : 13: Daarom danken wij ook God zonder ophouden, dat, als gij het woord der prediking van God van ons ontvangen hebt, gij dat aangenomen hebt, niet als der menschen woord, maar (gelijk het waarlijk is) als Gods Woord, dat ook werkt in u, die gelooft.*

f. Zoowel de Evangeliën als de Brieven en de Openbaring hadden onmiddellijk gezag in de kerk van Christus. Uit de werken van Irenaeus, de Peschitto en 't fragment van Muratori blijkt, dat in de 2e helft der 2e eeuw schier alle geschriften van het N. Test. door de gemeenten op één lijn werden gesteld met die van het O. Test. Wel waren er enkele antilegomena (Jacobus, Judas, II Petrus, II en III Johannes), maar de bezwaren tegen deze brieven verminderden al meer en de Synode van Laodicea (360), Hippo Regius (393) en Carthago (397) namen ze dan ook in den Kanon op en sloten dien daarmede af. En ook met betrekking tot de besluiten van deze Synoden kunnen wij hetzelfde getuigen als met betrekking tot de vaststelling van den Oud-Testamentischen Kanon. Ook deze afsluiting van den Kanon was niet het werk van enkele geleerden maar het werk van de gemeenten. Deze Synoden deden niets anders dan weergeven wat in het hart der Christenen leefde. Niet pas door de uitspraak der Synoden is men er

toe gekomen aan den N. Testamentischen Kanon goddelijk gezag toe te kennen, maar men deed het reeds voor dien tijd. Nu is herhaaldelijk de vraag opgeworpen, wat de gemeenten er toe gebracht heeft de kanoniciteit van de boeken des N. Test. te erkennen. Vooral deze gronden zijn voor die erkenning aangevoerd: *a.* Omdat deze boeken van apostolischen oorsprong waren — dan Marcus, Lukas en de Schrijver van Hebreën waren geen Apostelen; *b.* Omdat zij de eenige geschriften over Christus waren — dat is onjuist, want Lukas vangt zijn Evangelie aan met de woorden: „Nademaal velen ter hand genomen hebben; *c.* Omdat deze geschriften zoo omvangrijk en zoo belangrijk zijn — maar II en III Joh. zijn al heel kort; *d.* Omdat de schrijvers zoo bekend waren — dan Clemens en Barnabas waren ook zeer bekend. De oplossing ligt elders. De kanoniciteit van de Bijbelboeken wortelt in hun existentie. Zij hebben jure suo of van zich zelve autoriteit. En dezelfde Geest, die de schrijvers der boeken inspireerde, heeft de kerk de oogen er voor geopend, dat de Schriften van het O. en N. Testament allereerst zijn werk waren, dat dus de Bijbel was het Woord van God. Alzoo is de eenige redelijke en afdoende verklaring van het feit, dat de Chr. kerk van meetaf aan de Schriften goddelijke autoriteit toekende, deze: De gemeenten stonden in de overtuiging, dat deze Schriften haar gezag van zich zelve hadden of m. a. w. van God waren.

Hiermede is opgesomd, wat de H. Schrift over zich zelve ons leert. En dan komt dit hierop neer, dat de H. Schrift zich bij ons aandient als het Woord van God. Bij dezen term dient echter dit te worden bedacht. „Woord Gods" of „Woord des Heeren" wordt in den Bijbel in vijf beteekenissen gebruikt: — *a.* De kracht Gods, waarmede God alle dingen schept en onderhoudt, Gen. 1 : 3; Hebr. 11 : 3. — *b.* Eene bijzondere openbaring van God aan de profeten — gedurig komt in het O. Test. de mededeeling voor: Het woord des Heeren geschiedde tot... — *c.* De inhoud der openbaring en dan is in het O. Test. woord Gods eensluidend met rechten, wetten, geboden, inzettingen Gods, Ex. 9 : 20; Psalm 33 : 4. In het N. Test. wordt het Evangelie zoo genoemd, dat door Christus en zijne Apostelen verkondigd werd, Luk. 5 : 1; I Thess. 2 : 13. — *d.* Waarschijnlijk wordt woord Gods in den Bijbel eenmaal gebruikt, om er de geschreven wet, en dus een gedeelte van de H. Schrift mee aan te duiden, *Ps. 119 : 105, Uw woord is eene lamp voor mijnen voet, en een licht voor mijn pad.* Zulk eene plaats vinden wij niet in het N. Test. In Hebr. 4 : 12 (want het woord Gods is levend en krachtig...) toch ziet woord Gods niet op de H. Schrift „en ook niet op Christus maar op het gepredikte Woord Gods" (Grosheide). Dan, ofschoon dit zoo is, toch ziet het N. Test. in de boeken des Ouden Verbonds het Woord Gods. God of de Heilige Geest is de auctor primarius, die door (dia cum genit.) de profeten in de Schrift sprak, Handel. 1 : 16; 28 : 25. De H. S. heet dan Woord

Gods èn om haar oorsprong èn om haar inhoud. De formeele en de materieele beteekenis der uitdrukking zijn in den Bijbel ten nauwste verbonden. — *e.* De Christus, Joh. 1 : 1. Alle openbaring Gods vindt in Christus haar grond en haar centrum. Er is alleen openbaring Gods, omdat Christus de Logos is. Christus is het principium cognoscendi; in algemeenen zin van alle wetenschap en in bijzonderen zin als het Vleeschgeworden Woord van de religie en de Theologie, *Matth. 11 : 27: Alle dingen zijn Mij overgegeven van Mijnen Vader, en niemand kent den Zoon dan de Vader, noch iemand kent den Vader dan de Zoon, en dien het de Zoon wil openbaren.* (Zie Greijdanus, Schriftgeloof en Exegese van het N. T.; idem Schriftgeloof en Canoniek; Grosheide, De Geschiedenis der N. T. Godsopenbaring; Kuyper, Encl. der H. G.[2], II, 383/427).

§ 10. **De graphische Inspiratie.**

Openbaring en Schrift mogen niet vereenzelvigd worden. Openbaring (revelatio) is het genus, waaronder de inspiratie der Schrift als bijzondere species behoort. God heeft stellig meer geopenbaard dan ons in de Schrift wordt meegedeeld. De profeten zullen onder de drijving des Geestes meer hebben gesproken, dan ons bewaard is gebleven, David zal meer geïnspireerde psalmen gezongen hebben dan die wij bezitten en Paulus heeft meer brieven geschreven dan die wij kennen. In elk geval staat het vast, dat Jezus heel wat meer sprak en deed dan de Evangeliën ons meedeelen Joh. 20 : 30/31. Dit verschil tusschen Openbaring en Schrift moeten wij goed in 't oog houden. Openbaring is die daad Gods, waardoor Hij, op welke wijze dan ook, aan menschen iets bekend maakt van wat Hij is, denkt of wil. De Schrift daarentegen is de onder de bijzondere leiding des Geestes plaats gehad hebbende teboekstelling van dat deel der openbaring Gods, hetwelk voor alle tijden en alle volkeren bestemd was. Het was de fout der oude Dogmatici, dat zij hiervoor geen oog hadden. Zij concludeerden uit het feit, dat de Heilige mannen Gods spraken, gedreven zijnde door den Heiligen Geest, zoo maar rechtstreeks, dat dus de Schrift Gods Woord was. Dit nu gaat niet aan. Immers volgt uit het feit, dat Jesaja bij zijne profetische redevoeringen geleid werd door den Heiligen Geest nog niet noodzakelijk, dat nu ook wat door hem opgeteekend is, feilloos is. Zou dus de Schrift voor ons autoriteit hebben, dan moest er nog iets bij de openbaring Gods bijkomen, dan moest de bijzondere zorg Gods ook gaan over de teboekstelling der Schrift. Welnu, die bijzondere soort van inspiratie, welke noodig was, om de Schrift te doen geboren worden, noemen wij op het voetspoor van Kuyper de graphische inspiratie. En daaronder verstaan wij dan die wonderlijke werking Gods, waardoor Hij eene reeks personen, die in verschillende eeuwen leefden, bewust of onbewust, bekwaamd en er toe gebracht heeft, om de onderscheidene geschriften, die voor

de samenstelling der H. Schrift noodig waren, zóó te vervaardigen, dat hun inhoud Goddelijk feilloos uitdrukte, wat zij aanboden.

Nu droeg deze graphische inspiratie volstrekt niet altoos hetzelfde karakter. Het minst komt zij uit bij die boeken, die zoo maar in den Kanon konden worden opgenomen, omdat zij reeds geheel in schrift gereed waren — hiertoe behooren bv. Het Hooglied en de Brieven. Iets sterker was zij bij die boeken, waarvan de inhoud wel reeds aanwezig was, maar die te ordenen, te rangschikken en saam te voegen waren, bv. de Psalmen en de Spreuken. Nog weer sterker was zij bij die stukken van chokmatischen, profetischen of lyrisch-didaktischen inhoud, die resumtie waren van breeder voordracht — hetzij dan dat deze saamvatting door den spreker zelven of door een ander geschiedde. Deze gradatie der Schrift-inspiratie werd nog weer overtroffen door die welke noodig was bij het weergeven van het apocalyptisch visioen, vooral zoo dit een omvang verkreeg als het visioen van Johannes op Patmos. Sterke ondersteuning van het geheugen was hierbij noodig, terwijl ook over den stijl en de woordkeus de zorg des Heiligen Geestes gaan moest, zouden zij in overeenstemming zijn met zoo verheven onderwerp. En hiermede zijn wij aan het hoogtepunt der graphische inspiratie toegekomen. Dit bereiken wij bij de historische boeken. Bij hunne teboekstelling toch zijn niet de natuurlijke gegevens, die voor een dergelijk auteurschap in den mensch aanwezig waren, eenvoudig ter zijde gesteld. Integendeel, de schrijvers van de historische boeken zijn precies zoo te werk gegaan als de historici van thans. Zij hebben de mondelinge overlevering geraadpleegd, oude kronieken of documenten bestudeerd, i. é. w. een zoo nauwkeurig mogelijk onderzoek ingesteld Luk. 1 : 1—4. Altoos wanneer zulks mogelijk was. Het Scheppingsverhaal bv. is rechtstreeks door God geopenbaard. Maar met dit beding kunnen wij zeggen, dat aan het schrijven der historische boeken heel wat arbeid is voorafgegaan. Onderwijl die werd verricht, trad echter ook de Heilige Geest werkzaam op. Hij werkte vindingrijkheid bij het zoeken naar de bronnen, Hij gaf wijsheid bij het schiften tusschen waarheid en verdichting in de bronnen, bij het indringen met het verstand in de leidingen Gods, waardoor de historie werd zooals zij was, en bij het op schrift brengen van het beeld van het verledene, zooals het zich in den geest der schrijvers gevormd had. De Heilige Geest heeft er voor gezorgd, dat bij teboekstelling voorkomen werden alle feilen, die anders door onachtzaamheid of door eene vergissing zelfs in het nauwkeurigst bewerkt geschrift insluipen. — Met deze opvatting is niet uitgesloten de omstandigheid, dat een tweede en zelfs een derde redactor aan den inhoud iets kan hebben toegevoegd. Soms is 't zelfs zeer duidelijk, dat dit geschiedde. Maar dan strekte zich de graphische inspiratie ook over den arbeid der redactoren uit. (Zie Kuyper, Encyclopaedie der H. Godg.[2], II, blz. 499/508).

§ 11. **De onderscheidene vormen (soorten) van Inspiratie.**

De Heere Jezus had de Inspiratie, als eene buitengewone gave des Geestes niet noodig, omdat Hij het Woord was en wijl Hij den H. Geest ontving niet met mate en al de volheid Gods lichamelijk in Hem woonde. Het specifieke wezen der Inspiratie bestaat hierin, dat de Geest Gods in den geest des menschen indringt en dezen geest des menschen aan Zich dienstbaar maakt, ten einde aan den geïnspireerde zelf en door hem aan anderen te openbaren, wat Hij wilde openbaren. Maar al is deze Inspiratie aan al de heilige mannen Gods gemeen, toch onderscheidt Kuyper in zijn Locus de Sacra Scriptura, II, blz. 35/112 tusschen onderscheidene „soorten" of (gelijk hij in zijne Encyclopaedie[2], II, blz. 474/499 schrijft) „vormen" van Inspiratie.

a. De lyrische Inspiratie. Lyriek is die kunst van den dichter, waardoor hij de machten, die in de wereld van zijn hart komen heerschen, aan zich onderwerpt, hetzij door ze te beheerschen hetzij door ze te verzoenen. Vandaar, dat er in elken lyrischen dichter een macht is, die hem drijft, en dat hij niet zingt voor zich zelf alleen maar voor geheel het consortium van wie met hem lotgemeen zijn. Welnu, deze soort van zielsuiting leende zich 't uitnemendst voor de goddelijke inspiratie, in zoover ten 1^0 de heilige zangers hun consortium in Gods volk en het beginsel van hun worsteling in den strijd tusschen God en Satan vonden; ten 2^0 hun eigen lijden en overwinnen een symbool was van het lijden en overwinnen van Christus; ten 3^0 zij door het geloof, al zingende, afraakten van zich zelven en als 't ware in den komenden Christus overgingen; ten 4^0 zij bij deze zielsuiting, door den Heiligen Geest gedreven, boven zich zelven werden uitgevoerd en aldus gesteld tot tolken van nog onuitgesproken gedachten Gods.

b. De chokmatische Inspiratie. De wijsheid is het rechte inzicht in de dingen en in de levensverhoudingen, waarmede wij in aanraking komen. Nu bevat de H. Schrift ook een chokmatisch gedeelte. En dan bestaat de Inspiratie niet in het doen opdoemen van die gewone gedachten, waarop 's menschen geest aangelegd en waarvoor hij toch reeds ontvankelijk is, maar wel in het verrijken en verhelderen van het bewustzijn van enkele personen door een afzonderlijke daad van den Heiligen Geest, tengevolge waarvan de dingen zich weder in het juiste licht aan den wijze voordoen, zich concentreeren in den Christus, als de ons van God gegevene wijsheid en voor den knecht des Heeren de verzoening postuleeren tusschen de eischen van zijn hart en de Hem omringende realiteit, die daarmede strijdt.

c. De profetische Inspiratie. Deze draagt een tweeledig geheel uiteenloopend karakter, naar gelang zij òf historisch òf profetisch is. De profetie houdt zich bezig met wat geschiedt, opgevat als het doen Gods. Dit doen Gods omvat het reeds gewordene en het nog wordende; terwijl de onderscheiding van het heden en de toekomst bijna geheel uit het oog verloren wordt. Voorzoover nu de profetie zich

bezighoudt met het doen Gods in het verleden, is zij historisch; en voorzoover zij de nog wordende daden Gods uitspreekt is zij profetie in engeren zin. Bij het laatste moet onderscheiden worden tusschen profetie en apocalypse, en dat wel met dien verstande, dat de profetie als wordende uit het heden naar de toekomst toegaat, terwijl de apocalypse uit de toekomst als reeds geworden in het heden inschiet.

Nu is de profetische inspiratie, wat haar resultaat betreft, hierin vooral van de lyrische en chokmatische onderscheiden, dat zij een meestal bewust dualisme van subject toont, waarbij het subject van den profeet slechts instrumenteele beteekenis heeft, en het hoogere subject aan het woord komt. Wel breekt ook in de Lyriek, bijv. in Psalm 2, en in de Chokma, bijv. Spr. 8, het andere hoogere subject door, maar, ook waar dit geschiedt, draagt deze doorbreking toch geen dualistisch karakter, en wordt althans nooit, gelijk in de profetie bij Jeremia 20 en Ezechiël 3 voorkomt, antithetisch. In de Lyriek en in de Chokma stemt het eene subject n.l. de Heilige Geest met het andere subject n.l. den mensch op 't innigst saam, in de profetie daarentegen is de tweeheid van subject het uitgangspunt, om haar werking te verstaan, en is zij ook daar aanwezig, waar zij zich niet uitdrukkelijk aandient.

Wegens dit dualistisch karakter van de profetie en wegens het terugdringen van het menschelijk subject, moet de profetische Inspiratie als episch gequalificeerd worden, ook al ontvangt de epische uiting soms een lyrische tint. Bij het epos toch treedt het ik van den zanger op den achtergrond en is het de machtige ontwikkeling der gebeurtenissen, waardoor hij werd aangegrepen, en die geheel op den voorgrond treedt. Ook biedt bij het epos de zanger u niet slechts wat gezien en gehoord is, maar hij schuift tevens het gordijn weg, en laat u zien, hoe geheimzinnige machten uit de ongeziene wereld achter dit alles werkzaam waren, en hoe, wat men zag, eigenlijk slechts de uitwerking was van deze mysterieuze factoren. Groot is alzoo de overeenkomst tusschen het epos en de profetische Inspiratie. Wanneer wij nu nader onderscheiden tusschen de profetie en de apocalypse, dan moet gezegd, dat de apocalypse in veel strenger zin dan de gewone profetie theologisch is, daar zij met de aanknooping van het menschelijk historische geen rekening houdt, veeleer abrupt zich aan den horizon vertoont. Gods raad is hier vooral het essentieele. Uit dien raad toont God „unvermittelt" dit of dat stuk, en daaraan is het toe te schrijven, dat de gestalten en de beelden in het apocalyptisch visioen zich zoo moeilijk in schets laten brengen.

d. De inspiratie van den Christus. Naar zijne menschheid was Christus niet alwetend en daarom moet ook bij Hem de Inspiratie worden verstaan in haar eigenlijken zin n.l. als het inbrengen in zijn bewustzijn van voorstellingen en denkbeelden uit een ander bewustzijn. Duidelijk heeft de Christus zelf dat uitgesproken in deze woorden: Mijne leer is de mijne niet, maar desgenen, die Mij gezonden heeft, Joh. 7 : 16; De woor-

den, die Ik tot u spreek, spreek Ik van Mijzelven niet, Joh. 14 : 10; En het woord, dat gijlieden hoort, is het Mijne niet, maar des Vaders, die Mij gezonden heeft, Joh. 14 : 24. Meest draagt de Inspiratie bij Christus een profetisch karakter, maar dan zóó, dat de Inspiratie bij Hem centraal van aard is en dientengevolge naast den episch-profetischen ook den lyrischen en chokmatischen vorm aanneemt; en dat tevens alles, wat op een terugdringen van de levensenergie, van den wil, of van verkeerde gedachten bij de profeten doelde, bij Hem wegvalt. Nu kwam deze Inspiratie den Christus toe van zijne goddelijke natuur en daarom spreken wij ook van de Theologia Unionis. Daarom werd zij ook nimmer gestoord of afgebroken, maar ging zij altijd door. Wat Christus naar zijne Godheid bij den Vader gezien had, Joh. 8 : 38, dat werd krachtens de unio naturarum door den Heiligen Geest aan het menschelijk bewustzijn medegedeeld en vandaar dat bij zijne Inspiratie de vorm van het visioen niet voorkomt.

e. De Inspiratie van de Apostelen. Hierbij treedt slechts zeer zelden de tweeheid tusschen den Heiligen Geest en den Apostel aan het licht. Omdat zij in bijzondere mate met den Heiligen Geest waren begiftigd en omdat zij door dien Geest in alle waarheid geleid werden, droeg hun Inspiratie over het algemeen niet dat opzettelijk karakter, hetwelk ons bij de profeten herhaaldelijk treft. Toch mag daarom deze Inspiratie niet opgevat als eene versterkte verlichting des Heiligen Geestes. Neen, ook bij hen moet het principieele onderscheid tusschen de inspiratio en de illuminatio gehandhaafd. Zoo alleen konden hun geschriften feilloos zijn en een goddelijk karakter dragen.

Ook in deze uiteenzetting van de onderscheiden vormen der Inspiratie komt het geniale van Kuypers' geest uit. Hij roert hier heel wat aan, wat in de oude Dogmatiek niet of slechts vluchtig ter sprake komt. Het is hier niet de plaats om op de bijzonderheden in te gaan. Alleen merk ik op, dat het mij minder juist voorkomt van Inspiratie bij den Christus te spreken en de Theologia unionis bij den Middelaar te identifieeren met deze Inspiratie. En wat de hoofdzaak betreft, Kuyper accentueert in deze schoone bladzijden wel wat al te sterk de modulaties in de Inspiratie der heilige mannen Gods. Er is een zekere nuanceering in de Inspiratie van de psalmisten, de profeten en de apostelen, maar wat het wezen der zaak betreft, draagt de Inspiratie steeds hetzelfde karakter. Blijkbaar heeft Kuyper dit zelf wel eenigermate gevoeld en daarom zal hij „soorten" in „vormen" der Inspiratie veranderd hebben. Dan, hoe dit zij, liever zeg ik met Bavinck: „De Theopneustie heeft alle genre van litteratuur aan haar doel dienstbaar gemaakt" (t. a. pl., blz. 476). Er is in de literatuur geen enkel genre, hetwelk in de Schrift niet vertegenwoordigd is. „Proza en poëzie; ode en hymne; epos en drama; lied en leerdicht; psalm en brief; historie en profetie; visioen en apocalypse; gelijkenis en fabel, Richt. 9 : 7 v. En elk genre behoudt zijn eigen aard en moet beoordeeld naar zijn eigen wet" (t. a. p., blz. 459).

§ 12. **De H. Schrift en de woorden van schepselen in den Bijbel. De Praedestinatie van den Bijbel. De werkzaamheid der drie Personen bij de teboekstelling der Openbaring.**

Tegen de belijdenis, dat de Heilige Schrift is het Woord van God, brengt men in, dat er in den Bijbel toch heel wat woorden en daden voorkomen, die niet door God zijn gesproken en zonder zijne goedkeuring zijn verricht, ja die lijnrecht met Gods wil en wet in strijd zijn. Dat is ongetwijfeld zoo. Dan, daarmede houdt de H. Schrift niet op door God ingegeven en Gods Woord te zijn. Immers, ook bij de teboekstelling van deze dingen zijn de schrijvers door den Heiligen Geest geïnspireerd en voor het begaan van feilen bewaard. De Heilige Geest staat er ons voor in, dat de bewuste woorden gesproken en de bedoelde daden metterdaad gedaan zijn. Ook heeft de alwijze God er zijne bedoeling mede gehad, dat juist die bepaalde woorden en daden in den Bijbel zijn opgenomen. Het is dit, wat de oude Dogmatiek op het oog had met de onderscheiding tusschen auctoritas normae en auctoritas historiae, op welke onderscheiding wij spoedig terugkomen. Daarbij heeft de met dat bezwaar ten nauwste samenhangende voorstelling, dat niet de geheele Schrift Gods Woord is maar dat in de Schrift Gods Woord gevonden wordt, er altoos weer toe geleid, dat het eene deel van den Bijbel na het andere aan de kritiek ten offer is gebracht.

Wij moeten er ons helder van bewust zijn, dat de Heilige Geest bij de inspiratie van de Heilige Schrift naar een vast plan te werk is gegaan. Ook met betrekking tot den Bijbel kunnen wij van praedestinatie spreken. Terecht schrijft Kuyper, L. de S. S., I, blz. 86; Encycl. d. H.^{2}, II, 428/: „Het Schriftgewaad van het Woord Gods is door God geweven naar het patroon, dat Hij Zelf daarvoor geteekend had. Deze forma praeconcepta nu der Heilige Schrift was ingericht met het oog op de kerk aller eeuwen en bestemd, om 't instrument te zijn, waardoor God zijne uitverkorenen tot de zaligheid zou leiden". Vandaar dan ook, dat niet alle woorden en daden van den Heere Jezus, niet alle brieven van Paulus in de Schrift opgenomen zijn. Wat niet van rechtstreeksch belang was voor de kerk aller eeuwen, behoefde niet in den Bijbel opgenomen te worden.

Wie bedenkt, dat God de Vader in zijn raad heeft vastgelegd het bestek, volgens hetwelk het gebouw der Heilige Schrift moest worden opgetrokken, of, nog precieser, wat de inhoud der H. Schrift zou zijn, wordt bewaard voor de misvatting, dat de Bijbel alleen te danken zou zijn aan de werkzaamheid des Heiligen Geestes. De Bijbel kan in zekeren zin worden genoemd „een uitgaand werk Gods", en, gelijk wij later zullen zien, de uitgaande werken Gods zijn aan de drie Personen gemeen, ook al treedt bij elk uitgaand werk Gods één der drie Personen 't meest op den voorgrond. Het was de Vader, die in zijn decreet bepaalde, wat in den Bijbel moest worden opgenomen; die

de menschen verkoos, die bestemd waren om openbaringsorganen te zijn, en hen op allerlei wijzen voorbereidde en geschikt maakte voor het uitspreken en het teboekstellen van het hun geopenbaarde, Jer. 1 : 5, Gal. 1 : 15. De hooge positie, welke Mozes in Egypte had ingenomen, heeft beteekenis gehad voor de roeping, waartoe God hem later riep. En de wetenschappelijke scholing, welke Paulus' deel was, heeft hem geschikt gemaakt, om aan de Grieksch-Romeinsche wereld door woord en zendbrief het Evangelie des kruises bekend te maken. Naast de werkzaamheid des Vaders is er ook eene werkzaamheid des Zoons. Wij zagen reeds, hoe wij moeten onderscheiden tusschen de revelatio (openbaring) en de inspiratio. Welnu, God heeft Zich geopenbaard door en in den Zoon. Onder de oude Bedeeling trad herhaaldelijk de Engel des Heeren op. Ook was het de Geest van Christus, die door de profeten tevoren beduidde het lijden en de verheerlijking, die eenmaal het deel van den Middelaar zouden zijn. En in de volheid des tijds geschiedde het wonder bij uitnemendheid, n.l. de Vleeschwording des Woords, trad Christus op aarde als profeet op en verrichtte Hij zijne wonderen. Aan deze werkzaamheid des Vaders en des Zoons sloot zich nu die des Heiligen Geestes aan. De Heilige Geest inspireerde de heilige mannen Gods en waakte over de teboekstelling der bijzondere openbaring. Het is door deze teboekstelling dat de bijzondere openbaring duurzaamheid, algemeenheid en vastheid verkreeg. Het gesproken woord kan vergeten worden — het geschreven woord blijft. Het gesproken woord blijft beperkt tot bepaalde kringen — het geschreven woord is voor allen bereikbaar. Het gesproken woord kan vervalscht — het geschreven woord blijft hiervoor meestal bewaard. Vandaar dat onder de bijzondere, ja, geheel eenige drijving des Heiligen Geestes de openbaring is te boek gesteld (Zie Grosheide, De Eenheid der N. Test. Godsopenbaring).

§ 13. **Affectiones (eigenschappen) Sacrae Scripturae.**

In de oude Christelijke kerk stond algemeen de autoriteit der H. Schrift vast en dacht men er niet aan, de kerk boven haar te verheffen. Alle Kerkvaders waren eenstemmig op dit punt: De H. Schrift rust in zichzelve, is αὐτοπιστος en norma normans voor Kerk en Theologie. In theorie oordeelde de Scholastiek nog desgelijks. Zelfs Canisius en Bellarminus erkenden nog, dat aan den Bijbel het hoogste gezag moest toegekend en dat niets zekerder is dan de H. Schrift. Dan, in de praktijk was allengs eene wijziging ingetreden. Zoo kon op de reformatorische concilies, ondanks de tegenspraak van Gerson, d'Ailly en Nicolas van Clémange, aan de kerk de voorrang boven de H. Schrift worden toegekend. Op het concilie van Trente werd deze meening uitdrukkelijk als de leer der kerk vastgesteld, terwijl door het Vaticaansche Concilie (1870) de sluitsteen in dit leer-gebouw geplaatst werd door het besluit, dat de Paus als Opperherder der

gansche kerk onfeilbaar is, zoo telkens als hij ex cathedra spreekt. Zoo schrijft dan ook Prof. Jansen in zijn „Praelectiones Theologiae Dogmaticae", I, 829, dat de Paus het „fundamentum fidei" is. Formeel komt deze geweldige verandering hierin uit, dat de nieuwere Roomsche Dogmatici de leer der kerk behandelen in de pars formalis der Dogmatiek. De kerk behoort tot de principia fidei.

De Anabaptisten namen een geheel ander standpunt in. Zij oordeelden, dat voor onbekeerde menschen en voor kinderen in de genade de Heilige Schrift noodzakelijk is, maar dat geloovigen, die verder gevorderd zijn, haar niet meer noodig hebben. Volgens hen is de letter van de Schrift dood — in II Cor. 3 : 6 staat echter niet de letter is dood maar doodt (*το γραμμα ἀποκτεινει*) — en staat dan ook ver boven haar de Geest der geloovigen; zoover, dat Hij de geloovigen, buiten het Woord om, in de waarheid leidt.

Volgens de Roomschen en de Wederdoopers is dus: *a.* de H. Schrift wel nuttig maar niet noodzakelijk; *b.* de H. Schrift niet het principium cognoscendi theologiae maar de nog steeds voortdurende Inspiratie des Heiligen Geestes. Tegenover deze beide dwalingen handhaafden de Lutherschen en de Gereformeerden de geheel eenige beteekenis van den Bijbel. Zij zagen echter niet terstond precies in, wat bij de bespreking van de eigenschappen der H. Schrift diende behandeld te worden. Het gezag, de nuttigheid, de noodzakelijkheid, de waarheid, de duidelijkheid, de genoegzaamheid, de oorsprong, de verdeeling, de inhoud der H. Schrift, de apocriefe boeken, de concilies, de kerk, de traditie, de editio authentica, de vertalingen, de uitlegging, de bewijzen, het testimonium Spiritus Sancti en nog meer werd ter sprake gebracht. Dan, geleidelijk werd de veel te uitgebreide stof begrensd. De „Synopsis" beperkte zich reeds tot deze onderwerpen: De S. S. Necessitate et Auctoritate (Disp. II), De Libris Canonicis et Apocryphis (Disp. III), De S. S. Perfectione et inutili traditionum non scriptarum ad eam adjectione (Disp. IV), De S. S. Perspicuitate et Interpretatione (Disp. V). Maar de beperking ging terecht nog verder door. Tenslotte bepaalden de Dogmatici zich tot de: Auctoritas, necessitas, perfectio, perspicuitas (zie verder Heppe, t. a. pl. S 10/12: Auctoritas et certitudo, sufficientia et perfectio, necessitas, perspicuitas; Schmid t. a. pl., S 27/49: Auctoritas, Perfectio seu Sufficientia, Perspicuitas, Efficacia; Kuyper, Locus de S. S I, bl. 19/25, De Necessitate; II, blz. 203/241: De Auctoritate, De Perspicuitate, De Sufficientia sive Perfectione). Ten onrechte zegt dus Muller op blz. 15, dat men van protestantsche zijde slechts 3 attributen aan de H. Schrift toekende.

§ 14. **Auctoritas S. S.**

Onder het gezag van de Heilige Schrift verstaan wij, dat wij gehouden zijn te gelooven en te doen alles wat in Gods Woord geopenbaard en bevolen wordt, omdat de Bijbel van God afkomstig is of

m. a. w. omdat God ons dit gebiedt. Dit gezag is dus niet te vergelijken bij het ethische gezag van een geleerde. Zelfs niet bij het juridische gezag van de overheid. Het gaat nog verder. Het is eene auctoritas divina. In de H. Schrift toch spreekt God Zelf tot ons en daarom zijn wij schuldig te hooren. Wij mogen niet eerst vragen: Is het wel waar, is het wel nuttig, wat de H. Schrift ons zegt? maar wij zijn gehouden ons aan haar te onderwerpen, omdat zij recht heeft over ons te gebieden. Hiermede bedoelen wij niet, dat God door uitwendigen dwang ons noopt de H. Schrift te aanvaarden als het Woord des Heeren. Neen, de H. Schrift zelve maakt ons door de werking des Heiligen Geestes bereid, ons aan haar te onderwerpen en het zelfgetuigenis van den Bijbel aan te nemen. Dit werd genoemd de auctoritas causativa der H. Schrift, „qua Scriptura assensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat" (Hollaz). Natuurlijk wil dit niet zeggen, dat wij het dus zijn, die aan de Heilige Schrift gezag verleenen. Integendeel. Zij heeft haar gezag van zich zelve; zij is αὐτόπιστος, omdat zij van God is. Haar gezag vloeit rechtstreeks voort uit de Inspiratie. En het is uit de Schrift zelve, als de kenbron der waarheid en den grond des geloofs, dat wij weten, dat de Heilige Geest haar auteur is en dat zij alzoo goddelijk gezag bezit.

Met deze belijdenis stellen wij ons:

a. tegen Rome. Rome maakt onderscheid tusschen de autoriteit der H. Schrift quoad se en quoad nos. Op zich zelf heeft de H. Schrift gezag, omdat zij door den H. Geest geïnspireerd is. Maar voor ons heeft de H. Schrift gezag, omdat de kerk het alzoo leert. Dan, hier is eene innerlijke tegenstrijdigheid. De oude Dogmatiek, Heppe, t. a. pl., S. 19, no. 7, zeide terecht: „Hangt de autoriteit der H. Schrift quoad se van de Schrift zelve af, dan is zij ook quoad nos de laatste grond des geloofs. De kerk kan slechts erkennen,wat er is; zij kan niet maken wat er niet is." En P. van Mastricht (t. a. pl., I, blz. 80 en vlg.) schreef: „De kerk echter heeft deze Schriften niet echt gemaakt door dat zij deze als echt en apostolisch erkende en aannam, maar de Schriften hebben zich zelven aan de kerk als echt en waar betoond en zij maken van toen af de kerke echt". In de praktijk rust dan ook het gezag der H. Schrift bij Rome op de uitspraak der kerk. De kerk kan er zijn zonder de Schrift maar niet de Schrift zonder de kerk. De Schrift kwam voort uit de kerk en door de onfeilbare kerk wordt haar autoriteit vastgesteld. Deze voorstelling van Rome moet afgewezen. Dan, dat wil niet zeggen, dat het getuigenis der kerk voor ons van geen gewicht zou zijn. Integendeel. Voor elk mensch is de kerk de leidsvrouw tot den Bijbel. Dat bedoelde Augustinus dan ook, toen hij zeide, dat hij door de kerk bewogen was, om de Schrift te gelooven — hetgeen hieruit blijkt, dat hij tegelijkertijd staande hield, dat de H. Schrift door zich zelve gezag heeft en om zich zelve moet geloofd.

b. Tegenover hen, die op redelijke gronden de H. Schrift als de waarheid Gods erkenden. Volgens hen draagt het gezag der Schrift een intellectueel karakter. Ons verstand zegt ons, dat waar is, wat in den Bijbel staat en daarom gelooven wij het. Zoo dachten de Socinianen, de Remonstranten, en aanvankelijk ook het Rationalisme. Dit laatste stelde echter al spoedig het natuurlijke licht van rede en geweten boven de H. Schrift en zeide, dat vele dingen in den Bijbel niet door de rede konden worden aanvaard.

c. Tegenover theologen als Scholten, Lipsius, Ritschl e. a. Volgens hen heeft de H. Schrift historisch gezag. De Bijbel moet gewaardeerd als het boek der religie voor de menschheid, omdat zij de oorkonde der Godsopenbaring is, of omdat zij de Christelijke idee 't zuiverst uitdrukt òf omdat zij zoo heilzaam is voor de menschheid.

d. Tegenover het gevoelen van Lessing, Schleiermacher, Vinet, Chantepie de la Saussaye Sr en de Ethische richting in 't algemeen, Doedes e. a. Volgens hen is het gezag der H. Schrift ethisch van aard. Iets is niet waar, omdat het in den Bijbel staat, maar het staat in den Bijbel, omdat het waar is. De waarheid heeft (zedelijk) gezag. Omdat in de H. Schrift de waarheid tot ons komt, moeten wij ons aan de waarheid en daarmede aan de Schrift onderwerpen (Bavinck, Chantepie de la Saussaye[2], blz. 53 en volg.).

Tegenover al deze richtingen staat het gevoelen der Reformatie. De Ethische richting en de Erlanger School schijnen soms ook dit standpunt in te nemen. Dan, in den grond der zaak is dit niet zoo. Zoo schrijft b.v. Muller wel: „dat het de taak van den Dogmaticus is, de opvatting zijner kerk omtrent het leven des geloofs te toetsen aan de Schriften, waarvoor hij zich heeft leeren buigen als voor de hoogste autoriteit op het gebied van geloof en leven" (t. a. pl., blz. 15) ... maar op de volgende bladzijde heet het reeds: „Omtrent onfeilbaarheid of feilloosheid der Schriften zijn te onzaliger uur vragen opgeworpen, die blijk geven, dat men uitgaat, òf van een onhoudbaar inspiratiebegrip, òf dat men in eene magistrale beoordeeling der Schriften treedt"; en enkele regels verder: „Voor den Dogmaticus gelden de Schriften eenvoudig als „Gods Woord", en wel omdat zij getuigen van Hem, die door God gezonden is als Heiland der wereld."

Dr Riemens is ook wel bereid „aan de Heilige Schrift normatieve waarde" toe te kennen, mits „het recht der geloovige kritiek" erkend worde (t. a. pl. blz. 14). De Erlanger School redeneert aldus: De H. Schrift heeft normatief gezag. Dan, dit wil niet zeggen, dat zij het principium cognoscendi externum onzer Godskennis zou zijn. Neen, er zijn slechts twee principia voor de Godskennis: het principium essendi, God, en het principium cognoscendi internum, het geloovig bewustzijn. De H. Schrift is het „urkundliche" getuigenis van het geloovig bewustzijn en al blijft nu dit urkundliche getuigenis zijn normatief gezag bewaren, omdat de schrijvers, vooral die van de N. T.

Schriften, sterker door den Heiligen Geest verlicht waren dan de latere geloovigen en zij leefden tegelijkertijd of kort nà den Zaligmaker — in principe bestaat er toch geen onderscheid tusschen het urkundliche getuigenis en het geloofsgetuigenis van de volgende eeuwen, ook dat van dezen tijd.

Ten slotte. Terecht is in de 17e eeuw onderscheid gemaakt tusschen de auctoritas historica en de auctoritas normativa van de H. Schrift. Onder het historisch gezag der H. Schrift verstaan wij, dat alles zoo gesproken of geschied is, als de Bijbel ons meedeelt; alles — dus ook de woorden en daden van ongeloovigen en Satan en de zonden der heiligen. De Heilige Geest staat ons hiervoor borg. Natuurlijk zijn daarmede de leeringen van ongeloovigen en van den Booze niet als waar en goed gequalificeerd evenmin als hun zondige werken. Ook worden dwalingen en zondige daden van vromen daarmede niet als onschadelijk en nog veel minder als navolgenswaardig gestempeld. Onder het normatief gezag der H. Schrift verstaan wij, dat al hetgeen God ons in zijn Woord openbaart en beveelt, voor zoover het voor alle tijden bestemd is — dit laatste moet er bij, omdat b.v. de ceremonieele wetten ons niet meer binden — moet worden geloofd en gedaan, of m. a. w. dat de H. Schrift voor ons is de onfeilbare norm voor geloof en leven.

Schriftuurplaatsen voor de Auctoritas S. S. behoeven niet vermeld. Zij vallen saam met die voor de Inspiratie.

§ 15. **Necessitas S. S.**

Onder de noodzakelijkheid der Heilige Schrift verstaan wij, dat zij niet alleen voor het welwezen maar ook voor het wezen der kerk noodzakelijk is. Dit valt gemakkelijk in te zien. Alleen aan gesproken woorden Gods zouden wij niet genoeg gehad hebben, omdat deze traditie door zwakheid van het geheugen en door leugenachtigheid spoedig en in toenemende mate deerlijk verminkt zou zijn geworden. Ook zou zonder de H. Schrift het Evangelie veel moeilijker van volk tot volk voortgeplant zijn. Alle groote religies hebben dan ook hare heilige boeken. — Natuurlijk is God op zichzelf machtig, om aan een zondaar nu nog rechtstreeks (dus zonder zich van den Bijbel te bedienen) te openbaren hetgeen tot zijn eeuwigen vrede dient, maar Hij heeft dit niet gewild. God heeft in zijne vrijmacht besloten, slechts zondaren te zaligen in den kring, waar zijn Woord gevonden wordt. Altijd blijft echter de Bijbel niet noodzakelijk. In den hemel en in het rijk der heerlijkheid is de H. Schrift niet meer noodig.

Deze eigenschap der H. Schrift is door Rome en de valsche Mystieken van alle tijden, met name door de Wederdoopers, geloochend geworden. Ja zelfs Augustinus, hoe krachtig hij overigens het Spiritualisme van Montanus, die zich zelven voor den door Jezus beloofden Paracleet en de laatste en hoogste openbaring Gods uitgaf, bestreed,

sprak in zijn „Doctrina Christiana" (I, c. 39) uit, dat de vromen, vooral de monniken, met eene zoo groote mate van geloof, hoop en liefde konden worden toegerust, dat zij voor zich de H. Schrift konden missen en zonder haar in de eenzaamheid konden leven. — Schleiermacher ontkende feitelijk ook de noodzakelijkheid der H. S. Volgens hem gaat het geloof aan Christus vooraf aan de H. Schrift. Bron der religie is niet de Bijbel maar de openbaring Gods in Christus, den levenden Heer, die door zijnen Geest in de gemeente woont. Door Hem wordt het geloof gewekt en in stand gehouden. Uit dit levend geloof is de H. Schrift geboren. Zij staat 't hoogst onder alle religieuze boeken, omdat zij (het N. Test.) spoedig nà Jezus' hemelvaart is geschreven en omdat de apostelen met zeldzame kracht door den Heiligen Geest begiftigd waren. Daarom kan de uit de kerk voortgekomen H. Schrift als norma voor ons geloof goeden dienst bewijzen, maar de bron der religie is zij niet. Hoewel Schleiermacher's opvatting onbedoeld de positie van Rome heeft versterkt, heeft zij toch veel bijval gevonden. Gunning stond in zijn „Blikken in de Openbaring" en in zijn saam met T. D. Chantepie de la Saussaye geschreven „Het Ethisch beginsel der Theologie" op hetzelfde standpunt. Letterlijk schreef hij: „De waarheid, dat de H. Schrift is canon en norma credendorum is geheel iets anders dan de onware voorstelling, dat zij de bron der waarheid zou zijn."

Als bewijsplaatsen voor de necessitas S. S. kunnen aangevoerd *Joh. 5 : 39: Onderzoekt de Schriften, want gij meent in dezelve het eeuwige leven te hebben, en die zijn het, die van Mij getuigen; Joh. 17 : 20: En ik bid niet alleen voor deze, maar ook voor degenen, die door hun Woord in Mij gelooven zullen;* en II Tim. 3 : 16: Alle Schrift is van God ingegeven en is nuttig tot leering, tot wederlegging, tot verbetering, tot onderwijzing, die in de rechtvaardigheid is.

§ 16. **Perspicuitas S. S.**

Onder de doorzichtigheid der H. Schrift verstaan wij, dat ieder, die het waarlijk om de zaligheid te doen is, door eigen lezen en onderzoeken uit den Bijbel kan te weten komen, wat hij ter zaligheid en voor de rechte levenshouding noodig heeft. Dan, hier dreigt het dubbele gevaar van overschatting en onderschatting dezer eigenschap. — Aan overschatting maakten zij zich schuldig, die ontkenden, dat in de H. Schrift mysteriën voorkomen, die door het eindig verstand niet kunnen worden doorgrond, hoewel toch wij in *II Petri 3 : 15, 16* uitdrukkelijk lezen: *En acht de lankmoedigheid onzes Heeren voor zaligheid; gelijkerwijs ook onze geliefde broeder Paulus, naar de wijsheid, die hem gegeven is, ulieden geschreven heeft, gelijk ook in alle zendbrieven, daarin van deze dingen sprekende; in welke dingen sommige zwaar zijn om te verstaan, die de ongeleerde en onvaste menschen verdraaien, gelijk ook de andere Schriften, tot hun eigen verderf.*

(Bij de woorden „in welke dingen sommige zwaar zijn om te verstaan", merkt Greijdanus in zijn beknopten en uitvoerigen „Kommentaar" op dezen brief op: „om de diepte der zaken, welke het betreft. Daarmede neemt Petrus den in vs 15 gegeven lof van Paulus' wijsheid niet terug. Hij schrijft hier niet, dat deze moeilijkheid van begrijpen ligt aan de duistere wijze van zeggen van Paulus. Maar de besproken waarheden zelve zijn diep van inhoud of zin, en kunnen daarom niet door ons doorzien worden, hoe helder zij overigens ook mochten worden voorgesteld, bijv. de verhouding van Gods albepalenden raad en de verantwoordelijkheid van den mensch, vgl. Rom. 9 : 14 v.v."). Ook zij, die beweerden, dat alle woorden en zinnen der Heilige Schrift zóó duidelijk zijn, dat wetenschappelijke exegese overbodig is. — Eveneens zij, die leerden, dat geheel het systeem der Christelijke waarheid zóó klaar in de H. Schrift geopenbaard is, dat elke geloovige of althans elk theoloog in staat is, zelf de geheele heilsleer uit den Bijbel af te leiden en op te bouwen. — Ten laatste zij, die over het hoofd zagen de woorden „die het waarlijk om de zaligheid te doen is." Zoolang dit ontbreekt — en vooral wanneer zelfs de algemeene verlichting des Heiligen Geestes, die gemeenlijk het deel is van hen, die met het Evangelie in aanraking komen, wordt gemist — is de zin der H. Schrift niet doorzichtig: *I Cor. 2 : 14: Maar de natuurlijke mensch begrijpt niet — „aanvaardt niet"* (Grosheide) *de dingen, die des Geestes Gods zijn; want zij zijn hem dwaasheid; en hij kan ze niet verstaan, omdat zij geestelijk onderscheiden worden.* De illuminatie des Heiligen Geestes is onmisbaar, om de H. Schrift te verstaan. — Dan ook tegen onderschatting waaraan vooral Rome zich schuldig maakt, moet gewaarschuwd. Een zondaar, zelfs een heiden kan desnoods zonder hulp van het ambt uit de Heilige Schrift den weg der zaligheid leeren kennen.

Deze perspicuitas spreekt de Bijbel zelf duidelijk uit. De wetten van Mozes moesten aan alle kinderen Israëls meegedeeld en ingeprent. De profeten, Jezus en de apostelen spraken tot de geheele schare. Ook richtten de apostelen hunne brieven aan al de heiligen. *Jezus zelf beval aan allen het lezen en onderzoeken van de Schriften aan, Joh. 5 : 39,* terwijl Johannes verzekerde, *dat de geloovigen zelve bekwaam zijn om te oordeelen, 1 Joh. 2 : 20.* En gij hebt de zalving van den Heilige, en weet allen (Greijdanus geeft aan de lezing „allen" de voorkeur en merkt op: „En gij weet allen, d. i. door de zalving met den Heiligen Geest is uw verstand verlicht, hebt gij de hier noodige kennis, weet gij de waarheid omtrent den Heere Christus en Gods openbaring in Hem, en kunt gij haar onderscheiden van de leugen. Gij behoeft hier niet nog eerst door mij in dezen onderricht te worden". Zelfs al zou men aan de lezing „alles" vasthouden, „dan zou met alles toch geen alwetendheid aangegeven zijn. Dit alles zou natuurlijk verstaan moeten worden in verband met hetgeen, waar-

over hier gehandeld wordt, de kennis van Gods openbaring in Christus en hare bestrijding door de leugen").

Uit de perspicuitas van de H. Schrift vloeit voort: *a.* dat zij hare eigene uitlegster is. De Schrift verklaart zich zelve. De duistere plaatsen worden opgehelderd door de duidelijke. De grondgedachten der Schrift als geheel dienen ter opheldering van de deelen. Daarom moet dan ook de Schrift verklaard volgens de analogie des geloofs; — *b.* dat zij de norma is voor ons geloof en onzen wandel; — *c.* dat zij de rechter is over alle geschillen, die in de kerk opkomen. Wij belijden, dat de ware kerk zoowel bij de vaststelling der waarheid als bij de wederlegging der dwaling geleid wordt door den Heiligen Geest. De kerk is echter niet onfeilbaar. Hare exegese is niet magisterialis maar ministerialis. Daarom moet er ook altoos van de uitspraak der kerk appèl zijn op den Bijbel. — De perspicuitas van de H. Schrift en de drie uit haar voortvloeiende consequenties worden geloochend door de Roomsche kerk. De kerk, en met name de paus, geeft de onfeilbare uitlegging, verklaart het duistere (de H. Schrift is duister ook in die deelen, die rechtstreeks op de zaligheid betrekking hebben) en oordeelt over alle geschillen. De lezing van de Schrift is slechts geoorloofd aan die leeken, die daartoe van de kerkelijke overheid toestemming verkregen. Terecht hielden de Reformatoren het onschriftuurlijke van deze Roomsche leer staande en betoogden zij, dat de vrijheid van godsdienst en geweten, van kerk en Theologie alleen te redden is door vast te houden aan de doorzichtigheid van den Bijbel.

§ 17. **Sufficientia sive Perfectio S. S.**

Onder de genoegzaamheid of volmaaktheid van de H. Schrift verstaan wij, dat de H. Schrift als organisch geheel onvatbaar is voor toevoeging of aanvulling en tegelijkertijd dat zij alles in zich bevat, wat tot zaligheid van noode is. Wij beweren geenszins, dat alles, wat door de profeten, Jezus en de apostelen gesproken of geschreven is, in de H. Schrift opgenomen is; evenmin dat alle gebruiken, ceremoniën en bepalingen, welke de kerk in deze bedeeling niet missen kan, in de H. Schrift worden opgesomd; en zelfs ook niet, dat zij eene Dogmatiek in het klein of eene beknopte geloofsleer bevat. Neen, wij bedoelen met deze eigenschappen alleen, dat de H. Schrift de articuli fidei volledig bevat, en dat een heilbegeerig zondaar uit haar zonder hulp van eenige bron alles te weten komen kan, wat tot zijne zaligheid noodig is. We beroepen ons voor deze eigenschap ook op *Joh. 5 : 39.*

Vooral deze eigenschap is door de Reformatoren tegenover Rome verdedigd moeten worden. Rome toch leert, dat de H. Schrift onvolkomen is in partibus en door de traditie aangevuld moet worden. Nu was er natuurlijk in de Christelijke kerk eene mondelinge overlevering bv. aangaande woorden van Jezus, die metterdaad door Hem gesproken

maar niet in de Evangeliën opgenomen waren. Ook mag niet vergeten, dat de Christelijke kerken door het gepredikte woord der apostelen geplant zijn. Helaas is het nu echter de fout der kerkvaders geweest, dat zij, ofschoon de sufficientia S. S. aanvaardende, toch overdreven waarde toekenden aan de traditie en zoo den weg baanden voor de Roomsche dwaling in dit stuk.

Naarmate de tijd voortschreed, werd het hoe langer hoe moeilijker om, als er twijfel rees, te beslissen, of iets werkelijk van apostolische herkomst was. Vandaar, dat deze regel werd opgesteld: Apostolische traditie is slechts datgene, wat ubique, semper et ab omnibus creditum est. Maar de Roomsche kerk voelde zelve, dat zij met deze kenmerken in conflict kwam, omdat zoo menig leerstuk en kerkelijk gebruik er niet aan beantwoordde. Zoo kwam zij er toe, in de praktijk voor haar eigen regel iets anders in de plaats te stellen. Zij beweerde, traditie is ook datgene, wat aanvankelijk slechts potentieel in de leer der apostelen school maar er allengs uit ontwikkeld is. Noodig is dus niet, dat eene waarheid ook voorheen werd geloofd, maar wel dat zij thans algemeen ingang gevonden heeft. Nog verder ging Rome, toen zij uitsprak, dat de Paus beslissen mag wat al dan niet traditie is. (Het Gallikanisme en de Oudbisschoppelijke klerezie laten dit oordeel over aan de gezamenlijke bisschoppen). Nu moeten wij dit niet zóó opvatten, alsof de Paus zich bij zulk eene beslissing geheel los mag maken van het verleden. Neen, hij heeft rekening te houden met de symbolen, decreten, liturgiën, patres en de historie der kerk. Niettemin kan hij, als 't er op aankomt, tegen dit alles ingaan. Ook stelt Rome in theorie de inspiratie van de apostelen en die van den Paus niet op één lijn. Zij zegt, de werkzaamheid van den Heiligen Geest bepaalt zich bij den Paus tot assistentie. Zijn de boeken der profeten en apostelen dikwijls zonder eenig voorafgaand onderzoek geschreven, de Pausen zijn aan een ernstig onderzoek gebonden. Ook legt de H. Geest den Paus de te bezigen woorden niet in het hart; Hij bewaart hem alleen voor dwaling, wanneer hij ex cathedra spreekt. Voorts zegt Rome: de H. Schrift bewaart de woorden der apostelen in hun oorspronkelijken vorm, de traditie geeft de apostolische leer alleen in hare substantie weer. Toch wordt feitelijk de Schrift door de traditie verdrongen en de inspiratie van de apostelen en die van den Paus geidentifieerd. Het concilie van Trente bepaalde reeds, dat de Schrift en de traditie pari pietatis affectu et reverentia moeten worden vereerd. Nu lag het in den aard der zaak, dat Rome beweerde, dat de Schrift onvoldoende is en dat zij door de traditie moet aangevuld. Om hare dwalingen en hare hierarchie te redden, restte Rome geen andere uitweg dan haar beroep op de traditie. En het is dan ook wel opmerkelijk, dat ná de Reformatie verschillende Roomsche theologen erkend hebben, dat enkele dogmata der kerk alleen in de traditie hun fundament hebben. Geleidelijk kwam het ten laatste zoover, dat

de jongste ontwikkeling der Roomsche Theologie feitelijk de traditie stelt boven den Bijbel. Het is niet de traditie (welke de Schrift aanvult, maar de Schrift is de niet noodzakelijke echter wel de hoogst nuttige aanvulling van de traditie. Tegen deze schrikkelijke dwaling kunnen aangevoerd *Jes. 8 : 20: Tot de wet en tot de getuigenis, zoo zij niet spreken naar dit woord, het zal zijn, dat zij geen dageraad zullen hebben* en *Matth. 15 : 9: Doch tevergeefs eeren zij Mij, leerende leeringen die geboden van menschen zijn.*

Het spreekt van zelf, dat er ook in den goeden zin van het woord van traditie in de kerk kan gesproken worden. Op elk levensterrein is van mondelinge en schriftelijke overlevering sprake. Het eene geslacht levert altoos weer aan het volgende over den schat, dien het verwierf. Zoo is 't ook op theologisch gebied. De kerk heeft hare confessie, kerkenordening en liturgie. Deze dingen kunnen ook traditie genoemd worden en dan moet de traditie dankbaar aanvaard worden. Wel waren en zijn er nog secten, die van geen confessie willen weten en geen termen willen bezigen, die niet letterlijk in de H. Schrift voorkomen, maar deze eindigen altoos met haar onzuivere leer in de plaats van de waarheid der H. Schrift te stellen. Ook op theologisch gebied aanvaarden wij dus de erfenis van de voorgeslachten — mits met dien verstande, dat de confessie, de liturgie en de kerkenorde aan de Schrift onderworpen zijn en moeten gewijzigd worden, zoodra op deugdelijke gronden vastgesteld is, dat eenige onzuivere formuleering ingeslopen is.

Volledigheidshalve voeg ik aan het bovenstaande nog het volgende toe. Gravemeyer, t. a. pl., I, blz. 244/257, maakt onderscheid tusschen de Volmaaktheid en de Genoegzaamheid der H. Schrift. „De volmaaktheid der H. Schrift is eene volmaaktheid des wezens en der deelen". *a.* Des wezens. De H. Schrift kenmerkt zich door eene wezenlijke volmaaktheid der leer. Dat zegt: zij bevat al de heilsopenbaringen van God en leert ons alles volledig, wat wij moeten kennen, gelooven en betrachten om zalig te worden. Er ontbreekt niets in van hetgeen belangende den Godsdienst voor den mensch in dit leven noodzakelijk en oorbaar is te weten". *b.* Der deelen. „De H. Schrift is volmaakt in haar deelen. Dat zegt: geen Canoniek boek noch eenig stuk daaruit is verloren gegaan of vervalscht, de H. Schrift is nog zoo geheel als zij bij het sluiten van den Canon was." Van de Genoegzaamheid zegt hij: De genoegzaamheid of toereikendheid wil zeggen, dat de H. Schrift „voldoende is voor hare bestemming, te weten: om ons wijs te maken tot zaligheid. Dus moeten wij alle menschelijke bijvoegselen verwerpen". Uit deze definities blijkt reeds, dat volmaaktheid en genoegzaamheid feitelijk synoniem zijn. Trouwens Gravemeyer merkt zelf op: „In de volmaaktheid der H. Schrift is eene andere eigenschap begrepen, nl. haar genoegzaamheid of toereikendheid."

§ 18. **Het principium cognoscendi internum Theologiae. Hoe wij van de waarachtigheid der H. Schrift overtuigd worden. Het geloof. Het testimonium Spiritus Sancti.**

Zoo is dus de H. Schrift de kenbron der waarheid of de bron, waaruit de Theologie wordt geput. De H. Schrift is het principium cognoscendi externum Theologiae. Zoo komt nu aan de orde de vraag, niet op welken grond wij belijden, dat de H. Schrift is het Woord van God en bijgevolg de Christelijke religie de ware, maar wel: Hoe wij, die van nature niet in staat en niet geneigd zijn te erkennen de divinitas S. S., er toe gebracht worden te gelooven, dat de Heilige Schrift is Gods Woord? Eerst sinds de Aufklärung en het Rationalisme is bijzondere aandacht gewijd aan de gronden van ons geloof. Maar toch werd ook voorheen wel over deze dingen nagedacht. Voorop moet hier gesteld, dat wij om de openbaring Gods te verstaan, een bijzonder orgaan behoeven. Draagt de revelatie een Goddelijk karakter, dan moet er ook iets Goddelijks in ons zijn, of wij verstaan haar niet. Voor den val was dat de godsdienstige aanleg, de vatbaarheid van 's menschen natuur om het Goddelijke gewaar te worden, welke vatbaarheid onmiddellijk met de schepping naar Gods beeld gegeven was. Door de zonde is echter deze vatbaarheid ongaaf geworden. Daarom beleden de oude Dogmatici terecht, dat een onwedergeborene door de gemeene gratie met het historisch geloof moet begiftigd zijn, om verstandelijk toe te stemmen, dat de H. Schrift Gods Woord is, en dat hij ook de gemeene verlichtig des Geestes behoeft, om een redelijk inzicht in de waarheid Gods te verkrijgen. Maar zelfs dat is nog niet genoeg. In de eerste plaats is ons noodig de wedergeboorte. Immers bij de wedergeboorte schenkt de H. Geest ons het geloof. Dat geloof nu, hetwelk is een kleven der ziel aan God, een onlosmakelijke band, waardoor onze ziel aan Christus en in en door Hem aan den drieëenigen God verbonden is, brengt volstrekte zekerheid mede. Het geloof kan wel bestreden en verduisterd worden, maar in zijn wezen is het vaste verzekerdheid, onwankelbaar vertrouwen. Het leert ons Gods Woord voor waarachtig houden en tegelijkertijd doet het ons leunen en steunen op Christus.

Reeds de Apologeten hebben dan ook uitgesproken, dat geen enkel bewijs krachtig genoeg is, om iemand van de waarachtigheid der H. Schrift te overtuigen, en dat hiertoe het geloof onmisbaar is. Klaarder nog is dit door Augustinus met zijne leer van de gratia interna beleden. Door de Roomsche kerk is dit standpunt ook nimmer prijs gegeven, hoewel zij aan de z. g. bewijzen voor de Goddelijkheid der H. Schrift te veel waarde toekende. Om te gelooven, zoo leert Rome, moet noodzakelijk een neiging van den wil door de genade Gods plaats hebben. De Reformatoren, en met name Calvijn, hebben 't gevoelen van Augustinus nader ontwikkeld. Zij leerden: wij moeten onderscheid maken tusschen het historisch en het zaligmakend geloof.

De z.g. bewijzen kunnen hoogstens brengen tot historisch geloof maar in geen geval tot zaligmakend geloof. Dat de Schrift is Gods Woord, gelooven wij alleen door het getuigenis des H. Geestes in onze harten.

Door de Socinianen en Remonstranten is deze leer bestreden geworden. Ook in de Geref. en Luth. kerken begon zij reeds in de 17de eeuw te tanen, zoodat dan ook bij à Brakel en à Marck het testimonium Spiritus Sancti niet meer die centrale beteekenis heeft, hetwelk het bezat bij de Reformatoren. Het Rationalisme ging nog verder. 's Menschen rede werd tot rechter over de H. S. gesteld en zij aanvaardde in de H. S. slechts datgene, wat op historische gronden bewezen kon worden. Eindelijk geraakte het testimonium Sp. S. geheel op den achtergrond. Daarna trad echter plotseling een omkeer in de algemeene zienswijze in. Eenerzijds door het optreden van Kant en anderzijds door de herleving op geestelijk gebied. Door theologen van verschillende kerken en van allerlei richting wordt thans uitgesproken, dat de diepste grond en laatste grond des geloofs niet buiten den mensch in bewijzen of in de kerk kan liggen maar in den mensch zelven gezocht moet worden. Mij tot ons land bepalende, citeer ik hier het gevoelen van theologen van verschillende richting. Kuyper schrijft: „De Reformatoren beriepen zich alleszins terecht ten principale op het testimonium Spiritus Sancti; waaronder zij verstonden een getuigenis, dat rechtstreeks van den Heiligen Geest, als den auteur der Schrift, tot ons persoonlijk ik uitging". En enkele regels verder: „Neen, de voorstelling der Reformatoren was deze, dat dit testimonium te verstaan was, als lux quaedam mentem ita perfundens ut eam leniter afficiat, eique ostendat rationes ipsi rei insitas, sed antea occultas. Het was alzoo een onderdeel van den φωτισμος maar bepaaldelijk op de Heilige Schrift gericht" (Enc. der H. Godg.[2], II, blz. 511/512). Bavinck schrijft: „God is dus het principium essendi van religie en theologie; de objectieve openbaring in Christus, neergelegd in de Schrift, is haar principium cognoscendi externum; de Heilige Geest, die in de gemeente is uitgestort, haar wederbaart en leidt in de waarheid, is haar principium cognoscendi internum. Door dit getuigenis des Heiligen Geestes — het eigendom van alle geloovigen — realiseert de openbaring zich in de menschheid en bereikt zij haar doel" (Geref. Dogmatiek[2], I, 534/5). Gravemeyer schrijft: „Het bewijs voor de Goddelijkheid der H. Schrift, het voor elkeen noodige bewijs is de inwendige getuigenis des Heiligen Geestes... Het is een getuigen des Heiligen Geestes in ons, niet door eene stem buiten het Woord, maar uit en door het Woord" (t. a. pl., I, blz. 225/6). — Scholten week al heel ver af van de H. Schrift, toen hij „de getuigenis des Heiligen Geestes" definieerde „als de getuigenis van den menschelijken geest zelven, van rede en geweten, zooals deze, in de gemeenschap met Christus ontwikkeld en gezuiverd, uitspraken des H. Geestes worden..." en later nog eens: „De erkenning der chris-

telijke godsdienst als de ware heeft haren grond in de getuigenis des H. Geestes, d. i. in de magt der waarheid zelve over des menschen aan God verwanten geest" (t. a. pl., blz. 202 en 203). Daarom beschuldigde Chantepie de la Saussaye hem hiervan: „Het getuigenis des H. Geestes is bij Scholten de mensch, die van den mensch getuigt aan den mensch; rede en geweten, die de getuigenis afleggen, dat zij de waarheid zijn; de mensch, die zich zelf erkent als goddelijk", (Beoordeeling van het werk van Dr J. H. Scholten, blz. 51, 58, 59). — Muller schrijft: „Indien thans de Dogmaticus spreekt van eene inspiratie van de schrijvers der Bijbelboeken, ... verstaat hij daaronder met de Gereformeerde belijdenisschriften, dat de H. Geest in zijn hart getuigenis geeft, dat deze Schriften uit God zijn" (t. a. pl., blz. 15). En Riemens schrijft: „In de H. Schrift worden ons de daden Gods in de natuur en in de genade zóó betuigd, dat het testimonium Spiritis Sancti de eigensoortige heerlijkheid voor het geloof klaarlijk bevestigt..." Voor het normatief karakter der Schrift als moment in de Godsopenbaring is geen ander bewijs dan het „bewijs des Geestes en der kracht", de heilige en heiligende Godsmacht, die van het Evangelie uitgaat en welke zich betuigt aan de conscientie... „Dit bewijs... staat in onmiddellijk verband met de mystiek van het persoonlijk leven. Het is dus practisch bepaald. Het testimonium Spiritis Sancti is dóór en dóór religieus" (t. a. pl., blz. 15/16).

Wat mij betreft — ik onderschrijf deze woorden uit Art. V onzer Belijdenis: „En wij gelooven zonder eenige twijfeling al wat daarin (de boeken der H. S.) begrepen is; en dat niet zoozeer, omdat ze de kerk aanneemt en voor zoodanige houdt; maar inzonderheid, omdat ons de H. Geest getuigenis geeft in onze harten". Dan, omdat over het testimonium Spiritus Sancti ook onder ons de gedachten niet geheel eenstemmig zijn, moet ik op deze belangrijke quaestie nader ingaan. Allereerst moeten wij het oog richten op die werkzaamheden des Heiligen Geestes, die aan alle menschen gemeen zijn. Alle wetenschap berust op de harmonie tusschen subject en object. Als de Logos, die alle dingen buiten ons schiep, door zijnen Geest aan den mensch niet het vermogen had gegeven, om den kosmos na te speuren, dan zou er bij ons van kennis geen sprake kunnen zijn. — Vervolgens is de Heilige Geest de werkmeester van alle leven. De Heilige Geest wrocht in mensch en dier niet alleen het leven, maar Hij gaf ook de drift om in het bestaan te volharden. Vooral echter is van den Heiligen Geest het licht des verstands, de conscientie en de sensus divinitatis. Door deze drie vatbaarheden geeft onze geest getuigenis aan de waarheid der dingen buiten ons. Door de rede is het, dat wij de kracht van een bewijs gevoelen, door de conscientie is het, dat wij de zedewet als norma voor ons ethisch leven erkennen en door den sensus divinitatis is het, dat wij, met de algemeene openbaring Gods in aanraking komende, Gods eeuwige kracht en Goddelijkheid ont-

waren. Dit zijn de algemeene werkzaamheden van den Heiligen Geest. — Alsnu den kring nauwer trekkende, zien wij, dat de Heilige Geest door de Schrift aan Jezus getuigenis geeft. Heel de bijbel is één machtig testimonium Spiritus Sancti aangaande den Christus Gods, *Joh. 15 : 26, Maar wanneer de Trooster zal gekomen zijn, dien Ik u zenden zal van den Vader, namelijk den Geest der waarheid, die van den Vader uitgaat, die zal van Mij getuigen.* Dan, dit getuigenis aangaande den Christus, leidt ons eerst dan tot de zaligheid, als wij leerden het van harte door het geloof te aanvaarden, of m. a. w. als onze geest aangaande de waarheid der H. Schrift getuigenis geeft. Als vijanden van God, als onbekwaam tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad, zijn wij evenwel van nature hiervan afkeerig. De dingen des Geestes Gods zijn ons dwaasheid. Van nature staan wij tegenover de H. Schrift als een blinde tegenover de kleuren, als een doove tegenover de klanken. De H. Schrift dient zich bij ons aan — men denke aan de bewijsplaatsen voor de Inspiratie — als het Woord van God, maar wij zijn van nature zoo verduisterd in ons verstand en zoo verdorven in onzen wil, dat wij weigeren dit zelfgetuigenis der H. Schrift, de Goddelijkheid des Bijbels, aan te nemen. Tot het ware aannemen en toestemmen van de divinitas S. Scripturae zijn wij zelfs ook dan nog onbekwaam, als wij alleen maar met het historisch geloof en de algemeene verlichting des Heiligen Geestes begiftigd zijn. Voor de geloovige aanneming van het zelfgetuigenis der Schrift is ons noodig de wedergeboorte en de bekeering, de verlichting des verstands en de vernieuwing van onzen wil. Eerst als de Heilige Geest deze dingen in ons werkte, zijn wij in staat het zelfgetuigenis der H. Schrift op de rechte wijze te aanvaarden en alles (niet „bloot verstandelijk" maar met ons geheele hart) voor waarachtig te houden wat God ons in zijn Woord geopenbaard heeft. Evenals elk dogma rust dus ook het dogma der H. Schrift op de Schrift zelve. Alleen de H. Schrift is de kenbron der waarheid en de grond des geloofs. En daarom deed Kuyper zulk een verdienstelijk werk, toen hij in den breede alle bewijsplaatsen voor de Inspiratie en daarmede voor de Divinitas S. S. samenlas. Dan, om de Schrift ook in dit speciale punt als goddelijk, betrouwbaar, waarachtig te aanvaarden is een werk des Geestes in ons verstand en hart noodig. En deze werkzaamheid des H. Geestes, speciaal betrokken op de H. Schrift, is nu het Testimonium Spiritus Sancti.

Niemand wane dus, dat wij bij dit „getuigenis des Heiligen Geestes in onze harten" (art. V) zouden hebben te denken aan eene zekere openbaring rechtstreeks in onze harten, aan een woord of woorden Gods in ons binnenste. Wie dit gevoelen zou aanhangen, heeft in beginsel den voet gezet op het pad van hen, die meer hechtten aan het zoogenaamde „lumen internum" (het inwendige licht) dan aan den Bijbel. Neen, „das einzig wirkliche Zeugnis für die Göttlichkeit der

Schrift ist also das Zeugnis, welches die Schrift von sich selbst giebt, quia Deus ipse hoc testatur" of om met Voetius te spreken: „Ut enim ipsa scriptura tanquam principium externum proprio lumine radians (nullo alieno interveniente tanquam principio aut medio demonstrationis aut convectionis) per se et in se ἀξιοπιστον seu credibile est — sic Spiritus S. est internum, supremum, primum, independens principium actualiter *mentis nostrae oculos aperiens atque illuminans,* et credibilem scripturae auctoritatem ex ea cum ea, per eundem *efficaciter persuadens,* sic ut nos tracti curramus et passive in nobis convicti acquiescamus" (Heppe, t. a. pl., S. 22). Zie mijn „Schrift en Ervaring", blz. 89/92. (Ik sloot mij daar aan bij Warfield, Greijdanus en Dr Dee). Hollaz omschreef het Test. Sp. S. in denzelfden geest als Voetius, H. Smid, t. a. pl., S. 31.

Terecht heeft nu echter Bavinck er nadruk op gelegd, dat het getuigenis des Heiligen Geestes niet alleen gaat over de divinitas S. S. — een feit, dat door Calvijn en de oudere Geref. Theologen wel eenigszins uit het oog verloren is. De H. Geest is het, die in onze harten getuigenis geeft aan heel de waarheid, aan alle machtige heilsfeiten, *1 Cor. 12 : 3: En niemand kan zeggen Jezus den Heere te zijn dan door den Heiligen Geest.* Nog eens: Niet dat de H. Geest die waarheid ons rechtstreeks door inwendige openbaring kennen doet. Integendeel. Hij leert ze ons kennen uit de Schrift. Hij begiftigt ons met het geloof, opdat wij de waarheid verstaan en aannemen kunnen. Maar dit verandert toch niets aan het feit, dat het de H. Geest is, die ons van de Goddelijkheid der waarheid overreedt. Ja, dit getuigenis des Geestes strekt zich nog verder uit. Het gaat ook over de geloovigen zelf. De H. Geest verzekert en verzegelt de geloovigen, dat zij deel hebben aan Christus en zijne weldaden, *1 Cor. 2 : 12: Doch wij hebben niet ontvangen den geest der wereld, maar den Geest, die uit God is, opdat wij zouden weten de dingen, die ons van God geschonken zijn;* Rom. 8 : 15. Trouwens het staat eigenlijk zoo met alle kennis. Als ik iets goed weet, dan weet ik, dat ik het weet. Elk weten brengt zijn eigen zelfbewustzijn mee.

Nu getuigt de H. Geest niet alleen individueel in elk herboren hart maar Hij doet dit ook in alle geloovigen saam. En tegenover het ongeloof is het een feit van beteekenis, dat de kerk aller eeuwen de Goddelijkheid der Schrift en, wat de fundamenteele artikelen aangaat, ééne waarheid belijdt. Verschil van gevoelen in de niet-fundamenteele artikelen wordt door dit getuigenis des H. Geestes niet uitgesloten, omdat op aarde de verlichting des verstands nog niet volkomen is. Dit doet echter aan de waarde van het testimonium Sp. S. niet te kort. Integendeel de waarde er van is groot, omdat wij door hetzelve ons gewillig en met vreugde aan het gezag der H. Schrift onderwerpen en verstaan de dingen, die des Geestes Gods zijn.

§ 19. **De z.g. bewijzen voor de waarheid van het Christendom.**

A. *De historisch-apologetische methode.* Reeds door de oude Apologeten zijn deze argumenten voor de divinitas S. S. en ter verdediging van de Christelijke religie aangevoerd: *a.* De profetieën, in de H. Schrift vervat, zijn vervuld geworden of worden nog steeds geleidelijk vervuld; *b.* De wonderen door Christus en de heilige mannen Gods van het O. en N. Test. verricht; *c.* Het heilige leven van Jezus op aarde; *d.* de uitnemendheid der Christelijke religie ver boven alle andere (pseudo)-religies; *e.* De Christelijke religie beantwoordt aan de schoonste gedachten, die door de meest hoogstaande heidenen slechts vaag zijn uitgesproken; *f.* De Christelijke religie oefende op het leven van Staat en Maatschappij, Kunst en Wetenschap zulk een veredelenden invloed uit als geen enkele andere religie; *g.* Duizenden martelaars zijn voor het Christelijk geloof moedig en juichend in den dood gegaan; *h.* Het eenparig getuigenis van de kerk aller eeuwen; *i.* Het is veiliger om te gelooven dan om niet te gelooven.

Deze argumenten hebben metterdaad groote beteekenis. De Reformatoren hechtten er veel waarde aan. En de Apologetiek mag ze ook nu nog vrijelijk naar voren brengen. Bewijzen in den sterksten zin van het woord zijn zij echter niet. Rome dacht en denkt hier anders over. Wel ontkent de Roomsche kerk niet, dat eenige werkzaamheid des Heiligen Geestes noodig is om te gelooven, maar tegelijkertijd houdt zij staande, dat de mensch met zijne rede de kracht dezer argumenten zou moeten toestemmen, als hij niet moedwillig uit vijandschap de oogen er voor sloot.

B. *De speculatieve methode.* Zij neemt haar uitgangspunt in het subject, om van het subject uit tot het object te komen. Zij wordt beheerscht door deze philosophische praemisse: Wij denken niet iets, omdat het bestaat; maar iets bestaat, omdat wij het noodzakelijk moeten denken (Plato, Cartesius, Spinoza) of m. a. w. niet het zijn produceert het denken maar het denken produceert het zijn. Overgebracht op de Theologie leidt deze praemisse tot de stelling: De mensch heeft religieuze denkbeelden, dus moeten er ook realiteiten zijn, die daaraan beantwoorden. De kerk heeft aan deze ideeën eene uitdrukking gegeven in haar dogma's. Welnu die dogma's als de Drieeenheid, de Menschwording hebben een diepen zin mits wij slechts van de schaal doordringen tot de kern. Zoo Hegel, Scholten, Biedermann. Anderen, zooals Bruining in zijn „Over de methode van onze Dogmatiek" gaan uit van de stelling, dat godsdienst de Godsidee onderstelt en beproeven nu door redeneering van de verschijnselen uit, waarmede de ervaring hen in kennis brengt, op te klimmen tot den daarachter gelegen bovenzinnelijken grond.

Ook de Vermittelungstheologie bediende zich van deze speculatieve methode. Zoo vooral Rothe, die uit de idee van het Godsbewustzijn,

met gebruikmaking van de philosophie van Hegel, de schepping, de historie, de zonde en de verlossing afleidde.

Zoo is dus de genoemde grondstelling op onderscheidene wijzen uitgewerkt. Natuurlijk maakt het dan groot verschil, of wij alsdan te doen hebben met theologen, die de hoofdwaarheden van het Christendom, zij het ook in zeer verzwakten vorm, belijden (zooals Twesten, Müller, Martensen, Dorner, Rothe), dan wel met theologen die deze hoofdwaarheden niet aanvaarden (Hegel, Scholten, Bolland). Wie de hoofdwaarheden van het Christendom nog in mindere of meerdere mate huldigt, redeneert dan feitelijk: aan mijn geest dringen zich deze ideeën op — toevallig juist de verzwakte dogmata der Christelijke kerk —; daaraan moet dus de realiteit beantwoorden. En omdat die ideeën waar zijn, daarom is ook waar de Schrift, waarin ik deze ideeën terugvind. Wie daarentegen de hoofdwaarheden van het Christendom niet aanvaardt, zal met Hegel en Scholten betoogen: Wij moeten wel onderscheiden tusschen de (vrijzinnige) religieuze ideeën, die zich aan onzen geest opdringen, en de verouderde vormen, waarin zij door de kerk zijn gekleed. Deze vormen kunnen wij gerust prijs geven, maar deze ideeën zijn waar en dus is ook waar de Bijbel, die deze verheven gedachten bevat, mits wij slechts ook in den Bijbel voortdurend onderscheiden tusschen vorm en inhoud. In de uitkomst is dus groot verschil. Maar bij allen is het uitgangspunt hetzelfde. Uitgaande van het Christelijk bewustzijn of van het geloof der gemeente, beproefden zij het bewijs voor de waarheid van het Christelijk geloof te leveren door een beroep op de evidentie of denknoodwendigheid.

C. *De religieus-empirische methode.* Deze methode verlegt het zwaartepunt uit de H. Schrift in de religieuze ervaring der geloovigen en bouwt op den grondslag der ervaring zoowel de heilsverzekerdheid als de Dogmatiek. Bij haar laat zich de invloed van Schleiermacher — van wien Schaeder verklaarde: „Der Reformator der Theologie ist somit zugleich, direkt oder indirekt, zum Mann des Schicksals für die Dogmatik des 19. Jahrhunderts geworden" — duidelijk bemerken, al dient in dit verband niet vergeten te worden, dat hij aan de Dogmatiek de Apologetiek wilde doen voorafgaan en aan haar de taak opdroeg, de waarheid der Christelijke religie in het licht te stellen en haar tegen alle aanvallen te verdedigen. Schleiermacher bond de Dogmatiek aan het persoonlijk beleven. Slechts door het persoonlijk beleven komen wij met God in gemeenschap. In de persoonlijke ervaring geeft God zich zijnerzijds aan ons en grijpen wij onzerzijds God aan. Alleen op deze wijze krijgen wij kennis van God. Deze ervaring nu is ons persoonlijk geloof, onze religie. Vandaar, dat de Theologie altijd weer met het geloof te doen heeft en de Dogmatiek „Glaubenslehre" is. In overeenstemming hiermede poneerde hij zijne bekende stelling: „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich

frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt". En omdat het gevoel van absolute afhankelijkheid van God en het Godsbewustzijn hand aan hand gaan, kan van de Glaubenssätze gezegd, dat zij èn „Beschaffenheiten menschlicher Lebenszustände" èn „Begriffen von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen" zijn, of m. a. w., de eigenschappen Gods worden als bewustzijnsinhoud in onze levenstoestanden gevonden. Wie zijn vrome gemoedstoestanden beschrijft, beschrijft daarmede tegelijkertijd God of de eigenschappen Gods. Het is dus geoorloofd van het gegeven in den mensch, d. i. het geloof, langs den weg der oorzakelijkheid tot God op te klimmen. Van ons afhankelijkheidsgevoel uit, vooral als het door de aanraking met den Verlosser Jezus is verrijkt geworden kunnen wij God als den bewerker van dat gevoel benaderen. Wij hebben geen bewijzen voor het bestaan Gods noodig. Kant met zijne kritiek op die bewijzen en met zijne leuze, dat God voor de „reine Vernunft" ondenkbaar is, verontrust ons niet langer. In ons afhankelijkheidsgevoel, dat zoo reëel is als wij zelven, hebben wij den neerslag van God in ons. God komt ons hier tegemoet in zijne werkingen, die voor ons kenbaar zijn. En van deze werkingen uit vatten wij Hem.

Deze gedachten van Schleiermacher vonden allerwege ingang. Niet alleen de Vermittelungstheologen maar ook zij, die dit niet begeerden te zijn, zooals Philippi, Kanis en Ebrard, bewandelden dezen subjectieven weg. Vooral echter de Erlanger School (Thomasius, Hofmann, Frank) hebben deze methode consequent en wetenschappelijk doorgevoerd. Vooral Frank's hoogstaande boeken: „System der Christlichen Gewissheit[2]" (1884) en „System der Christlichen Wahrheit[3]" (1894) komen hier in aanmerking. Deze theologen deden deze Confidentie: „Wij hadden ons reeds als vrucht van eigene geestelijke ervaring eene vaste geloofsovertuiging verworven, toen wij bemerkten, dat deze overtuiging conform was aan de Luthersche Symbolen. Geheel vrij, van binnen uit, zijn wij Lutheranen geworden; ons bleek, dat ons Christelijke heilsgeloof juist het Luthersche was." En toen zij eenmaal deze ontdekking hadden gedaan, stond ook voor hen vast, dat de Luthersche Symbolen de klassieke verklanking waren der echte Christelijke vroomheid, zij het al dat daarin eenige correcties moesten aangebracht. Hoe consequent zij de eigene geestelijke ervaring vooropstelden, blijkt ook hieruit. De Theologie is eene zelfstandige wetenschap, omdat zij eene eigene realiteit tot object heeft. De realiteit is het Christendom. Dan, niet het Christendom in zijne uitwendige gestalte, maar als „inneres Erlebnis". De Christen toch ontleent zijne gedachtenwereld niet aan de kerk en zelfs ook niet aan de Heilige Schrift, al pleegt de kerk zich op haar te beroepen. De Christen is zich bewust, dat hij staat in de gemeenschap met God door Christus Jezus. En dit feit tot zijne wetenschappelijke „Selbstaussage" te brengen, is de taak der Theologie. De Christen geniet de

gemeenschap met God in de vrome ervaring zijns harten; de Theoloog maakt „das eigene Innenleben" tot voorwerp van onderzoek. „Ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft". Uit zijne eigene ervaring kan de Theoloog komen tot de kennis van den drieëenigen God, gelijk Hij zich in Christus geopenbaard heeft, ja zelfs van het geheel der heilswaarheid en van alles wat onder de oude bedeeling aan de komst van Christus dienstbaar geweest is. Een onafwijsbaar postulaat van het Christelijk geloofsbewustzijn is ook, dat eenmaal Jezus zal wederkomen, dat Hij aan het einde der eeuwen den Antichrist overwinnen, den Satan verpletteren en de goddeloozen voor eeuwig naar de hel verwijzen zal. De vromen daarentegen zullen de heerlijkheid beërven. Aan dit einddoel gaat de zaligheid terstond bij het sterven vooraf. Weer is het de innerlijke ervaring, welke ons dit voorloopige en dit eind-doel waarborgt. Omdat de Christen ervaart, dat in dit leven de volmaaktheid niet wordt bereikt, daarom staat het voor hem vast èn dat er een hiernamaals is èn dat in dat hiernamaals de volmaking zijn deel zal zijn.

Dit weinige is voldoende tot staving van de stelling, dat de Erlanger School, en niet 't minst Frank, de lijn van Schleiermacher consequent heeft doorgetrokken. In theologicis is er zeker groot verschil tusschen deze beide theologen, maar wat het uitgangspunt en de methode betreft, is er groote overeenkomst. Zelf hebben de Erlanger Theologen met voorliefde in het licht gesteld wat hen van Schleiermacher scheidde, maar terecht heeft Herrmann gezegd, dat bij Hofmann en Frank „sich findet eine wirkliche Fortführung des von Schleiermacher begonnenen Werkes." Zij wilden in het wezen der zaak hetzelfde als Schleiermacher. Met hem waren zij van oordeel, dat de theoloog is geroepen, de relatie tot God, welke hij als wedergeboren Christen beleeft, in al hare „Beziehungen" (deelen) bloot te leggen. Zij waren echter consequenter en daarom is hun leersysteem meer gesloten, meer afgerond dan dat van Schleiermacher. Onverbiddelijk hielden zij vast aan het beginsel, dat alles wat niet in verband staat met het ervaringsgegeven van de wedergeboorte en de bekeering buiten de Dogmatiek blijven moet.

Vele theologen — ten onzent vele aanhangers van de Ethische richting; vooral Valeton — hebben de gevoelens van Frank, zij het met verschillende nuances overgenomen. Zij meenden op deze wijze zeer sterk te staan tegenover de ongeloovige wetenschap, die immers in de vorige en deze eeuw dweept met de empirie. Nu worden metterdaad in de gemeenschap met Christus heerlijke ervaringen gemaakt. Overzalige oogenblikken kennen Gods kinderen reeds hier op aarde. Ook is een beroep op de ervaring soms bijzonder op zijne plaats. Schoon vangt Art. IX onzer Confessie met deze woorden aan: „Dit alles weten wij, zoo uit de getuigenissen der H. Schrifture als ook uit hunne werkingen; en voornamelijk uit degene, die wij in ons ge-

voelen". En in groote, innige bewogenheid der ziel riep een van Israëls zangers uit, de treffende woorden ons in Psalm 66 : 16 en v. bewaard. Maar toch kan niet onze geestelijke ervaring de kenbron der Theologie zijn. Dat moet de H. Schrift blijven. En dat om deze redenen: *a.* de groote heilsfeiten van Jezus' geboorte, dood, opstanding en hemelvaart, ja heel de gewijde geschiedenis kunnen wij niet ervaren; *b.* ook de heidenen, de Joden, de Mohammedanen enz. maken religieuze ervaringen en kennen in hun kringen mystieken; nu is het alleen uit den Bijbel, dat wij weten, dat de religieuze ervaring van den Christen principieel onderscheiden is van die van niet-Christenen; *c.* reeds hierom kan op de ervaring niet heel de Dogmatiek gebouwd worden, wijl de ervaring van geen enkelen Christen zóó rijk is, dat daaruit heel de Christelijke waarheid kan worden gededuceerd; *d.* Frank en na hem Ihmels hebben zelve toegestemd, dat tot staving van de Christelijke waarheid een beroep op de ervaring evenmin op algeheele geldigheid aanspraak maken kan als het beroep van de oudere Dogmatiek op den Bijbel; *e.* ten onrechte beweren deze theologen, dat het N. Test. allereerst als een bundel van geloofsgetuigenissen moet worden gezien; *f.* deze theologen verschillen onderling zeer van gevoelen over de vraag, welke ervaring van den Christen als uitgangspunt voor de Theologie in aanmerking komt; *g.* ik kan wel veelszins mijne eigene ervaringen controleeren maar niet die van anderen en daarom kan de ervaring of het geloof der gemeente niet het fundament zijn van het gebouw der waarheid; *h.* zelve geven deze theologen toe, dat de Bijbel het „urkundliche" getuigenis der Christelijke waarheid is en dat alle latere getuigenissen achterstaan bij dit getuigenis — maar dan is het toch veel veiliger van de Schriften dan van de ervaring uit te gaan. (Zie verder: mijn „Schrift en Ervaring"; Grosheide, Christus-ervaring; Bavinck, Openbaring en religieuze ervaring, lezing opgenomen in zijn „Wijsbegeerte der Openbaring"; Dr Kraan, Wezen en Waarde der religieuze ervaring).

D. *De ethisch-psychologische methode.* Deze methode zet de stelling voorop: De Christelijke religie is in de eerste plaats eene religieus-ethische macht, die een appèl doet op de conscientie des menschen. Reeds door Pascal maar toch in nog veel sterker mate door Vinet heeft deze methode vele pleitbezorgers gevonden. Ook Vinet, die den invloed van Kant's onderscheiding tusschen de theoretische en de praktische rede onderging, achtte het noodig, dat de theologie op nieuwe banen werd geleid, al is hij niet zoozeer een reformator van kerk en Godgeleerdheid als wel een „initiateur religieux" geworden. Van het Rationalisme had hij een afkeer. De rede is slechts het instrument, het geweten daarentegen is de zetel en het steunpunt van de religie. Het geweten, dat ondanks de zonde intact bleef, of het instinct, hetwelk ons dwingt te handelen volgens onze overtuiging, welke die ook moge zijn, is voor den mensch de eerste

van alle wetten, of eerder nog de eenige wet. Het orgaan, waardoor wij onmiddellijke kennis bekomen, waardoor wij het wezen der dingen aanschouwen, is dan ook niet het intellect maar het gemoed. Ten opzichte van vele onderwerpen, kan het verstand slechts werken met de gegevens, welke het hart daaraan aanbiedt. Men moet God liefhebben, om Hem te kunnen kennen. De liefde ontsluit voor het verstand zulke hooge en nieuwe gedachten, dat zij dwaasheid moeten schijnen in het oog van hen, die ze niet aanvaarden. Aan den wil moet dientengevolge het primaat worden toegekend. Het geloof begint eerst daar, waar het gemoed zich gelden laat, waar eene wilsdaad plaats grijpt. Het Evangelie nu beantwoordt ten volle aan de behoeften van het menschelijk hart; ja, de ware religie is een appèl op het geweten. Het Evangelie ligt op den bodem van elk geweten; dat is te zeggen „cet Evangile interieur qui ne serait rien sans l'Evangile extérieur, mais sans lequel aussi l'Evangile extérieur ne serait rien." Wanneer het mogelijk was, eene religie met één enkel woord te karakteriseeren, dan zouden wij zeggen: het Christendom is de religie van het geweten; het Evangelie toch „est la conscience de la conscience même." De prediker, die anderen voor Christus wil winnen, volge dan ook de psychologische methode, d. i., hij doe een beroep op het geweten zijner hoorders. Alle andere argumenten voor het Christendom toch staan in waardij achter bij de groote waarheid, dat het Evangelie zich aansluit aan ons geweten en geheel beantwoordt aan de nooden onzer ziel. En als de zon schijnt, is het licht van de kaars overbodig. Voor diepzinnig speculeeren en redeneeren moet de theoloog zich wachten. Zelfs deinsde Vinet niet terug voor dit krasse woord: „Il n'y a qu'embarras, obscurité, angoisse, fatigue stérile dans tous les systèmes sur Jésus Christ, que l'on tire successivement de l'Evangile, quand ce ne sont que des systèmes; les spéculations sur Jésus Christ les plus sublimes et les plus nécessaires sont desséchantes, sont meurtières." In de Christelijke religie is alles normaal. De Godheid van Christus, de verzoening, ja alle mysteriën des geloofs zijn in den grond der zaak moraal.

Wie weten wil, hoe God ons oorspronkelijk schiep, verkrijgt een antwoord op zijn vraag, als hij slechts let op de getuigenis zijner conscientie. Onze conscientie noopt ons tot de erkentenis, dat wij naar Gods bedoelen religieus-ethische wezens en dus goed en naar Gods beeld geschapen en tot gehoorzaamheid aan onzen Schepper gehouden zijn. Onze conscientie leert ons echter niet alleen, dat God er is — immers het geweten is een gevoel van verplichting en aan wien anders dan aan God kunnen wij ons verplicht gevoelen ? — maar ook, dat God de zonde niet ongestraft kan laten. Ons geweten eischt, dat het kwade gestraft en het misdrijf gewroken worde. Als God dus de zonde ongestraft liet dan zouden wij rechtvaardiger zijn dan Hij — en zoo iets ook maar te denken is ongerijmd en goddeloos. Aan den

eisch onzer conscientie, om alle dingen te toetsen aan den wil Gods en om dien wil onder alle omstandigheden te doen, kunnen wij echter door onzen afval van God en onze verdorvenheid door de zonde niet voldoen. Onze wil moet omgebogen en onze conscientie moet gereinigd. Dit kan alleen door aan den mensch de beste beweegredenen, de edelste prikkels te geven. Wie ons tot eene goede daad wil brengen, vooral wie ons gansche leven aan een regel wil onderwerpen, moet voor alle dingen in ons zondig hart eene affectie, d. i. de liefde tot God scheppen. De zonde toch is zóó diep in onze ziel geworteld, dat wij haar door eigen kracht niet kunnen uitroeien. Welnu, dit scheppen eener affectie doet God de Heilige Geest in zijn groote ontferming. Hij vernieuwt ons binnenste, schept in ons hart de beste beweegredenen, buigt onzen wil ten goede om, i. é. w., Hij begiftigt ons met het geloof. Het geloof toch is niet een onbestemd gevoel maar eene wilsdaad. Het is de innerlijke gehoorzaamheid van het geweten en den wil, of, om de lievelingsleuze van Vinet te citeeren, „Het geloof is een werk". Als onze wil ten goede is geneigd en wij Gods wil gaan doen, dan wordt tegelijkertijd in ons binnenste bevredigd de dorst naar geluk, die aan allen eigen is. Immers is dan het gehoorzamen, het zedelijk handelen, het betrachten van Gods wil en wet, het geluk, het genot zelf geworden. Als onze plicht en onze neiging samenvallen, dan zijn geluk en heiligheid één. Dan daalt de vrede Gods af in onze ziel. Dan smaakt ons hart de reinste vreugde. Dan, ook als dit ons deel geworden is, wijkt de gehoorzaamheid niet voor de liefde terug. „De liefde maakt de gehoorzaamheid volkomen, maar heft haar niet op, evenmin als het geloof de wet opheft. Wie liefheeft, gehoorzaamt met vreugde, maar hij gehoorzaamt. Hij gehoorzaamt beter, maar hij gehoorzaamt. Al is het goede, dat hij doet voor hem een genot geworden, het heeft daarom niet opgehouden een plicht voor hem te zijn."

Schoon heeft Vinet zijne hoofdgedachte ontwikkeld en aangedrongen, zoo telkens als hij als apologeet — en apologeet is hij in de eerste plaats geweest — optrad. Wie zijn naaste waarlijk gelukkig maken wil, toone hem aan, dat het Evangelie ten volle beantwoordt aan de behoeften van het menschelijk hart en de conscientie geheel en al bevredigt. „Zoo innig is de betrekking tusschen het Evangelie Gods en de menschelijke natuur, dat het Evangelie geen enkele leerstelling bevat, die niet beantwoordt aan eene behoefte onzer natuur, en er omgekeerd geen behoefte is van ons wezen, die in het Evangelie hare vervulling niet vindt." Het Evangelie laat aan alle eischen van het geweten recht wedervaren; het is geheel en al moraal; het beantwoordt volkomen aan het wezen der menschelijke natuur. Daarbij predikt het Evangelie ons de verzoening met God door Jezus Christus, en het leert ons te willen wat wij moeten, en te kunnen wat wij willen. Ook laat het geweten ons zien, dat de verlossende kracht van Chris-

tus, van het bevredigd geweten uit, den ganschen mensch omvat. „Eenmaal ontwaakt, doet het geweten den ganschen mensch ontwaken; eenmaal genezen, geneest het den mensch geheel; zijn vrede verspreidt zich vooral in het hart; het hart van zijne angsten bevrijd, van zijne ketenen verlost, richt zich onbelemmerd naar zijn eerste, zijn wezenlijk doel heen; de rede verheft zich tot het punt, van waar zij alles harmonisch en samenhangend voor zich ziet; de verbeelding laat ijdele droomen plaats maken voor heerlijke verwachtingen, die zóó zeker zijn, alsof zij niet onmetelijk waren, zóó onmetelijk, alsof zij niet zeker waren."

Deze gedachten van Vinet vonden ten onzent weerklank in het hoofd en hart van Beets, Chantepie de la Saussaye Sr., Gunning, Ds Roozemeyer. Vinet is de Vader van de Ethische richting geworden. Chantepie de la Saussaye en Gunning mogen ook veel aan Schleiermacher en aan de Vermittelungstheologie ontleend hebben — evenals Valeton en andere jongere Ethischen veel van de Erlangers (met name het streven om het gebouw der Confessie en der Theologie op te trekken op het fundament van de Christelijke ervaring) overgenomen hebben — datgene wat bij uitnemendheid het kenmerk van de Ethische richting uitmaakt: Aan de Dogmatiek moet de Ethiek voorafgaan, of, populair uitgedrukt: Eerst het leven en dan de leer, is aan Vinet ontleend. Volkomen terecht schreef Brouwer in zijn proefschrift over Chantepie de la Saussaye: „Men kan wel zeggen, dat hij Alexandre Vinet volkomen kent en in zich opgenomen heeft, meer dan hij de Duitschers heeft gedaan" (zie mijn „Ethisch of Gereformeerd", en mijn „Schets van het leven en de werkzaamheid van A. Vinet en van zijne beschouwing van het geweten", opgenomen in het Geref. Theol. Tijdschr.).

Vinet is niet de eerste geweest, die met gloed wees op de zedelijke werking van het Christendom. Reeds Tertullianus had hiervoor een oog. Ook Duns Scotus en vele Roomsche en Protestantsche Theologen. Kant wees op haar in zijne uiteenzetting van de praktische rede en den kategorischen imperatief. In ons land volgden hem de moderne theologen Hoekstra, Hugenholtz en Rauwenhoff. In Duitschland bepleitten Ritschl en Lipsius, dat de Theologie haar kracht moest zoeken in een neo-Kantinaisme. Ritschl eischte, dat geloof en wetenschap streng gescheiden zouden worden. Dan kan er van strijd tusschen beide geen sprake meer zijn. Het geloof en de religie toch hebben te doen met „directe Werthurtheile". De laatste gronden n.l. voor de waarheid der openbaring Gods in Jezus zijn de geweldige indruk, dien de verheven Jezus gedurende alle eeuwen maakte op het menschelijk hart; de kracht tot ethische levensvernieuwing, die van het Evangelie uitgaat; de zedelijke ervaringen in de gemeenschap met Jezus, zoowel van ootmoed en zielsverbrijzeling als van de hoogste vreugde; de bevrediging onzer zielenooden door het Christendom. In

Frankrijk werd de opinie van Ritschl, Lipsius en Herrmann, Das Verkehr des Christen mit Gott[6] (1908), gedeeld door Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la Religion, 6e éd., 1901 en het Symbolo-Fideïsme, waaraan o. a. Dr J. Riemens Jr in 1900 eene studie wijdde.

De vier behandelde methoden waarvan de eerste de aanvaarding van het Christendom tot stand laat komen door het verstand, dat de aangevoerde bewijzen toetst, de tweede door de speculatie van de rede, de derde door de religieuze ervaring en de vierde door de conscientie bevatten alle een element van waarheid maar zij vermogen toch niet ons de alleen genoegzame gronden voor de waarheid en de geloovige aanneming van het Christendom te geven. Deze zijn schoon en teer beleden in het reeds meermalen geciteerde vijfde artikel onzer Confessie.

Aan het einde van dezen Locus verwijs ik gaarne nog naar het omvangrijke werk van Dr K. Dijk „Het profetische Woord" („De leer der Inspiratie") 1931.

HOOFDSTUK III.

LOCUS DE DEO.

§ 1. **De plaats van dezen locus in de Dogmatiek.**

Het verschil in richting op theologisch gebied oefent ook invloed op de volgorde, waarin de loci der Dogmatiek worden behandeld. Vat men, gelijk het behoort, de Dogmatiek theologisch op en is men doordrongen van de geweldige waarheid, dat uit God en door God en tot God alle dingen zijn, dan ligt het voor de hand om met den Locus de Deo aan te vangen en allereerst in stille aanbidding en in heilige bewondering bij het licht der Openbaring in te denken hetgeen het Eeuwige Wezen ons aangaande Zich zelve heeft willen te kennen geven. Meent men daarentegen met de Vermittelungstheologie: „Wie für die Philosophie so ist auch für die Theologie das Ausgangspunkt und das allererst Gegebene das menschliche Selbstbewusstsein" dan is het logisch met den mensch aan te vangen. Deze consequentie is o. a. dan ook door F. A. B. Nitzsch in zijn bekend „Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik" getrokken. Hij deelde de „specielle Dogmatik" aldus in: Anthropologie, Theologie, Christologie. Trouwens Nitzsch was niet de eerste nieuwere theoloog, die den locus de Deo niet voorop liet gaan. Schleiermacher had ook reeds zoo gehandeld. Dan vele theologen, die materieel op zijn standpunt stonden, handelden althans uit formeel oogpunt toch nog anders.

Zoo dachten te goeder trouw Kaftan en Häring — dat zijn die theologen uit de School van Ritschl, die voor „Openbaringstheologen" gehouden wilden worden —, dat zij niet van het subject, den religieuzen mensch, maar van het object, van God, uitgingen, maar in den grond der zaak was dit toch zoo niet (Zie mijn „De Persoon van den Middelaar in de nieuwere Duitsche Dogmatiek" blz. 42/45). En zelfs van Kaehler zag Schaeder zich verplicht te verklaren: „Er hebt freilich hervor, dasz die Theologie „wesentlich Lehre von Gott sein" will. Aber was er in Bezug auf Gott ausführt, das rotiert alles um die gründige, rechtfertigende Wirkung Gottes an uns" (Theocentrische Theologie[3], I, S. 98/100). Toch is het van belang, dat zelfs bij Kaftan en Häring de locus de Deo voorop gaat.

Evenals Kuyper en Bavinck beginnen ook de ethische theologen Muller en Riemens in hunne Handboeken met de Theologia sensu praegnante. Te meer valt ons dat bij Muller op, omdat volgens hem

de Dogmatiek is „de leer van het Christelijk geloofsleven". Zij heeft dat leven te beschrijven en tracht zooveel mogelijk het te verklaren. Object is dus feitelijk ook bij hem de Christen. Dan, hij tracht zijne indeeling te rechtvaardigen met de opmerking: „De grond van alle leven rust in God; Hij is dus ook de grond, waarin het Christelijke geloofsleven rust" (t. a. pl. blz. 45). Deze inconsequentie is mij liever dan de consequentie van Schlatter, die in zijn „Das christliche Dogma" de Theologie in engeren zin uitschakelt en aldus indeelt: Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Eschatologie — zij het dan, dat hij onder deze vier hoofden menig punt behandelt, dat bij ons in den locus de Deo ter sprake komt.

Tegen de Gereformeerde opvatting, dat de locus de Deo voorop behoort te gaan, kan niet worden ingebracht, dat eigenlijk heel de Dogmatiek ons kennisse Gods schenkt. Dat is wel zoo, dan, wij hebben reeds gezien, dat in de Dogmatiek over God gehandeld wordt in casu recto en in casu obliquo. En hieruit vloeit voort, dat wel degelijk onderscheid moet gemaakt worden tusschen den locus de Deo en de volgende loci. In den locus de Deo is dan sprake van het Eeuwige Wezen als zoodanig en op zichzelf, wel niet geheel afgedacht van zijne werken maar dan toch zóó, als Hij vóór, boven en onafhankelijk van alle schepselen bestaat. Waar alle dingen uit en door en tot God zijn, zou zonder dezen voorafgaanden locus, elke andere locus zijn uitgangspunt en grondslag ontberen. Aan de andere zijde is het wel waar, dat de volgende loci onze Godskennis nog tot op zekere hoogte vermeerderen, maar daarom mag toch niet pas aan het einde over den volzaligen God gehandeld worden.

Geldt van de geheele Theologie, om de termen van de Synopsis te gebruiken, dat zij zoowel theoretisch als praktisch is of m. a. w. dat het gaat zoowel „om de kennis als om den dienst van God", allereerst dient dit bij dezen locus in het oog te worden gehouden. Vooral als wij ons onderwinden, om te stamelen over de „zeer overvloedige fontein aller goeden", hebben wij ons te onthouden van alle koude en dorre speculaties. „De kennis is ondergeschikt aan de vroomheid, gelijk de vroomheid op haar beurt ondergeschikt is aan onze zaligheid en de eere Gods. Theorie en praktijk mogen niet van elkander gescheiden worden, maar behooren bij elkander om het eeuwige leven te verwerven. De Theologie is geen ijdele speculatie maar eene praktische kennis, die den wil en alle aandoeningen des harten krachtig beweegt, om God te dienen en den naaste lief te hebben" (Synopsis).

§ 2. Het Agnosticisme. Het Pantheïsme. Het Materialisme. Het Psychomonisme. Het Atheïsme. Het Deïsme en het Theïsme.

De Heilige Schrift leert ons, dat God en de kosmos niet één maar twee zijn. God is voor, boven en onafhankelijk van den kosmos

(transcendentie Gods), en tegelijkertijd is Hij naar zijn Wezen in alle dingen tegenwoordig (immanentie Gods) — dit laatste echter niet zóó, dat God en de kosmos ineenvloeien, dat de grenzen tusschen God en de wereld worden uitgewischt, maar zóó, dat God onafhankelijk van de wereld bestaat. Wij plegen dit het theistische dualisme te noemen.

Dan, nu zijn er velen in den tegenwoordigen tijd, die meenen, dat wij aangaande God niets kunnen weten, dat er geen reëele kennis van God te verkrijgen is. Dit is het Agnosticisme, waarvan Herbert Spencer de meest bekende vertegenwoordiger is. De Eerste Oorzaak, het Oneindige, het Absolute is voor ons het Onkenbare of het Ondenkbare. De meeste Agnosticisten achten evenwel het geloof (dat dan volgens hen een overtuiging is, die niet kan worden bewezen maar of door het denken of door het gemoed zich aan ons opdringt) aan het bestaan van één algemeenen wereldgrond gerechtvaardigd. En die ééne, algemeene werkelijkheidsgrond wordt dan als aan de wereld der verschijnselen immanent gedacht. In tegenstelling met het theistische dualisme wordt deze opvatting het Monisme genoemd. Denkt men zich nu dezen immanenten wereldgrond als de volstrekte en eenige realiteit an sich en onderscheiden van de wereld der wisselende verschijnselen — in welke verschijnselen de wereldgrond zich openbaart en ontwikkelt, zoodat alle verschijnselen niets anders zijn dan vorm: en toestandsveranderingen van den wereldgrond of van het Al.Eene en alle verschijnselen, ook het bewuste ik terugkeeren in het Al-Eene — dan is dit in groote trekken het pantheïstisch Monisme. Denkt men zich daarentegen de wereld der verschijnselen als een afgesloten eenheid — saamgesteld uit de oorzakelijk verbonden stoffelijke en psychische veranderingen en bewegingen — of m. a. w. als eene zichzelf genoegzame, eene van en door zichzelve bestaande realiteit, welke dus ter verklaring harer werkelijkheid geen anderen grond vereischt, dan is dit atheistisch Monisme.

Onder het Pantheïsme (waaraan in den nieuweren tijd de namen van Spinoza, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Ed. van Hartmann verbonden zijn) verstaan wij dus, gelijk het woord dan ook zelf zegt, dat alles God is. De eene wereldgrond, die niet buiten den kosmos maar in den kosmos moet worden gezocht, is de samenvatting van alle wereldsche zijn, het eenig werkelijke of zelfstandige of het volstrekte. De eene wereldgrond is het Al-Eene, dat de wet van zijn eigen volstrekte wezenheid in natuurwetten en geordendheid der verschijnselen met innerlijke noodzakelijkheid openbaart en ontwikkelt. Van dien éénen wereldgrond zou gelden het Paulinische: In Hem leven wij en bewegen ons en zijn wij. De ontwikkeling van den eenen wereldgrond wordt niet naar een plan of bedoeling voltrokken. De ontwikkeling, die zich voor ons voordoet als één groote, samenhangende wereldstreving, uit de mysterieuze diepten van het zijn der

wereld opkomende, gaat blind natuurlijk voort in de groote, stoffelijke, anorganische wereld. Eveneens in de levende wereld, met uitzondering van den mensch, in wien het Al-Eene tot bewustzijn komt, en in wien, althans voor een gering deel, de ontwikkeling door bedoeling en overleg geleid wordt.

Lijnrecht tegenover het Pantheïsme staat het Materialisme. Als wereldbeschouwing gaat dit uit van de gedachte, dat datgene wat wij stof, materie noemen, in wezen ten grondslag ligt aan al het bestaande. De stof is de eigenlijke substantie der dingen. Uit de stof zijn zoowel de dingen zelf als al hun werkingen, eigenschappen, verschijningen, vormen en openbaringen te verklaren en tot stof is elk ding met al zijn zijn en worden terug te brengen. Aan het einde der vorige eeuw was het Du Bois Reymond, die in zijn boek „Ueber die Grenzen des Naturerkennens" (1872) en vooral in zijn „Die Sieben Welträthsel" (1882) het materialisme tot bescheidenheid maande, omdat zoo zwakke plaatsen in deze philosophie niet te ontkennen zijn. Wat later trad Haeckel met zijn „Die Welträthsel" als een luidruchtig verdediger van het onvervalschte Materialisme op. Aanvankelijk vond hij tallooze bewonderaars, maar zijn roem is reeds lang getaand en de oppervlakkigheid van zijn boek is overtuigend aangetoond. Dan, hoewel thans het Pantheïsme de geesten bekoort en door den invloed van Schleiermacher het Pantheïsme reeds eene eeuw lang veel schade deed aan de Theologie, toch zijn er nog altijd beoefenaars der wetenschap, die beweren, dat er niets is dan de stof en de energie, welke in het stof sluimert, dat de wereld is opgebouwd uit atomen, die altijd naar dezelfde wetten werken en die door verbinding of scheiding alle dingen doen ontstaan en vergaan.

Lijnrecht tegenover het Materialisme met zijn stofvergoding schijnt te staan het Psychomonisme. Dit stelsel, ten onzent vooral door Heymans bepleit, ontkent feitelijk het bestaan der materie. Alle werkelijke werkelijkheid is louter bewustzijn of psyche; alleen het psychisch gebeuren is onmiddellijk gegeven en reëel; het physische bestaat voor ons alleen als gewaarwording of voorstelling of m. a. w. de stof is het voortbrengsel van onzen geest. Echter bedenke men, dat wel naar het oordeel der voorstanders dit stelsel de antipode van het materialisme is, maar dat het niettemin niet ten onrechte dikwijls als een verkapt materialisme schijnt te worden voorgesteld.

Nu kent het Materialisme in het geheel geen God. Materialisme leidt tot *Atheïsme* d. i. de loochening van het bestaan Gods, aangezien het beweert, dat de wereld als een realiteit, die van en door zichzelf bestaat, geen anderen grond postuleert. Omdat de atheïsten zoo luidruchtig optreden, schijnt hun aantal groot te zijn. Feitelijk is dat echter zoo niet. Het Atheïsme redeneert al heel oppervlakkig. Zoo spreekt Haeckel nog steeds van atheïstische volken, ofschoon steeds duidelijker bleek, dat zij nergens worden gevonden. Ook waant het

Atheïsme het geloof in God als onhoudbaar ten toon gesteld te hebben met het zeggen: dat het 't geheele heelal doorzocht maar nergens God aangetroffen heeft. Alsof dat niet vanzelf sprak! Alsof door de Schrift en door de gemeente beleden werd dat God een stoffelijk Wezen is, hetwelk met de instrumenten, waarvoor wij de natuurkundige wetenschap dankbaar zijn, kan worden waargenomen. „Atheïst — zoo schreef Beyens — wiens fijne onderscheidingen ik hier overnam — kan men alleen worden door gewelddadige onderdrukking van het semen religionis. En het is nauwelijks denkbaar, dat niet nu en dan twijfel aan eigen stelsel in het hoofd en hart opkomt. Immers al sluit men zich op in de waarneembare wereld, als het alleen reëel gegevene, dan blijft toch altijd het groote vraagstuk omtrent het *zijn* zelf dier wereld, dat wel gegeven maar niet verklaard en begrepen wordt; dan blijft ook het raadsel des levens, van zijn beteekenis en bestemming; dan blijft de onloochenbare mogelijkheid van een ander buiten-wereldsch zijn, hetwelk zich in de waarneembare wereld openbaart, welks erkenning men zich door gewilde eenzijdigheid en positivistisch apriorisme onmogelijk heeft gemaakt, en welks reëel bestaan, ook maar als gewettigde en nader te onderzoeken hypothese, men op grond van hetzelfde apriorisme zonder meer op zijde heeft gezet."

Anders staat het natuurlijk met het Pantheïsme. Toch is er ook in dit stelsel, dat feitelijk de grenzen tusschen God en de wereld, den geest en de stof uitwischt, geen plaats voor eene openbaring Gods. Althans voor eene openbaring, die beantwoordt aan de idee openbaring, welke de Bijbel ons aan de hand doet. Voor eene openbaring, die een uitvloeisel is van den wil Gods. In het Pantheïsme is God de aanvankelijk onbewuste, die naarmate de menschheid zich ontwikkelt, uit zijn slaap opwaakt en allengs zich-zelf-bewust wordt. Zulk een wezen nu kan zich onopzettelijk hebben geopenbaard, gelijk ook wij menschen soms òf tegen onze bedoeling in òf onbewust aan anderen laten merken, dat wij er zijn en hoedanig ons karakter is — maar van een voornemen, een besluit, eene wilsdaad om zich aan den mensch te openbaren, kan geen sprake zijn.

Zelfbewustzijn wordt aan God niet ontzegd door het Deïsme. Toch is ook in dit stelsel — waaraan de naam van den wijsgeer Locke verbonden is — de Godsidee niet de juiste. Volgens het Deïsme is God niet een God van nabij maar van verre. God is de eerste schalm in de machtige keten van oorzaak en gevolgen. God is wel de eerste maar niet de voortdurende oorzaak van al wat is en wordt of m. a. w. God schiep wel de wereld, maar verder laat Hij haar aan zich zelve over.

Tot de zuivere belijdenis komt men dan ook alleen als men instemt met het aloude Credo: Ik geloof in God, den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. De schepping van hemel en aarde postuleert, dat God een van de wereld onafhankelijk aanzijn heeft.

Dat God vóór, boven en onafhankelijk van alle dingen bestaat. *De transcendentie Gods.* Ook postuleert zij, dat God door zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht hemel en aarde en alle schepselen gelijk als met zijne hand onderhoudt en regeert. *De immanentie Gods.* Vervolgens postuleert zij, dat de wereld niet onwillekeurig uit God gevloeid is, gelijk het water vloeit uit het glas, dat meer dan boordevol ingeschonken is, maar dat het roepen van de dingen, die niet zijn, alsof zij waren, eene daad is van Gods wil. Ook dat God de wereld geschapen heeft naar de idee, die Hij van eeuwigheid gedacht heeft. Dat de schepping van hemel en aarde de realiseering is van eene gedachte Gods. En hiermede is tegelijkertijd uitgesproken, dat God een zich zelf bewust Wezen is. Niet dat dat hieruit alleen voortvloeit. Hoe zou ooit de Drieëenheid te vereenigen zijn met de voorstelling, dat aan God het zelfbewustzijn niet kan worden toegekend? Maar uit het feit der Schepping vloeit dan toch ook voort de onwaarheid van het Pantheïsme.

De kennis nu, welke God van Zichzelven bezit, plegen wij de archetypische, die, welke wij van Hem hebben, de ectypische te noemen, terwijl deze aan den Bijbel ontleende belijdenis van den Volzaligen God heet het *Theïsme* en de tweeheid van God en den kosmos: het theïstische dualisme. Hierbij worde echter bedacht, dat eeuwenlang in de Theologie heette Deïsme wat wij Theïsme noemen. Eerst door het optreden van Locke werd ter vermijding van misverstand de Christelijke Gods-idee met den naam Theïsme aangeduid.

§ 3. **De onbegrijpelijkheid en de kenbaarheid Gods.**

Op de vraag: wie is God? kunnen we alleen antwoorden: God is God. Terecht heeft iemand eens gezegd: „Pour savoir ce qu'il est il faut être lui-même. God is onbegrijpelijk. Van een begrijpen Gods kan geen sprake zijn. Allereerst reeds omdat Hij oneindig is. Terecht zeide reeds Augustinus: De mensch kan in zijn eindig en beperkt verstand den Oneindige niet bevatten, zoo min als de knaap, hoe ijverig hij ook heen en weer loopt, met zijn schelpje de zee kan overscheppen in het kuiltje, dat hij in het zand op den oever heeft gemaakt. Vervolgens is God onbegrijpelijk, omdat Hij een eenig Wezen is. Voor eene definitie wordt vereischt de opgaaf van geslacht of soort, waartoe iets behoort en van datgene, waardoor het bijzonderlijk onderscheiden is van wat anders tot hetzelfde geslacht behoort. Maar er is geen soort van Wezens, van welke God er één zou zijn, omdat Hij eenig is. Juist schreef Gravemeyer, verwijzende naar Van Mastricht: „Geen definitie kan er door eenig mensch van God worden gegeven maar slechts eene beschrijving, die ons het denkbeeld van God verduidelijkt en Hem ons eenigermate vertegenwoordigt" (t.a.pl., I, bl. 283).

Duidelijk wordt dan ook in de H. Schrift de onbegrijpelijkheid Gods uitgesproken, in *Job 11 : 7: Zult gij de onderzoeking Gods vinden? Zult*

gij tot de volmaaktheid toe den Almachtige vinden? Eenigermate ook in *Job 36 : 26: Zie, God is groot, en wij begrijpen het niet; er is ook geene onderzoeking van het getal zijner jaren.* Hier is allereerst van de werken Gods sprake, maar als reeds van Gods werken geldt, dat we ze niet kunnen begrijpen, hoeveel te meer geldt dit dan niet van Hem zelven? Dat God onbegrijpelijk is, verstonden dan ook reeds eenigermate de Heidenen. Men denke slechts aan het bekende verhaal van Simonides (hij bekende, dat hij geen antwoord kon geven op de vraag van den tyran Hiero, wie God was), ons door Cicero in zijn „De natura Deorum" verhaald, en waarvan ook Calvijn melding maakt, Inst. I, 5, 12. De Mohammedanen oordeelen niet anders. Want 't is wel waar, dat in den Koran dikwijls zeer sterk anthropomorphistisch over God gesproken wordt, maar later zijn deze beschrijvingen geestelijk geduid en alle eigenschappen aan God ontzegd geworden.

In de Christelijke kerk is de onbegrijpelijkheid Gods altoos op den voorgrond gesteld. Augustinus zeide: God is de zijnde, gelijk zijn naam Jahwe ook te kennen geeft. Jahwe is zijn eigenlijke naam, zijn nomen in se, alle andere namen zijn ad nos. Wij kunnen alleen van God zeggen, wat Hij niet is en dat Hij een Wezen is, dat alles overtreft maar voorts is Hij ineffabilis. De Scholastiek ging wèl niet mee met de theologen, die beweerden: de Theologia negativa is hooger dan de Theologia positiva, omdat zij ons God doet kennen als verheven boven elk schepsel, en kende wèl meerdere waarde toe aan de Theologia positiva maar voor het overige sprak ook zij uit: Het wezen Gods an sich is voor den mensch onkenbaar. Thomas van Aquino doceerde: Op aarde is alle kennis Gods middellijk d. i. òf door de rede òf door het geloof. De ratio kan uit de werkingen tot de Oorzaak opklimmen. De kennis door het geloof doet evenwel God beter kennen. Toch geeft ook zij geene kennis van Gods Wezen. Wij kennen alleen habitudinem ipsius ad creaturas. De latere Scholastiek droeg eene geheel andere beschouwing voor. Duns Scotus hield vol: er is wel eene quidditatieve kennis van God mogelijk. Hiermee bedoelde hij dit. Aangezien Gods kennis mogelijk is, daar moet wat Hij is ten nauwste in verband staan met dat Hij is. De strijd tusschen de Thomisten en Scotisten over dit punt is ten slotte zoo beslecht, dat beide Scholen aannamen de cognitio quidditatis. Cajetanus geeft daarvan deze verklaring: „Aliud est cognoscere quidditatem, aluid est cognoscere quidditative. Cognoscit nempe leonis quidditatem, quicunque novit aliquid eius praedicatum essentiale. Cognoscit autem quidditative nonnisi ille, qui omnia praedicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit. Cognitio quidditatis is dus zulk eene kennis, die ons niet ten volle maar alleen iets van het wezen Gods doet verstaan. De Mystiek meende door de theologia affectiva d. i. door afzondering, contemplatie en kruisiging des vleesches of in één woord door het leven der liefde in God tot

eene hoogere kennis van God te komen dan we door de theologische studie bereiken kunnen. Na de Hervorming keerde de Roomsche Kerk weer tot Thomas van Aquino terug.

Luther onderscheidde zeer scherp tusschen het Wezen en de openbaring Gods. Het Wezen Gods is plane incognoscibilis, incomprehensibilis et inaccessibilis. De latere Luthersche Theologen onderscheidden wel niet zóó scherp tusschen wezen en openbaring maar leerden toch ook, dat er geen adaequate naam van God kan gegeven worden. Zoo dachten ook de Gereformeerden. Calvijn achtte het eene ijdele speculatie te onderzoeken quid sit Deus, voor ons is het genoeg te weten, qualis sit et quid eius naturae conveniat. Voorts legde hij sterken nadruk op het feit der natuurlijke Godskennis. Men denke slechts aan de bekende uitspraak: Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus (Institutie I, 3, 1). Zwingli daarentegen wilde van geen natuurlijke Godskennis weten. Zeker hebben de heidensche wijsgeeren juiste opmerkingen omtrent God gemaakt, maar dit is een bewijs, dat God Zelf het zaad zijner kennis ook onder de heidenen heeft gestrooid, aangezien we uit onszelven evenmin weten wat God is, als een kever weet, wat een mensch is. Onze Confessie leert ook de natuurlijke Godskennis. Eveneens alle Geref. Dogmatici.

De Socinianen ontkenden haar. Faustus Sócinus leerde: Homo ipse per se nec se ipsum nec Deum eiusque voluntatem cognoscere potest, sed necesse est, ut haec illi Deus aliqua ratione pateficiat. Feitelijk keerden de Socinianen zich hiermede tegen hunne eigene rationalistische grondstelling, dat de Bijbel niets kan bevatten, wat onbegrijpelijk is of tegen de rede strijdt. Het Rationalisme meende van Gods bestaan zeker te zijn en hechtte aan de kennis van zijn Wezen weinig waarde. Kant proclameerde eenerzijds, dat God door de reine Vernunft niet te kennen en het bestaan Gods niet te bewijzen is, en anderzijds dat het bestaan Gods door de praktische rede gepostuleerd wordt. Fichte en Schleiermacher stonden op hetzelfde standpunt als Kant. Hegel daarentegen beweerde, evenals vroeger Spinoza, de philosophie kan God, an sich, in zijn Wezen beschrijven. Zij toch begrijpt het Absolute in zijn passenden, adaequaten vorm, als denken. Volgens Schelling is God ook kenbaar. Na 1830 heeft het Moderne denken zich echter eenstemmig op het standpunt van Kant gesteld. Dit werd bevorderd door het Positivisme van Comte. Comte zeide: De beperktheid van het menschelijk kenvermogen, dat zich altijd binnen den kring van het eindige bewegen blijft, dwingt de wetenschap haar taak te beperken tot het constateeren en het verklaren der verschijnselen. Wetenschappen zijn eigenlijk alleen de sciences exactes niet de overige wetenschappen, en vooral niet de Theologie. In hoofdzaak ging het Agnosticisme van Spencer denzelfden weg uit. Dit Agnosticisme werkt nog krachtig na. De moderne theologie acht eene inhoudrijke kennis

van God onmogelijk en bepaalt zich tot enkele deugden Gods als liefde, wijsheid en almacht. Zij sluit zooveel mogelijk alle metaphysica buiten en beperkt zich tot het religieuze. Scholten zeide: „Het denkbeeld van God, dat Jezus predikt, is Oneindigheid, Almagt of Souvereiniteit, maar de souvereiniteit en de almagt eener heilige liefde, die, oneindig, met de kracht des Heiligen Geestes het rijk der waarheid en der zaligheid tot stand brengt, in hare ondoorgrondelijke wijsheid ook de zonde heeft opgenomen in haar wereldplan, den tijdelijken weerstand van het vleesch weet dienstbaar te maken aan de zegepraal van den geest, en voor het oog des geloofs, dat in het heden reeds de kiem ziet van de toekomstige volmaking van het menschelijk geslacht, zich openbaart als de eeuwige en voortdurende bron van licht en leven in de natuurlijke en zedelijke wereld, m. é. w. als de liefde, wier doel het is, zich in de zaligheid van al wat schepsel heet te verheerlijken" (t. a. pl., II, blz. 52). Tegenover hen, die van de anthropologie uitgaan, om tot de Godsidee op te klimmen (zooals bijv. J. W. van der Linden, die in „de voorstelling der goddelijke voorzienigheid de vertolking zag van een vertrouwen op de zorg van God, dat al het gebeurende altijd zedelijk op ons reageert") staat Bruining die de vrijzinnige Dogmatiek met den locus de Deo wil aanvangen. Roessingh getuigde van „het irrationeel karakter der hoogste werkelijkheid zelf" en van „zijn irrationeele geloofsverzekerdheid". Van Maurik Broekman wil de transcendentie en de immanentie Gods tot haar recht laten komen door „Gods souvereiniteit" met „ons bewustzijn van deelgenootschap aan God te verbinden". Banning aanvaardt „de spanningen in de Godsvoorstelling" — „God als de Andere en God als de diepste innerlijke kern der wereld" en „God als Zijn of God als Wordend" — en „laat ze logies onverzoend staan" (Dr Haentjens, t. a. pl., 109/110).

Het Agnosticisme nu beroept zich tot verdediging van de stelling, dat God onkenbaar is, op: *a.* de bekende grondstelling van het Idealisme, volgens welke de dingen en hunne eigenschappen bestaan eerst dan en zóó, als zij in betrekking staan tot iemands waarneming; en daarom kunnen wij nooit zeggen, wat een ding in zijn wezen, onafhankelijk van onze waarneming is; *b.* de beperkte natuur van het menschelijk kenvermogen; *c.* de alles overtreffende grootheid van Gods natuur; en *d.* de onvereenigbaarheid van de begrippen absoluutheid en persoonlijkheid. Opmerkelijk is echter, dat, onderwijl men zoo stout beweert: God kan met het verstand niet worden gekend, toch erkent, dat ons hart behoefte heeft aan religieuze voorstellingen, en alzoo, mits buiten het terrein der wetenschap, aan de religie nog eene plaats toewijst. Tegen deze argumenten van het Agnosticisme kan het volgende worden aangevoerd. Ad *a.* We kunnen wel degelijk zeggen, wat een ding in zijn wezen is, aangezien de Logos ons het verstand schonk, om de ideeën door Hem in den kosmos gelegd en

belichaamd, op te sporen. En voorts bewijst deze stelling te veel... als ze waarheid bevatte, zou ook alle kennis van den mensch, het dier enz. onmogelijk zijn. Ad *b*. 't Is waar, dat ons kenvermogen beperkt is... maar deze beperktheid is toch niet van dien aard, dat de mensch niet uit de zienlijke tot de onzienlijke dingen zou kunnen opklimmen. Ad *c*. Zeker is God een groot en onbegrijpelijk Wezen. Maar Hij heeft ons naar zijn beeld gemaakt en nà onzen val liet Hij in elk onzer den sensus divinitatis en daarom kunnen wij God kennen. Wie deze verwantschap tusschen God en mensch loochent, moet tot de conclusie komen, dat de mensch krachtens zijn oorsprong een irreligieus wezen is, wat met de Schrift en de ervaring in flagranten strijd is. Ad *d*. Wij erkennen, dat wij, wanneer wij God een persoon noemen, iets inadaequaats op Hem overbrengen. Onder ons is een persoon altoos een begrensd en beperkt wezen. Onder ons menschen veronderstelt elk ik een gij en ontwaakt de idee der persoonlijkheid eerst, als wij in aanraking komen met anderen. Deze waarheid geeft echter geen recht tot de gevolgtrekking: Waar God een absoluut, oneindig Wezen is, daar kan Hij geen persoonlijkheid wezen maar slechts het ééne, oneindige Zijn en is Hij dus voor ons verstand onkenbaar. Immers, wat waar is onder ons behoeft nog niet op elk gebied waar te zijn. Waarom zou er niet ergens een Ik te denken zijn, dat naar zijne motieven geen Gij onderstelt, dat dus niet eindig en toch persoonlijkheid is? En als men hierop tegenwerpt: ja, maar dan is de God, Dien gij aanbidt een star Wezen, dat hoog boven de schepselen verheven is en zich met de schepselen niet inlaten kan, dan antwoorden wij: Dit zou zoo zijn als God niet een Drieëenig Wezen was en dientengevolge in Hem niet eene volheid van leven tintelde.

Wij moeten echter nog dieper op deze quaestie ingaan. De vraag, of wij God kunnen kennen, komt ten slotte neer op deze quaestie: Of God zich al dan niet geopenbaard heeft? Heeft God zich niet geopenbaard, dan kunnen wij Hem ook niet kennen. Onomstootelijk toch is Kant's stelling: Datgene, waarvan we in 't geheel geen ervaring hebben, wordt door ons ook niet gekend. Zegt men nu: God heeft Zich niet geopenbaard, dan zijn er weer twee mogelijkheden. De eerste is: God openbaarde Zich niet, omdat Hij het niet vermocht. De wereld staat tegenover God. Zij belet Hem zijne heerlijkheid in haar te doen uitstralen. Wie zóó spreekt, valt terug in het oude Gnosticisme, dat de dwaling van Plato (het dualisme tusschen God en den kosmos, geest en stof) in haar sterkst mogelijken vorm poneerde. Zoo sprekende, loochent men echter de almacht Gods. En als men zegt: God kon zich niet openbaren, omdat Hij zelfbewustzijn en zelfkennis mist, dan loochent men weer de persoonlijkheid Gods. De tweede mogelijkheid is: God openbaarde Zich niet, omdat Hij het niet wilde. Maar dan is God niet goed, barmhartig en genadig maar een wreed tyran. Immers zonder de kennis van God is de mensch een ongelukkig en

ellendig schepsel. Alleen in de kennis Gods ligt voor den mensch rust en vrede en zaligheid. Dit alles klemt zóó sterk, dat het Agnosticisme (en niet het minst zijn woordvoerder Spencer) hoe luide het ook de onkenbaarheid Gods verkondigt, toch ondanks zich zelf uitspreekt, dat het Absolute geen negatief maar een positief begrip is; dat het de oorzaak van alles is; dat het oneindig, eeuwig, alomtegenwoordig enz. is; en dat het eene kracht is, 't meest analoog aan onzen wil. Maar als ik dit alles van het Absolute zeggen kan, dan is het waarlijk niet onkenbaar. Integendeel. Dan geef ik een eenigszins belijnd Godsbegrip.

Hoe beslist wij echter ook de kenbaarheid Gods vasthouden, toch nemen we hiermede de onbegrijpelijkheid Gods niet terug. God is een Wezen, hetwelk onze voorstelling, onze gedachte en onze taal verre te boven gaat. Wij kunnen God niet kennen, gelijk Hij in Zichzelven is. Onze kennis van God is altoos beperkter en geringer dan die, welke Hij van Zich zelven bezit. Geen enkele naam, waarmede wij God noemen, geeft zijn Wezen ten volle weer. Al aanstonds is de Drieëenheid een mysterie, dat wij van verre niet kunnen bevatten. En daarbij — al is er analogie tusschen God en ons krachtens onze schepping naar Gods beeld, toch mogen we nimmer vergeten, dat alle deugden Gods oneindig zijn, zoodat God ook hierom ons eindig en beperkt begrip zeer ver te boven gaat.

De vraag: Strijdt het niet met elkander, tegelijkertijd de onbegrijpelijkheid en de kenbaarheid Gods te leeren? moet dan ook ontkennend beantwoord. Dat wordt ons duidelijk, als wij deze beide termen slechts recht verstaan. Wanneer wij zeggen, dat God onbegrijpelijk is, dan bedoelen wij daarmede, dat wij geen wezenskennis van Hem kunnen verkrijgen, dat wij Hem niet kunnen kennen, gelijk Hij in Zichzelven is. Finitum non capax infiniti. Dan, nu heeft het Gode behaagd zich zelven te openbaren, ons een afschijnsel te geven van de kennis, die Hij van zich zelven bezit. En al is nu dat afschijnsel niet adaequaat met de kennis, welke God van zich zelven bezit, toch kunnen wij daardoor eene zuivere kennis van God bekomen. Wij gelooven niet alleen, dat God is, maar ook wat Hij is, Hebr. 11 : 6.

Van beteekenis is hier *I Cor. 2 : 10, 11: Doch God heeft het ons geopenbaard door zijnen Geest; want de Geest onderzoekt alle dingen, ook de diepten Gods. Want wie van de menschen weet, hetgeen des menschen is, dan de geest des menschen, die in hem is? alzoo weet ook niemand, hetgeen Gods is dan de Geest Gods.* Paulus zegt hier: Hoeveel wij ook van iemand kunnen weten, toch kennen wij hem nooit volkomen. Slechts de geest des menschen die in hem is, weet hetgeen des menschen is. Zoo is het nu in nog sterker mate met God het geval. De diepten Gods, „den diepen God" (Grosheide in zijn kleinen en grooten Kommentaar; als Paulus spreekt van de diepten Gods, dan duidt hij in vs 11 hetzelfde aan door „hetgeen Gods is". Daar-

uit blijkt, dat in de uitdrukking „de diepten Gods" — του θεοῦ gen. explic. is, de diepten Gods = „de diepe God". God is oneindig, eeuwig en alomtegenwoordig. Hij is niet te doorgronden") kunnen wij niet doorgronden. Toch is er daarom nog wel kennis Gods mogelijk, want de Geest Gods, die de diepten Gods onderzoekt, (Grosheide: Hij dringt overal in, doorvorscht en doorziet het) heeft ons doen zien, dat Christus de Wijsheid Gods is.

Ten slotte nog dit. Nooit mogen wij vergeten, dat onze kennis van God niet alleen beperkt en vrucht van de zelfopenbaring Gods is, maar dat zij ook is pro mensura humana. Met dit laatste bedoelen wij dit. De engelen verkrijgen op eene andere wijze dan wij, menschen, kennis van God. God heeft er bij zijne Openbaring aan ons mee gerekend, dat zij voor menschen bestemd was en daarom over Zichzelven gesproken in woorden en beelden, die door ons verstaan kunnen worden.

§ 4. **De Godsleer van Otto en Barth.**

Hier schijnt 't mij de meest geschikte plaats, om eene afzonderlijke — zij het beknopte! — uiteenzetting te geven van de Gods-leer van Otto en Barth, wier beschouwingen thans zoo zeer de aandacht trekken.

Van de hand van Rudolf Otto, hoogleeraar in de Theologie te Marburg, verscheen in 1917 het zoo bekend geworden boek „Das Heilige". Als wij over God spreken en wij ons niet, als zoovele theologen, tot vage uitspraken over Hem bepalen, dan moeten wij onderscheiden tusschen de Godskennis, die redelijk, en de Godskennis, die „irrational" is. Deze tweeerlei kennis van God moet tegelijkertijd worden vast gehouden. Het is een fout van de nieuwere Theologie geweest, dat zij hiervoor veel te weinig oog heeft gehad. De theïstische Theologie pleegt te handelen over God als Geest, over zelfbewustzijn, wil, almacht enz. Welnu, hiertoe heeft zij het volste recht. Al deze praedikaten zijn klare en duidelijke begrippen en kunnen daarom „rational" heeten, gelijk ook in zoover het Wezen Gods als „ein rationales" kan worden aangeduid. Dan, hiermede is nog niet alles gezegd. Deze redelijke praedikaten putten de leer der Godheid niet uit. Er blijft een „irrationale" rest over. Dat „irrationale" in de Godsidee kan als Gods heiligheid worden aangeduid, maar wordt nog beter gequalificeerd als „das Numinose". Wij toch dwalen, als wij in den term „de heiligheid Gods" alleen lezen de gedachte, dat God in zedelijken zin ver is van het kwade, ja dat Hij in volmaakten zin goed is. Ook dit behoort tot de heiligheid Gods, maar hiertoe mag zij niet beperkt. In alle Semietische talen treedt bij heiligheid dat andere n.l. het numineuze zelfs op den voorgrond. En nu wil Otto juist over deze beteekenis van heilig (dus God zonder het zedelijke en rationeele element) in zijn boek handelen.

Schleiermacher voelde iets van het numineuze, toen hij voorop stelde, dat het wezen der vroomheid bestaat in het besef onzer algeheele afhankelijkheid van God. Hij toch duidde met die algeheele afhankelijkheid aan het reflex-gevoel, dat bij den religieuzen mensch door het numineuze in God gewekt wordt. Iedere vrome, die ernstig over God nadenkt en innig met Hem leven wil, voelt op een gegeven oogenblik, dat hij komt te staan voor een mysterium tremendum. Dit mysterium werpt over zijne ziel een Gods-schrik. Men denke slechts aan Exod. 23 : 27: Ik zal mijn schrik voor uw aangezicht zenden en al het volk, tot hetwelk gij komt, versaagd maken. Al treedt nu in het N. Testament het Vaderschap op den voorgrond en al wordt daarom minder van deze siddering voor God gesproken, toch valt ook onder de nieuwere bedeeling deze Gods-schrik waar te nemen. Dan wordt de mensch machtig aangegrepen door een diep gevoel van ontzag voor God en beeft hij voor zijn God. De eerste openbaring van dezen Gods-schrik is de angst voor demonen, welke bij de primitieve volken gevonden wordt. Dit gevoel wordt geleidelijk edeler en hooger van natuur en ontwikkelt zich ten laatste tot het verheven gevoel, waaraan Tersteegen uiting gaf in zijn lied: Gott is gegenwärtig, Alles in uns schweige, Und sich innigst vor Ihm beuge.

Dit numineuze of ontzagwekkende wordt in het O. Test. gedurig de toorn Gods genoemd. Deze toorn heeft in vele plaatsen niets te maken met zedelijke eigenschappen Gods. De toorn Gods ontbrandt en uit zich op eene raadselachtige wijze evenzoo als een verborgen natuurkracht, gelijk wie onvoorzichtig is, plotseling kan gedood worden, als hij met een electrischen stroom in aanraking komt. Voorbeelden hiervan zijn Ex. 3 : 6*b*: En Mozes verborg zijn aangezicht, want Hij vreesde God aan te zien; Deut. 5 : 23: En het geschiedde, als gij die stem uit het midden der duisternis hoordet, en de berg brandde van vuur; het roepingsvisioen van Jesaja, h. 6; Job, die van God uit een onweder antwoord ontvangt, 38 : 1. Deze gedachte ligt ook in den term „de levende God", die ook in het N. Testament terugkeert, bijv. in Hebr. 10 : 31: Vreeselijk is het te vallen in de handen des levenden Gods.

Het mysterium tremendum aanschouwen wij in het N. Test., als Jezus in Gethsémané doodsangsten ondergaat en Hij, door den doodsschrik Gods overweldigd, tot driemaal toe kermt: Mijn Vader, indien het mogelijk is, laat deze drinkbeker van Mij voorbijgaan, doch niet, gelijk Ik wil maar gelijk Gij wilt, Matth. 26 : 39; in de onderwijzing, dat het vleesch verdorven is, Rom. 7 : 18, ja dat het bedenken des vleesches vijandschap is tegen God, Rom. 8 : 7; in Paulus' leer der verkiezing en verwerping alleen naar een vrijmachtig en souverein welbehagen, Rom. 9; en in sommige tafreelen in de Openbaring van Johannes.

Dit numineuze werpt nu echter in onze ziel niet alleen op geweldige

wijze het besef onzer nietigheid en ontsteltenis maar het richt ons ook op, het boeit ons en het brengt ons in vervoering. Dit numineuze, dat het machtigste element in de religie is, laat zich niet definieeren. Het gaat buiten ons verstand en onzen wil om en wij noemen dit onuitsprekelijke in God numineus, omdat het in ons gevoel de reacties van schrik en van vervoering oproept. Numineus is dus niet meer dan de handwijzer naar het diepste in God en in de zuivere religie.

Om misverstand te voorkomen, merk ik nog op, dat, volgens Otto, aanvankelijk in het proces, hetwelk de religie doorliep, de hoogere macht, waarvoor de mensch zich neerboog, uitsluitend als het Heilige of het Numineuze werd gezien. Zoo zijn de doodenvereering, het feticisme, het totemisme enz. ontstaan. Dan allengs stelde de mensch naast het numineuze in zijnen God ook ethische eigenschappen, als het goede, het rechtvaardige, liefde enz. Zoo kwam naast het ondoorgrondelijke en ontzagwekkende in God te staan het rationeel gedeelte, waarover ik reeds sprak, en omvat de Godheid dus zoowel redelijke en zedelijke elementen als ook elementen, die ver boven ons verstand uitgaan en ons hart met eerbied, aanbidding en liefde vervullen. Reeds in de religie van Israël draagt deze verbinding een hoog en innig karakter, maar in de Christelijke religie is dat in nog sterker mate het geval. Als het goed is, dan richt ons geloof zich op God naar zijn beide zijden, maar dan zóó, dat het ontzagwekkende in God op den voorgrond treedt. Tenslotte. Voor het tot stand komen van de Christelijke religie waren twee factoren noodig. Allereerst moet er zijn eene uitwendige openbaring Gods in personen (vooral in Jezus), gebeurtenissen. Dan, hiermede paart zich een stem in ons, ons religieus geweten, een dispositie van onzen geest, ook wel door Otto genoemd „der Geist von innen", zelfs wel testimonium Spiritus Sancti. Als de uitwendige en de inwendige openbaring samengaan, dan genieten wij „das eigene Erlebnis", dan grijpen wij Jezus aan, en als theologen worden wij dan niet meer gekweld door de vragen, welke de historische kritiek opwerpt.

In deze speculatie van Otto liggen deze goede elementen: *a.* dat de vage Gods-idee van de moderne Theologie afgewezen wordt, en erkend, dat de oude Dogmatiek terecht sprak van de scientia, de voluntas, de omnipotentia Dei enz.; *b.* dat het wezen Gods door ons nimmer op eene adaequate wijze kan worden omschreven en dus onze kennis van God nimmer gelijk is aan de Theologia ectypa, welke God bezit; *c.* dat in den term heiligheid niet alleen ligt de idee van zedelijke volmaaktheid maar eveneens de idee van Gods oneindige verhevenheid en onze nietigheid, ons creatuurgevoel.

Otto's groote fouten zijn echter: *a.* dat hij geheel staat op het standpunt der moderne religionsphilosophie en alzoo de religie het proces laat doorloopen van Animisme tot Ethisch Monotheïsme; *b.* dat hij een voorstander is van de Schriftkritiek; *c.* dat hij meegaat met hen,

die beweren, dat de God van Israël vóór en zelfs nog bij Mozes de grillige god der heidenen is; *d.* dat hij met zijne voorstelling van het raadselachtige in het ontbranden van Gods toorn bedenkelijk dicht nadert tot het Gods-begrip der Mohammedanen; *e.* dat hij wel beweert, dat hij alle rationalisme uitgebannen heeft, terwijl hij toch alleen door de rede de idee van het Heilige gevormd en haar eenigermate omschreven heeft; *f.* dat hij het diepste in de religie buiten ons verstand en onzen wil laat omgaan en alzoo den weg ontsluit tot het mysticisme; *g.* dat hij schier geheel geen rekening houdt met het feit, dat de H. Schrift, hoewel zij accentueert, dat de eeuwige God ons eindig verstand ver te boven gaat, ons niet spreekt van een dualisme tusschen de redelijke en zedelijke deugden Gods en het irrationeele in Hem, maar ons veeleer leert, dat God zijne deugden is en dat wij Hem kunnen kennen, omdat Hij zich aan ons door zijn Woord wilde openbaren.

Om de Gods-leer van Barth te verstaan, moeten wij er aan gedachtig zijn, dat Barth die zelf de mogelijkheid eener leer van God ontkent, steeds alle kennis van God betrekt op den godvreezenden mensch, die door God bewogen en verlost wordt of m. a. w. op de bewogen relatie tusschen God en den geloovige. Dat brengt al aanstonds mee, dat wij niet kunnen spreken over God an sich, over God zooals Hij in Zichzelven is. Wie dit wel doet, spreekt „dinglich" over God en maakt Hem iets gegevens. Wij kunnen alleen spreken over God, zooals Hij Zich openbaart. Vervolgens vloeit hieruit voort, dat wij altijd gehouden zijn God God te laten. God is het eenige, groote subject; de Schepper, de Verzoener en de toekomstige Verlosser. Van God houdt de doodslijn ons gescheiden. God en mensch zijn tegenstellingen; zonder verbinding en zonder waarachtige gemeenschap. Vandaar dat Barth meermalen het Woord Gods gebruikt om er alles mee aan te duiden, wat aan gene zijde van de doodslijn gevonden wordt. God is Het of De geheel andere; God is de nieuwe wereld; God is de opstanding uit de dooden. Ja God wordt door hem ook de Onbekende genoemd. Immers God is de Verborgene, de Absolute, de Onvergelijkelijke. Zijn wezen is: anders te zijn, dan elke rechtlijnige gedachte en elke afgeronde voorstelling. Als wij God willen eeren, dan moeten wij Hem als den Verborgene aanbidden. Wat wij van Hem begrijpen en wat wij zijne eigenschappen noemen, dat is slechts de buitenkant. Maar Hij Zelf openbaart Zich in ons vaak zoo raadselachtige leven als de Verborgene. De Verborgene — zoo wordt hij ook geheeten in Jesaja 45 : 15. Voorwaar, Gij zijt een verborgen God, gij God van Israël, gij Heiland (Ridderbos: Korte Verklaring) — als wij Hem zoo noemen, dan bedoelen wij, dat „es in dem Wesen Gottes liegt dasz er dem Menschen unenthüllbar ist. Wohl verstanden: gerade in seinem *offenbarten* Wesen unenthüllbar. Gerade der Deus revelatus ist der Deus absconditus, der Gott über den wir kein Wort sagen könnten,

und zu sagen hätten, wenn er uns nicht eben als der Deus revelatus von sich aus begegnete", D.K.D. S. 338.

Nu noemt Barth God „de Verborgene" (Deus absconditus), „de Onbekende" om plaats te maken voor de Openbaring. Hij doet eene ernstige, „mystische" (deze qualificatie is van B. zelf) poging, om het objectieve element der openbaring te handhaven tegenover het religieus subjectivisme van Schleiermacher en de Scholen, die op hem teruggaan. Bij de openbaring Gods kan van rationeele „Begründung" geen sprake zijn. Als hier bewijzen mogelijk waren, dan zou het weer de mensch zijn, die via het denken tot God komen kon. Maar zich dit in te beelden, is niet dan ergerlijke hybris. Onder geen beding kunnen wij tot God opklimmen maar als Souverein kan en wil God met zijn Woord tot ons afdalen. Deus dixit. En elk afdalen Gods tot den mensch is een wonder. Wie hieraan tornt, wie de Godskennis losmaakt uit de verhouding tusschen God en den verlosten mensch, die alleen als een van God gekende iets kennen kan, die spreekt over God „in de horizontale lijn" en verlaagt God tot een voortbrengsel van zijn denken. Daarom mag van „de algemeene openbaring Gods" niet gerept worden. Vandaar dat Barth liever hartstochtelijk brak met Brunner, dan hem ook maar in het minste toe te geven, dat er wezen zou een „Anknüpfungspunkt der göttlichen Botschaft im Menschen", een tasten naar den onbekenden God. Als nu God tot den mensch naar zijne uitverkiezing afdaalt en Zich aan hem openbaart, dan maakt Hij hem tegelijkertijd tot een geloovige. Barth kent geen andere openbaring Gods dan die tot kennis Gods leidt. Dan, in zijne Openbaring blijft God toch altijd de Verborgene. Zoo schoon schuilt volgens hem deze waarheid in de bekende woorden: Daarna antwoordde de Heere Job uit een onweder en zeide, Job 38 : 1.

De openbaring bestaat daarin „dasz Gott Gestalt angenommen hat", „das bedeutet, dasz er wie über den Menschen, so auch über die Gestalt, in der er dem Menschen begegnet, verfügt. Göttliche Gegenwart is immer *Gottes Entscheidung, gegenwärtig zu sein.* Göttliches Wort ist göttliches Sprechen. Göttliche Gabe ist göttliches Geben. Gottes selbstenthüllung bleibt Akt souveräner göttlicher Freiheit. Sie kann hier dem Einen sein, was das Wort sagt und dort dem Anderen erst recht Verhüllung Gottes. Sie kann für denselben Menschen heute das Erste, morgen das Zweite sein. Gott ist in ihr vom Menschen nicht zu fassen, nicht mit Beschlag zu belegen, nicht in Betrieb zu nehmen. Mit ihr rechnen heiszt mit Gottes freier Güte rechnen, nicht mit einem Kredit der ein für allemal bewilligt ist, nicht mit einem Axiom auf das man sich ein für allemal zurückziehen kann, nicht met einer Erfahrung, die man ein für allemal gemacht hat. Wäre es so, dann wäre es ja nicht der dem Menschen seinem Wesen nach unenthüllbare Gott, um dessen Selbstenthüllung es geht, dann ginge es viel mehr um eines jener Geheimnisse, die sich uns eines Tages

entschleiern, um uns dann keine Geheimnisse mehr zu sein. Die Geheimnisse der Welt haben es an sich, dasz sie einmal aufhören können, Geheimnisse zu sein. Gott ist immer wieder Geheimnis. Offenbarung ist immer wieder Offenbarung im Volsinn des Wortes, oder sie ist nicht Offenbarung, jedenfalls nicht das, was in der Bibel so heiszt" (Die Kirchliche Dogmatik, I, S. 338, 339).

Er is in ons geen aanknoopingspunt voor deze openbaring Gods. Uit onszelven weten wij niet, wat wij zeggen, als wij „God" zeggen. Veeleer moeten wij „anfangen mit dem Eingeständnis, dasz alles, was wir zu wissen meinen, wenn wir „Gott" sagen, nicht denjenigen trifft und begreift, der im Symbol „Gott" heiszt, sondern immer eines von unseren selbsterdachten und selbstgemachten Götterbildern (Geist, Natur, Schicksal, Idee)", Credo, S. 15. Slechts hij kent God, dien God „gewählt und über dem Abgrund hält ohne sein Zutun".

Nu heeft God Zich in Jezus Christus geopenbaard en is Hij tot ons gekomen. „Wäre Gott nicht Mensch geworden, wie es im zweiten Artikel erkannt und bekannt wird, so würde alles, was wir von Gott *über* dem Menschen und von Gott mit dem Menschen uns ausdenken und sagen wollten, ebenso willkürlich, irrend und irreführend in der Luft stehen wie die entsprechenden Erwägungen, die man schlieszlich in allen Religionen und Weltanschauungen über Gott und den Menschen angestellt hat"; S. 39. Deze Jezus Christus, Gods eeniggeboren Zoon, onze Heere, is ontvangen van den Heiligen Geest en geboren uit de maagd Maria. Deze laatste woorden „haben einen inneren und einen äuszeren, einen sachlichen und einen signifikativen Sinn. So oder so ist das Ereignis der *Inkarnation* der Gegenstand, auf den sie hinweisen. Es ist aber das Allgemeine, das Innere, das Sachliche, von dem sie reden, das *Geheimnis* selbst und als solches: dasz Jezus Christus wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch ist. Und es ist das Besondere, das Äuszere, das Zeichen, von dem sie reden das *Wunder,* dasz Jezus Christus als dieser wahrhaftige Gott und Mensch, allein *Gott* zum Vater und also die *Jungfrau Maria* zur Mutter hat. Das Erste is die Tatsache der freien Gnade Gottes in seiner Offenbarung. Das zweite ist die seiner Offenbarung eigentümliche Form und Gestalt in der sie sich als freie Gnade zu erkennen gibt", S. 57/58. Het is zinvol, dat in deze woorden van het symbool tegelijkertijd uitgesproken wordt: „Das Geheimnis der Sache *und* das Wunder des Zeichens".

Nauwelijks behoef ik te zeggen, dat deze voorstelling van Barth de souvereiniteit Gods, de immanentie Gods, de algemeene en bijzondere openbaring Gods, de Heilige Schrift en hare theopneustie en de incarnatie van het Woord niet tot haar recht komen laat en in strijd is met de Gereformeerde Belijdenis.

§ 5. **Het Atheïsme. Aangeboren begrippen. God is kenbaar door zijne dubbele openbaring. Cognitio Dei insita.**

Aangezien God Zich openbaarde in de werken zijner handen en den gevallen mensch het semen religionis gebleven is, daar is de vraag gemotiveerd: Hoe is het Atheïsme mogelijk?

Hierop antwoorden we dit. Volkomen naar waarheid heeft Cicero reeds gezegd, dat er geen volk zóó barbaarsch is of het gelooft in de goden. Nergens wordt een atheïstisch volk op aarde gevonden. En atheïstische personen zijn er ook veel minder dan het schijnt. Wel zijn er talrijke personen, die praktisch zonder God in de wereld leven maar in den grond van hun hart stemmen schier alle menschen toe, dat er eene macht is boven den mensch, die verdient geëerd te worden. (Zie hierover Gravemeyer I, blz. 26/31, en vooral blz. 26/27 over het samengaan van Atheïsme en vreesachtigheid). Zeker verwerpen velen den God der Schriften maar omdat zij nog aan eene absolute macht gelooven, daarom zijn zij toch geen atheïsten. Slechts zij, die beslist een laatsten grond der dingen loochenen en niets anders kennen dan de stof en de wisseling der stof zijn atheïsten. Opmerkelijk is echter: *a.* dat het Materialisme telkens in Pantheïsme overslaat; *b.* dat het Atheïsme niet spontaan opkomt maar dikwijls zijn ontstaan dankt aan kritiek op religieuze voorstellingen, die bij anderen gevonden worden; *c.* dat atheïstische wijsgeeren zelven erkennen, dat voor de ongeletterden het geloof aan God niet ondienstig veeleer profijtelijk is. Het Atheïsme gaat dus lijnrecht in tegen hetgeen, waarin schier alle menschen krachtens hunne natuur overeenstemmen en dat dus niet valsch kan zijn.

Mogelijk is het Atheïsme slechts hierdoor, omdat men onder den indruk verkeert der kritiek op de door de Christelijke kerk gehuldigde Gods-idee en vooral omdat men in zich onderdrukt de vatbaarheid om God gewaar te worden en zich opdringt wat men zoo vurig wenscht (n.l. dat er geen God zij en dus ook geen leven na dit leven en geen oordeel). Het Atheïsme is dan ook geenszins te bewijzen. Mogen de bewijzen voor het bestaan Gods niet afdoende zijn, de argumenten, waarop het Atheïsme zich beroept, zijn al heel zwak. Dit kan ook niet anders. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat waar de Christelijke religie hare martelaars bij duizenden telt, het Atheïsme niemand noemen kan, die daarvoor in den dood ging.

Juist omdat het geloof aan eene Godheid zoo algemeen is, daarom heeft men al zeer vroeg gemeend, dat de Gods-idee een den mensch aangeboren begrip is. Ofschoon nu de quaestie, of er aangeboren begrippen zijn, eigenlijk meer eene philosophische dan eene theologische is, toch over haar een enkel woord (Zie Eisler, § 31/33). Plato was de eerste wijsgeer, die iets leerde wat veel geleek op de leer der aangeboren begrippen. Hij toch leerde, dat de ziel des menschen bij hare verbinding met het lichaam meebrengt een flauw besef, een vage herinnering van de ideeën, die zij in den hemel klaarlijk schouwde.

Toch is bij hem stricto sensu nog niet van aangeboren begrippen sprake, omdat hij de herinnering niet beperkt tot enkele aangeboren begrippen maar uitbreidt tot alle kennis. Onomwonden is deze leer dan ook pas door Cicero gepredikt. In de nieuwere philosophie werd zij voorgedragen door Cartesius, van wien ook de term „ideae innatae" afkomstig is. Volgens hem is de Gods-idee de voornaamste dezer begrippen. Beweerde hij echter nog slechts dat deze ideëen bloot potentieel in onzen geest zijn of m. a. w. dat onze geest de dispositie bezit, om ze uit zichzelven voort te brengen, Leibniz ging nog verder toen hij stelde, dat zij reeds geheel in onze ziel aanwezig zijn en dat zij aanstonds tot bewustzijn komen, als de zinnelijke waarneming hiertoe aanleiding geeft. Kant sprak wel niet van aangeboren begrippen maar toch van aangeboren vormen (vormen der aanschouwing d. i. ruimte en tijd; vormen des verstands d. i. kategoriën en vormen der rede dat zijn de ideeën God, deugd en onsterfelijkheid). Door Fichte en Hegel is de leer der aangeboren begrippen zoo sterk gedreven, dat ze beweerden, dat alle kennis en zelfs alle zijn een product is van ons denken. Het ontbrak echter reeds in de 18e eeuw niet aan mannen, die deze voorstelling beslist verwierpen. Hier sloot zich in de 19e eeuw het Materialisme bij aan. Thans is ze door allen prijsgegeven en uitgeruild voor de theorie van de overerving der eigenschappen.

Van den beginne af aan is door de Christelijke kerk de leer der ideae innatae afgewezen. Sommige schrijvers zooals Bonaventura mogen uitdrukkingen bezigen, die dicht tot haar naderen, in den eigenlijken zin des woords is ze toch door geen hunner voorgestaan. En toen Cartesius zijne opvatting publiceerde, trok Voetius onmiddellijk tegen hem ten strijde. Voor haar gevoelen beriep de Christelijke kerk zich op deze gronden. *a.* Indien de leer der aangeboren begrippen juist is, dan wordt de mensch geheel onafhankelijk van den kosmos, ja zelfs van de openbaring Gods. Immers kan hij dan uit zijn eigen geest de kennis nog klaarder te voorschijn brengen dan door middel van de openbaring Gods in de natuur en de Schriftuur. *b.* De leer der aangeboren begrippen roept een dualisme in het leven tusschen stof en geest, ziel en lichaam. Het is dan niet langer zóó, dat in den kosmos gedachten Gods belichaamd zijn, die wij door het gebruik van ons verstand daarin kunnen terugvinden. Neen, de kosmos staat dan veeleer als eene vijandige macht tegenover ons, zoodat er geen betere manier is, om tot de ware kennis der dingen te geraken dan ontvluchting der wereld.

Nu moeten wij echter wel toezien, dat wij tegelijk met deze leer niet verwerpen de leer, dat God ook thans nog door den zondaar uit de natuur, zij het dan ook zeer onvolkomen en onzuiver, kan gekend worden. In deze fout is Luther vervallen. Hij zeide, omdat de mensch door zijn val het beeld Gods heeft verloren, heeft de rede

zonder de verlichting des Heiligen Geestes in 't geheel geen kennis van God. Integendeel. Zij tast ganschelijk in de schaduw rond. In burgerlijke zaken kan de mensch nog goed doen — maar in geestelijken zin is hij ten eenen male blind en doof. God openbaart zich dan ook wel in zijne werken, maar de zondaar kent Hem daaruit niet meer. Ditzelfde standpunt wordt ingenomen door de Luthersche Symbolen en enkele Luthersche Theologen. Evenwel niet door Melanchton en evenmin door de latere Luthersche Theologen. Calvijn nam blijkens zijne Institutie een veel zuiverder standpunt in. Hij onderscheidde tusschen de algemeene en bijzondere genade en leerde dat het goede, hetwelk door den zondaar nog wordt gedaan eene vrucht is van de eerste. Voorts betoogde hij, dat in den menschelijken geest een semen religionis of sensus divinitatis is ingeplant. De overtuiging, dat er een God is, is naturaliter ingenita en vandaar, dat bij alle volken religie gevonden wordt. Zoo hebben ook de andere Geref. Theologen geoordeeld. En deze zienswijze is ook de onze. Feitelijk is het dan ook minder juist te spreken van aangeboren of ingeschapen Godskennis. Niettemin doet dit Gravemeijer ook nog (Deel I, blz. 12/26). Hij definieert haar aldus: Zij is een ingeschapen gevoel van eene Godheid. Hij drukt zich echter herhaaldelijk beter en juister uit, bijv. als hij zegt: Zij is het vermogen om God te kennen of zij is een aanleg tot Godskennis.

Maar waar de leer der ideae innatae zoo beslist door de Christelijke kerk is verworpen, hoe kan men dan toch spreken van „Cognitio Dei insita" of van een „sensus divinitatis" of van een „semen religionis"? Hierop moet het volgende geantwoord. Met „cognitio Dei insita" bedoelde men volstrekt niet, dat de mensch rechtstreeks door God zelven met een zekere kennis Gods was begiftigd of althans begaafd met het vermogen, om uit zich zelven zonder de bijzondere openbaring Gods tot eenige zuivere kennis van God te komen. Integendeel. Men ging uit van de stelling, dat alle kennis begint met zinnelijke waarneming. Men sprak met deze uitdrukking dan ook slechts dit uit, om met Bavinck te spreken: „Dat de mensch beide de potentia (aptitudo, vis, facultas) en de inclinatio (habitus, dispositio) bezit, om in den normalen ontwikkelingsgang en te midden der omgeving, waarin God hem het leven schonk van zelf en zonder dwang, zonder wetenschappelijke redeneering en bewijsvoering ἐμφυτως καὶ ἀδιδακτως (woorden van Clemens Alexandrinus) tot eenige vaste, zekere, ontwijfelbare kennisse Gods te komen". Of korter uitgedrukt, men bedoelde er mee, dat de mensch begiftigd is met het vermogen, om, zoodra hij in aanraking komt met de algemeene openbaring Gods, tot eenige kennis van God te komen. Maar juist omdat de mensch hiertoe *moet* komen, evengoed als hij, die zijne oogen open doet, de dingen om zich heen aanschouwen moet, daarom bezigde men niet den term „aangeboren potentie of faculteit" om God te leeren kennen

uit zijne werken maar cognitio Dei insita. Men accentueerde met deze uitdrukking dus deze twee dingen: èn de geschiktheid, die den mensch is ingeschapen èn het zich zoo duidelijk openbaren van God in de natuur, dat de mensch, zoodra hij daarmede in aanraking komt, moet toestemmen, dat er een God is. Zonder de H. Schrift leidt deze c. D. i. echter niet tot eene zuivere Godskennis. Geheel ten onrechte ontkenden de Socinianen dan ook, dat dit vermogen den mensch eigen is en beweerden ze, dat alle Godskennis haar oorsprong dankt aan het feit, dat God zich op eene bijzondere wijze aan Adam geopenbaard heeft, terwijl dan deze bijzondere openbaring door Adam aan zijne nakomelingen medegedeeld en zij alzoo door het eene geslacht aan het andere overgeleverd is. — Veeleer ware het te wenschen geweest, dat men (vooral Barth) in onzen tijd ter harte genomen had het vermaan, dat Otto Kirn, Grundriss der Evangelischen Dogmatik[3], S. 19/20, reeds in 1910 deed hooren: „Umgekehrt hat der Deismus und der von ihm beëinfluszte Rationalismus die allgemeine Offenbarung zu einer Selbständigkeit und einem Rang erhoben, der die besondere völlig zurücktreten, ja als uberflüssig erscheinen läszt. Die allgemeine Offenbarung wurde nun zum *Ersatz* der besonderen. Wenn man dieser Ueberschätzung gegenüber neuerdings bis zur gänzlichen Ausscheidung der allgemeinen Offenbarung aus der christlichen Dogmatik fortgegangen ist, so ist dies zwar begreiflich aber keineswegs gerechtfertigt." (Gravemeijer I, t. a. pl., blz. 14/31). Loci classici voor de cognitio Dei insita zijn: *Rom. 1 : 19* en *Hand. 14 : 16, 17.*

§ 6. **Cognitio Dei acquisita. De bewijzen voor het bestaan van God.**

De met rede begiftigde mensch heeft altoos weer gepoogd „de ingeschapen Godskennis" door nadenken en onderzoek te verhelderen. Niet tevreden met de wetenschap, dat God er is, tracht de mensch dien God ook te kennen en te bewijzen, dat zijn geloof aan God voldoende gemotiveerd is. Deze kennis Gods nu plegen wij te noemen de „Cognitio Dei acquisita". Aangezien onder cognitio Dei insita niet mag verstaan worden eene zekere aangeboren kennis van God, daar bestaat dus ook het onderscheid tusschen de cognitio Dei insita en de cognitio Dei acquisitia niet hierin, dat de eerste door den mensch uit zijn eigen geest zou worden geput, terwijl de tweede hem van buiten zou zijn toegekomen. Wie dit wel stelden, zagen mis. Beide komen den mensch toe door de beschouwing van den kosmos. Het onderscheid bestaat dan ook in iets anders. *a.* De eerste wordt zonder eenige inspanning van zelf verkregen, terwijl de tweede slechts door nadenken en redeneeren ons eigendom wordt. Als de mensch de werken Gods in de natuur aanschouwt, dan moet hij God gewaar worden. Maar eene breedere Godskennis verkrijgt hij eerst, als hij zich moeite getroost, zich rekenschap geeft van zijne gewaarwordingen

en uit zijne beseffen een zeker stelsel opbouwt. *b.* De eerste bestaat alleen in beginselen; zij is vaag en mist scherpe belijning, terwijl de tweede meer uitgewerkt en ontwikkeld is en in enkele korte stellingen kan worden uitgedrukt. Krachtens de eerste weet de mensch, dat God er is, maar dat is hem niet genoeg. Hij wil het hoe en het waarom van zijn weten verklaren. Bewijzen dat zijn geloof aan God op goede gronden rust (Gravemeijer t. a. pl., blz. 31/32).

Eene tweede misvatting op dit terrein is, dat wij zuivere cognitio Dei acquisita zouden kunnen verkrijgen geheel buiten de H. S. om. Telkens heeft men gepoogd, buiten de H. S. om, eene Theologia naturalis op te bouwen. Door nadenken en redeneeren zocht men dan uit de cognitio Dei insita eene soort algemeene Theologie samen te stellen — wel minder omvattend dan de uit de bijzondere Openbaring geputte Christelijke Theologie maar toch zuiver. Langs drie wegen, zoo meende men, kon de vage Gods-idee worden uitgebreid. *a.* De via negationis — Al het onvolkomene, eindige, beperkte, hetwelk aan het schepsel eigen is, wordt aan God ontzegd. *b.* De via eminentiae — alle uitnemendheid, die de wereld te aanschouwen geeft, wordt in den meest volstrekten zin God toegekend. *c.* De via causalitatis — van den kosmos als effectus concludeert men tot het bestaan en de volmaaktheid van God, als causa van den kosmos. Langs den eersten weg kwam men tot de onmededeelbare eigenschappen als oneindigheid, onveranderlijkheid; langs den tweeden tot de mededeelbare eigenschappen als wijsheid, goedheid, rechtvaardigheid; langs den derden tot zijne „betrekkelijke" eigenschappen, waarbij Hij in zijne betrekking tot de van Hem afhankelijke wereld gedacht wordt, als zijn wil, almacht.

Maar dit streven is met vruchteloosheid geslagen. Zulk eene vage Theologia naturalis wordt dan ook bij geen enkel volk gevonden. Iedere afgoderij heeft haar eigen leersysteem. Nergens treft men eene religie aan, die wel niet zulk eene volle ontplooiïng bezit als de Christelijke, maar die wèl zuiver is en aan de Theologia revelata kan voorafgaan. Aan eigen nadenken en redeneeren overgelaten leidt de cognitio Dei insita niet tot eenige zuivere kennis van God maar vervalt de mensch tot afgoderij. Slechts door de H. Schrift krijgen we den rechten blik op de openbaring Gods in de natuur, in de geschiedenis en in de lotgevallen van ons eigen leven. De kennis Gods uit de natuur en uit de Schriftuur staan dus voor den Christen niet los naast elkander, integendeel, slechts bij het licht, dat van de bijzondere openbaring uitstraalt, vermag hij op de rechte wijze op te vangen de sprake Gods, die de hemelen, de dieren, de planten enz. hooren doen.

Is hiermede in het licht gesteld wat wij onder de cognitio Dei acquisita hebben te verstaan dan merken wij vervolgens op, dat de mensch telkens weer den drang in zich heeft gevoeld, om met bewijzen het bestaan Gods te staven. De H. Schrift doet zoo niet. Zij spreekt met autoriteit uit, dat God er is en dat zijne eeuwige kracht en

Goddelijkheid zelfs door den heiden uit de werken zijner handen kunnen worden gekend. Ook dat men al zeer diep moet zijn gezonken, wanneer men weigert nog langer te erkennen, dat God er is. Zulks doet alleen de dwaas, *Psalm 14 : 2: De dwaas zegt in zijn hart: Er is geen God.* Hierin ligt eene gewichtige aanwijzing. Het geloof aan het bestaan Gods mag en kan niet zijn het product van eene streng-logische bewijsvoering. We hadden eene armzalige religie, wanneer dit wel het geval was. We moeten van het bestaan Gods uitgaan en bestraffen een ieder, die het wagen durft dit te loochenen. Maar al is dit zoo, toch mogen we de zoogenaamde bewijzen voor het bestaan van God niet onbehandeld laten.

De bekendste wijsgeeren der oudheid hebben reeds gepoogd op redelijke gronden aan te toonen, dat God er is. Door de oude Christelijke kerk zijn deze bewijzen deels gezuiverd deels aangevuld. Vooral echter door de Scholastiek is er eene overdreven waarde aan toegekend. En nog steeds beweert de Roomsche kerk, dat zij de kracht bezitten, om elk mensch van het bestaan Gods te overtuigen. Door de Reformatoren werd wel groote waarde aan de bewijzen toegekend maar zij lieten ze toch niet, evenals de Roomsche kerk, aan de leer der waarheid voorafgaan, maar namen ze in haar op. Het Rationalisme verhief ze weer hemelhoog en zag in de Theologia naturalis de wetenschappelijke Theologie. Toen Kant betoogde, dat God door de reine Vernunft niet kan gekend worden, geraakten ze eenigen tijd in discrediet. Met Hegel zijn ze weer in eere gekomen en door verschillende Theologen in een nieuwen vorm voorgedragen. Zelfs Spencer achtte het bestaan van het Absolute bewijsbaar, ofschoon het wezen daarvan onkenbaar is. In tijden, waarop het geloof krachtig is, wordt door de Christelijke kerk aan deze „bewijzen" weinig waarde gehecht. Toch wil dit niet zeggen, dat zij zonder waardij zouden zijn. Integendeel. Het zijn sterke aanwijzingen, dat het geloof in God geene illusie is. Zij doen zien, dat het redelijker is te gelooven dan niet te gelooven. En aan de ware geloovigen bieden ze eenigen steun, als hun geloof krachtig bestreden wordt. Slechts wachte men zich voor de fout der Roomsche kerk. In overeenstemming met hare anthropologie en hare opvatting der philosophie leert Rome, dat we hier metterdaad met bewijzen te doen hebben. En dat, wie niettemin weigert in God te gelooven, dat niet doet, omdat hij aan de klem dezer argumenten ontkomen kan maar omdat hij zijnen boozen onwil stelt in plaats van de rede met hare syllogismen. Dit is echter onjuist. Bewijzen in den gewonen zin des woords zijn het niet, gelijk dan ook tegen elk hunner bedenkingen kunnen worden ingebracht, die een zeker recht van bestaan hebben. Door deze argumentatie wordt niemand gedwongen tot de erkenning van een almachtig, persoonlijk, zelfbewust en heilig God, al maken de opgesomde bewijzen het zeer aannemelijk, dat er zulk een God is. Sterker nog. „Ein Gott, der bewiesen werden kann,

ist kein Gott, denn der Beweisgrund steht über den Begründeten".

En Van Oosterzee, aan wien we deze uitspraak van Jacobi ontleenen, schrijft terecht: „Eene stelling is bewezen, zoodra het onwedersprekelijk blijkt, dat zij uit eene andere, onbetwistbare stelling volstrekt noodzakelijk voortvloeit. Elke bewijsvoering bestaat derhalve uit een beroep op eene hoogere waarheid, die den hechten grondslag versterkt voor hetgeen juist door dat beroep moet worden uitgemaakt. Het bestaan van God bewijzen, zou dus eigenlijk zijn: den grond van Gods bestaan aangeven. Maar juist omdat Hij het hoogst volmaakte, absolute Wezen is, heeft God den grond van zijn bestaan niet buiten of boven maar in Zich; Hij is, omdat Hij is, en onmogelijk niet zijn kan. Het Oneindige laat zich wel vermoeden, wel toonen, wel aanbidden, maar onmogelijk aandemonstreeren. Bewijzen kan men alleen, wat onder het bereik valt van het eindig begrip; uit de oneindigheid en onbegrijpelijkheid van God vloeit tegelijk zijne volstrekte onbewijsbaarheid voort. God wordt niet bewezen door ons maar bewijst Zichzelven aan ons, als grond van het bestaande." (Chr. Dogm.^{2}, I, 335/6).

In hoofdzaak kunnen nu deze zoogenaamde „bewijzen" voor het bestaan van God tot een viertal worden teruggebracht.

I. *Het ontologisch bewijs.* In verschillende vormen is het voorgedragen. *a.* Plato, Augustinus en Boethius betoogden: uit de algemeene ideeën in den menschelijken geest moet volgen het bestaan eener absolute rede, het inbegrip van alle ideeën, het absoluut ware en schoone d. i. God. *b.* Anselmus betoogde: Convincitur insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest — Et certe id, quo majus cogitari, nequit, non potest esse in intellectu solo — Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re. (De fout schuilt in den Minor; wat de monnik Gaunilo reeds tegenover Anselmus heeft bewezen. De conclusie kon alleen luiden: dat men zich een hoogste wezen *denken* kan). Of m. a. w.: Wij kunnen niet nalaten de hoogste idee d. i. God te denken. Maar dan moet Hij ook bestaan. Immers als God niet bestond dan zou Hij niet de hoogste idee zijn, daar eene idee, die èn gedacht wordt èn bestaat hooger is dan eene idee, die alleen gedacht wordt. Cartesius stelde: Unam ideam esse (considerat mens) entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti — Agnoscit in ipsa existentiam non possibilem et contingentem tantum, sed omnino necessariam et aeternam — Plane concludere debet: ens summe perfectum existere (Gassendi toonde hem reeds aan, dat de fout ook hier schuilde in den Minor: het bestaan is geen eigenschap). Cartesius en Leibniz gaven dit bewijs ook wel in dezen vorm — en dan wordt het wel genoemd: het bewijs ex idea innata — Het is den mensch aangeboren in een God te gelooven — God alleen kan die idee in den mensch gelegd hebben — Dus moet God bestaan — Anselmus en Cartesius hebben dit gemeen, dat zij concludeeren uit het denken tot het zijn. Maar Kant heeft afdoende

aangetoond, dat deze stelling niet opgaat. *a.* De Gods-idee in ons en het bestaan van God zijn niet één maar twee. Uit het bloote feit, dat wij ons God denken, volgt niet absoluut zeker, dat God ook bestaat. Immers het is volstrekt niet juist, dat een wezen, hetwelk èn gedacht wordt èn bestaat hooger is dan een wezen, hetwelk alleen gedacht wordt. Een huis in de idee is niet minder dan een huis in de werkelijkheid. En uit het feit, dat ik me een gevleugeld paard denken kan, volgt nog volstrekt niet, dat er ook gevleugelde paarden zijn. *b.* En wat het bewijs ex idea innata betreft — Als ik beweer: het aangeboren zijn van de Gods-idee kan alleen verklaard worden uit het bestaan Gods, aangezien de idee van een eeuwig Wezen niet kan zijn ontstaan in deze vergankelijke wereld en dus uit de onvergankelijke wereld tot ons moet gekomen zijn... dan is dit feitelijk geen ontologisch maar een kosmologisch bewijs. Op de eerste tegenwerping heeft men nu echter geantwoord: In het algemeen mag zeker niet uit het denken tot het zijn geconcludeerd worden. Maar in dit speciale geval wel. Immers is het zich denken van een gevleugeld paard iets willekeurigs. De een doet 't en dan nog meest slechts een korten tijd en een ander doet 't niet. Maar God *moet* ik mij denken en ook gevoel ik mij krachtens mijne natuur *gedwongen* aan de idee „God" een reëel bestaan toe te kennen. Toch is hiermede de eerste tegenwerping niet geheel weerlegd. Het gaat niet aan, zoo maar in de plaats van de idee van God het bestaan van God te stellen. Toch is hierom dit bewijs volstrekt niet zonder waarde. Integendeel. Het leert ons zoowel dat de mensch met noodzakelijkheid zich de idee van een hoogste Wezen vormt als ook dat onze natuur ons noopt die Gods-idee als werkelijk bestaande te denken. Beide dingen zijn zeer belangrijk. Immers is er thans geen ontkomen aan dit dilemma: Of de mensch moet met noodzakelijkheid zich telkens weer eene pure fantasie denken en alzoo eeuw in eeuw uit in dwaling leven òf met hetgeen krachtens onze natuur door ons gedacht wordt, komt de werkelijkheid overeen.

F. A. B. Nitzsch geeft de waarde van dit bewijs aldus aan: Er spiegelt zich in af „eine Thatsache der religiösen Erfahrung", en wel deze: „mit der Selbstbeziehung des Menschen auf Gott ist zugleich die Gewissheit der Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen gegeben" (Zie in het algemeen voor deze bewijzen: Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, S. 332/7; Lamers, De wetenschap van den Godsdienst, Deel II, § 39 Gods bestaan, blz. 737/764; en vooral Muller, t. a. pl., blz. 49/52).

II. *Het kosmologisch bewijs.* Op verscheidene wijzen is dit voorgedragen. Men besloot uit de beweging tot een Wezen, dat de beweging veroorzaakt maar zelf door niets bewogen wordt (Aristoteles), òf uit het veranderlijke tot het onveranderlijke (Joh. Damascenus) òf uit het relatieve tot het absolute (Boethius, Anselmus, Spinoza, Hegel, Hartmann, Scholten) òf uit de lange reeks van oorzaken tot

eene eerste oorzaak (Thomas van Aquino). Kort saamgevat kan uit deze onderscheidene voorstellingen dit syllogisme opgesteld: Alles wat is, heeft een oorzaak — De wereld is — Dus heeft de wereld eene oorzaak. (Bewezen diende echter eerst te worden, dat de wereld een begin gehad heeft. Men meende dat zóó te kunnen doen: De bewering, dat de wereld eeuwig door zich zelve bestaat, is onhoudbaar; aangezien een eeuwig bestaan van eindige dingen eene innerlijke tegenstrijdigheid is. Dan al werd dit toegestemd, dan restte nog de vraag: Is dan die causa efficiens of dat primum movens de theïstische God?) Men besluit uit een gevolg tot eene oorzaak. Nu is de causaliteitswet binnen den kring der zienlijke wereld van groot belang. Wel is zij door Hume en Kant bestreden met het bekende post hoc is nog niet propter hoc maar omvergestooten is zij niet. Zonder deze wet is alle wetenschap onmogelijk. Maar al is dit zóó, toch hebben we geen recht te zeggen, dat zij ook geldt buiten den kosmos. Kunnen wij reeds niet bewijzen dat èn de enkele dingen in de wereld èn de geheele wereld zelve eindig, relatief en onvolmaakt is nog veel minder kunnen wij aantoonen, dat een theïstisch God den kosmos geschapen heeft. Want wel is eene series causarum infinita ondenkbaar en onmogelijk maar dan kan ik tusschen den kosmos en de eerste oorzaak nog wel 10, 20, 100 tusschenoorzaken indenken. En eindelijk aan de eerste causa toegekomen — wie zegt mij, of zij èn transcendent èn immanent is, of zij persoonlijk dan wel onpersoonlijk, of zij bewust dan wel onbewust is ? En nu heeft men wel gezegd: Een gevolg kan niet meer bevatten dan er ligt in de oorzaak, en waar nu in den kosmos het bewuste, het vrije, de ideeën gevonden worden daar moet ook de eerste oorzaak bewust en vrij, de hoogste, absolute idee wezen — maar deze redeneering gaat reeds hierom niet op, omdat men dan met evenveel recht kan beweren, dat God een lichaam moet hebben. En even onbewijsbaar is de stelling van Dorner, dat een Wezen, dat in en door zich zelf bestaat, alleen als geest en persoon kan bestaan. Uit dit „bewijs" kan dus niet meer geconcludeerd worden dan dit: Daar eene oneindige reeks van oorzaken onmogelijk is, moet er eene eerste, van zich zelve bestaande, absolute, wereldoorzaak zijn.

III. *Het teleologisch bewijs,* dat in physico-theologischen, historico-theologischen en ethico-theologischen vorm is voorgedragen. Hierbij redeneert men aldus: Aangezien er in den geheelen kosmos eene orde, eene harmonie, een doel valt op te merken, zoo moet er een zelfbewust Wezen zijn, dat dit doel van te voren vaststelde. Elke ster legt haar baan af, de jaargetijden wisselen elkander af, voor de menschheid is voedsel, kleeding, brandstof enz. aanwezig. Dit is alleen mogelijk, wanneer een alwijs God het heelal schiep en Hij van tevoren het τελος van elk ding bepaalde. In den vorm van een syllogisme gegoten luidt dit bewijs: Alle verband in de wereld is doelmatig — Doelmatig verband is door wijsheid gelegd — Er is dus eene hoogste

wijsheid. Tegen dit bewijs zijn deze bedenkingen aangevoerd: *a.* Kant, die dit „bewijs", al vond hij ook dit onvoldoende, appreciee'rde, betoogde: Aangenomen, dat uwe redeneering juist is dan volgt hieruit nog niet, dat God den kosmos schiep, hoogstens dat Hij hem formeerde. Hierop antwoordt men dan: Maar hoe is het te verklaren, dat een Wezen, hetwelk den kosmos niet schiep, toch aan dien kosmos gedaante gaf en zijn doel bepaalde ? — *b.* De materialisten werpen tegen: Er is geen doel in den kosmos op te merken. Welnu deze tegenwerping kan niet afdoende weerlegd, als men niet aan de Schrift gelooft. Immers pas bij de Parousie zal aan elk blijken, dat God met zijne schepping en met alles wat Hij deed, een bepaald doel beoogd heeft. We kunnen echter wel nu reeds wijzen op vele verschijnselen als klimaat, jaargetijden, temperatuur, bloedsomloop, sommige deelen der historie enz., waarin wel degelijk een doel valt op te merken.

Een pantheist als Hartmann beweerde: Er is wel een doel in den kosmos te constateeren maar hieruit mag niet geconcludeerd tot het bestaan van een zelfbewust Wezen buiten den κοσμος want evenals bij den mensch zoo werkt ook in den κοσμος, het onbewuste veel zekerder dan het bewuste handelen. Wat instinctmatig geschiedt, gaat geregelder dan hetgeen vrucht is van een zelfbewust werkzaam zijn. Hiertegen kan echter ingebracht: Stellig geschiedt zeer geregeld wat instinctmatig gebeurt, maar omdat er bij instinctmatig handelen telkens een doel valt te bespeuren, zoo moet er toch een zelfbewust Wezen zijn, dat het doel bepaalde. De gronden, waarop dit bewijs rust, zijn dus vrij sterk — maar toch moeten we ook hier weer erkennen, dat ze niet afdoende zijn.

IV. *Het moreele bewijs.* Dit bewijs is door Kant, die alle overige verwierp, op den voorgrond geplaatst en nog steeds wordt dit bewijs door velen als het krachtigste beschouwd en met verwaarloozing der andere schier uitsluitend behandeld. In caput V van zijn „Kritik der praktischen Vernunft" stelde Kant deze sluitrede op: In dem moralischen Gesetze ist nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit — Wir sollen das höchste Gut (Sittlichkeit und Glückseligkeit) zu befördern suchen — Also wird auch das Dasein einer Ursache, welche den Grund dieses Zusammenhanges enthalt, postulirt. (Wat in den Major wordt gesteld, dient eerst nog bewezen te worden, tenzij Glückseligkeit louter physisch wordt opgevat, terwijl de Minor reeds min of meer een heilig en rechtvaardig hoogste Wezen onderstelt). Kant bedoelde hiermede dit: De rede is niet alleen theoretisch maar ook praktisch, of m. a. w. zij stelt ons gebiedend den plicht voor, dien wij zonder bijbedoeling hebben te vervullen. Hieruit blijkt, dat er niet alleen een natuurlijke maar ook een zedelijke wereldorde is, of m. a. w., dat wij naar een hoogste goed moeten streven, d. i. naar de eenheid van deugd en geluk. Indien

nu dit gebod van den plicht geen illusie is en indien de eenheid van deugd en geluk werkelijk eens bereikt zal worden en indien alzoo eenmaal de zedelijke wereldorde zal triumfeeren over de natuurlijke, dan moet de vrijheid en daarmede God en de onsterfelijkheid bestaan. Zij zijn postulaten der praktische rede. Door anderen is dit bewijs wel weer in een eenigszins anderen vorm voorgedragen. Zij wijzen er op, hoe hier de deugd telkens haar loon mist, terwijl de ondeugd straffeloos triumfeert. Hieruit leiden zij af, dat er in het hiernamaals door God rechtvaardige vergelding geschieden zal. Derden vatten kortweg de zedelijke wereldorde in haar geheel in het oog, houden staande, dat zij ver staat boven de natuurorde en concludeeren zoo tot het bestaan van een Wezen, dat de zedelijke wereldorde in het leven riep.

Hiertegen is aangevoerd: *a.* De zedelijke wereldorde is geen zelfstandige orde maar is pas allengs door geleidelijke ontwikkeling ontstaan; — *b.* wat bij het eene volk voor zedelijk gehouden wordt, wordt door het andere als onzedelijk beschouwd... dus kan de zedelijke wereldorde niet te voren zijn vastgesteld; ja dan is er ook geen zedewet en bijgevolg ook geen Wetgever; — *c.* de zedewet heeft bestand in zichzelve, de moraal is onafhankelijk. Tegen deze tegenwerpingen kan heel wat ingebracht worden. We laten dit echter na, omdat deze quaesties in de Ethiek breeder ter sprake komen. Evenwel erkennen we, dat dit bewijs ook niet afdoende is; zelfs dat het niet krachtiger is dan de andere.

Dit zijn de 4 hoofdbewijzen voor het bestaan Gods. Er zijn er echter nog meer aangevoerd. En wel:

V. *Het bewijs e consensu gentium.* Hieronder verstaat men het feit, dat elk volk aan het bestaan eener Godheid gelooft. Maar hiertegen kan weer aangevoerd: Al geven we toe, dat elk volk zijn godsdienst heeft, dan volgt hieruit nog niet noodzakelijk het bestaan van een persoonlijk God. En daarom gaat het toch feitelijk.

VI. *Het bewijs e conscientia.* Elk mensch ziet zich verplicht zijne gedachten, woorden en werken te toetsen aan de uitspraak van zijn geweten en de stem van het geweten moet de stem Gods zijn. Hier rijst het bezwaar: Hoe weet gij, dat de stem van uw geweten is eene uitspraak Gods ? Kan het niet zijn de uitspraak der publieke opinie of van u zelven ?

VII. *„Het psychologisch bewijs.* Bij de bevrediging van alle behoeften door de natuur is de mensch toch nog ongelukkig in den grond der zaak. De ziel vraagt naar iets anders en hoogers. Alleen God kan die hoogere behoeften bevredigen. Maar behalve dat in de conclusie een ongeoorloofde sprong wordt gemaakt, wordt dit bewijs gedrukt door dezelfde bezwaren als het moreele bewijs.

VIII. *„Het logische bewijs van Ulrici:* Wij onderscheiden alle dingen naar logische wetten en kategorieën. Zoo zijn zij ook in de natuur onderscheiden. Er moet dus Een zijn, die natuur en geest beide gelijk

geregeld heeft. Hier is weer eene petitio principii; aangezien in den Major eigenlijk reeds een regelend God verondersteld wordt, die ons met deze behoefte aan logische onderscheiding begiftigde.

IX. *„Het afhankelijkheidsbewijs.* Het gevoel van afhankelijkheid van eene hoogere macht wordt alom gevonden. Dit gevoel wijst dus op het bestaan van die hoogere macht. Alzoo moet die hoogere macht er zijn. — Al ware de Major onomstootelijk vastgesteld, dan zou nog moeten aangetoond worden, dat die hoogere macht de theistische God is.

X. *Het argumentum ab utili of a tutiori of het zoogenaamde veiligheidsbewijs.* Men zegt hier: het is veiliger of nuttiger wel dan niet aan God te gelooven. Dat is zoo, maar het bestaan Gods wordt hiermede geenszins bewezen.

XI. *Der ontogenetisch-phylogenetische Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes.* Dit bewijs dateert uit den jongsten tijd. Het is in 1892 gepubliceerd door Hertzsch. „Het berust op de grondgedachte der descendentietheorie, door Häckel aldus geformuleerd: De ontogenie (de ontwikkeling van het individu) is eene in korten tijd afloopende herhaling der phylogenie (ontwikkeling van het geheele menschelijk geslacht). Het luidt aldus: Bij de hoogere levende wezens bestaat de wording uit twee factoren: Uit de anorganische materie en den voortbrengenden factor, die het straks voortgebrachte reeds in zich bevat. Bij den mensch moet die voortbrengende factor het menschelijke, het persoonlijk-geestelijke, reeds in zich gehad hebben. Die voortbrengende factor is dus de persoonlijke God. Behalve dat in de conclusie een sprong wordt gedaan, die niet geoorloofd is, gaat de Major uit van eene hypothese, die eerst zelve nog bewijs behoeft."

Zijn hiermede de voornaamste bewijzen voor het bestaan van God behandeld, dan merken we ten slotte nog dit op. We mogen de kracht dezer „bewijzen" niet onderschatten. Zij stellen metterdaad in het licht, dat het alleszins redelijk is aan God te gelooven. Zelfs Kant erkende, dat van het teleologische bewijs „mit Achtung" behoorde gesproken te worden, ja zelfs dat de bewijsvoering uit de wereld tot God als haar oorzaak „zu dem Grade der für uns Menschen allervernünftigsten Meinung gebracht werden könne". Toch is het jammer, dat men ze „bewijzen" heeft genoemd, aangezien ze dit toch eigenlijk niet zijn en ze dan ook niet het verstand van alle onwedergeborenen kunnen dwingen tot de toestemming, dat God bestaat.

Veel beter is het dan ook van hen te spreken als van openbaringen (signa, testimonia) Gods. God toch laat zich in geenen deele onbetuigd. De geheele wereld is een spiegel van Gods deugden. Wat wonder dat wij èn uit de wereld der ideeën (ontol. bewijs) èn uit die van de eindige en veranderlijke dingen (kosmol. bewijs) èn uit die van de doelmatigheid en harmonie (teleol. bewijs) èn uit die van de zedelijke orde (moreel bewijs) den indruk ontvangen, dat God er is.

En waar nu het ontol. bewijs de waarheid predikt, dat de mensch met noodzakelijkheid de Gods-idee vormt en God als bestaande aanneemt, het kosmologisch bewijs leert, dat er eene absolute en eerste oorzaak aller dingen zijn moet, het teleologisch bewijs wijst op het voornemen, den raad, van het hoogste Wezen en het moreel bewijs een zedelijk en heilig Wezen predikt, daar mogen wij zeggen, dat zij alle vier tezamen ons God doen kennen als een persoonlijk, almachtig, redelijk en zedelijk Wezen.

De kiem van het ontologisch bewijs wordt gevonden in *Hand. 17 : 24* en *Rom. 1 : 19. Overmits hetgeen van God kennelijk is, in hen openbaar is; want God heeft het hun geopenbaard.* Die van het kosmologisch bewijs in *Rom. 1 : 20, Want zijne onzienlijke dingen worden, van de schepping der wereld aan, uit de schepselen verstaan en doorzien, beide zijne eeuwige kracht en Goddelijkheid, opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn.* Die van het teleologisch bewijs in *Ps. 8, Ps. 19, Hand. 14 : 17, Hoewel Hij nochtans zichzelven niet onbetuigd gelaten heeft, goed doende van den hemel, ons regen en vruchtbare tijden gevende, vervullende onze harten met spijs en vroolijkheid.* Die van het moreele bewijs in *Rom. 2 : 14, 15, Want wanneer de Heidenen, die de wet niet hebben van nature de dingen doen, die der wet zijn, deze de wet niet hebbende, zijn zich zelven eene wet, als die betoonen het werk der wet geschreven in hunne harten, hun geweten medegetuigende, en de gedachten onder elkander hen beschuldigende of ook ontschuldigende.*

§ 7. **Het Wezen Gods.**

Wij gebruiken gedurig den term het Wezen Gods. Hiertegen is op zich zelf geen bezwaar, mits wij slechts één ding goed in het oog houden. Bij de schepselen en de stoffelijke dingen kunnen wij onderscheiden tusschen het wezen en de toevallige eigenschappen. Onder het wezen verstaan we dan het geheel van de wezenlijke kenmerken, terwijl de toevallige eigenschappen de bijkomstigheden van eenzelfde soort schepselen of dingen aanduiden. Wezenlijke kenmerken van den mensch zijn bijv. dat hij naar lichaam en ziel bestaat, dat hij een redelijk en zedelijk wezen is, terwijl toevallige eigenschappen zijn, dat de eene mensch blank en de ander bruin van kleur, dat de eene mensch geniaal en de ander dom is. Welnu hiervan is bij God geen sprake. Bij Hem is geen onderscheid tusschen wezenlijke en toevallige eigenschappen. Vandaar dat wij bij Hem ook geen enkele eigenschap kunnen abstraheeren van zijn Wezen. God heeft geene eigenschappen maar is zijne eigenschappen. En reeds hierom is elke omschrijving van God onmogelijk. Wij mogen nimmer vergeten, dat al kan God door ons gekend worden, voorzoover Hij zich aan ons openbaarde, wij Hem toch nimmer kunnen begrijpen. En hoe zouden wij dan eene definitie van Hem kunnen geven? Mits onder het

beding, dat elke omschrijving gebrekkig blijft, is er nu echter geen bezwaar tegen te zeggen: God is een Geest van oneindige volmaaktheid, bestaande in drie Personen. Of God is een geestelijk Wezen, oneindig en allervolmaaktst, noodzakelijk en alleen van zichzelven bestaande, van de wereld onderscheiden, oorzaak en grond van alle schepselen.

Nu zou men echter kunnen tegenwerpen, of toch het begrip „geest" niet het hoofdbegrip is, waaronder de idee „God" kan worden gesubsumeerd, en of daarmede het gebrekkige van elke definitie van God niet grootendeels wegvalt. Immers is het geven eener definitie allereerst het noemen van een hoofdbegrip, waaronder de te definieeren persoon of zaak kan gesubsumeerd en vervolgens het telkens enger maken van het begrip, totdat het eindelijk zoo begrensd is, dat er alleen de te definieeren persoon of zaak inzit. Bijv. een paard is een dier; een dier, dat op het land leeft; een viervoetig dier enz. Welnu als dan voor eene definitie van God allereerst noodig is een hoofdbegrip, waaronder het „begrip" God kan worden gesubsumeerd, kan dan niet, gelijk we daareven zeiden, het „begrip" God gesubsumeerd worden onder het hoofdbegrip „geest" ? Bij oppervlakkige beschouwing schijnt deze vraag bevestigend beantwoord te kunnen worden, omdat de Christus zelf in *Joh. 4 : 24* zeide: *God is een geest en die Hem aanbidden, moeten Hem aanbidden in geest en waarheid.* In den grond der zaak is dit echter zoo niet, omdat de benaming „Geest", hier van God gebezigd, absoluut univoce is (zie later: De spiritualitas Dei).

Het verdient dan ook geene aanbeveling ééne deugd van God op den voorgrond te plaatsen en daarvan bij de omschrijving van God uit te gaan. Toch is dit meermalen geschied. Zoo noemde men God het hoogste zijn, het hoogste goed, het oneindige wezen enz. En veelvuldig leert men ook nog in onze dagen met een beroep op *1 Joh. 4 : 8b God is liefde,* dat de liefde als de omschrijving van Gods Wezen gelden mag. Men zegt dan: „Geen andere naam wordt gebezigd, om het gansche Wezen Gods in één woord uit te drukken, dan deze naam: God is liefde. Allerlei bijzondere volmaaktheden Gods worden ons genoemd, maar nergens wordt gezegd: God is almacht; God is alwetendheid; zijn Wezen wordt alleen gekenschetst door dat woord: God is liefde." Maar deze redeneering berust op een misverstand. Reeds Augustinus legde er nadruk op, dat wij bij God niet kunnen onderscheiden tusschen Wezen en eigenschappen. Het is onmogelijk en ongeoorloofd eene bepaalde eigenschap van het Wezen Gods te abstraheeren, aangezien alle eigenschappen in gelijken zin zijn Wezen zijn. En uit dit Schriftwoord volgt evenmin, dat het Wezen Gods bepaald liefde is, als uit het zeggen, dat God een licht is, mag worden afgeleid, dat licht d. i. kennis als eene omschrijving van het Wezen Gods gebezigd mag worden. De liefde staat dus op ééne lijn met de andere eigenschappen, maar zij is niet, gelijk men wel zegt, „de

hoogere eenheid, waarin alle eigenschappen Gods zich oplossen."

Uit ons standpunt volgt nu echter niet, dat wij ontkennen, dat God een Wezen is, of dat wij de uitdrukking „die ook in art. I onzer Confessie" voorkomt, het Wezen Gods onjuist achten. Integendeel. Zonder den term van het Wezen Gods kan de leer der Drieëenheid niet in het licht gesteld worden. Ten onrechte maakten dan ook de Remonstranten, uitgaande van de stelling, dat God onbegrijpelijk is, in hunne Remonstrantie bezwaar tegen den term „Het Wezen Gods". Huns inziens is God ὑπερουσιος d. w. z. verheven boven de categorie van het wezen. Maar dit is onjuist. God is het absolute Wezen, dat alleen wezenheid in zich zelf bezit en de auteur der wezenheid voor alle creatuur is. God is de ééne wezenheid, die oorspronkelijk, onafhankelijk, door niets buiten Zichzelven bepaald en dus absoluut is, terwijl alle andere wezens rusten op en voortvloeien uit de wezenheid Gods en dus slechts een afgeleid en afhankelijk aanzijn bezitten. Dit is de beteekenis van het bekende woord der oude Dogmatiek: Omnia determinans Deus a nemine determinatur. God is dus ook niet, gelijk het Pantheïsme het voorstelt het aanvankelijk zelfbewustzijn missende maar veeleer het van eeuwigheid tot eeuwigheid persoonlijke en zelfbewuste Wezen. In het Eeuwige Wezen is ook geen proces van minder naar meer, noch wat het zijn noch wat het bewustzijn betreft, maar een eeuwig zich zelven gelijk zijn. Ook is het Eeuwige Wezen actus purissimus. Wij menschen gebruiken nu eens de eene en dan weer de andere onzer krachten en gaven. Wij zijn nooit ten volle in actie. Onderwijl wij eene of meerdere krachten ontwikkelen, sluimeren de andere. Alleen in zeer gewichtige momenten wenden wij schier alle onze krachten tegelijkertijd aan en zijn wij schier geheel, wat wij naar onze potenties zijn kunnen. Bij den hoogen God is het echter geheel anders. In Hem sluimert nooit eene enkele kracht. Hij is altoos ten volle, wat Hij is of m. a. w. in Hem is niet de onderscheiding tusschen hetgeen potentieel en actueel aanwezig is.

§ 8. **De Namen Gods in het algemeen.**

a. De beteekenis van den naam in de Heilige Schrift.

In den Bijbel wordt groote waarde toegekend aan den naam (שֵׁם van שָׁמָה met een stalen stift in metaal inkrassen, graveeren; שֵׁם beteekent dus letterlijk inschrapsel. „De oorspronkelijke beteekenis van het woord שֵׁם is waarschijnlijk die van teeken, kenteeken, σημα signum, evenals het Gr. ὀνομα, en het Lat. nomen van den stam gno zijn afgeleid en dus aanduiden, datgene waaraan iets gekend wordt, kenteeken"). Dat dit metterdaad zoo is blijkt hieruit: *a.* Adam moest alle dieren een naam geven naar hun aard, Gen. 2 : 19, 20; *b.* de beteekenis van vele namen wordt verklaard bijv. Eva, Gen. 3 : 20; Kain 4 : 1; Noach 5 : 29. *c.* Meermalen wordt een naam veranderd of een bijnaam toegevoegd, wanneer een persoon optreedt in eene

andere qualiteit, Abraham, Gen. 17 : 5, Sara 17 : 15; Mara, Ruth 1 : 20. Deze naamsverandering is iets specifiek Oostersch, bijv. bij wat wij naturaliseeren zouden noemen. Jozef wordt in Egypte genoemd Zafnath Paanéah d. i. uitlegger der droomen, Gen. 41 : 45; Daniël in Babel Beltsazar, Hananja — Sadrach; Misael — Mesech; Azarja — Abednego, Daniël 1 : 7. De Joden pasten naamsverandering ook toe bij den proselietendoop. *d.* Na zijn Hemelvaart ontving de Christus een naam boven allen naam, Phil. 2 : 9, Hebr. 1 : 4. *e.* Aan de geloovigen wordt in het nieuwe Jeruzalem een nieuwe naam gegeven, Openb. 2 : 17 — Uit dit alles blijkt genoegzaam, dat de naam oorspronkelijk diende om het wezen van een persoon, een dier enz. aan te duiden.

b. *De Naam des Heeren.*

Aangezien nu oorspronkelijk zoo nauw het verband was tusschen den naam en zijn drager, daar spreekt het wel van zelf, dat de Naam Gods ook niet eene toevallige wijze van benoeming is. Integendeel. De Naam Gods is de uitdrukking van zijn Wezen. De Naam Gods in het gemeen is God zelf, voor zoover Hij zijn Wezen aan ons openbaarde, opdat wij Hem zouden kennen en Hem zouden kunnen benoemen. „De naam is de brug tusschen zijn en erkennen, tusschen zijn Wezen en ons gelooven aan en ons beminnen van Hem". Nomen Dei in Scriptura significat id omne, quod de Deo cognosci potest, quodque Deus voluit de se ad maximam laudem suam a nobis cognosci (Coccejus, Heppe 41). Vandaar de in de H. Schrift telkens terugkeerende term „de Naam des Heeren", die in *Lev. 24 : 11 (toen lasterde de zoon der Israëlietische vrouw uitdrukkelijk den Naam en vloekte)* zelfs verkort wordt tot „de Naam". Van den Naam des Heeren wordt getuigd, dat Hij heilig, vreeselijk, een sterke toren is; dat Hij op Israël is gelegd, onder Israël woont, Israël verlost, en dat Hij niet ijdellijk mag worden gebruikt. Nu heeft God eigenlijk maar één Naam. Maar het inbegrip van Gods geheele openbaring in natuur en genade kan door ons niet opeens gegrepen worden. Wij zien ons genoodzaakt aan God vele namen toe te kennen, terwijl dan elk dier namen ons iets doet kennen van den zich openbarenden God. Gods namen zijn dus geen willekeurige namen, waarvoor even goed andere in de plaats kunnen worden gesteld. Neen, zij zijn in overeenstemming met Gods Wezen.

c. *Anthropomorphismen.*

Alle namen Gods zijn anthropomorphismen. Het is niet zóó, dat slechts nu en dan anthropomorphistisch over God in de H. Schrift gesproken wordt, maar alles wat in haar over God wordt gezegd is anthropomorphistisch. Wanneer God over zich zelven op Goddelijke wijze sprak, dan zouden we Hem niet verstaan. Daarom komt Hij ons te hulp en ontleent Hij de namen (bijv. de Almachtige, Vader, Zoon en H. Geest enz.), waarmede Hij zich zelven noemt aan onze

aardsche verhoudingen. De anthropomorphismen nu kunnen tot deze categoriën teruggebracht worden: *a.* Aan God, hoewel Hij een geest is, worden de lichaamsdeelen des menschen als oog, oor, arm, hand toegekend; *b.* menschelijke aandoeningen, als smart, blijdschap, toorn; *c.* menschelijke handelingen als onderzoeken, hooren, straffen; *d.* namen, die een zeker ambt of relatie onder menschen aanduiden als Bruidegom, Man, Vader, Rechter, Herder, Krijgsman enz.; *e.* beelden aan de bezielde en onbezielde schepping ontleend, bijv. Leeuw, Arend, Rotssteen, Licht, Schaduw. Dat nu in den Bijbel alzoo anthropomorphistisch over God gesproken kan worden, valt hieruit te verklaren, dat de geheele kosmos er van meet af op aangelegd is, om de deugden Gods te openbaren. De aardsche verhoudingen zijn dus niet eerst, maar eerst zijn de Goddelijke verhoudingen en van deze zijn de aardsche eene afspiegeling. En zoo gelden ook de namen, waarmee wij God noemen eigenlijk niet eerst van de schepselen maar van God, die de schepselen schiep. Ook hier is bij God het archetypische en bij ons het ectypische. De eigenlijke Herder is niet de herder hier op aarde maar de Herder in den hemel; de aardsche herder is eene onvolkomene afschaduwing van den hemelschen. Het eigenlijke hooren is niet des menschen maar Godes, en daarom staat er ook geschreven: *Zou Hij, die het oor plant, niet hooren? Zou Hij, die het oog formeert, niet aanschouwen, Ps. 94 : 9?* Voorts zegt à Marck terecht: „door de lichaamsdeelen des menschen, die aan God worden toegekend, worden op eene Gode betamelijke wijze verstaan de volmaaktheden en de werkingen van die leden, gelijk de oogen, ooren en neusgaten behooren tot de kennis; de handen en armen tot de kracht en de werkingen; de mond en de lippen tot de bekendmaking van zijn wijsheid en wil." Al is het nu echter, dat de anthropomorphismen ons geen adaequate kennis van God bieden (deze is evenmin door mystische aanschouwing (de valsche mystiek) of door logisch denken (Spinoza, Hegel) te verkrijgen), daarom zijn ze toch niet symbolen.

Hiermede bedoelen we dit. Wanneer wij aan God de deugd der wijsheid, goedheid, rechtvaardigheid enz. toe schrijven, dan bedoelen wij daarmede, dat Hij metterdaad wijs, goed, rechtvaardig is — en niet, zooals zij die de symbolische voorstelling huldigen, dat Hij de oorzaak van alle wijsheid, goedheid, rechtvaardigheid is — Om althans eenigermate te verduidelijken, hoe God eenvoudig is (de simplicitas Dei toch wil zeggen, dat God geene eigenschappen heeft, maar dat de eigenschappen het Wezen zelf zijn) en toch tegelijkertijd de eigenschappen meer dan in naam onderscheiden zijn, bezigde Basilius deze beeldspraak: „Koren blijft koren, al noemen wij het naar de verschillende relaties nu eens vrucht, dan zaad, dan voedsel", en Augustinus deze andere: „Het licht blijft hetzelfde, ook al breekt het in verschillende kleuren." — Nu werd reeds vroeger deze verkeerde gedachte eenigermate gekoesterd (Joh. Damascenus, Pseudodionysius), maar zij is

toch vooral sinds en door Schleiermacher bepleit geworden. De moderne theologen bedienen zich van bijbelsche namen, om daarmede te symboliseeren, wat zij hoogere geestelijke waarheden noemen. En hiertegen verzetten wij ons. Wie dezen weg bewandelt, eindigt met zijn God te verliezen. Voor hem zijn de namen, waarmede hij God noemt, feitelijk niet anders dan de reflex van wat in zijn eigen gemoed omgaat.

Wij moeten aan deze beteekenisvolle waarheden onverbiddelijk vasthouden: *a.* Wij hebben al onze kennis van God (en dus ook de namen Gods) aan de openbaring Gods te danken; *b.* Om zijne kennis aan ons te kunnen meedeelen, wilde God zijn zelfbewustzijn quod ad nos in zulk een vorm uitdrukken, dat wij het in ons creatuurlijk bewustzijn konden opnemen; *c.* de mogelijkheid van deze afdaling Gods kan niet worden ontkend, omdat zij met de schepping van zelf gegeven is — de schepping toch is de belichaming van de gedachten Gods; *d.* krachtens onze schepping bezitten wij zulk een vorm van bewustzijn, dat wij het uitgedrukte zelfbewustzijn Gods ons eigen kunnen maken; *e.* wij ontvingen het vermogen, om dit aldus geassimileerde op onze beurt te kunnen uitdrukken in een vorm, die èn juist èn met de heerlijkheid van het Goddelijk Wezen in overeenstemming is; *f.* onze kennis van God is altoos analogisch d. w. z. gevormd naar analogie van wat van God in zijne schepselen te bespeuren is, dus ook nimmer God in zijn onbegrijpelijk Wezen maar in zijne relatie tot ons tot voorwerp heeft; *g.* Onze kennis van God is niettemin zuiver, wijl zij het zelfbewustzijn Gods tot archetype en zijne zelfopenbaring in den kosmos tot grondslag heeft.

d. De indeeling van de Namen Gods.

Er zijn drieërlei namen Gods: 1° de nomina propria of eigennamen Gods; 2° de nomina essentialia of wezensnamen Gods; 3° de nomina personalia of personeele namen Gods: Vader, Zoon en Heilige Geest.

Over de benaming van de tweede groep bestaat geen eenstemmigheid. Deze categorie werd en wordt nog dikwijls genoemd: Eigenschappen, Attributen, Volmaaktheden Gods. Dan is echter de term „deugden Gods" nog meer te verkiezen. Met Kuyper en Bavinck geef ik aan deze benaming de voorkeur, omdat zij rechtstreeks aan de H. Schrift is ontleend, *I Petr. 2 : 9: Maar gij zijt een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterdom, een heilig volk, een verkregen volk; opdat gij zoudt verkondigen de deugden* — „of aanbiddelijke krachten en heerlijkheden en grootheden van wijsheid, genade, mogendheid, rechtvaardigheid, heiligheid enz.", Greijdanus — *Desgenen, die u uit de duisternis geroepen heeft tot zijn wonderbaar licht.* „Wij moeten dan echter den term „deugden" niet in ethischen zin opvatten, maar er onder verstaan „hoedanigheden, die niet door iets anders werken, maar door inwonende krachten, die het Wezen zelf zijn" (Kuyper).

De benaming attributen is geheel te verwerpen, omdat wij bij attributen niet denken aan iets, dat in het wezen van een persoon inhaerent is, maar aan iets, dat van buiten af aan het wezen wordt toegekend; bijv. de koninklijke attributen kroon, schepter enz. En hiervan kan bij God natuurlijk geen sprake zijn. De term „eigenschappen" is beter, want „eigenschappen" wil hier zeggen: Wat aan God eigen is.

Toch bezigen wij ook dezen term liever niet, *a.* omdat door de onderscheiding tusschen mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen 't begrip „proprietates" reeds is verzwakt; *b.* omdat zoo toch weer de gedachte zou kunnen opkomen, dat wij de eigenschappen van het wezen kunnen abstraheeren. — „Volmaaktheden" is een nog aannemelijker benaming. Dan, het beste is als synoniem met „wezensnamen" den term „deugden" te gebruiken, omdat deze qualificatie in de H. Schrift zelve gebezigd wordt.

Kuyper verdeelt de namen Gods (locus de Deo I, pag. 159) aldus: „De Naam des Heeren komt in de Heilige Schrift op drieërlei wijze voor: *a.* als naam sensu absoluto d. i. zonder eenige nadere bepaling en heet dan de Naam of zijn Naam; *b.* als essentieele benoeming van het Wezen Gods en heet dan πνευμα, φως, ζωη, αγαπη of ook יְהוָה en ὁ πατηρ ἐν τοῖς οὐρανοις; *c.* qualitative, als benoeming van het eeuwige Wezen door eigenschappen als de Heilige, de Rechtvaardige, de Almachtige enz. Hiervan moeten dan nog onderscheiden de nomina appellativa Elohim en Adonai, daar deze geen openbaringsnamen maar nomina appellativa univoca zijn." Hoe lezenswaard de breede toelichting en behandeling van deze namen ook mogen zijn, toch is deze indeeling aan verschillende bezwaren onderhevig en niet aanvaardbaar.

§ 9. **De eigennamen of benoemingsnamen Gods.**

I. en II. De meest voorkomende eigennamen Gods in het O. Test. zijn: *Elohim en Jahwe.*

Elohim (אֱלֹהִים) is afkomstig òf van den stam אול, die beteekent machtig zijn òf van אלה schrikken, en leert ons dus God kennen òf als den sterke of als voorwerp van vrees. Elohim is in het eerste geval eene nadere ontwikkeling van den ouderen naam אֵל. Het enkelvoud אֱלוֹהַּ is dichterlijk en komt vooral in het boek Job voor. Het meervoud komt veel meer voor. Op verschillende manieren heeft men dit meervoud zoeken te verklaren. *a.* Men beweerde, dat onder Israël eerst, gelijk onder alle volken, het polytheïsme werd gevonden of m. a. w. dat Israël zijne „goden" had, en dat toen het polytheïsme allengs plaats maakte voor het monotheïsme, het meervoud Elohim werd gebezigd voor den eenigen en waarachtigen God. Maar deze bewering wordt door de volgende feiten omver gestooten. 1. De Schrift leert ons duidelijk, dat van meetaf het monotheïsme bij Israël gevonden werd. 2. Het verbum, dat bij Elohim hoort, heeft, vooral in

de oudere boeken, wel eens het meervoud, maar komt toch meestal in het enkelvoud voor. 3. Het was, gelijk Noordtzij in zijn: „Oostersche Lichtstralen over Westersche Schriftbeschouwing" blz. 42 opmerkt, reeds lang vóór Israëls uittocht onder de inwoners van Kanaan, schoon van verschillende nationaliteit, gebruikelijk, ook den Godsnaam in 't meervoud van slechts één enkel persoon te gebruiken. Dit blijkt duidelijk uit brieven van Tell-El-Amarna. Als door stadhouders de koning als „god" aangesproken wordt, dan bezigen zij niet de singularis maar de pluralis ilâni. — *b.* Men zag er eene aanwijzing in van de Triniteit. Maar het sub a_2 gezegde wijst al aanstonds aan, dat deze voorstelling onhoudbaar is. — *c.* Hetzelfde geldt van het gevoelen, dat we hier aan eene pluralis majestatis hebben te denken. En dat wel om de eenvoudige reden, dat de Heilige Schrift zulk een pluralis niet kent. — *d.* Het meervoud wordt hier gebezigd, om het begrip der zaak te verhoogen, of, om met Delitzsch te spreken, we hebben hier te doen met eene intensieve pluralis, die eene volheid van kracht aanduidt. We hebben hier hetzelfde als in het twee of driemaal herhalen van hetzelfde woord b.v. Heere Heere of Heilig, heilig, heilig Jes. 6 : 3, Openb. 4 :8. Zulk een intensieve pluralis komt met betrekking tot God in het O. T. meermalen voor, Pred. 12 : 1 וְזִכְרֹ֖ אֶת־בּוֹרְאֶ֑יךָ Gedenk aan uwen Schepper (s). Elohim wordt in het O. Test. zoowel van den levenden God als van de afgoden gebezigd, ja wordt ook gebruikt als er sprake is van andere redelijke wezens — maar dan altijd met dit beding, dat op zulke schepselen iets van de goddelijke Majesteit rust, Ex. 21 : 6: „Zoo zal hem zijn heer tot de goden (rechters) brengen; Ps. 97 : 7: „Buigt u neder voor Hem, alle gij goden!" Die von den Heiden vergötterten übermenschl. Gewalten — Delitzsch, S. 94 — engelen; Ps. 138 : 1*b* In de tegenwoordigheid der goden (overheden, Delitzsch) zal ik U psalmzingen.

Jahwe יהרה is vooral de naam, die binnen de grenzen van het verbond gebezigd wordt. De Rabbijnen noemden dezen naam dan ook den שֵׁם הַוָיָה, den wezensnaam, ook werd hij wel genoemd τετραγραμματον

Aanvankelijk zagen de Israëlieten zeer goed in, dat deze naam door hen, mits met eerbied, gebruikt mocht worden. Na de ballingschap schijnt echter de meening post gevat te hebben, dat men hem niet mocht uitspreken. Men begon met aan het volk het gebruik van dezen naam te ontzeggen en aan de priesters het recht toe te kennen, hem in den tempel te bezigen. Vervolgens achtte men het alleen geoorloofd voor den hoogepriester dezen naam op de lippen te nemen. Daarna gebruikte zelfs hij hem niet meer in de zegenspreuk maar stelde daarvoor Adonai in de plaats. Dit had ten gevolge, dat de oorspronkelijke uitspraak verloren ging, en Jhvh nu eens de vocalen van Adonai en dan van Elohim heeft. Tot staving van dit gevoelen beriep men zich op *Exod. 3 : 15d: dat is mijn Naam eeuwiglijk,* terwijl men dan in plaats van het daar voorkomende זֶה שְׁמִי לְעֹלָם las

צה־שְׁמִי לְעֹלָם (om te verbergen), en op Lev. 24 : 16c: Als hij den Naam zal gelasterd hebben, zal hij gedood worden. Waar men nu in plaats van Jhvh Adonai las, daar spreekt 't van zelf, dat deze naam in de Septuaginta door κυριος werd weergegeven. Dit laatste vond algemeen navolging. Ook bij ons, waar Jhvh door Heere vertaald wordt. Verschillende Kerkvaders zeggen van dezen naam, dat hij ἀρρητον is, niet omdat zij zelf van oordeel waren, dat hij niet mocht worden gebruikt, maar om hiermede te kennen te geven, èn dat de Joden er zoo over dachten èn dat niet met zekerheid kon vastgesteld, hoe hij diende uitgesproken.

Over de juiste uitspraak van dezen naam is heel wat geschreven en zijn verschillende opinie's geuit. Zoo beweerde men, dat hij als Jeve moest uitgesproken worden. Anderen bijv. de Fransciscaner Petrus Galatinus verdedigde de uitspraak Jehovah — maar deze vorm is in het geheel niet te verklaren. Voltaire beweerde, en op zijn voetspoor eveneens Schiller, dat er in Egypte een afgod Jao werd vereerd, en dat Jhvh van dit Jao was afgeleid. Tholuck heeft echter aangetoond, dat Voltaire zich bij zijne bewering aan falsificatie heeft schuldig gemaakt. In den jongsten tijd heeft Röth, hoewel hij overigens de feil van Voltaire erkende, dezelfde gedachte weer voorgedragen, terwijl hij zich ter verdediging beriep op het feit, dat Necho den naam Eljakim in Jojakim veranderde. Als er bij de Egyptenaren geen god Jo geweest was, dan zou volgens hem deze verandering geen zin hebben gehad. Tegen deze beide voorstellingen geldt echter al aanstonds *Ex. 5 : 2: Maar Farao zeide: Wie is de Heere, Wiens stem ik gehoorzamen zou, om Israël te laten trekken? Ik ken den Heere niet, en ik zal ook Israël niet laten trekken,* waardoor zij afdoende worden weerlegd. Maar bovendien is het niet zoo vreemd, dat Necho Eljakims naam op deze wijze veranderde. Een soortgelijk geval hebben we in 2 Kon. 24 : 17. Omdat men meende, dat elk land zijn eigen god had, daarom wilden heidensche vorsten den god van een land, dat zij gingen beoorlogen of bezet hadden, gunstig stemmen, en daartoe behoorde ook 't opnemen van den naam van dien god in persoonsnamen, die oorspronkelijk anders luidden, of zelfs 't geven van een geheel nieuwen naam. Eveneens is op goede gronden afgewezen de opinie van Hartmann, Dozy, Land e. a., dat Jhvh eigenlijk van Kanaänietischen of Phoenicischen oorsprong was en door de kinderen Israëls bij de in-bezit-neming van het land eenvoudig zou zijn overgenomen. — Otto (en Mowinckel betuigde hiermede zijne instemming) leidt den naam af van Jahu, Jahuwa: Oh er! Volgens hem zou het een numineuze godsnaam zijn — Gunkel (RGG², III, S. 9): Jāhū, wohl Verkürzung für Jahve, terwijl Driver juist het omgekeerde aanneemt; „Jāhū (oder Jāhō auszusprechen?) findet sich in vielen, mit dem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen, und zwar in solchen, in denen der Gottesname der zweite Bestandteil des Wortes

ist, wie Jescha-Jāhū. Steht der Gottesname an erster Stelle, so lautet er Jehō, verkürzt Jo, wie Jeho-Jāchin, Jojāchin. In griechischen Umschreibungen des Gottesnamens der Juden steht gewöhnlich die Form Ι αω auch sonst wird der Gott der Juden in Berichten der griechischen und römischen vorchristlichen und späteren nichtchristlichen Schriftsteller Ιαω (und Ιευω) genannt. — Eine weitere Verkürzung von J ist Jāh, so in Eigennamen, im dichterischen Stile, z. B. in der Formel des Gottesdienstes Hallelūjā = Preiset Jah, und auf Krugstempeln".

De Israëlietische oorsprong van den naam staat vast. Meer nog, al wordt het ons niet met zoovele woorden evenals bij El-Schaddai verhaald — wij mogen het er wel voor houden, dat God zelf dezen naam rechtstreeks geopenbaard heeft. Het is toch niet waarschijnlijk, dat God de bepaling van dien Naam, die Hem bijzonder als den God des Verbonds aanduidt, aan de menschen heeft overgelaten.

Prof. van Leusden heeft indertijd verband gezocht tusschen Jhvh en Openb. 1 : 4 (van Hem, die is en die was en die komen zal) en in Jhvh een compositius gezien — maar dit gevoelen heeft men algemeen prijsgegeven. Rest alleen de afleiding van הָיָה, הָוָה Maar ook nu zijn er nog weer 2 gevallen mogelijk. *a.* Het is een imperf van hiphil. Dit is vooral staande gehouden door Schrader en Lagarde. Dan beteekent Jhvh: Hij, die zijn doet, Creator. Hier hebben we weer bij vernieuwing een bewijs, hoe de moderne religionsphilosophen alles pasklaar maken aan hun systeem. Eerst zet men met voorbijgang van de Schrift de stelling op: De ware Godsidee is slechts langs den weg der ontwikkeling geboren geworden. En om nu deze stelling te kunnen handhaven vervolgt men: Een zoo verheven Godsbegrip, als in den kalvorm zich uitspreekt n.l. Hij, die is, kan destijds nog niet hebben bestaan en daarom moet het een hiphilvorm zijn. Heel deze bewering wordt echter omver gestooten door de verklaring, welke in *Ex. 3 : 14 (En God zeide tot Mozes: Ik zal zijn, die Ik zijn zal.* Ook zeide Hij: Aldus zult gij tot de kinderen Israëls zeggen: Ik zal zijn heeft mij tot ulieden gezonden) van Jhvh gegeven wordt. Ook is juist, wat Bavinck in aansluiting aan Smend opmerkt, dat, gegeven de bewering der Evolutionisten, de idee: Hij, die het leven geeft, ook voor dien tijd te hoog was. *b.* Rest dus alleen het imperf van kal. Nu wordt de beteekenis van dezen naam verklaard in Ex. 3 : 14, waar de Heere eerst zegt „Ehjeh Asher Ehjeh" (Ik zal zijn, die Ik zijn zal) en dan alleen „Ehjeh" (Ik zal zijn). Daarmede geeft de Heere te kennen, dat Hij die nu Mozes roept om zijn volk te verlossen, dezelfde is, als Hij die aan hun vaderen verscheen; dat Hij is, die Hij is en gisteren en heden dezelfde blijft tot in alle eeuwigheid. Nog nader licht de Heere dit toe in vs 15: Toen zeide God verder tot Mozes: aldus zult gij tot de kinderen Israëls zeggen: De Heere, de God uwer vaderen, de God van Abraham, de God van Izak, en de God van Jakob, heeft

mij tot ulieden gezonden; dat is mijn Naam eeuwiglijk, en dat is mijne gedachtenis van geslacht tot geslacht. — Wellicht spreekt God in dezen naam ook reeds eenigermate uit, dat Hij niet door iets buiten Zichzelven bepaald wordt, maar dat Hij Zich zelven bepaalt en in Zichzelven rust en van niemand en niets buiten Zich afhankelijk is.

Dan, allermeest ligt in dezen naam de idee der vastheid, der eeuwigheid, der onveranderlijkheid en der trouwe Gods; i. e. w. in dezen naam ligt heel de volheid van het Goddelijke Wezen uitgedrukt. Vandaar dat deze naam de karakteristieke naam is, zoo telkens als gedoeld wordt op den God des verbonds en des eeds; op den God, die zich Israël ten erve verkoren had en voor dat Israël dezelfde bleef in liefde en genade. Daarom kon Jahwe in Jes. 41 : 4 vertolkt worden door: „Ik, de Heere, die de Eerste ben en met de laatste ben Ik dezelfde", terwijl in het N. Test. wordt gesproken van de Alpha en de Omega, ook van Hem, die is en die was en die komen zal. Elohim is over 't algemeen meer God, gelijk Hij gekend wordt uit de natuur, Jhvh is God, gelijk Hij gekend wordt beide in het rijk der natuur en in dat der genade.

Met betrekking tot dezen naam, doet zich nu echter eene moeilijkheid voor, die niet onbesproken mag blijven. Wij lezen n.l. in *Ex. 6 : 2 En Ik ben aan Abraham, Izaak en Jakob verschenen als God de Almachtige, doch met mijnen naam Heere ben Ik hun niet bekend geweest.* Hieruit nu heeft men afgeleid, dat God zich toen eerst als Jhvh geopenbaard heeft, of, juister uitgedrukt, dat God toen eerst Jhvh is genoemd geworden. Parallel met deze bewering loopt de uitspraak van de historische kritiek, dat Ex. 6 : 2—7; 13 een bericht is uit het grondboek van den eersten Elohist over dezelfde materie, die reeds in 3 : 1—6 : 1 uit het werk van den Jahvist verhaald is. Gemakkelijk kan echter deze bewering weerlegd worden: 1° herhaaldelijk wordt Jhvh reeds vroeger gebezigd; 2° deze naam komt voor in verschillende eigennamen als Jochebed, Bitja, Abija enz., die blijkens de geslachtslijsten reeds van langen tijd vóór Mozes dagteekenen; 3° wanneer deze naam destijds nog onbekend was geweest, dan zou Israël naar Mozes niet hebben gehoord, toen Hij hun in Egypte de tijding kwam brengen: Jahweh heeft mij tot u gezonden. Maar juist het noemen van den bekenden naam heeft hem ingang verschaft, Ex. 3 : 12/14. Met de uitdrukking: „Met den Naam Heere ben Ik hun niet bekend geweest" bedoelt God naar de opvatting der oude Theologie en van Kuyper en Bavinck, dat men tot dusver dezen Naam wel bezigde maar den rijken vollen inhoud van dien Naam nog niet verstond. Evenals onze kinderen geruimen tijd den naam Jezus gebruiken, zonder dat zij ten volle verstaan zijne heerlijke beteekenis en waarom wij een Zaligmaker behoeven, zoo wist ook het zaad van Abraham geruimen tijd niet, welke gedachte zich in Jhvh uitsprak. Thans maakt de Heere hieraan een einde. En als Israël door

Mozes hoort, dat Jhvh zeggen wil: de Eeuwige, de Onveranderlijke, de Getrouwe, dan zal het antwoorden: Ja, dat is Hij metterdaad, als zoodanig is Hij in den loop der eeuwen door zijn volk bevonden.

Dr A. Troelstra, De Naam Gods in den Pentateuch, is 't hiermede niet eens. „Vooreerst staat dat er niet; immers, dan zou het eerste lid van het vers veel beter hebben kunnen luiden: Aan de vaderen ben ik met Mijn Naam Jhvh verschenen, waarop dan in het tweede zou moeten volgen: maar aan u en het volk Israël zal Ik dezen Naam doen verstaan (of: de beteekenis daarvan hebben zij nog niet verstaan). En in de tweede plaats vinden wij nergens in de Schrift zulk een afstand tusschen een naam en zijn beteekenis. Neen, de Naam was bekend, en was sinds de dagen van Enosch in cultisch gebruik, maar eerst nu neemt God tegenover Zijn volk alles op Zich, wat in dien Jhvhnaam besloten ligt, door te zeggen: Ik ben Jhvh" (blz. 47). Het komt mij voor 1^0 dat de argumenten tegen de oude opvatting niet afdoende zijn, omdat zij aan de woorden zelve niet genoeg recht laten wedervaren; 2^0 dat aan de oude opvatting moet toegevoegd niet slechts ontsluierde God thans de beteekenis van den Jhvhnaam maar Hij nam thans ook tegenover Zijn volk alles op Zich, wat in dien Naam besloten lag. En als wij deze zaak zóó bezien, dan gevoelen wij nog te beter, dat wij bij Jhvh niet met een imperfectum van hiphil maar van kal te doen hebben. En het is dan ook toe te schrijven aan de omstandigheid, dat zij niet het rechte oog hadden op de verhouding tusschen God en Israël, wanneer mannen als F. A. B. Nitzsch zelfs nog volhielden (ook al gaven zij toe, dat er wel wat pleit voor de verklaring van Jhvh, zooals wij die gaven): „Nach der wahrscheinlichtsten Etymologie heisst vielmehr Jahve, welches ursprünglich eine Hiphilform is, der Erwecker oder Urquell des Seins. Insofern kann man sagen, dass dieser Name die *positive* Kehrseite der Unbedingtheit hervorhebe, das schöpferische *Bedingen* des Universums", t. a. pl. S. 343.

Van de andere eigennamen Gods, in het O. T. voorkomende noemen wij nog:

III. *El;* אֵ is volgens de meesten afkomstig van den stam אול, hetzij dan in de beteekenis van vooraan, de eerste, heer zijn (Nöldeke), hetzij in die van sterk, machtig zijn (Gesenius).

IV. *Adonai,* afgeleid van den stam אָדַן, דין, door kracht iets beheerschen, onderwerpen; het is eene intensieve pluralis; אֲדֹנָי beteekent Heer.

V. *Eljon,* עֶלְיוֹן, is afgeleid van אָלָה en beteekent dus ascendens, summus; in de Septuaginta is het overgezet door ὕψιστος

VI. *El Schaddai* אֵל שַׁדַּי is de eerste naam, waarmede God in de bijzondere Openbaring optreedt, *Gen. 17 : 1: Als nu Abram negen en negentig jaren oud was, zoo verscheen de Heere aan Abram en zeide tot hem: Ik ben God, de Almachtige! Wandel voor mijn aangezicht en zijt*

oprecht! De afleiding is nog onzeker. Waarschijnlijk is de naam afgeleid van שָׁדַד, verwoesten. Dan, hieruit volgt nog niet, dat Schaddai dus door Verwoester moet worden vertaald. Schaddai toch wil eigenlijk zeggen: Zulk een overmacht bezitten, dat geen enkele tegenstand zich kan handhaven. Daarom is de overzetting de Almachtige alleszins juist. In de Septuaginta en in het N. Test., b.v. Openb. 4 : 8 wordt E. S. overgezet door Παντοκρατωρ.

VI. *Jahwe Zebaoth*, יהוה צְבָאוֹת; zebaoth is niet, gelijk Hieronymus meende een appositie (immers zou Jhvh Zebaoth dan beteekenen: de Heere, die den naam draagt van legerscharen, of die leger is, en dat heeft geen zin), die onvertaald moet blijven. Waarom zou God wel een schild, een hoog vertrek en niet de Heere der heirscharen in onze taal genoemd mogen worden? En op de tegenwerping, dat toch Paulus (Rom. 9 : 29) en Jacobus (5 : 4) „Zebaoth" ook onvertaald hebben gelaten, kan geantwoord, dat dit geschiedde èn omdat „Zebaoth" een technische term was geworden èn omdat in 't Grieksch geen woord werd gevonden, waardoor 't geschikt kon worden overgezet.

Over de vraag, waaraan wij bij heirscharen hebben te denken, bestaat geen eenstemmigheid. Volgens velen ziet het op de slagorden Israëls — volgens Gunkel wil het allereerst zeggen: Jahwe, de krijgsheer, de krijgsgod; daarnaast kwam later de cultische beteekenis op: De God, die waakt over zijn heiligdom en over zijne eer en zal zorgen, dat zijn volk niet ten gronde gaat. Volgens anderen, ook Bavinck, ziet het op de engelen en volgens derden ziet het op de sterren. Mij schijnt aannemelijk het gevoelen, dat door Riehm in zijn „Handwörterbuch des Biblischen Altertums" voorgedragen wordt. Oorspronkelijk duidt deze naam God aan als den aanvoerder van Israëls krijgsscharen, wat vooral blijkt uit I Sam. 17 : 45, alwaar David tot Goliath zegt: Maar ik kom tot u in den Naam van den Heere der heirscharen, den God der slagorden van Israël, dien ge gehoond hebt. Door de profeten is vervolgens Zebaoth overgebracht zoowel op de sterren als op de engelen. Was allengs onder Israël de gewoonte der heidenen overgenomen, om de sterren te vereeren — hiertegen was geen beter tegenwicht aan te voeren dan het dubbele feit, dat Jhvh de God der sterren is d. w. z. den loop der sterren bepaalt en in stand houdt, èn dat niet een afgod, gelijk 't volk meende, helpen kon, maar alleen Jahweh, in Wiens dienst immers zelfs de engelen stonden. Maar ook hierbij bleef de profetie niet staan. Van de Israëlietische heirscharen, de sterren en de engelen klom zij tot alle zichtbare en onzichtbare schepselen des hemels op. En wijl al die hemelsche schepselen zich voegden naar het hoog gebod van 's Heeren mond, wordt Jhvh Zebaoth nu en dan ook gebruikt, om uit te drukken, dat Jhvh heerscht over al het geschapene Jes. 54 : 5, Jer. 10 : 16.

Ten slotte nog de Nieuw-Testamentische eigennamen Gods.

El en Elohim zijn vertaald door θεος; Eljōn door ὑψιστος; Jahweh

gewoonlijk door κυριος (soms ook door το ἀλφα και τὸ ω en door ὁ ὠν/και ὁ ἡν/καὶ ὁ ἐρχομενος (El Schaddai door Παντοκρατωρ; Adonai door δεσποτης. Het onderscheid tusschen κυριος en δεσποτης is niet dit, dat κυριος wil zeggen: Hij, die op eene rechtvaardige wijze, en δεσποτης, Hij, die naar willekeur en wreed het gezag uitoefent. Neen, κυριος beteekent, dat God naar recht de absolute souvereiniteit bezit, terwijl δεσποτης te kennen geeft, dat God feitelijk de macht uitoefent. Beide woorden worden zoowel van den Drieëenigen God als van den Christus gebruikt, gelijk in het O. T. Jahweh ook eenmaal van den Christus gebezigd wordt in de bekende woorden „de Heere onze Gerechtigheid", *Jerem. 23 : 6* (d. w. z. dat Israëls gerechtigheid aan den Messias te danken is, Aalders). Wordt ook in het O. Test. reeds van God als Vader gesproken, vooral in het N. Test. komt toch de naam Πατηρ voor. Over de beteekenis van dezen naam zullen wij echter spreken bij het dogma van de Triniteit.

§ 10. **De indeeling van de wezensnamen Gods.**

Al zeer vroeg vinden we in de Christelijke kerk de onderscheiding tusschen positieve en negatieve namen of wat hetzelfde is tusschen de namen, die via negationis, en de namen, die via eminentiae et causalitatis uit de schepselen verkregen zijn. Deze verdeeling lag voor de hand. Hoewel in God het oorspronkelijke en bij ons de afdruk is, zijn toch alle namen Gods aan de schepselen ontleend. Daarom sprak het van zelf, dat men God noemde met namen, die òf ontkennen, dat iets wat bij ons is, ook in Hem zou zijn (bijv. onveranderlijkheid) òf aanduiden, dat iets volmaakt in Hem is, waarvan bij ons het afschijnsel gevonden wordt. Deze indeeling is door de Roomsche kerk van de kerkvaders overgenomen. De Gereformeerden spraken van attributa propria en metaphorica, positiva en negativa, absoluta en relativa maar toch verreweg 't meest van attributa incommunicabilia (Independentia sive aseïtas, immutabilitas, infinitas (aeternitas et immensitas), simplicitas sive unitas singularitatis et unitas simplicitatis) en attributa communicabilia. De Lutherschen gebruikten meestal de termen attributa positiva en negativa maar ook wel attributa quiescentia seu immanentia („welche Gott beschreiben, wie Er an sich ist") en attributa operativa („welche Gott beschreiben in seinem Verhalten zur Welt" — Schmid t. a. pl., 78). Schleiermacher zet in „der Christliche Glaube" niet den Locus de Deo voorop, maar behandelt eerst de schepping en daarna de deugden Gods die met haar verband houden; vervolgens de zonde en de deugden Gods die met haar verband houden; en ten laatste de verlossing en de deugden, die met haar verband houden. Hij verdeelt dus de eigenschappen naar dit criterium of zij al dan niet door de tegenstelling van zonde en genade zijn bepaald. Vele nieuwere theologen sluiten zich bij Schleiermacher aan, zoo bijv. Luthardt in zijn veel gebruikt „Kompendium

der Dogmatik". Al deze verdeelingen hebben dit gemeen, dat zij eerst bespreken God, gelijk Hij in zich zelf bestaat, en daarna God in zijne relatie tot het schepsel, voorts dat het bij haar schijnt, alsof de deugden van de eerste categorie buiten de schepping omgaan, terwijl die der tweede alleen aan de schepping zijn ontleend. Wij kunnen ons echter er niet mee vereenigen. Het wezen Gods an sich kunnen wij niet kennen en wij vermogen niet aan God, buiten den kosmos om, namen te geven. Hoe geliefd de onderscheiding tusschen mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen bij de Gereformeerden dan ook was, toch is zij o. i. onjuist. Alle eigenschappen Gods zijn absoluut en in zooverre onmededeelbaar, maar tevens wordt van alle eigenschappen een afschijnsel bij den mensch gevonden. Vandaar dat Kuyper en Bavinck hebben gepoogd eene verdeeling te geven, die door het genoemde bezwaar niet wordt gedrukt.

Kuyper verdeelt de eigenschappen Gods aldus (L. de Deo blz. 285 en volg.):

1e. die virtutes, die de antithese tusschen den Schepper en 't schepsel doen uitkomen (virtutes per antithesin);

2e. die virtutes, waarin juist de synthese tusschen den Schepper en zijn menschelijk creatuur ligt, (virtutes per synthesin). Volgens Kuyper is hier het beeld Gods het principium divisionis. De eerste groep van eigenschappen omvat dan die virtutes, die het origineel leeren kennen in tegenstelling met den beelddrager. Dit wordt in de Schrift drieledig genomen: *a.* wij hebben te doen met de categorie van tijd en plaats d. i. met de eeuwigheid en alomtegenwoordigheid Gods; *b.* wij hebben eene groep eigenschappen, die het Wezen Gods bepalen: eenvoudigheid, eenheid, oneindigheid, onveranderlijkheid en onmetelijkheid; *c.* wij hebben te doen met de relatie, waarin het origineel staat tot het geschapene d. i. met de souvereiniteit. Bij de verdeeling van de tweede groep sluit Kuyper zich aan bij die oude Theologen (o. a. à Brackel in zijn „Redelijke Godtsdienst"), die de mededeelbare eigenschappen indeelen al naar gelang zij betrekking hebben op het verstand (dianoëtische), den wil (ethische) of de macht (dynamische deugden). Kuyper doet dit op grond van het feit, dat God den mensch heeft gesteld tot profeet (hoofd, verstand), priester (hart, wil) en koning (hand, macht), en dus van dat alles in God het oorspronkelijke moet worden gevonden, wijl de mensch het beeld Gods is. Zoo verdeelt Kuyper de virtutes per synthesin aldus:

A. de dianoëtische (profetisch ambt), *a.* wijsheid, *b.* alwetendheid;

B. de ethische (priesterlijk ambt), *a.* heiligheid; *b.* rechtvaardigheid; *c.* liefde; *d.* waarachtigheid;

C. de dynamische (koninklijk ambt), almacht.

Het uitgangspunt van Kuyper is geniaal n.l. dat wij als principium divisionis moeten nemen: de mensch is beelddrager Gods. Maar hij komt helaas met zijne indeeling: antithetische en synthetische deug-

den, die in den grond der zaak precies dezelfde is als tusschen onmededeelbare en mededeelbare deugden, in strijd met zijn eigen uitgangspunt. Dit uitgangspunt toch brengt mee, dat de oude indeeling moet vervallen, aangezien van alle eigenschappen Gods het afdruk in den mensch gevonden wordt. Zoo juist zegt hij op blz. 269: „De indeeling van de deugden Gods in mededeelbare en onmededeelbare drukt dit archetypische van het Goddelijke Wezen zeker ten deele uit, maar gaat toch in zoover mank, dat in den naar Gods beeld geschapen mensch een ἐκτυπον ook van de niet-ethische en de niet-dianoëtische virtutes aanwezig is, terwijl omgekeerd ook de ethische en de dianoëtische virtutes in den mensch een pro mensura humana beperkt karakter dragen". Maar met deze juiste opvatting is zijne eigene indeeling in strijd. Op zijn standpunt kan er van deugden, die het origineel doen kennen in tegenstelling met den beelddrager, geen sprake zijn (zie ook blz. 272, 283/4).

Bavinck ontwierp in de eerste editie zijner Dogmatiek eene meesterlijke verdeeling, waarin het uitgangspunt: de mensch is Gods beeld, consequent doorgevoerd wordt, en waarmede wij ons zeer goed kunnen vereenigen. Zij luidt aldus:

a. de namen, waarmede God zich aan ons openbaart als de Zijnde in volstrekten zin: aseitas, immutabilitas, infinitas (aeternitas en immensitas);

b. de namen, die ons God doen kennen als den Levende, als Geest: spiritualitas, invisibilitas, simplicitas;

c. de namen, die het Goddelijk Wezen omschrijven als volkomen zich zelf bewust, als Licht: scientia, sapientia, veracitas;

d. de namen, die ons wijzen op de ethische natuur van het Wezen en God aanduiden als den Heilige: bonitas, justitia, sanctitas;

e. de namen, in welke God voor ons optreedt als de absolute macht d. i. als Heer, Koning, Souverein: voluntas, libertas, omnipotentia.

Het doet ons dan ook leed, dat Bavinck in de tweede editie zijner Dogmatiek op zijne vroegere indeeling teruggekomen is. Evenals Nitzsch — en wellicht onder zijn invloed — onderscheidt hij tusschen de Welterhabenheit of Ueberweltlichkeit en de Weltbezogenheit Gods en meent hij, dat daaruit de verdeeling tusschen de onmededeelbare en de mededeelbare eigenschappen Gods voortvloeit (blz. 122/123). Onmededeelbare eigenschappen zijn dan: Aseitas, immutabilitas,infinitas (aeternitas en immensitas) et unitas (singularitatis et simplicitatis).

De mededeelbare eigenschappen worden aldus verdeeld:

a. eigenschappen, die ons God doen kennen als den Levende, als Geest: spiritualitas, invisibilitas;

b. eigenschappen, die het Goddelijk Wezen omschrijven als volkomen zich zelf bewust: scientia, sapientia, veracitas;

c. eigenschappen, die ons wijzen op de ethische natuur van Gods Wezen: bonitas, justitia, sanctitas;

d. eigenschappen, in welke God voor ons optreedt als Heer, Koning, Souverein: voluntas, libertas, omnipotentia;

e. eigenschappen, die het Goddelijk Wezen doen kennen in zijne absolute zaligheid: perfectio, beatitudo, gloria.

Van deze indeeling geldt evenals tegen die van Kuyper dat Bavinck hier in strijd komt met zijn eigen uitgangspunt. Immers zegt hij zelf (blz. 120): „De positieve namen als goed, heilig, wijs enz. hebben eenerzijds daarom voor ons besef eenigen inhoud, wijl wij er ectypen van in de schepselen waarnemen, maar aan de andere zijde geven zij toch wel degelijk iets in God te kennen, dat in Hem absoluut, proprie en dus ook weer negatief, in anderen zin dan in de schepselen bestaat." En van de negatieve namen zegt hij eveneens (blz. 120): „Want ofschoon ze aan God iets ontzeggen wat in de schepselen is, zijn ze toch alle in zekeren zin ook weer positief, mededeelbaar, transeunt, relatief. Indien zij dat niet waren, indien zij volkomen onmededeelbaar waren, zouden zij ook absoluut onkenbaar en onnoembaar zijn."

Welnu wie zich op dit standpunt stelt, moet de oude onderscheiding tusschen mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen laten varen. Bavinck zegt trouwens zelf duidelijk, dat er tegen deze indeeling bezwaar bestaat (blz. 120/121). En dit bezwaar wordt o. i. niet weggenomen door deze opmerking: „Van onmededeelbare eigenschappen te spreken heeft dan ook geen bezwaar, mits men maar steeds in gedachte houde, dat de daaronder behandelde volmaaktheden eigenlijk bepalingen of omschrijvingen zijn van de geheel eenige, absolute, Goddelijke wijze, waarop de andere eigenschappen van zijn en leven en geest, van verstand en wil, van liefde en oprechtheid enz. in God bestaan", blz. 123. (Zie ook blz. 120 en 122). (In „De Bazuin" jaargang 1930, gaf ik volledig de citaten van Kuyper en Bavinck).

Ik kan het niet anders zien, of ieder, die de hoofdgedachte van Kuyper en Bavinck op dit punt aanvaardt, moet de verdeeling tusschen mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen laten varen. Daarom ga ik nu in deze orde de wezensnamen Gods behandelen:

A. God als de Zijnde: independentia of aseitas, immutabilitas, infinitas (aeternitas, omnipraesentia of immensitas);

B. God als de Levende of God als Geest: simplicitas, spiritualitas, invisibilitas;

C. God als Licht of als volkomen zich zelf bewust: scientia, sapientia, veracitas et veritas;

D. God als de Heilige: amor et bonitas (de liefde Gods spreidt zich uit in deze vier stralen: *a.* goedigheid, goedertierenheid, goedgunstigheid; *b.* barmhartigheid; *c.* geduld, lankmoedigheid, verdraagzaamheid; *d.* genade), sanctitas, gloria vel majestas, beatitudo, justitia;

E. God als Souverein: voluntas, libertas, omnipotentia.

§ 11. **De Wezensnamen of deugden Gods.**

A. God als de Zijnde.

1. *Independentia, aseitas.* Herhaaldelijk is door de Kerkvaders uitgesproken, dat God is τὸ ὄν of ὁ ὤν of ὁ ὄντως ὤν. Daar nu echter ook aan den mensch, het dier, den engel het praedikaat zijn toekomt, daar zag de Christelijke Theologie zich genoodzaakt, het zijn Gods nader te definieeren. Vele nieuwere theologen doen dit door van de „Absolutheit Gottes" te spreken. En hiermede bedoelen zij dan niet, ofschoon dit de eerste beteekenis van absolvere is, dat God tot niets of niemand anders in betrekking zou staan, maar zij gebruiken den term „absoluut" in tegenstelling met relatief d. i. met hetgeen slechts in betrekkelijken zin of slechts vergelijkenderwijze een bepaald karakter heeft en op „zijn" aanspraak maken kan. Absoluut wil volgens hen hetzelfde zeggen als „onafhankelijk". Al is nu tegen dezen naam, mits zóó verstaan, weinig bezwaar, toch bezigen wij hem liever niet. Hij klinkt daartoe te philosophisch, gelijk hij dan ook metterdaad aan de philosophische terminologie is ontleend. R. Seeberg, Christliche Dogmatik, 1924, I, S. 348/9 stemt ook toe, dat tegen den „Ausdruck" „Absolutheit der göttlichen Subsistenz" „Bedenken können erhoben werden" — maar schrijft verder, dat hij niettemin wel kan worden gebruikt, mits slechts in den door hem aangegeven zin — „Das Absolute ist also das reine Sein, ohne das nichts sein kann, das aber in seinem Bestande von keinem auszerhalb seiner bestehenden Sein bestimmt wird. Einerseits ist also nichts ohne das Absolute, andererseits ist das Absolute von nichts anderem abhängig. Das Sein, das alles bedingt ist also selbst durch nichts bedingt". Dan is verkieslijker de naam, dien Nitzsch voorslaat, n.l. Ueberweltlichkeit, daar de H. Schrift telkens accentueert, dat God ver boven den kosmos verheven, ja de hemel zijn troon is. Maar nog beter is het, ons te houden aan de benamingen der ouderen en dus te spreken van aseitas en nog liever van de independentia. — En hieronder verstaan wij dan, dat God van zich zelven is — niet omdat Hij zich zelven veroorzaakte maar als Hij die van eeuwigheid tot eeuwigheid dezelfde is — en door zich zelven bestaat, òf, m. a. w., dat Hij aan niemand buiten zich het zijn te danken heeft en in zijne werken van niemand buiten zich afhankelijk is. Dit alles ligt in den naam Jahwe in. Jahwe toch geeft te kennen, dat God zich zelven bepaalt en in zich zelven rust. Christus zelf wees ons op deze deugd in *Joh. 5 : 26, Want gelijk de Vader het leven heeft in Zichzelven, alzoo heeft Hij ook den Zoon gegeven, het leven te hebben in zich zelven.* Deze deugd houdt vervolgens ook in, dat God volkomen vrij en onafhankelijk is, dat God in zijn weten, willen en werken door niets buiten zich bepaald wordt, maar op zijn beurt alles bepaalt en over alles heerscht. Zegt aseitas nog slechts dat God onafhankelijk is in zijn bestaan, independentia voegt er nog aan toe, dat God in alles onafhankelijk is. Heidegger vatte deze beide gedachten juist aldus

saam: „Independentia est, qua Deus in essendo et operando a nullo alio dependet, sed essentiam habet sibi ipsi sufficientem, ut et a se sit et a se operatur, et cuncta extra ipsum ab eo in existendo et operando dependeant." Eveneens Amesius: „Dat Godt zoodanig een Wezen hebbe, van 't welke alle wezen van alle afgeleidt wordt en afhangt, ja, dat Hij zoodanig een Wezen hebbe, 't welke van niemand en van niets zij, en dat het derhalve een *eerst* Wezen zij, niet in deze of gene soorte, zoals Adam geweest is, maar een Wezen, 't welke volstrekt onbepaalt de eerste is."

Hand. 17 : 25: En wordt ook van menschenhanden niet gediend als iets behoevende alzoo Hij zelf allen het leven en den adem en alle dingen geeft.

Rom. 11 : 36a: Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen.

Zijne aseitas onderscheidt God van alle schepselen. Niettemin wordt van haar in de zelfliefde of in de drift om in eigen bestaan te volharden een afschijnsel bij den mensch gevonden.

2. *Immutabilitas.* Aan alle schakeeringen van het Pantheïsme is dit eigen, dat zij de idee van het worden ook op God overbrachten en alzoo beweerden, dat God zich zelf geformeerd heeft, of m. a. w. dat God aanvankelijk slechts potentiëel was wat Hij later actueel geworden is. Zoo sterk was de invloed dezer voorstelling in de vorige eeuw, dat sommige Theologen, die overigens het Pantheïsme beslist verwerpen, zich toch niet geheel konden ontworstelen aan de idee, dat God niet is maar wordt. Zoo lezen we b.v. in § 48 van „Die Christliche Dogmatik[4]" van Martensen: „Aber seine Unveränderlichkeit ist nicht die leblose Unveränderlichkeit, denn Er ist nur, indem Er in unendlicher Fruchtbarkeit aus sich selber wird." Tegenover deze dwaling stelde de Christelijke kerk van den beginne af aan de *immutabilitas Dei.* En hiermede bedoelde zij allereerst eene *immutabilitas essentiae,* daar de essentia Dei nulli conversioni in aliam essentiam, nulli passioni, nulli corruptioni, nulli decremento vel incremento, nulli alternationi, nulli mutationi loci obnoxia est. Maar in de tweede plaats ook eene *immutabilitas naturae* sive proprietatum essentialium, want deze sunt et manent immutabiles in omnem aeternitatem.

Bij deze belijdenis moeten we volharden. God was niet aanvankelijk een onbewust en onvolkomen Wezen, dat door inwonende krachten allengs tot bewustheid en volmaaktheid gekomen is. God is de eerste oorzaak van elke verandering en daarom kan Hij zelf niet aan verandering onderhevig zijn. God is het waarachtige zijn en dat kan slechts eigen zijn aan Hem, die Zelf geene verandering kent. Daarom werd God door de oude Dogmatiek genoemd actus purissimus; waarmede zij bedoelde, dat in God geen krachten zijn, die aanvankelijk of nu en dan sluimerden, maar dat alle zijne krachten van eeuwigheid tot eeuwigheid in de hoogste actualiteit zijn. God kan niet meerder,

niet volmaakter worden, maar is altoos het allervolmaaktste wezen.

Tot de onveranderlijkheid Gods behoort ook de immutabilitas decretorum et promissionum Dei. Want quicquid Deus decrevit ab aeterno, quicquid promisit, est immutabile. Ook hiertegen is veel verzet opgekomen. De Pelagianen, Socinianen, Remonstranten en Rationalisten hebben om strijd de veranderlijkheid van Gods wil en besluit geleerd.

Maar ook zóó tast men God in zijn wezen aan en rooft men aan Gods kind zijn troost. Voor deze deugd verwijzen we naar *Jac. 1 : 17: Alle goede gave en alle volmaakte gifte is van Boven, van den Vader der lichten afkomende, bij welken geene verandering is of schaduw van ommekeer,* en Psalm 102 : 26/28. Met deze onveranderlijkheid schijnt echter in strijd te zijn het feit, dat in de H. S. meermalen aan God *berouw* wordt toegekend b.v. in *Gen. 6 : 6: Toen berouwde het den Heere, dat Hij den mensch op de aarde gemaakt had en het smartte Hem aan zijn hart.* Toch is dit zoo niet. Hiermede is niet bedoeld, dat God in zijn wil of in zijn Wezen veranderd zou zijn, gelijk uit *Num. 23 : 19: God is geen man, dat Hij liegen zou noch eens menschenkind, dat het Hem berouwen zou; zou Hij het zeggen en niet doen? of spreken, en niet bestendig maken?* en 1 Sam. 15 ; 29 duidelijk blijkt.

Het berouwt Mij geeft te kennen, dat de verhouding Gods tegenover den mensch om zijner zonde wil eene andere is geworden. Gods berouw duidt eene verandering aan in relatie, in zijn werk en in zijn doen. God zelf blijft onveranderlijk in zijn Wezen en in zijn wil, maar Hij keert aan den tegen Hem opgestanen mensch eene andere zijde van zijn Wezen toe (n.l. zijn wraakvorderende gerechtigheid in stede van zijn liefde) dan aan den mensch in den staat der rechtheid. Of om met Augustinus te spreken: Hetzelfde licht is pijnlijk voor zwakke en weldadig voor gezonde oogen. De tweeërlei uitwerking wordt niet bepaald door het licht, dat hetzelfde blijft, maar door de tweeërlei gesteldheid van het oog. Dan als God den mensch om zijner zonde wil in eene andere relatie tot Zich stellen moet, dan smart Hem dit aan zijn hart.

3. *Infinitas.* Deze term is door de Theologie op twee geheel verschillende manieren opgevat en gedefinieerd. Verschillende theologen verstonden onder de infinitas Dei: de onuitputtelijke, elk gebrek uitsluitende volheid van Gods Wezen of m. a. w. het feit, dat al zijne deugden volmaakt zijn. Zoo omschrijft Van Mastricht I, 290 de oneindigheid Gods aldus: „dat Hij metterdaad heeft, al wat Hij hebben kan, en dat in datgene wat Hij heeft, geen einden zijn", terwijl Heppe als het gevoelen van de oude Dogmatici deze definitie geeft: „Infinitas Dei est, per quam eius Deitas omnes perfectiones sine ullo fine. modo, termino eminentissime complecitur." Zoo de infinitas opvattende is zij echter geene afzonderlijke deugd Gods, maar alleen eene qualiteit van zijne deugden. Immers is dan met haar niet anders bedoeld dan dat God oneindig wijs, goed, rechtvaardig, heilig enz. is.

De tweede en eenig juiste opvatting van de infinitas is eene geheel andere. Volgens haar moet zij aldus gedefinieerd: Infinitas, quatenus essentia Dei nullis terminis (nec temporis nec loci nec ullius rei alius) continetur (Schmid, t. a. pl., S. 79). Zoo vatten Kuyper, L. de Deo, I, blz. 303 en Bavinck deze deugd ook op. Wij hechten aan haar dan ook een geheel ander begrip dan Spinoza. Deze beweerde: denken en uitgebreidheid, geest en stof, of wat we gewoonlijk God en de wereld noemen, zijn niet twee substanties maar slechts de openbaringsvormen van de eene, oneindige, geheel praedicaatlooze substantie God.

Wanneer ik nu meer uitsluitend het oog richt op het feit, dat God niet beperkt wordt door de grenzen van den tijd dan heet deze deugd *aeternitas,* terwijl, als ik te kennen geven wil, dat God niet bepaald wordt door de ruimte, zij *omnipraesentia* of immensitas heet.

a. Aeternitas. In de H. Schrift wordt eeuwigheid aangegeven door de woorden עוֹלָם (het bedekte), נֵצַח (het gebondene of op ethisch terrein overgebracht, het constante), עַד (datgene, wat zich uitstrekt, in de verte reikt) en αἰώνιος (het duurzame, het bestendige). Meermalen nu is en wordt nog het begrip eeuwigheid gedefinieerd door het zeggen, dat eeuwigheid iets is, wat noch begin noch einde heeft.

Op zich zelf is dit natuurlijk volkomen juist en meermalen wordt dan ook op deze wijze de eeuwigheid Gods in den Bijbel omschreven, b.v. *Psalm 90 : 2: Eer de bergen geboren waren en Gij de aarde en de wereld voortgebracht hadt, ja van eeuwigheid tot eeuwigheid zijt Gij God.* Toch is hiermede het begrip eeuwigheid geenszins uitgeput. Integendeel een zeer belangrijk moment blijft zoo nog onaangeroerd. Terecht acht dan ook Schleiermacher deze definitie onvoldoende: „God is zonder begin (Doedes en Gravemeyer nemen den term „eene voorafgaandheid voor alles" in bescherming) en zonder einde". „Denn indem hier in der zeitleichen Dauer nur die Endpunkte geläugnet werden, wird doch zwischen diesen das Sein Gottes dem zeitlichen gleich gesetzt, mithin die Zeitlichkeit an sich und die Meszbarkeit des göttlichen Seins und also auch Wirkens durch die Zeit nicht geläugnet, sondern indirect vielmehr behauptet" (t. a. pl., I Th. 2 Abs., § 52,[2]).

Bij God is er van tijd, d. i. van successie van momenten, in het geheel geen sprake. Tijd heeft alleen betrekking op den duur der geschapene dingen. Het wezen van den tijd komt hierin uit, dat hij is als een stroom, die in breeden golfslag zich voortbeweegt. Aan al het geschapene is deze bestaansvorm eigen, dat het kent een gisteren, heden en morgen. Maar deze successie van momenten valt bij God ganschelijk weg. Bij God is geen verwisseling, geen tijdsverloop, geenerlei opvolging van het eene na het andere, maar eene bestendige tegenwoordigheid. Hij, die den tijd schiep, is zelf boven allen tijd verheven. God is tijdeloos. God kent niet anders dan een eeuwig Heden, weshalve in *Ps. 90 : 4* ook zoo schoon met betrekking tot Hem gezegd wordt: *Want duizend jaren zijn in uwe oogen als de dag van*

gisteren, als hij voorbijgegaan is, en als eene nachtwaak. Van zulk een eeuwig Heden krijgen we een denkbeeld, als we bedenken, hoe wij na een dag van opgewekt arbeiden zeggen: de dag is mij omgevlogen. Ook hebben we er eene analogie van in het geheugen. Wat geruimen tijd geleden voorviel, kan ik me zóó voor den geest halen, alsof het op dezen oogenblik plaats grijpt. En dit gaat zoover, dat bij 't zich herinneren van zondige daden alsnog onze conscientie ons aanklaagt.

Dan, al is God tijdeloos, daarom staat toch de tijd niet los van de eeuwigheid of nog juister van God. Integendeel. God veroorzaakt den tijd en openbaart zich in den tijd. God draagt den tijd en doordringt dien ieder oogenblik met zijne eeuwigheid. Daarom plegen we ook te zeggen, dat in iedere seconde de polsslag der eeuwigheid klopt. En het is dan ook in dezen zin, dat God in I Tim. 1 : 17 „de koning der eeuwen genoemd" wordt.

b. Omnipraesentia, Immensitas. God staat tot de ruimte in dezelfde verhouding als tot den tijd d. w. z. aangezien de ruimte eene innerlijke bestaanswijze is van al het geschapene, zoo is zij wel door God geschapen en wordt zij ook wel van oogenblik tot oogenblik door Hem gedragen, maar Hij zelf is ver boven haar verheven. Alle schepselen, ook de zuiver geestelijke wezens als de engelen zijn aan eene bepaalde plaats gebonden, zoodat zij niet tegelijk hier en elders kunnen zijn en zij door een zekeren afstand van elkander gescheiden zijn. Maar bij God is er van een gebonden zijn aan eene bepaalde plaats geen sprake. Hij is de ruimtelooze. En daar om plachten de oude Dogmatici met een beroep o. a. op *1 Kon. 8 : 27 (Maar waarlijk, zou God op de aarde wonen? Zie de hemel, ja de hemel der hemelen zouden U niet bevatten, hoeveel te min dit huis, dat ik gebouwd heb)* de omnipraesentia, of gelijk zij liever zeiden de *immensitas* allereerst aldus te definieeren: Immensitas Dei est essentialis Dei proprietas, per quam divina essentia nullo loco finiri, circumscribi et terminari significatur (à Marck maakt IV.27 terecht de opmerking, dat immensitas boven omnipraesentia — welk woord niettemin meer algemeen gebruikelijk is — te verkiezen is, omdat deze deugd natuurlijk God ook toekwam voor de Schepping, en alomtegenwoordigheid deze deugd beperkt tot eene relatie van God tot de schepping). Deze belijdenis der kerk werd geloochend door de Socinianen en Rationalisten, die beweerden, dat God wel degelijk aan eene bepaalde plaats n. l. den hemel gebonden is, en dat ontkenning hiervan noodzakelijk tot Pantheïsme leiden moest. Voor dit gevoelen beriepen ze zich op *Ps 115 : 3: onze God is toch in den hemel,* en op de aanspraak van het allervolmaakste gebed: Onze Vader, die in de hemelen zijt! Maar deze voorstelling is onjuist, gelijk uit I Kon. 8 : 27 en Jes. 66 : 1 al aanstonds blijkt. Zoodra wij God aan eene bepaalde plaats willen binden, tasten wij Hem aan in zijn Wezen en plaatsen wij Hem op één lijn met de schepselen. De uitdrukking „God is in den hemel" wil dan ook

slechts zeggen, dat niet op de aarde maar in den hemel de subjecten zijn, in wie de omnipraesentia zich intensief 't sterkst openbaart of m. a. w. dat God nergens zoo intensief tegenwoordig is als in den hemel. Immers — hoe beslist we moeten vasthouden, dat God boven de ruimte verheven is, tegelijkertijd leeren we met een beroep op *Ps 139 : 7: Waar zou ik heengaan voor uwen Geest en waar zou ik heenvlieden voor uw aangezicht?* en *Hand. 17 : 28: Want in Hem leven wij en bewegen ons en zijn wij, gelijk ook eenigen van uwe poëten gezegd heben, want wij zijn ook zijn geslacht,* dat God alomtegenwoordig is. Hiermede bedoelen wij niet, dat God met zijne werkingen, maar dat Hij met zijn Wezen alomtegenwoordig is. Deitas tota et una sit in se ipsa, tota et una in singulis locis et rebus atque adeo ut sit tota intra omnia et tota extra omnia (Polanus). Gods omnipraesentia is niet als een operatief maar als een essentieel alomtegenwoordig zijn, adessentia, te denken.

Deze omnipraesentia Gods gaat nu echter ons begrip zeer verre te boven. Wij kunnen dan ook slechts zeggen, wat er niet onder verstaan mag worden: *a.* God is niet de ruimte, waarin de hemel en de aarde zich bevinden. — b. Ook is God niet overal tegenwoordig door verdeeling van zijn Wezen, zoodat Hij b.v. deels in den hemel en deels op de aarde is, want Hij is een eenvoudig Wezen. — c. God „vervult" (Jer. 23 : 24) ook niet het heelal op de manier zooals de Pantheïsten het voorstellen, dus niet zóó, dat Hij zich door eene zekere uitgebreidheid door de ruimte heen uitbreidt en alzoo feitelijk alles tot God verheven wordt. — Maar al zijn nu alle dingen in God, daarom openbaart de omnipraesentia zich niet in alle creaturen op dezelfde wijze. Alle dingen zijn wel in eo (Deo) maar niet cum eo (Lombardus).

Wij spreken van haar in den meest algemeenen zin als wij er onder verstaan, dat alle schepselen in eene volstrekte afhankelijkheid van God bestaan, zoodat zij zonder Hem zich noch roeren noch bewegen kunnen. Intensiever is zij echter in menschen en engelen. Geldt van de redelooze dieren, dat zij wel in God maar niet met God zijn, omdat zij met het leven Gods geene gemeenschap kunnen hebben, anders staat het met de menschen en de engelen. God woont in zijn volk in, zoodat zijne kerk heet de woonstede Gods in den Geest — en zelfs van de onwedergeborenen geldt nog, dat zij in God leven, zich bewegen en zijn. Het meest volkomen is echter de omnipraesentia in Christus, aangezien zij hier plaats heeft door persoonlijke vereeniging, per unionem. In Christus woont al de volheid der Godheid lichamelijk . Col. 2 : 9. Deze deugd Gods is steeds tot troost der vromen geweest. Geen heerlijker gedachte dan deze, dat God onder alle omstandigheden met ons is. Het baat den ongeloovigen dan ook niet, of zij al beweren, dat de leer der alomtegenwoordigheid Gods onhoudbaar is. De mensch kan zich niet van God emancipeeren. Telkens ervaart de zondaar in zijne consciëntie, dat God niet ver is van een

iegelijk onzer. — Tegen de omnipraesentia, welke door de Remonstranten van weinig belang geacht werd, heeft men ook nog aangevoerd, dat er in het O. Test. meermalen van een komen en gaan, opklimmen en neerdalen Gods sprake is, Gen. 11 : 5; Hos. 5 : 15. Met deze uitdrukkingen is echter niet bedoeld, dat God zijne wezenlijke tegenwoordigheid veranderde maar dat Hij de openbaring daarvan wijzigde. Het komen en nederdalen Gods duiden aan de openbaring zijner adessentia, hetzij dan ten gerichte van de goddeloozen hetzij ter hulpe zijns volks, terwijl het gaan en het opklimmen Gods de verberging zijner omnipraesentia te kennen geven. Deze bedenking is alzoo ongegrond. De Theologie onderschrijft het bekende woord van Gregorius den Grooten: „Enter, praesenter Deus hic et ubique potenter."

B. God als de Levende of God als Geest.

1. *Unitas et simplicitas.* Er is maar één Goddelijk Wezen. Dat wordt door heel de H. Schrift heen met nadruk voorop gesteld. Ik herinner hier slechts aan 2 Kon. 19 : 19: Nu dan, Heere, onze God! verlos ons toch uit zijne hand; zoo zullen alle koninkrijken der aarde weten, dat, Gij, Heere! alleen God zijt. En aan het gedurig vermaan van Mozes en de profeten, dat het bondsvolk toch niet het Monotheïsme inruilen zou tegen het Polytheïsme. Aan de machtige prediking, dat God een eenig Heere is, denken wij als de Theologie — niet 't minst de Luthersche — aan de behandeling van de simplicitas Dei nog die van de unitas Dei laat voorafgaan. Zoo lezen wij bij H. Schmid (t.a.pl., blz. 78) Unitas Deo competit . . . tum exclusive, qua Deum tanquam unicum cognoscimus, praeter quem non sit Deus alius, *Deut.* 4 : 35; *6 : 4.* De unitas Dei in dezen zin werd ook wel genoemd de unitas singularitatis. Naast haar staat dan de unitas simplicitatis of de simplicitas Dei.

„Simplicitas absoluta per quam Deus ab omni compositione (ex materia et forma, ex partibus integrantibus, ex subjecto et accidente, ex natura et subsistentia) vera et reali liber est." Onder de simplicitas Dei, verstaan wij dus, dat er bij God van geenerlei samenstelling sprake is.*a.* Geen samenstelling van deelen — alleen het stoffelijke bestaat uit deelen, maar God is Geest; *b.* geen samenstelling van stof en vorm — ook dit kan alleen voorkomen bij hetgeen lichamelijk is, want in het lichamelijke onderscheiden we tusschen dat, waaruit en de gedaante, waarin het bestaat; *c.* Geen samenstelling van wezen en eigenschappen — want bij God zijn de eigenschappen het wezen; *d.* geen samenstelling van zaken bijv. geen veelheid van veranderlijke en tegenstrijdige besluiten. Dit laatste ontkenden de Socinianen en de Remonstranten. Maar al beweerden zij ten onrechte, dat er in God eene veelheid van veranderlijke en tegenstrijdige besluiten is — hadden zij hierin toch geen gelijk, dat er in God eene veelheid van besluiten is? Neen. De besluiten Gods staan niet om zoo te zeggen buiten God, maar de besluiten Gods zijn de besluitende God

zelf. Hoe velerlei de besloten zaken ook mogen zijn, de besluiten zelf zijn in God eene eeuwige. besluitende daad. Aanduidingen van de simplicitas vinden we b.v. in Jer. 10 : 10*a: Maar de Heere God is de Waarheid, Hij is de levende God en een eeuwig Koning, en in I Joh. 4 : 8: Die niet liefheeft, die heeft God niet gekend, want God is liefde.*

Deze deugd Gods is van alle zijden ontkend. En deze bestrijding won allengs zóó in beteekenis, dat er verschillende Dogmatieken (b.v. die van Van Oosterzee) zijn, waarin deze deugd in 't geheel niet meer genoemd wordt. In ons land is hierover nog in 1882 gepolemiseerd tusschen Doedes (De Ned. Geloofsbelijdenis en de H. Catechismus, getoetst en beoordeeld, Art. 1 en 9) en Kuyper (Ex ungue leonem) Doedes voerde voor de ontkenning der simplicitas aan, dat wij toch immers leeren, dat er drie Personen zijn in het Goddelijk Wezen en het dus foutief is te zeggen, dat God een eenvoudig Wezen is. De fout bij Doedes en anderen schuilt echter hierin, dat zij eenvoudigheid verwarren met enkelvoudigheid, terwijl deze begrippen volstrekt niet hetzelfde te kennen geven. Dit gevoelen we aanstonds, als wij op de opposita dezer woorden letten. Tegenover enkelvoudig staat twee, drie i. e. w. meervoudig, terwijl tegenover eenvoudigheid staat samengesteldheid. En bij deze deugd gaat het juist om de loochening van elke samenstelling in God.

2. *Spiritualitas.* Hiermede belijden we, dat God een onstoffelijk, een geestelijk Wezen is. In aanmerking komen hier *Deut. 4 : 12 en 15,* waar tot tweemaal toe wordt gezegd, dat het volk, toen God neerdaalde op den Horeb geene „gelijkenis" heeft gezien, en waar uit dit feit de conclusie getrokken wordt, dat die God ook niet kan en niet mag afgebeeld worden, en *Joh. 4 : 24,* alwaar met zooveel nadruk wordt uitgesproken: God is een geest, die Hem aanbidden, moeten Hem aanbidden in geest en waarheid (in het oorspronkelijke wordt het praedicaat met nadruk voorop gesteld: πνευμα ὁ θεος). Maar ook afgezien van deze Schriftuurplaatsen leert de Schrift, dat God alomtegenwoordig, onvergelijkbaar en onzichtbaar is — en deze deugden kunnen alleen aan een geestelijk Wezen toegekend worden.

Nu moeten wij echter hier voor eene ernstige misvatting op onze hoede zijn. Omdat wij ook een geest hebben, en de engelen geesten zijn, daarom komt men er licht toe te meenen, dat de menschelijke geest en de engel dus in beginsel op één lijn staan met God. Het geestelijke Wezen, God, moge dan veel heerlijker zijn dan de engel en dan 's menschen geest, alle drie behooren zij toch tot dezelfde soort. Deze opvatting nu moet beslist worden afgewezen. De spiritualitas Dei is van eene geheele andere soort dan de geestelijkheid van den engel en onzer ziel. Zij is geheel eenig. Dit blijkt reeds hieruit, dat terwijl in den beginne mensch en engel geschapen zijn en zij van staat veranderen konden, God een ongeschapen en onveranderlijke Geest is.

Meer nog. God is de Vader van alle geesten, Hebr. 12 : 19. Ja, wat nog meer zegt, Hem komt ook toe het vaderschap van alle dingen. „En zoo geeft de spiritualitas die volmaaktheid Gods te kennen, waardoor Hij zoowel negatief, in analogie met den geest der engelen en de ziel des menschen, als onstoffelijk en onzichtbaar is te begrijpen, als ook positief als de verborgen, eenvoudige, absolute grond van alle creatuurlijk, somatisch en pneumatisch zijn gedacht moet worden" (Bavinck).

Reeds in de oude Christelijke Kerk schijnen echter sommigen aan God eene zekere lichamelijkheid toegeschreven te hebben. De Socinianen, zooals Vorstius, leerden ook een dergelijk anthropomorphisme. De theosophie drijft eveneens, dat God tot op zekere hoogte een lichaam heeft, aangezien Hij als de eeuwigwordende zich niet alleen geestelijk van duisternis tot licht ontwikkelt maar ook naar buiten zich met een zekere lichamelijkheid en glans bekleedt (Böhme, Baader, Oetinger). Hegel kwam als pantheist evenzeer de spiritualitas Dei te na met zijne voorstelling, dat „ohne Welt Gott nicht Gott ist." Ter verdediging van dit Gode toekennen van eene zekere lichamelijkheid voerden sommigen aan, dat toch ook in den Bijbel van Gods hart, oog, arm, hand, oor gesproken wordt. Maar wij zagen reeds dat dit anthropomorphismen zijn. Uit de aangevoerde Schriftuurplaatsen blijkt de spiritualitas zonneklaar.

3. *Invisibilitas.* Voor deze eigenschap beroepen we ons op 's Heeren Woord tot Mozes. Gij zoudt mijn aangezicht niet kunnen zien, want Mij zal geen mensch zien en leven (Ex. 33 : 20), op 't zeggen van Paulus, dat God een ontoegankelijk licht bewoont (I Tim. 6 : 16), maar vooral op de uitspraak: *Niemand heeft ooit God gezien, de eeniggeboren Zoon, die in den schoot des Vaders is, die heeft Hem ons verklaard, Joh. 1 : 18.* In den loop der eeuwen oordeelde men dan ook schier eenstemmig, — uitzonderingen waren de Socinianen en sommige Lutherschen — dat God noch in deze bedeeling noch in het rijk der heerlijkheid met het oog des lichaams kan worden aanschouwd. En wanneer er dan toch staat in Hebr. 11 : 27: „want Mozes hield zich vast, als ziende den Onzienlijke", dan is hiermede alleen bedoeld een aanschouwen met het oog des geloofs.

Maar heerschte op dit punt groote eenstemmigheid, geheel anders stond het ten opzichte van de vraag, of God hiernamaals met de oogen der ziel per essentiam kan worden aanschouwd dan wel of hiernamaals de kennisse Gods slechts betrekkelijk of m. a. w. pro mensura humana blijft. Allengs kwamen de Roomsche theologen er toe te leeren, dat God in den hemel in zijn wezen wordt gezien, en zij trokken dit zelfs zoover, dat zij beweerden, dat zoowel de drie Personen als de deugden Gods aanschouwd worden. Om zulk eene visio Dei per essentiam reeds hier op aarde mogelijk te maken, werden Adam en Eva begiftigd met het beeld Gods, zonder hetwelk ook wel zuivere kennisse Gods

maar toch niet deze hoogere kennis mogelijk was. Nu echter de mensch viel, is deze visio, ook al wordt de zondaar wedergeboren, op aarde onmogelijk. Zij is thans uitsluitend het deel der gezaligden in den hemel. Alleen voegden zij er deze twee beperkingen aan toe: 1^0 dat dit zien Gods niet de onbegrijpelijkheid Gods opheft en dus niet met de comprehensio vereenzelvigd mag worden; 2^0 dat naarmate iemand hier meer heilige werken gedaan heeft, hij ook hiernamaals dieper in de visio Dei wordt ingeleid. Van Noort, Tractatus de Deo Creatore, 1903, blz. 55/6 schrijft: „In cognitione vero immediata seu intuitiva excluditur omne speculum, omne medium in quo, quum ipsa divina essentia, Deus unus et triunus, sese directe, nude et aperte intellectui exhibeat, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente Hinc visio intuitiva necessario est cognitio clara; non tamen est cognitio comprehensiva seu adaequata, repugnat enim ullum intellectum finitum infinitam cognoscibilitatem Dei exhaurire. In cognitione intuitiva Dei et amore correspendente consistit ineffabilis fruitio Dei, quae cives coelestes beatos reddit, hinc nomen visionis beatificae." Hij zegt van de loci, die wij ten bewijze der invisibilitas aanvoerden, met name van Joh. 1 : 18: „Textus intelligendi sunt de impossibilitate naturali tantum, nam aliis in locis promittitur visio Dei, ut in coelesti patria obtinenda." Terecht is echter deze Roomsche voorstelling door schier alle Gereformeerde en vele Luthersche theologen verworpen. Hoezeer de Roomsche Dogmatici toch dit ontkennen, er is geen ontkomen aan het feit, dat visio per essentiam precies hetzelfde is als comprehensio. En waar nu de mensch ook in den staat der heerlijkheid een eindig schepsel blijft, daar moet volgen, dat de kennisse Gods in den hemel is pro mensura humana. Wie dit loochent, heft òf de onbegrijpelijkheid Gods op òf vergoddelijkt den mensch, welke beide dingen eene aanranding zijn van het wezen Gods.

Natuurlijk ontkennen wij hiermede niet, dat onze kennis van God in den hemel rijker en voller zijn zal dan zij hier op aarde was. Integendeel. Dat zal stellig het geval zijn. Daar zullen we den raad Gods niet maar broksgewijze maar in zijn geheel kennen en de afzonderlijke deelen bezien van uit het licht van het geheel. En het is deze meerdere kennis, die in de H. S. wordt genaamd een zien van aangezicht tot aangezicht, een kennen, gelijk we ook gekend zijn.

C. God als Licht of als volkomen zich zelf bewust.

1. *Scientia.* Bij Heppe vinden we deze deugd aldus gedefinieerd: Cognitio, intelligentia sive scientia Dei ist divini intellectus perfectio illa, qua perfectissimo et plane divino modo per essentiam et unico ac simplicissimo actu simul se ipsum et a se ipso ac per se ipsum omnia extra se praesentia, praeterita, futura et possibilia intelligit et cognoscit. Allereerst kent God dus zich zelven per essentiam, òf m. a. w. God is volkomen zich zelf bewust, *Matth. 11 : 27: Alle dingen zijn*

Mij overgegeven van Mijnen Vader, en niemand kent den Zoon dan de Vader, noch iemand kent den Vader dan de Zoon, en dien het de Zoon wil openbaren en *1 Joh. 1 : 5: En dit is de verkondiging, die wij van Hem gehoord hebben en wij u verkondigen, dat God een licht is, en gansch geene duisternis in Hem is.* Het is waar, dat dikwijls de uitspraak ὁ θεος φως εστιν uitsluitend met de heiligheid Gods in verband wordt gebracht. Maar dat is onjuist. Zij heeft stellig ook op de heiligheid betrekking, maar zij ziet toch ook op het feit, dat God een zelfbewust wezen is. Greijdanus haalt met instemming deze woorden van A. Plummer aan: Licht doet denken aan „ubiquity, brightness, happiness, intelligence, truth, purity, holiness" en gaat dan voort: „Omdat de apostel echter spreekt over hetgeen zij van den Christus gehoord hebben, brengt dit mede, nu aan God als licht te denken, zooals Hij zich in zijnen Zoon heeft geopenbaard." B. Weiss (in Meijer's Kommentar) is van dezelfde meening en verklaart deze woorden dan ook aldus dat God zich in Christus volkomen geopenbaard heeft. Maar God zou zich niet hebben kunnen openbaren, wanneer Hij geen zelfbewust Wezen was. Het licht is in de Schrift zoowel beeld van de reinheid als van het bewustzijn, *Spr. 20 : 27: De ziel des menschen is eene lamp des Heeren, doorzoekende al de binnenkameren des buiks.* Het bewustzijn is als 't ware een lichtbron in onze ziel, omdat het ons ontdekt alles wat in ons omgaat, de gedachten, de overleggingen en de roerselen onzes harten, ja zelfs ook de overleggingen onzer medemenschen. In dit verband verdient dan ook wel onze aandacht Ef. 5 : 13. Maar al deze dingen, van het Licht bestraft zijnde, worden openbaar, want al wat openbaar maakt, is licht. Nu geldt van ons zelfbewustzijn: *a.* dat het pas allengs rijpt; *b.* dat het ons nimmer ons zelf ten volle kennen doet — er blijven altoos diepten in ons zieleleven, die wij niet kunnen doorgronden; *c.* dat heel wat, waarvan wij ons eerst bewust geweest zijn allengs onderbewust wordt. Van dat alles is echter bij God geen sprake. Het zelfbewustzijn Gods is voor Hem algeheele doorzichtigheid van gansch zijn wezen. Gods zelfbewustzijn gaat over zijn volle zijn. Zijn en kennen zijn in God één.

Nu heeft het Pantheïsme steeds ontkend, dat God een zelfbewust wezen is. Vooral Von Hartmann heeft dit zoeken aan te toonen. Dan, wij kunnen ons behalve op de H. S. ook op redelijke gronden ter weerlegging van het Pantheïsme beroepen. *a.* Het is volkomen waar — wat het Occultisme in den breede betoogt — dat er in de schepselen heel wat onbewust leven is, ja dat het instinct der dieren eene onbewuste en toch doelmatige werking is. Maar hieruit volgt juist het omgekeerde van hetgeen men bewijzen wil. Het instinct zou niet eene doelmatige werking zijn, wanneer niet een hooger, een volkomen zich zelf bewust wezen dit doel vastgesteld en de handelingen van het dier daarop gericht had. *b.* Onder ons menschen is het zóó, dat men hooger staat

in intellectueelen zin naarmate men meer zich zelf bewust is. Onbewust te leven is voor den man geen eer maar eene schande. Maar hoe zou dan God een onbewust wezen kunnen zijn? *c.* Als God geen zelfbewust wezen is, dan valt ook de deugd zijner heiligheid weg. Zoo juist zegt Nitzsch (S 347): „So relativ selbstständig ethische Gesinnung gegenüber theoretischer Weisheit ist, selbst menschliche Tugend ist ohne alle Einsicht, wenn denkbar, doch allezeit unvollkommen. Demgemäss fordert auch die göttliche Unbedingtheit und Heiligkeit Erhabenheit und Absolutheit der göttlichen Intelligenz." *d.* Ons denken is meest discursief, terwijl het denken Gods intuitief is.

Deze vier argumenten staven onze stelling, dat ook ten opzichte van het zelfbewustzijn de regel doorgaat, dat al wat bij den mensch gevonden wordt een afdruk is van hetgeen in God volmaakt aanwezig is.

In de tweede plaats kent God ook al het mogelijke. In het zelfbewustzijn Gods was er eene volheid van ideeën, die Hij had kunnen realiseeren, wanneer het Hem behaagd had. In God was er niet alleen vrijheid om te scheppen of niet te scheppen, maar ook vrijheid om zóó of anders te scheppen, terwijl zijne almacht in staat was elke door Hem gekozen idee te realiseeren. Nu heeft God uiteraard uit de verschillende ideeën diegene gekozen, welke het meest geschikt was, om den luister van zijn Wezen op creatuurlijke wijze te openbaren en alzoo den roem zijns Naams te verhoogen. Het geloof neemt aan, dat God de wereld zóó schiep en het verloop van de historie van het menschelijke geslacht zóó vaststelde als het meest in overeenstemming is met zijne deugden. Maar hoe waar dat ook zij, nimmer mag ontkend, dat in het zelfbewustzijn Gods ook andere ideeën waren, welke Hij had kunnen realiseeren. De kennis nu, die God van zich zelven bezit, en de kennis van al het mogelijke worden saam genoemd de scientia naturalis sive necessaria. Wanneer ik echter de kennis van het mogelijke afzonderlijk neem, dan heet zij ook wel scientia simplicis intelligentiae, kennis des enkelen verstands. En zoo wordt deze kennis genoemd, omdat het mogelijke enkel gedacht wordt.

Vervolgens kent God alle werkelijke dingen, verledene, tegenwoordige en toekomstige. God wist van te voren al hetgeen werkelijk geschieden zou. En Hij wist dit, omdat Hij zelf tevoren besloot, dat het geschieden zou. God put zijne kennis van het werkelijke uit zijn decreet. Zeer schoon wordt dit in beeldspraak aldus in *Ps. 139 : 16b* uitgedrukt: *En al deze dingen waren in uw boek geschreven, de dagen als zij geformeerd zouden worden, toen nog geen van die was.* Deze kennis nu wordt geheeten: scientia libera sive contingens, ook wel scientia visionis. De laatste benaming „kennis des gezichts" dankt haar ontstaan aan het feit, dat het werkelijke (niet als het mogelijke alleen gedacht) maar ook waargenomen wordt. God aanschouwde van eeuwigheid al wat in den tijd geschieden zou.

Op zich zelf is er dan ook geen bezwaar tegen den term „praescientia Dei". Calvijn en vele geref. theologen hebben hem gebezigd en hem aldus gedefinieerd: Praescientia Dei est, quo Deus significatur praevidissi et praecognovisse ab aeterno omnia, quae nostro respectu futura dicuntur. Zij maakten echter nimmer de praescientia Dei los van zijn raad. Logisch gaat aan de voorwetenschap de wil Gods vooraf. Of om met Bucanus te spreken: *Praescit ergo Deus quae vult esse futura,* sic tamen, ut eius notitiae nihil futurum aut praeteritum, omnia sunt praesentia. Alzoo is op zichzelf de term „praescientia Dei" niet af te keuren. Toch is het beter dien niet te bezigen, omdat er zooveel misbruik van gemaakt is. De Semipelagianen, de Roomschen, de Remonstranten, de latere Lutherschen en schier alle niet-gereformeerde richtingen van de vorige en van deze eeuw maken wel degelijk de voorkennis los van den wil Gods en bezigen daarom den term praescientia in een geheel verkeerden zin. Zoo zeggen de Vermittelungstheologen gaarne, dat God wel het schema voor het wereldplan heeft vastgesteld, maar de nadere uitwerking aan ons heeft overgelaten. Anderen geven wel toe „dat de uitkomst der wereldgeschiedenis geen andere zijn kan, dan die den alwetenden God van eeuwigheid bekend was" (Roozemeijer, het Christel. Geloof[2], 283) — maar zij weigeren toe te stemmen, dat God zelf van eeuwigheid deze uitkomst besloten heeft.

Vooral dient hier echter genoemd te worden de leer van de Jezuïeten Petrus de Fonseca („de Portugeesche Aristoteles") † 1599 en zijn leerling Lodewijk Molina, † 1600. Om èn het gezag van Augustinus èn de semipelagiaansche opvatting beide te handhaven schoven zij tusschen de scientia simplicis intelligentiae en de scientia visionis in de scientia media sive de futuro conditionato sive de futuribili. Tusschen Gods kennis van het mogelijke en die van het werkelijke stond volgens hen de middelkennis, wier object was het voorwaardelijk toekomende, waarnaar God weet, het mogelijke, dat onder eene of andere voorwaarde werkelijkheid worden kan of m. a. w. wat gebeuren zou, wanneer iets, wat niet werkelijk is, gebeurde, en wat geschied zou zijn, wanneer iets, dat niet gekomen is, gebeurd ware. Volgens hen bezit God van te voren wel eene zekere kennis van de toekomstige, vrijwillige daden des menschen — maar deze daden moeten dan opgevat niet als stellig toekomstig maar als mogelijk toekomstig of m. a. w. als daden, waarover Hij van eeuwigheid geen besluit maakte. Het zijn daden, die God vooruit weet uit „omstandelijke voorwaarden, welke gesteld zijnde, de wil zich zelf, tot dit of dat zou bepalen" (Van Mastricht); b.v. God weet van te voren wat van een vroeg stervend kind bij langer leven zou geworden zijn en hoe het zou hebben geleefd. Tot staving van hun dwaling beriepen zij zich op het feit, dat God gedurig conditioneel tot den mensch spreekt. Zoo zeide Hij tot Adam: doe dat en gij zult leven, en zoo zegt Hij tot

ons: Geloof in den Heere Jezus en gij zult zalig worden. Zal nu God dit conditioneele ernstig meenen, dan kan Hij niet tevoren bepaald hebben, wat Adam en wat ieder onzer doen zou. Dan moet God dit aan onze keuze hebben gelaten, al wist Hij van te voren èn wat wij zouden kiezen èn hoe ons leven verder verloopen zou zijn, als wij anders gekozen hadden. God bepaalde zelf niet Adams val maar Hij wist wel, dat Adam vallen zou en ook hoe de historie der menschheid geweest zou zijn, als Adam niet tegen God gekozen had. En zoo is het ook ten opzichte van een ieder onzer. Deze Roomsche leer vond bij de Remonstranten en vele Lutherschen en bij theologen van de vorige eeuw instemming, om zoo de verkiezing op grond van een vooruitgezien geloof te kunnen handhaven. Van de laatsten noem ik hier alleen Vilmar, Dogmatik, I, S 209/214: „... so müszen wir für die Allwiszenheit Gottes die nähere Bestimmung hinzufügen, dasz die Allwiszenheit Gottes sich auch auf Dinge erstrecke, welche auszerhalb Seines Wesens und Seines Schöpferwillens liegen, d. h. dasz es Regionen des Weltdaseins gebe, in welchen Allwiszenheit und Schöpferwille Gottes sich nicht decken, sondern das Wiszen Gottes uber Seinen Willen (d. h. schaffenden Willen) hinausgreift. Diesz ist die von manchen Dogmatikern *scientia* media genannte Seite der göttlichen Allwiszenheit, um die blosze nackte Kenntnis als solche, mit Ausschlusz des Schöpferwillens zu bezeichnen." En van deze scientia media meent hij dan, dat zij „eine schriftgemäsze Lehre is". Dan dat is niet het geval. Veeleer is zij in strijd met hetgeen de H. Schrift ons openbaart over den raad Gods, de praedestinatie, den doodstaat des zondaars, de inwendige roeping en de volharding der heiligen.

Deze dwaling leidt tot allerlei ongerijmdheden: *a.* Op deze wijze regeert feitelijk niet God maar de mensch de wereld, aangezien God zich schikken moet naar hetgeen de mensch wil en doet; *b.* God ontvangt kennis uit den kosmos, welke Hij uit zichzelf niet verkrijgen kon; *c.* Er blijft van een wereldplan (zelfs van het schema van een wereldplan) niets over — immers voor hoevele keuzen wordt zelfs één mensch in zijn leven niet gesteld en denken wij dan eens aan alle menschen saam; *d.* Op dit standpunt moet zelfs de praescientia Dei wegvallen — immers hoe zal God te voren kunnen weten, wat wij redelijke en zedelijke schepselen in bepaalde omstandigheden zullen doen, als Hijzelf onze wilsdaden niet door zijn besluit gedeterminieerd heeft — tenzij ons wilsleven verlaagd wordt tot een natuurproces, zoodat wij met noodzakelijkheid moeten doen, hetgeen wij besluiten en verrichten?

Hiermede ontkennen wij natuurlijk niet, dat God in het stuk der zaligheid en ook met betrekking tot andere lotgevallen in het leven eens menschen — men denke bijv. aan I Sam. 23 : 10, 12; II Kon. 13 : 18/19; Matth. 11 : 21/23 — herhaaldelijk conditioneel spreekt en dat de dingen telkens weer in een conditioneel verband tot elkander

staan, dat Gode bekend en door Hem gewild is (Zie hierover Gravemeyer, I, 374/6). Wie, zooals Gomarus en Walaeus, slechts dit onder de scientia media verstaan, gaan niet in tegen de H. Schrift. Dan, dat doen zij wel, die, met een beroep op deze middelkennis, de pelagiaansche opvatting der wilsvrijheid in overeenstemming willen brengen met de alwetendheid Gods. (Van belang is de wijze, waarop in het „Examen van het Ontwerp van Tolerantie" (in de 4e samenspraak) door Comrie en Holtius en die waarop door Van Mastricht, t. a. pl., blz. 316 en vlg., de scientia media behandeld is).

Tenslotte merk ik nog op, dat de scientia libera Dei gaat over al het geschapene, zoowel over de kleine als over de groote dingen, *Hbr. 4 : 13: En er is geen schepsel onzichtbaar voor Hem, maar alle dingen zijn naakt en geopend voor de oogen desgenen, met welken wij te doen hebben.*

2. *Sapientia.* Aan God wordt wijsheid toegekend in Ps. 104 : 24, Rom. 11 : 33 en *Rom. 16 : 27: Den alleen wijzen God zij door Jezus Christus de heerlijkheid in der eeuwigheid.* Om nu een recht denkbeeld te krijgen van de wijsheid Gods doen wij het best met uit te gaan van den mensch, om daarna van het ectypische in den mensch tot het archetypische in God op te klimmen. Nu is er bij ons verschil tusschen kennis en wijsheid. Kennis is een vrucht van nadenken en onderzoek, terwijl wijsheid onmiddellijk opdoemt uit ons levensbesef. Kennis draagt een theoretisch, wijsheid een practisch karakter. Wijs is, wie zijne kennis op de beste wijze weet toe te passen en daarmee het voorgestelde doel te bereiken. Wijs is wie zonder veel nadenken onmiddellijk, als bij intuitie den samenhang der dingen doorziet; de gedachten grijpt, die in eene reeks van feiten verborgen liggen. Wijsheid schittert in de spreuken van Salomo en in de gelijkenissen van den Zaligmaker, wetenschap in de brieven van Paulus. Iemand kan uitnemend discursief kunnen denken en zeer knap zijn en toch zeer onbeholpen staan tegenover het practische leven. En omgekeerd kan iemand zeer onkundig zijn en toch veel tact bezitten, om in het leven op te treden. Vandaar dan ook dat wijsheid wel levenskunst of wellevenskunst genoemd wordt. Brengen we dit nu op God over, dan verstaan wij onder de wijsheid Gods de deugd, waardoor Hij in staat was den kosmos zóó te scheppen, te ordenen, in stand te houden en te besturen, dat hij aan zijn doel beantwoordt en alle schikkingen daarin met volkomen juistheid getroffen zijn. Sapientia Dei importat exquisitissimum Dei consilium, quo causas et effectus omnes modo plane admirabile disponere et ordinare novit ad suum finem. De wijsheid Gods is, om zoo te zeggen, de praktische voortreffelijkheid en deugd van zijn verstand, en het besturend beginsel van zijn doen. Zij bestaat hierin, dat Hij in alles de beste middelen weet en gebruikt, om de beste einden te bereiken; dat Hij weet op welke wijze Hij in de uitvoering van zijne raadsbesluiten zijne heerlijkheid het luister-

rijkst kan betoonen. De wijsheid Gods is geene vrucht van peinzen en nadenken maar eene onmiddellijke openbaring van zijn Wezen. Uit dit alles blijkt afdoende, dat van de sapientia Dei alleen op teleologisch standpunt gesproken kan worden.

3. *Veracitas et veritas.* In de H. Schrift wordt telkens van de אֱמֶת (trouw, waarheid), אֱמוּנָה (trouw), ἀληθεια Gods gesproken, terwijl ook de adjectiva אָמֵן, πιστος, ἀληθης en ἀληθινος met betrekking tot Hem worden gebezigd. Wij gebruiken in de relatie tot God de woorden waar en waarachtig, waarheid en waarachtigheid door elkander. Taalkundig is dit niet juist, aangezien tusschen deze woorden onderscheid bestaat. Waarachtig wil zeggen, dat het tot de natuur van iemand behoort, dat hij niet liegt, maar altoos de waarheid spreekt, terwijl waar beteekent, dat een woord, een mededeeling in overeenstemming met de waarheid is. Waar geldt dus niet de natuur maar ziet op een bepaald geval. Hetzelfde onderscheid bestaat in het het Grieksch tusschen ἀληθινος en ἀληθης, (zie Cremer). Wanneer dan ook de H. Schrift te kennen geven wil, dat God niet een schijn, maar de wezenlijke God is, dan gebruikt zij 't woord ἀληθινος, ***Joh. 17 : 3***, I Joh. 5 : 20, terwijl ἀληθης wordt gebezigd, zoo dikwijls als 't er op aankomt aan te duiden, dat Gods woorden in overeenstemming zijn met zijn wezen en de werkelijkheid, Joh. 3 : 33, Rom. 3 : 4. Daarom verdient ook de term veracitas Dei de voorkeur boven dien van veritas. Immers volgt uit de waarachtigheid Gods zijne waarheid. Het woord, de belofte enz. van den Waarachtige kan niet anders dan waar zijn. Wanneer wij dit nu goed in het oog houden, dan is gemakkelijk de beantwoording van de vraag, of deze deugd moet gerekend tot de dianoëtische of tot de ethische deugden Gods. Sommigen rekenen haar tot de laatste (b.v. Schmid) en noemen haar in één adem met de sanctitas en de justitia Dei. Dit nu is zeer begrijpelijk, immers wordt in de H. S. verreweg 't meest van deze deugd gesproken in dien zin, dat God de getrouwe, de Gods des verbonds, de Waarmaker van zijn Woord is, die God wiens beloften ja zijn en amen. In zijne definitie bepaalt Schmid zich dan ook alleen hiertoe. „Veracitas, per quam Deus constans et in dicendo et servandis promissis." Welnu wanneer ik hier alleen denk aan de trouw Gods, d. i. dus aan het feit, dat Hij zekerlijk volbrengen zal, wat zijn mond heeft gesproken, dan ligt het voor de hand, deze deugd bij de ethische deugden Gods te behandelen. Maar de veracitas Dei omvat meer dan zijne trouw. Sterker nog, zijne trouw is een uitvloeisel van zijne waarachtigheid. En waar nu de waarachtigheid niet een zaak is van den wil maar van het verstand, daarom behoort deze deugd ook in deze categorie thuis.

Nu pleegt de wijsbegeerte te spreken van waarheid: *a.* in metaphysischen zin en verstaat hieronder, dat een persoon of zaak al datgene is, wat tot zijn wezen behoort; *b.* in logischen zin en verstaat hier-

onder, dat er overeenstemming is van het denken met de realiteit; c. in ethischen zin en verstaat hieronder, dat er overeenstemming is tusschen iemands wezen en zijne openbaring in woorden en daden.

Van God kan ook gezegd, dat Hij *a.* waar is in metaphysischen zin — omdat Hij volmaakt is en eeuwig zijn zal zoodanig, als Hij zich in zijn Woord aan ons openbaren wilde, *Joh. 17 : 3: En dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen den eenigen waarachtigen God en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt; b.* waar in logischen zin — omdat Hij alle dingen kent, zooals zij metterdaad zijn, aangezien zij zijn, zooals Hij ze heeft gedacht, *Hebr. 4 : 13: En er is geen schepsel onzichtbaar voor Hem, maar alle dingen zijn naakt en geopend voor de oogen desgenen, met welken wij te doen hebben; c.* waar is in ethischen zin — omdat zijne woorden, beloften, oordeelen en daden altijd in overeenstemming zijn met zijn Wezen. God kan niet liegen noch zichzelven verloochenen, *Num. 23 : 19: God is geen man, dat Hij liegen zou noch eens menschenkind, dat Hem iets berouwen zou! Zou Hij het zeggen en niet doen? Of spreken, en niet bestendig maken?*

Resumeerende, kunnen wij zeggen, dat ook hier weer archetypisch in God is, wat bij ons slechts ectypisch is. God is de absolute waarheid; de fontein van alle waarheid; degene, die den wil heeft en de macht, om zich zelf altijd gelijk en altijd waar te zijn.

D. God als de Heilige.

1. *Amor et bonitas.* Liefde is niet (in tegenstelling met de andere eigenschappen)eene omschrijving, eene definitie van het Wezen Gods. Neen, zij is eene eigenschap als alle andere. Dat mag nimmer uit het oog verloren. Anderzijds geldt ook weer van deze eigenschap, evenals van alle andere, dat zij identisch is met het wezen Gods, dat God in absoluten zin liefde is, *I Joh. 4 : 8: Die niet liefheeft, die heeft God niet gekend, want God is liefde.* Hiermede bedoelen wij allereerst, dat God zichzelf liefheeft. Omdat God het hoogste Wezen is, daarom kan God slechts zichzelven zoeken, slechts zichzelven bedoelen, slechts in zichzelven rusten, maar moet Hij ook zich zelven liefhebben. Vervolgens bedoelen we hiermede, dat God zijne schepselen, meer bepaald, den mensch, liefheeft. Van deze liefde tot den mensch wordt nu echter in ruimer en enger beteekenis in de H. Schrift gesproken. In ruimer zin als het heet, dat God alle menschen liefheeft, in enger zin als van zijne rijke en volle liefde tot zijn volk gewaagd wordt.

Schijnbaar is dat met elkander in strijd, maar feitelijk is dat toch zoo niet. Omdat zelfs de onwedergeborene nog kleine vonkskens van het beeld Gods behield, daarom kan God hem in zooverre liefhebben, al is het, dat Hij tegelijkertijd de zonde in hem haat. Immers wat God in den mensch liefheeft, dat zijn de goudkorrels, die Hij zelf in hem legde, dat is zijn eigen afdruksel, zijne eigene gaven, het werk, dat Hij zelf in hem wrocht. Van deze liefde tot de schepselen in ruimer zin

is b.v. sprake in *Deut. 33 : 3a, Immers bemint Hij de volken,* alwaar ammim volgens Keil niet slaat op de stammen Israëls maar op de volken. De liefde Gods tot den mensch in engeren zin, doelt op de liefde Gods voor zijn volk. En dan verstaan wij er onder, dat Hij zich aan hen te genieten geeft, dat Hij hun vergunt in Hem te rusten en zich in Hem te verheugen, en omgekeerd, dat Hij voor hen zorgt, over hen waakt, zijn Zoon voor hen gaf enz. In deze liefde Gods nu wordt zijne *bonitas* openbaar, *Marc. 10 : 18: Wat noemt gij Mij goed, niemand is goed dan één, namelijk God.* Nu wil „God is goed" allereerst zeggen, dat aan Hem geen enkel gebrek kleeft, dat zijne deugden niet relatief maar absoluut zijn. Synoniem met „God is goed" is daarom de uitspraak „gelijk uw Vader, die in de hemelen is, volmaakt is", Matth. 5 : 48. Uit deze bonitas vloeit voort, dat God zichzelven liefheeft, dat Hij de Volzalige in zichzelven, de volmaakt gelukkige is, die den kosmos niet schiep, omdat aan zijn geluk iets ontbrak, en dat Hij voor de schepselen het summum bonum is. Evenals er nu echter van Gods liefde een afschijnsel in den mensch gevonden wordt, zoo spiegelt zich ook in hem deze goedheid. Dat er bij ons sprake kan zijn van natuurlijk, zedelijk en geestelijk goed is een gevolg van het feit, dat God „de zeer overvloedige fontein van alle goeden" is. Jac. 1 : 17. En het is juist vanwege het goede, dat God in den mensch legt, dat Hij hem liefhebben kan.

De goedheid Gods nu spreidt zich als in eene veelheid van stralen uit en draagt naar hare verschillende uitlatingen ook verschillende namen: — *a. goedigheid, goedertierenheid, goedgunstigheid* חֶסֶד, χρηστοτης. Alleen in 1 Kron. 16 : 34 wordt er mede bedoeld, dat God het geluk wil van al zijn schepselen, of, gelijk, Calvijn bij I Joh. 4 : 8 schrijft, dat het Gods natuur is „homines diligere", maar voorts wordt er steeds mee te kennen gegeven de bijzondere gunst Gods tot zijn volk. — *b. barmhartigheid,* רַחֲמִים, ἐλεος het warme hart Gods voor de ellendigen; — *c. geduld, lankmoedigheid, verdraagzaamheid,* אֶרֶךְ־רוּחַ אֹרֶךְ אַפַּיִם, μακροθυμια — wanneer God de straf van schuldigen nog uitstelt en Hij hun de gelegenheid geeft, zich alsnog te bekeeren; — *d. genade,* חֵן, χαρις, wanneer God schuldigen vergeeft, en onwaardigen weldoet.

Het Woord genade beteekent in de H. Schrift niet altijd de vergevende liefde Gods voor zijn volk. Genade wordt ook wel gebruikt, om er mee aan te duiden eene gezindheid, die in het menschelijk hart wordt gevonden; gunst, genegenheid van den gever bijv. Gen. 30 : 27, Luk. 2 : 52 en dankbaarheid van den beweldadigde bijv. Col. 3 : 16, waar Grosheide vertaalt „zingt Gode met dank in uwe harten"; trouwens luidt ook de kantteekening in de St. Vert. bij „aangenaamheid" of „dankbaarheid". Eveneens wordt genade in objectieven zin gebezigd voor bevalligheid, gratie bijv. Col. 4 : 6, waar G. vertaalt „uw woord zij steeds in gratie" (Ten Boom, Het woord genade i. h. O. T., O. E. V. 1938; Hepp, Het Genadebegrip in de H. Schrift; Credo).

2. *Sanctitas.* Wij zullen hier niet ingaan op de beschouwingen, die in den allernieuwsten tijd omtrent het begrip „קָדוֹשׁ" en ἅγιος zijn voorgedragen. Wij verwijzen hiervoor naar het artikel „Heiligkeit Gottes im A. T." in de Real-Encyclopaedie van Herzog-Hauck en naar de artt. „Heilig" (I religionsgeschichtlich, II systematisch theol.) in RGG^2. Wij merken slechts dit op. Wij moeten bij de heiligheid Gods niet alleen denken, gelijk dit dikwijls geschiedt, aan het feit, dat Hij ten eenenmale vreemd is aan het kwade, schandelijke en onrechtvaardige of m. a. w. dat Hij zonder zonde is. Natuurlijk is dat zoo. God haat het kwade en is in ethischen zin de Reine, de Smettelooze. Vandaar dat Hij in den Bijbel dikwijls de Heilige en de Geest Gods, de H. Geest wordt genoemd. En juist hierin schittert ook de Christelijke religie ver uit boven het Heidendom, dat zich een God schiep naar 's menschen beeld d. i. met allerlei zonden behept. Dan, in dit afgezonderd zijn van al wat gemeen en onheilig is, Hebr. 7 : 26 gaat toch de heiligheid Gods niet op. Reeds van de dagen van Witsius, Bengel en Oehler af werd het inzicht in den breederen zin van sanctitas Dei al helderder. Met de heiligheid Gods wordt in den Bijbel ook te kennen gegeven, dat God ver boven al het eindige en creatuurlijke verheven is, zoodat Hij alle dingen doet om zijns zelfs wil en Hij altoos zich zelven zoekt, Spr. 16 : 4, Ef. 1 : 11/12; dat Hij in al zijne gedachten, woorden en daden overeenkomt met de wet, welke Hij zelf heeft uitgevaardigd, Matth. 5 : 48; dat de heiligheid het principe is van al de leidingen, welke God met Israël houdt Ex. 19 : 4—6; ook het principe van de innerlijke vernieuwing en heiliging zijns volks, Lev. 11 : 44, 45. Heiligheid is dan ook de eenige eigenschap, waarmede God door de engelen in drievoudige herhaling aangesproken wordt, *Jes. 6 : 3, En de een riep tot den ander en zeide: Heilig, heilig, heilig is de Heere der heirscharen! de gansche aarde is van zijne heerlijkheid vol,* en Openb. 4 : 8. De oude Dogmatici plachten dan ook wel te zeggen, dat heiligheid de summa is van allen lof, die den almachtigen Schepper toegebracht wordt.

3. *Gloria vel majestas.* Deze deugd hangt zóó nauw met de heiligheid saam, dat zij meest tegelijk met haar behandeld wordt. Toch is het beter dit niet te doen. In het O. T. wordt zij meestal met het woord כָּבוֹד, in het N. T. met δόξα aangeduid. Wanneer nu in de Schrift heerlijkheid aan God wordt toegekend en uitgesproken wordt, dat Hij een ontoegankelijk licht bewoont I Tim. 6 : 16, dan moeten wij op onze hoede zijn, dat wij het geestelijk Wezen Gods niet te na komen.

Zoo verstonden de latere Joden onder de heerlijkheid des Heeren een geschapen lichtglans, waardoor Hij zijne tegenwoordigheid in de schepping kenbaar maakte. En toen in de 14de eeuw zeer mystieke kloosterlingen in Thessalië beweerden, dat zij bij hunne contemplatie meermalen omschenen werden door hetzelfde goddelijke, ongeschapen licht, hetwelk op Thabor Christus bestraalde, heeft het Concilie van

Constantinopel van 1431 deze voorstelling niet verworpen, maar gebillijkt de leer van een ongeschapen, Goddelijk licht, hetwelk als de Goddelijke ἐνεργεια van de Goddelijke οὐσια onderscheiden was. Theosophen als Böhme en Baader verstonden ook onder Gods heerlijkheid een ongeschapen hemel, waarin Hij van eeuwigheid woonde. En zelfs een theoloog als F. Delitzsch schrijft op blz. 33 van zijn System der biblischen Psychologie: „Es giebt allerdings ein Analogon von ψυχη und σωμα (gelijk de mensch die bezit) in Gott, nämlich eine ewige Herrlichkeit, welche Gott von Ewigkeit her aus sich selbst zum Himmel seiner Wohnung und zum Lichtleibe seines pneumatischen Wesens gestaltet hat." En enkele regels verder: „Dieser Himmel (D. heeft hier het oog op den ongeschapen hemel, die b.v. door Quenstedt, die onderscheidde tusschen een ongeschapen en geschapen hemel, aangenomen werd) ist Gottes des dreieinigen wesens nothwendige, innergöttliche, und also ewige, unendliche, immaterielle Offenbarung vor sich selbst." Maar al dergelijke voorstellingen moeten wij beslist verwerpen. Zelfs is niet zonder bedenking de definitie van de Synopsis, blz. 60, Gloria vel Majestas: cum interna, in proprietatibus suis, qua in se gloriosus est, Jes. 48 : 11, tum externa in luce inaccessibili, Exod. 33 : 18, 19 en I Tim. 6 : 16. Door heerlijkheid (welk woord beter is dan het door Augustinus gebezigde schoonheid — *a.* omdat schoonheid niet en heerlijkheid wel in de H. Schrift wordt gebruikt, en — *b.* omdat schoonheid te zinnelijk is) op te vatten als een ongeschapen licht of hemel tornen wij aan de simplicitas en spiritualitas Dei. Het woord heerlijkheid mogen wij niet letterlijk verstaan maar wij moeten 't opvatten als een beeldspraak. Dit is ook het geval met de verklaring: God is een Licht. Hiermede toch wordt te kennen gegeven, dat God voor de zijnen is wat het licht is voor de natuur n.l. de bron hunner kennis, hunner vreugde en hunner zaligheid.

Nu wordt met deze eigenschap allereerst aangeduid: de oneindige verhevenheid en voortreffelijkheid van Gods Wezen. In dezen zin is het woord bedoeld, als God genoemd wordt de God of de Vader der heerlijkheid Acta 7 : 2, Ef. 1 : 17 en gezegd wordt, dat in Jezus de heerlijkheid Gods wordt aanschouwd, *Joh. 1 : 14: En het Woord is vleesch geworden, en heeft onder ons gewoond, en wij hebben zijne heerlijkheid aanschouwd, eene heerlijkheid als des Eeniggeborenen van den Vader, vol van genade en waarheid.* Dit werd door de oude dogmatici ook wel als eene afzonderlijke eigenschap Gods genomen, welke dan de *volmaaktheid, summa perfectio,* genoemd werd. Daaronder werd dan verstaan, dat God het inbegrip is niet alleen van de zedelijke maar van alle volmaaktheden, dat God degene is die aan de idee Gods volkomen beantwoordt, dat Hij degene is, quo majus, altius, melius cogitari non potest neque existere potest.

In de tweede plaats wordt met deze deugd bedoeld: de kennis, welke God van zijne eigene voortreffelijkheid bezit. Alleen God weet

ten volle, welk een uitnemend Wezen Hij is, *1 Tim. 6 : 16*, al is het, dat Hij ook aan de engelen en aan zijn volk iets van zijne heerlijkheid wilde openbaren en de zijnen Hem hiernamaals nog beter zullen kennen dan dit aan gene zijde van het graf het geval is. Ook dit werd wel als eene afzonderlijke deugd genomen, welke dan de *zaligheid,* de *beatitudo Dei* genoemd werd. (Het woord zalig beteekent niet, gelijk men vroeger meende, vol, zoodat gelukzalig vol van geluk en rampzalig vol van ramp zou wezen, maar het is afgeleid van het Gothische sels, goed, deugdelijk. Zalig is iemand, die deugt, die goed en gaaf is). Tweemaal wordt God in het N. T. μακαριος (zalig) genoemd, 1 Tim. 1 : 11 en 6 : 15. In de zaligheid Gods ligt opgesloten: — *a.* de absolute volkomenheid of m. a. w. dat het Wezen Gods door niets van binnen of buiten belemmerd wordt; — *b.* Gods kennis zijner absolute volkomenheid; — *c.* Gods verlustiging in zijne volmaaktheid d. i. de algenoegzaamheid in zich zelven.

In de derde plaats wordt met de heerlijkheid bedoeld de luister, die afstraalt van alle werken van Gods handen. Het rijk der natuur roept steeds op allerlei wijze de heerlijkheid Gods uit. De hemelen toch vertellen zijne eer en het uitspansel verkondigt zijner handen werk. Vandaar dan ook in *Ps. 8 : 10* de uitroep: *o Heere, onze Heere, hoe heerlijk is uw Naam op de gansche aarde.* Inzonderheid echter straalt de heerlijkheid des Heeren uit in het werk der verlossing. Omdat nu de heerlijkheid des Heeren uitblinkt in zijne openbaring in natuur en genade, daarom is 't begrijpelijk, dat volgens sommige Theologen de heerlijkheid Gods hierin opgaat. Volgens hen is de heerlijkheid de openbaring der heiligheid. Heiligheid is het ruimere begrip, waaraan כָּבוֹד (kabod), dat „lediglich die äuszere Erscheinungsweise Jahwes im Auge hat" gesubordineerd is. Toch mag daartoe de gloria Dei niet beperkt worden. Tot haar behoort ook de perfectio en de beatitudo.

In de vierde en laatste plaats behoort echter tot deze deugd nog iets. Δοξα is niet alleen de glans, die van iemand afstraalt, maar ook de hulde, welke hem geboden wordt. Welnu gelijk de Vader den Zoon verheerlijkt en de Zoon den Vader en de Heilige Geest den Christus, zoo maken ook de engelen al den dag en al den nacht God groot en zoo brengen ook de geloovigen hier op aarde bij aanvang en hiernamaals volmaakt Gode dank en aanbidding toe, Phil. 2 : 11.

4. *Justitia.* In den jongsten tijd is overtuigend aangetoond, dat de grondbeteekenis van de nomina צַדִּיק, צֶדֶק, צְדָקָה en van het verbum צָדַק is „Normgemässheit", de overeenkomstigheid met een vasten regel. Eene zaak is sedek wanneer zij overeenkomt met een norma. Een persoon is saddik, wanneer zijn gedrag of de toestand, waarin hij verkeert, overeenstemt met een bepaalden regel. De Israëlieten leefden in het klare bewustzijn, dat Jahwe uit genade een verbond met hen gesloten had. In dit verbond gaf Hij wetten, waarnaar zijn volk

leven moest. Die wetten vormden voor Israël de norma der gerechtigheid. Zoo was rechtvaardig, wie de geboden Gods betrachtte. (In het Grieksch heeft δικη eene soortgelijke beteekenis; want δικη waren de organisch samenhangende ordinantiën, die een zedelijken, door de goden vastgestelden grondslag hadden). En zoo heet ook God zelf in de Schrift rechtvaardig, omdat Hij naar een vasten regel spreekt en handelt en altijd naar recht optreedt.

Dan, nu spreekt het van zelf, dat God zelf de maatstaf zijner gerechtigheid is. Zijne gerechtigheid is zich zelf gelijk blijvende en altijd overeenkomstig de norma van zijn wezen. God is rechtvaardig, omdat Hij trouw blijft aan zijn woord, handelt naar zijn verbond, zegent wie zijne geboden volbrengen i. e. w. omdat Hij doet, zooals zijn bondsvolk het van Hem verwachten mag.

In de Dogmatiek ging men veelal uit van de definitie der gerechtigheid, zooals zij reeds door Aristoteles was gegeven n.l. de deugd van ieder het zijne te geven. Anderen weer zeiden justitia in 't algemeen is „convenientia cum suo jure et regula", en definieerden dan de gerechtigheid Gods als die ordening of „natura mentis et voluntatis divinae, qua Deus immutabiliter et ineffabiliter talia vult et approbat, facit ipse et efficit in aliis, qualia in lege sua praecepit, et omnia, quae cum hoc ordine pugnant, nec vult nec probat, nec operatur, nec efficit, nec adjuvat sed odit atque detestatur." Bij de gerechtigheid Gods plachten de oude dogmatici op het volgende te wijzen.

a. De wetgevende gerechtigheid Gods, justitia legislativa, *Rom. 2 : 15;* Jak. 4 : 12. God is het, die aan den mensch zijne wetten en inzettingen schonk en onder die wetten allereerst de zedewet. Nu is het natuurlijk volkomen waar, dat de Heere onze Wetgever is. Maar toch gingen de oude Dogmatici mis, toen zij deze wetten in verband brachten met de gerechtigheid Gods. Het is niet de rechter maar de koning des lands, die de wet uitvaardigt. Welnu zoo gaf God ook niet als de Rechtvaardige maar als de Souverein aan Israël en aan ons zijne ordinantiën;

b. de justitia commutativa, Ps. 7 : 9. Voor den val beloofde God vrijwillig aan Adam: Doe dat en gij zult leven. En na den val verbond God zich de goede werken zijns volks uit genade te zullen beloonen. Nu kon noch voor noch na den val de mensch uit zich zelf tegenover zijn absoluten Souverein rechten doen gelden. Maar waar God eenmaal vrijwillig de genoemde beloften deed, daar vloeide hieruit voor Adam een recht tegenover God voort, als hij in den staat der rechtheid had volhard, gelijk ook de geloovigen een genadeloon mogen verwachten. Het is nu eisch van Gods gerechtigheid, dat Hij de vrijwillig aan zijn volk gegeven rechten ook nakomt. En dit stuk der gerechtigheid heette de justitia commutativa (verwisselen), oorspronkelijk de rechten, die bij verdrag waren vastgesteld;

c. de rechterlijke gerechtigheid, justitia judicialis sive jurisdictio-

nis. God handhaaft het recht, doordat Hij den onschuldige vrijspreekt en den overtreder schuldig verklaart *Rom. 2 : 2: en wij weten, dat het oordeel Gods naar waarheid is over degenen, die zulke dingen doen;*

d. de vergeldende gerechtigheid, justitia retribuens *Rom. 2 : 6: welke een iegelijk vergelden zal naar zijne werken.* Gods heiligheid is de regel voor zijn wil. Zijn wil drukt zich uit in zijne wet. Naar zijne wet oordeelt Hij. Naar zijn oordeel vergeldt Hij, en wel door uit genade loon te geven aan wie de wet onderhouden (justitia remunerativa) en straf te brengen over wie de wet schenden (justitia vindicativa).

Door alle eeuwen heen heeft men ontkend, dat God ook tot dit laatste gehouden is. Zoo de Gnostieken en de Socinianen reeds. Later de Rationalisten. In de vorige eeuw deden het op het voetspoor van Schleiermacher I, S. 400 de Vermittelungstheologen. Onder den invloed van Hegel beweerden zij: het recht behoort tot de lagere sferen van het leven. Het recht is niet anders dan een lagere verschijningsvorm van de liefde en de heiligheid. Zoolang het leven nog op een laag peil staat, heerscht het recht maar waar het leven tot hoogere ontwikkeling komt, heerscht alleen de wet der heiligheid en der liefde. Eveneens de Ritschlianen. Ritschl betoogde: nooit heeft God besloten den mensch wegens zijne zonden te straffen. Heel dat denkbeeld van de straffende gerechtigheid Gods is een verzinsel des menschen, en wij moeten ons opwerken tot deze hoogte, dat wij gelooven aan de altoos en alleenvergevende liefde Gods. Hiertegenover stelde de kerk van Christus steeds, dat God de zonde moet straffen, omdat zijne wet een uitvloeisel is van zijn heilig wezen en dus ook overtreding der wet een aanranding is van het wezen Gods zelf, welke krachtens zijne heiligheid gewroken moet worden Gal. 3 : 10. En terecht wees zij tot staving van dit zeggen op Golgotha. Is het denkbaar, dat God de zonde ook niet had kunnen straffen, nu tot onze verlossing niets minder noodig was dan de dood van Gods eigen lieven Zoon?

In den tegenwoordigen tijd laten de Theologen meestal de oude onderscheidingen ten onrechte wegvallen en bepalen zij zich hiertoe: Gods gerechtigheid is eene rechterlijke gerechtigheid, welke twee zijden heeft: de reddende en de vergeldende gerechtigheid. De reddende gerechtigheid is die zijde der gerechtigheid, waardoor Hij aan zijn volk bij 't bewaren zijner geboden zijn zegen schenkt, het bevrijdt van zijne vijanden, en na het voor een kleinen oogenblik van wege zijne zonden verlaten te hebben het weer met groote ontfermingen vergadert. De vergeldende gerechtigheid is die zijde der gerechtigheid, waardoor Israël wordt gekastijd, als het het verbond verbreekt, de goddelooze door Gods wraak wordt achtervolgd en Israëls vijanden worden uitgeroeid. Kortelijk uitgedrukt: Gods gerechtigheid is de rechterlijke gerechtigheid, volgens welke Hij aan ieder vergeldt naar hij gedaan heeft. Juist merken de nieuwere Theologen op, dat aanvankelijk de reddende gerechtigheid Gods meest op

den voorgrond treedt. Stellig is er ook van meet af sprake van een straffen der zonde, maar over 't algemeen wordt in het O. Test. aanvankelijk de straf niet in verband gebracht met de gerechtigheid Gods maar geteekend als een gevolg van zijn toorn, wraak, ijver. „Gods toorn geeft den hoogen ernst, de onweerstaanbare werking en dus de ontzaglijkheid van zijne weerzin tegen de zonde en van zijn mishagen over deze allernadrukkelijkst te kennen" (Gravemeyer). Pas bij de profeten en vooral tijdens de ballingschap worden de oordeelen Gods meer toegeschreven aan de vergeldende gerechtigheid. Wat van het O. Test. geldt, geldt ook van het N. Test. Ook in het N. Test. worden de straffen meer aan den toorn dan aan de vergeldende gerechtigheid Gods toegeschreven en treedt meer de reddende gerechtigheid dan de wraakvorderende gerechtigheid op. Vooral hierin komt de δικαιοσυνη Gods uit, gelijk o. a. door Cremer is aangetoond, dat God Christus tot een rantsoen voor onze zonden heeft gegeven. Dit blijkt vooral uit Rom. 3 : 24—26, waar Paulus met nadruk zegt, dat God Jezus voorgesteld heeft tot eene betooning van zijne gerechtigheid, opdat Hij rechtvaardig zij, en rechtvaardigende dengene, die uit het geloof van Jezus is. Ten slotte, loci classici voor deze deugd zijn vooral *Deut. 32 : 4: Hij is de Rotssteen, wiens werk volkomen is, want al zijne wegen zijn gerichte. God is waarheid, en is geen onrecht; rechtvaardig en recht is Hij; en 1 Joh. 1 : 9: Indien wij onze zonden belijden, Hij is getrouw en rechtvaardig, dat Hij ons de zonden vergeve, en ons reinige van alle ongerechtigheid.*

E. God als Souverein.

1. *Voluntas.* Onder den wil verstaan we het vermogen tot zelfbepaling of m. a. w. de wil is het vermogen van het bewuste ik om zijne krachten te richten op een bepaald doel. Welnu zulk een wil חֵפֶץ, צָבוֹ, רָצוֹן, θελημα, βουλημα komt ook Gode toe. En dat wel in tweeërlei opzicht. Allereerst met betrekking tot zich zelven en vervolgens met betrekking tot de creaturen. Voluntas Dei est sapientissima eius propensio in se ipsum tanquam summum finem et in creaturas propter se ut media. Als wij zeggen, dat God zich zelven wil, dan bedoelen we hiermede, dat God in zich zelven rust, zich zelven bemint, zich in zich zelf verlustigt. Van deze *voluntas complacentiae* vinden we een analogon bij het creatuur in de z.g. natuurdrift of het streven om in zijn bestaan te volharden. Deze natuurdrift, die eene scheppingsordinantie Gods is, is bij den mensch de aangeboren en geoorloofde zelfliefde, welke met egoïsme niet mag verward. Van den wil Gods tot de schepselen geldt, dat hij onafhankelijk, onveranderlijk, eeuwig, oneindig, vrij en krachtdadig is.

Wanneer wij nu alzoo spreken van Gods wil met betrekking tot zich zelven en van Gods wil met betrekking tot de schepselen, dan wil dat niet zeggen, dat er in God meer dan één wil zou zijn. Neen

evenals alle deugden Gods zoo is ook de wil absoluut eenvoudig. Gods wil mag nimmer als een kracht of vermogen in God worden opgevat, maar hij is het wezen Gods zelf, in zoover dit met betrekking tot zich zelven en tot de creaturen absoluta actuositas is. De wil Gods is de willende God, of om met Van Mastricht te spreken „met eene allereenvoudigste daad wil God alle dingen en elk in 't bijzonder, 't einde en de middelen. In God zijn niet vele willingen noch eene opeenvolging van willingen maar Gods wil is één. En het is dan ook slechts met het oog op de menigvuldigheid der objecten, dat Gods wil zich als eene oneindige menigvuldigheid van willingen of wilsuitingen openbaart. Al wat God wil, heeft Hij van eeuwigheid alzoo gewild. Maar voor ons schepselen is zijn wil onderscheiden naar de verschillende objecten of soorten van zaken, die Hij wil en naar de onderscheidene wijzen, hoe Hij ze wil."

Waar het Pantheïsme aan God zelfbewustzijn ontzegt, daar spreekt het wel van zelf, dat het ook den wil Gods ontkent. De rationalistische richting in de Philosophie (Plato, Cartesius, Hegel) die het zijn uit het denken, en niet het zijn krachtens een wilsdaad Gods verklaart, heft feitelijk ook op den wil Gods. Daarentegen kenden Schopenhauer en Von Hartmann aan den wil het primaat toe boven het verstand. Gods wil kwam op uit een donkeren ondergrond, waaruit zich het wezen Gods allengs heeft ontwikkeld. Op dit standpunt wordt Gods wil niet gedetermineerd door Gods verstand maar is hij een redeloos begeeren, pure willekeur. Vandaar dat volgens hen de wereld zoo ellendig is. En zij de wijsgeeren zijn van het pessimisme.

Nu is de eerste onderscheiding, die wij hier hebben te maken, die tusschen de *voluntas naturalis of necessaria* en de *voluntas libera.*

Onder den eersten verstaan we hetzelfde als de voluntas complacentiae. De noodzakelijkheid nu dat God zich zelven moet willen wijst niet op eene onvolkomenheid in Hem. Immers is deze noodzakelijkheid aan God niet van buiten af opgelegd. Hier vallen necessitas en libertas saam, omdat God ook niet anders wil dan zich zelven liefhebben. De voluntas libera is de wil Gods met betrekking tot de schepselen. De schepselen zijn voor God niet noodzakelijk maar contingent. Deze voluntas libera nu is naar het bekende woord van Augustinus de laatste en diepste grond van alle dingen. Zeer duidelijk wordt dit in de Schrift uitgesproken in *Ef. 1 : 11b: Wij, die tevoren verordineerd waren naar het voornemen Desgenen, die alle dingen werkt naar den raad van zijnen wil,* en *Openb. 4 : 11b: want Gij hebt alle dingen geschapen en door uwen wil zijn zij, en zijn zij geschapen.* Nu put de H. Schrift zich als het ware uit, om ons de absoluutheid van dien wil te doen gevoelen. De doorgaande onderwijzing der Schrift is, dat God geene rekenschap geeft van zijne daden en dat dit ook niet van Hem gevergd kan worden. Evenals de pottenbakker doet met het leem wat hem behaagt, zoo staat het den Heere vrij om uit denzelfden

klomp te maken, het eene een vat ter eere en het andere een vat ter oneere. *Ps. 115 : 3: Onze Gods is toch in den hemel, Hij doet al, wat Hem behaagt;* Spr. 21 : 1: Des konings hart is in de hand des Heeren als waterbeken; Hij neigt het tot al, wat Hij wil. Nu moeten we echter wel toezien, dat wij hier niet door overdrijving vervallen in de schrikkelijke dwaling van het Nominalisme (Duns Scotus, Occam). Het Nominalisme beweerde: het is wel waar, dat de kennis Gods aan zijn wil voorafgaat en dat de ideeën in God zijn vóór zijn besluit, evenwel is het toch niet het verstand maar de wil Gods, die bepaalt, welke van al die ideeën gerealiseerd zal worden. En eerst als de wil heeft beslist, weet ook het verstand wat werkelijk worden zal. Op dit standpunt is de wil Gods niet anders dan blinde indifferentie. Vandaar de Godslasterlijke beweringen: De Zone Gods had evengoed de natuur van een steen kunnen aannemen; God had ook wel kunnen besluiten, dat de onwedergeborenen zalig worden en dat de wedergeborenen verloren gaan. Natuurlijk past het Nominalisme dit ook toe op den wil des menschen. 's Menschen wil is door niets gedetermineerd en hij kan zoowel verkiezen, het goede als het kwade te doen. Zoo redeneerden ook de Socinianen, de Jezuieten, de Remonstranten, de Cartesiaansche theologen enz.

Wij beroepen ons echter tegenover het Nominalisme op de volgende feiten: — *a.* 's Menschen wil wordt gedetermineerd door zijn verstand. Al moge 't menigmaal anders schijnen, metterdaad is het toch zóó, dat onze wil altoos volgt het judicium ultimum van het practisch intellect. Maar als dit nu reeds zoo is bij ons, hoeveel te meer moet dan de wil van Hem, naar wiens beeld wij geschapen zijn, door motieven bepaald zijn. — *b.* Toen wij spraken over de scientia Dei zagen wij, dat in de scientia simplicis intelligentiae eene volheid van ideeën was, die gerealiseerd had kunnen worden, en dat uit dien rijkdom de scientia visionis koos de idee, die verwezenlijkt is geworden. Of m. a. w. wij zagen, dat niet de wil maar het verstand Gods kiest en dat de wil handelt in overeenstemming hiermede. — *c.* De Schrift leert ons, dat God door den Logos hemel en aarde geschapen heeft. Welnu ook hieruit vloeit voort, dat de schepping niet 't product kan zijn van pure willekeur maar dat zij is het uitvloeisel en de belichaming van gedachten Gods. Alle dingen zijn met wijsheid gemaakt.

Het is op zich zelf dan ook volstrekt niet zondig, wanneer wij een onderzoek instellen naar de motieven, waardoor Gods wil gedetermineerd was — mits wij slechts bedenken, dat wij niet altoos die motieven kunnen naspeuren. En zoo telkens als dat zich voordoet, moeten wij behartigen het apostolisch bevel, dat wij niet wijs mogen zijn boven hetgeen men behoort wijs te wezen. Maar in God is dit anders. Zijn wil is één met zijn wezen, één dus ook met zijne liefde, wijsheid en rechtvaardigheid. Zijn wil is altoos wijs en goed. En daarom wenscht Gods kind ook niet anders dan dat Gods wil ge-

schieden zal en dat hij ook zelf den wil zijns Vaders doen moge.

In de tweede plaats onderscheiden we tusschen de *voluntas beneplaciti* en de *voluntas signi* (illa voluntas, quae significat quid Deo gratum sit en nostri sit officii) of gelijk wij gewoon zijn te zeggen: den wil des besluits en den wil des bevels. De voluntas beneplaciti hangt ten nauwste saam met het decreet Gods, want zij is die wil, waardoor God uitvoert, wat Hij in zijn raad bepaald heeft. Deze wil kan nu nog weer onderscheiden in voluntas efficiens (efficax) en voluntas permittens. Door de voluntas efficiens voert God uit, hetgeen Hij in overeenstemming met zijne heiligheid besloten heeft positief te doen of m. a. w. hetgeen goed is, door de voluntas permittens laat God dat kwade geschieden, hetwelk Hij tot openbaring zijner heerlijkheid wil laten gebeuren. Wij moeten hier n.l. voor twee misvattingen op onze hoede zijn. Allereerst moeten wij 't ons niet zoo voorstellen, alsof God alle dingen op dezelfde wijze wil of m. a. w. dat God het goede en de zonde geheel op dezelfde wijze willen zou. Zulk eene opvatting leidt er lichtelijk toe, God tot auteur der zonde te maken. Maar aan de andere zijde moeten wij ook weer niet denken, dat de zonde geheel buiten Gods wil omgaan zou. Neen, terecht zeiden de oude Dogmatici, dat God ook de zonde met eene actieve permissio toegelaten heeft. Onder de voluntas signi verstaan wij dien wil, waardoor God ons iets te kennen geeft, hetzij opdat het door ons geloofd (hiertoe behoort de voorzegging, vervulling en herinnering eener zaak of daad) hetzij opdat het door ons gedaan worde (hiertoe behooren eenerzijds het gebod, de belofte, vermaning, opwekking, noodiging enz. en anderzijds het verbod, bedreiging, afmaning, waarschuwing enz.). Een duidelijk voorbeeld van dezen wil des besluits en des bevels hebben we in *Gen. 22*. God beveelt aan Abraham: neem uwen zoon en offer hem, hoewel Hij besloten had, dat dit niet geschieden zou. Deze onderscheiding wordt verworpen door de Roomschen, de Arminianen, de Lutherschen i. e. w. door alle bestrijders van de praedestinatie. Zelfs Vilmar (Dogm. I S. 220, II S. 22) beweert, dat met deze onderscheiding aan God ironie en veinzing wordt toegeschreven, weshalve hij ook de voluntas signi spottend de voluntas simulata noemt. Het voornaamste bezwaar nu, dat men aanvoert, is dit, dat men op deze wijze in God aanneemt twee willen, die met elkaar in strijd zijn. Maar dit bezwaar gaat niet op.

De wil des bevels is niet het richtsnoer der gedraging Gods, maar de regel, waaraan wij ons te houden hebben. Hij zegt ons niets omtrent wat God doen zal, maar leert ons, wat God van ons eischt. De wil des besluits is de eigenlijke wil Gods en Hij brengt dien wil ten uitvoer door het gebruik van de voluntas signi. Zoo laat God aan allen, die onder 't geklank des Evangelies leven, de zaligheid aanbieden, eenerzijds om alzoo tot geloof en bekeering te brengen en anderzijds om den onboetvaardigen alle verontschuldiging te ont-

nemen. En dat in *I Tim. 2 : 4: God wil, dat alle menschen zalig worden,* en *2 Petri 3 : 9: De Heere is lankmoedig over ons, niet willende, dat eenigen verloren gaan* — niet kan bedoeld zijn, dat het de voluntas signi wezen zou, dat alle menschen hoofd voor hoofd zalig worden, blijkt reeds hieruit, dat God bij lange niet aan alle menschen het Evangelie heeft laten verkondigen.

In de derde plaats onderscheiden wij tusschen de *voluntas arcana* en de *voluntas revelata.* Onder den verborgen wil verstaan wij dan die dingen, die God wel in zijn raad bepaald maar nog niet hetzij door de profetie hetzij door de uitkomst tot openbaring gebracht heeft, terwijl wij onder den geopenbaarden wil verstaan al hetgeen God ons in zijn Woord gebiedt. Tegen den eersten kunnen wij dus niet zondigen. Als wij overtreden, dan gaan wij in tegen den geopenbaarden wil, die de regel is voor onze gedraging volgens *Deut. 29 : 29: De verborgene dingen zijn voor den Heere onzen God; maar de geopenbaarde zijn voor ons en onze kinderen tot in eeuwigheid, om te doen al de woorden dezer wet,* en Jes. 8 : 20. Den geopenbaarden wil moeten wij doen, den verborgen wil moeten wij lijden, ondergaan, met onderwerping en vertrouwen I Sam. 3 : 18 en Matth. 26 : 39.

Het is dan ook geheel ongeoorloofd ons met een beroep op Gods verborgen wil te onttrekken aan de gehoorzaamheid aan den geopenbaarden wil. En al is er nu geen bezwaar tegen, om, als ons de vraag gedaan wordt: welke is de regel voor ons doen en laten? deze onderscheiding te maken, toch gevoelen wij wel dat in den grond der zaak de onderscheiding tusschen den verborgen en den geopenbaarden wil dezelfde is als die tusschen den wil des besluits en den wil des bevels.

De voorstanders van de algemeene verzoening en van de leer, dat de zondaar zooveel genade van God ontvangt, dat hij gelooven kan, als hij wil, onderscheiden nog tusschen de *voluntas antecedens* en de *voluntas consequens* of tusschen den voorafgaanden, den absoluten en den volgenden, den voorwaardelijken wil Gods. Nu is deze onderscheiding ook wel door Geref. Theologen gebruikt. Zoo schrijft Van Mastricht, I, 398, „Men gebruikt de onderscheiding in een onbepaalden en in een voorwaardelijken wil, namelijk niet ten aanzien van de daad des willenden Gods (want dan is de wil altoos onbepaald) maar ten aanzien van de *zaken,* die door deze daad van God gewild zijn. Want God wil, dat sommige dingen *volstrekt onbepaald* geschieden zullen, maar andere *onder voorwaarde.* Dus wil Hij de wedergeboorte, het geloof, de bekeering voor de uitverkorenen volstrekt onbepaald, maar dat hun de zaligheid geworde, wil Hij onder voorwaarde van geloof en bekeering." Zoo oordeelde ook Voetius (Disp. V. 88, geciteerd door Heppe): „Quaest: An voluntas recte distinguatur in antecedentem et consequentem? D. Resp.: Si per antecedentem intelligatur *declaratio* voluntatis divinae et *ordinis ab illo positi* inter

conditionem et rem conditionatam, Aff. e. gr., siquis credit aut si quis perseverat, salvabitur, quod aequivalet isti *enuntiationi categoricae* „omnis credens aut perseverans salvabitur". Sed si per antecedentem intelligitur voluntas proprie dicta, seu beneplaciti, Neg: in Deo enim seu in actu volendi Dei, seu a parte actus volendi nec prius est nec posterius, nec antecedens nec consequens, nec conditio nec conditionatum; sed purus simplex et indivisibilis actus voluntatis, quo omnia vult, quae vult, sicuti uno simplicissimo actu intelligit, quae intelligibilia sunt." In dezen zin is er uiteraard tegen deze onderscheiding geen bezwaar. Dan, omdat de drijvers van de algemeene verzoening deze onderscheiding in een geheel anderen zin bezigen, daarom is het beter haar niet meer te gebruiken. De Arminianen toch bedoelden er mee: Op zichzelf wil God de zaligheid van alle menschen, waarom Hij dan ook de roepstem tot bekeering laat uitgaan tot allen, die het Evangelie hooren. Dat is de voluntas antecedens, de eigenlijke, de absolute wil Gods. Maar nu eischt God van den mensch het geloof. Het geloof is de conditie, waarop alleen de zaligheid geschonken wordt. En zoo doet zich het geval voor, dat velen weigeren het aanbod van genade te aanvaarden en in Christus te gelooven. En naar deze beslissing des menschen schikt God zich. Gelooft een zondaar, dan bepaalt God met de voluntas consequens, dat hij nu ook zalig wordt; weigert hij te gelooven, dan bepaalt God met dezelfde voluntas, dat hij verloren gaat. Hiermede is nu niet bedoeld, dat God wachten moet, totdat de mensch in den tijd beslist heeft. Neen door zijne praevisio wist God van te voren, hoe ieder mensch beslissen zou en zoo kon Hij van eeuwigheid met de voluntas consequens het eeuwig lot aller menschen bepalen. Deze voorstelling is echter geheel in strijd met de Schrift. Kort en krachtig noemde Coccejus haar eene chimaera (hersenschim). Helaas stonden tijdens de Synode van Dordrecht, 1618/19, de meeste Luthersche theologen, onder den invloed van Melanchton in zijne latere levensjaren, op ditzelfde standpunt en zoo voelden zij zich door de Vijf Artikelen (Canones) tegen de Remonstranten gegriefd. Dat zij dit standpunt innamen, blijkt duidelijk uit Schmid, t. a. pl., S. 194/5, 202: „Dieser Wille Gottes (antecedens) ist ferner der ernstlich und aufrichtig gemeinte, dasz alle Menschen das Heil in Christo erlangen sollen, und allen bietet Gott die Mittel dazu an, und ist bereit, ihnen die Möglichkeit der Aneignung des Heils zu vermitteln." Dan, deze voluntas (benevolentia) universalis sive generalis „ist näher bestimmt die voluntas specialis et consequens indem er sich nicht auf alle Menschen, sondern nur auf diejenigen bezieht, von welchen Gott vorher weiss, dass sie sich recht zu der dargebotenen Gnade verhalten werden." Quenstedt gewaagt hier dan ook van een „antithesis Calvinianorum."

2. *Libertas.* Zeer nauw hangt de libertas Dei saam met de volun-

tas Dei. Ook is er verband tusschen de libertas Dei en de independentia, scientia, amor, sanctitas en de justitia Dei. Het is dan ook niet noodig de vrijheid Gods met eenige uitvoerigheid te bespreken. Vrij is de mensch, die zich in physischen en geestelijken zin naar zijn aard ontplooien kan. Nu is er bij God van ontwikkeling geene sprake; Hij is actus purissimus. Dan, wel kunnen wij zeggen, dat al Gods mogendheden eeuwig te zijner beschikking staan; dat niets en niemand ook maar eenigszins Gods essentia et vita (eigenlijk kan alleen van God gezegd worden dat Hij leeft en altijd werkzaam is) schaden, zijn luister verduisteren en Hem in zijn denken, spreken en handelen belemmeren kan. God rust volmaakt in zich zelven; Hij is ver boven de schepselen verheven; Hij hangt nimmer van een der schepselen af. Eenerzijds is de vrijheid Gods niet door de andere deugden Gods gebonden maar anderzijds is er in Hem ook geen willekeur, of m. a. w. de vrijheid Gods is absoluut — maar zij is de vrijheid van een wijs, heilig en rechtvaardig God. Gods vrijheid schittert hierin uit, dat Hij gezeten is „boven het rond der aarde", dat geen schepsel tegen zijn wil zich roeren of bewegen kan; dat Hij majesteitelijk vragen kan: Met wien dan zoudt gij Mij vergelijken, dien Ik gelijken zou?, Jes. 40 : 22/26 (Vertaling Ridderbos).

3. *Omnipotentia.* Potentia Dei est ea proprietas, qua quicquid vult naturae suae conveniens, sufficienter exsequitur. Zij wordt ons geleerd in Jes. 46 : 10b. Mijn raad zal bestaan en Ik zal al mijn welbehagen doen, en in *Matth. 19: 26b: Bij de menschen is dat onmogelijk, maar bij God zijn alle dingen mogelijk.* Ook heet God in de H. Schrift, El Schaddai, Gen. 17 : 1 en Παντοκρατωρ, Openb. 1 : 8 en 4 : 8. Voorts schildert de Bijbel ons deze deugd als 't ware voor oogen, als hij ons leert, dat God alle dingen schiep, dat Hij over allen tegenstand triumfeert, dat Hij zijn volk uit alle ellende verlossen kan, dat Hij den Christus uit de dooden heeft opgewekt, en dat Hij alleen wonderen doet.

Nu moeten wij hier allereerst met de Synopsis, Voetius en Van Mastricht onderscheiden tusschen de *Omnipotentia potentialis* en *actualis* (Zie o. a. Heppe). Actueel trad Gods almacht eerst in het licht bij en na de schepping van hemel en aarde. Maar al werd zij toen eerst openbaar, daarom was God niet eerst zonder haar. Van eeuwigheid tot eeuwigheid is Hij de Almachtige. Terecht zeiden reeds de Scholastici, evenals wanneer de zon in de woestijn schijnt, haar licht voldoende is, om daarmede duizenden menschen te beschijnen, ook al worden zij daar niet gevonden, en evenals een vuur een hout verteren kan, als het slechts daarin geworpen wordt, zoo is God van eeuwigheid de Almachtige, ook al duurt de openbaring dezer almacht zoolang, totdat Gods wil haar oproept om naar buiten te treden.

In de tweede plaats onderscheiden wij tusschen de *omnipotentia absoluta* en *ordinata.* Tot recht verstand dezer termen merken we

echter eerst het volgende op. — *a.* Plato en de Neo Platonici meenden, dat Gods macht geheel opgebruikt was in de schepping en ordening van den kosmos. Deze zelfde gedachte vinden wij in gewijzigden vorm terug bij Burman, Schleiermacher, Schweizer e. a. als zij schrijven, dat God niet meer heeft kunnen doen dan Hij deed. Deze voorstelling is echter in strijd met de H. Schrift. De H. Schrift leert ons te onderscheiden tusschen het mogelijke en het werkelijke of m. a. w. tusschen hetgeen God had kunnen tot stand brengen en hetgeen Hij metterdaad gewrocht heeft. Aan Gods almacht mogen wij geen perken stellen. Men denke slechts aan Jezus' woord: „Want Ik zeg u, dat God zelf uit deze steenen Abraham kinderen kan verwekken, Matth. 3 : 9. — *b.* In het onredelijke mag de almacht niet overdreven. De Nominalisten deinsden niet terug voor de Godslasterlijke bewering, dat God naar zijne potentia absoluta kon liegen, lijden, tegenstrijdige dingen doen enz. Maar dit is in strijd met *II Tim. 2 : 13b: Hij kan zich zelven niet verloochenen.* En zich zelf verloochenen zou God zich, wanneer Hij de zonde deed. De Schrift zegt dan ook wel, dat God alles kan, maar zij voegt er onmiddellijk bij „wat Hem behaagt", *Ps. 115 : 3: Onze God is toch in den hemel, Hij doet al wat Hem behaagt.* Wij mogen dus de omnipotentia niet scheiden van de overige deugden Gods. Integendeel. Zij is één met zijn Wezen. Vandaar dat Gode nimmer iets behaagt en Hij dies ook nimmer iets zou kunnen doen, wat met zijne heiligheid, rechtvaardigheid enz. in strijd is. En zoo is er ook geen beperking van Gods almacht. Beperkt zou deze worden, wanneer daar iets was, wat God wel wilde maar niet kon. Maar nu God kan wat Hij wil, is aan zijn macht geen perk gesteld.

Wie beide deze dingen bedenkt, gevoelt onmiddellijk, dat de gereformeerden met de onderscheiding tusschen de omnipotentia absoluta en ordinata iets geheel anders moeten bedoeld hebben dan de Nominalisten. Welnu dat is ook zoo. De gereformeerde dogmatici bedoelden met omnipotentia absoluta, dat God meer tot stand had kunnen brengen dan Hij feitelijk wrocht of m. a. w. dat Gods vermogen oneindig verheven is boven de wondere macht, die wij in de schepping en onderhouding der wereld aanschouwen, en met de omnipotentia ordinata bedoelden zij de macht Gods, gelijk zij door zijn raadsbesluit gebonden was of m. a. w. dat waar God eenmaal een raad maakte, daar ook zijn almacht door dien raad is gedetermineerd, zoodat Hij niets anders doet dan wat Hij in dezen raad bepaald heeft.

Hij, die heel den kosmos wrocht, is dus ook de Souverein van al het geschapene. Deze Souvereiniteit Gods wordt in de Schrift geteekend door het zeggen, dat God is de Heere des hemels en der aarde, *Hand. 17 : 24;* dat God is de Heere der Heeren en de Koning der Koningen I Tim. 6 : 15 en vooral *door het beeld van den pottenbakker,* die doet met het leem wat hem lust, een beeld dat in Jesaja, Jeremia en in den brief aan de Romeinen gebezigd wordt. Hoe volstrekt deze

Souvereiniteit Gods echter ook zij, toch mag zij nimmer gedacht worden los van zijne liefde, goedertierenheid, wijsheid enz.

§ 12. **De personeele Namen Gods of de Heilige Drieëenheid.**

A. *Het Schriftbewijs.*

Eerbied overweldigt het godvruchtig gemoed, als wij beluisteren, hetgeen de benoemingsnamen ons aangaande God openbaren. Met heilige verwondering denken wij in, hetgeen de wezensnamen ons met betrekking tot het Eeuwige Wezen ontsluieren. Dan, hooger nog stijgen onze aanbidding en dankzegging, als wij door de Heilige Schrift en door den Heiligen Geest ons gesteld zien voor den drieëenigen en volzaligen God, tot Wien wij in Christus met het Abba, Vader op de lippen naderen mogen.

De moderne wijsbegeerte der religie stelde het meermalen zoo voor, dat in zake het Dogma der Heilige Drieëenheid de invloed wellicht reeds van het Parsisme maar in elk geval van het Hinduïsme onmiskenbaar is. Prof. van der Leeuw wijst dit oordeel af. „Die grószte Bedeutung für die Religionsgeschichte bekommt die Dreiheit dadurch, dasz zwischen den drei Komponenten eine *mystische Einheit* statuiert wird. Das ist im Hinduismus der Fall. Im Rig Veda kommt die *Trimurti* noch nicht vor, in den Upanishaden sind Brahma, Rudra und Vischnu Formen des unkörperlichen Absoluten. Im Mahabharata ist Prajavati Schöpfer in der Form Brahmas, Erhalter in der Form Vischnus, Vernichter in der Form Rudras. Die Namen wechseln dann später, und Siva wird die Hauptperson in der Trias, in der bisweilen auch Krischna auftritt. Zweck der triadischen Theorie war die Harmonisierung verschiedener sich je um einen Gott konzentrierenden Religionen. Dazu kam dann die spekulative Absicht in der Dreiheit das Absolute auszudrücken. Man findet diese Dreiheit auch im Mahā yāna = Buddhismus, ähnlich in den Von = Religion." Op deze teekening laat prof. v. d. L. dan deze uitspraak volgen: „Einflusz des Hinduismus auf das Christentum ist, was die Dreiheit betrifft, wohl nicht anzunehmen" (RGG^2, I, 2015/16). Beslister nog sprak Muller zich uit. „Het polytheïsme zou zijnen invloed op het leerstuk der Triniteit hebben doen gevoelen; en met name het Brahmanisme. In de *trimoerti* (Brahma, Çiva, Vishnoe) zou het model te vinden zijn voor de Christelijke triniteitsleer, terwijl anderen dat model in de leer van Zarathustra meenden aan te treffen. Indien men echter bedenkt, dat de indische voorstelling eene hypostaseering is van het natuurproces, en het Mazdeïsme dat oorspronkelijk evenzeer was, dan ligt het voor de hand, dat zelfs bij schijnbare overeenkomst, de Christelijke leer der triniteit onmogelijk kan zijn ontstaan onder den invloed van het polytheïsme der heidenwereld; gelijk ook genoegzaam blijkt uit de geschiedenis van de ontwikkeling der kerkelijke triniteitsleer" (t.a.pl., blz. 62/63).

Van niet geringe beteekenis is het, dat, nadat in art. VIII beleden is:

God is eenig in wezen en nochtans in drie personen onderscheiden, art. IX onzer Confessi aldus aanvangt: Dit alles weten wij, zoo uit de getuigenissen der H. Schrifture, alsook uit hunne werkingen en voornamelijk uit degene, die we in ons gevoelen. Wij hebben n.l. voor dit dogma zoowel een uitwendig als een inwendig bewijs of m. a. w. zoowel een bewijs, dat wij putten uit Gods Woord, als een bewijs, dat wij putten uit de geloofservaring van Gods kinderen.

Voor wij nu aanstippen de Schriftuurplaatsen, die voor dit leerstuk van belang zijn, willen wij eerst stilstaan, bij wat de ervaring van ons eigen geloofsleven ons leert. Natuurlijk niet, om hiermede te kennen te geven, dat het inwendige bewijs hechter is dan het uitwendige, maar om al aanstonds te doen gevoelen, hoe het dogma der Drieëenheid niet een dor en splinterig vraagstuk is, dat voor de praktijk der Godzaligheid weinig belang heeft, maar eene quaestie, die zelfs voor den meest eenvoudigen geloovige van het allergrootste belang is, omdat zijne eeuwige behoudenis er aan hangt.

In het geloofsleven is het schuldbesef van groote beteekenis. De wedergeborene gevoelt, dat hij tegen een heilig God zwaarlijk gezondigd en zich het vonnis des doods waardig gemaakt heeft, en dat hij, in stede van zelf zijne schuld te kunnen boeten, haar dagelijks nog meerder maakt. Tegelijkertijd echter dorst hij er naar, met dien God te worden verzoend en in zijne gemeenschap te worden hersteld, omdat hij beseft, dat Gods toorn voor hem de dood en Gods gunst voor hem het leven is. Hier biedt nu alleen de persoon van den Zaligmaker uitkomst. De gebrokene van hart gevoelt, dat zonder een Middelaar een heilig God niet met hem te doen kan hebben. Maar nu is Jezus de Christus, de Middelaar, die zijne ziel gesteld heeft tot een rantsoen voor velen en voor zondaren eeuwige gerechtigheid en zaligheid verworven heeft. Alzoo neemt de wedergeborene tot dien Zaligmaker zijn toevlucht en geeft zich met lichaam en ziel aan Hem over. Wanneer hij zich nu echter de vraag stelt: Hoe komt het, dat zoovelen, tot wie toch ook de prediking des Evangelies komt, weigeren tot den Zaligmaker te gaan, en dat ik dit wel deed? dan geeft hij hiervan niet zich zelf de eer. Dan belijdt hij ootmoedig, dat ik de vergéving mijner zonden deelachtig ben, dank ik aan den Heiligen Geest. De Heilige Geest was het, die mij inlijfde in den Christus, die mij door het Woord van zonde overtuigde en overreedde van de dierbaarheid en algenoegzaamheid van den Zaligmaker en mij alzoo tot Hem uitdreef. Zoo zijn dus de werkingen der Drieëenheid, die de geloovige in zich gevoelt deze: Ik heb een heilig en barmhartig God door mijne zonde beleedigd en bedroefd; een liefderijk God heeft mij verlost; een genadig God woont in mijn hart en heeft mij eene plante met Christus gemaakt in de gelijkmaking zijns doods en zijner wederopstanding. „En nu is het voor zijn geloofsbesef volstrekt niet zóó, dat hij toch eigenlijk maar met één Persoon te doen heeft, die zich

nu eens als een vertoornd Rechter, dan weer als een Verlosser en ten derde male als een in hem wonende Geest openbaart. Neen, hij beseft klaar, dat deze drie Personen van elkander onderscheiden zijn, zoodat de Rechter niet tevens de Verlosser, en de Verlosser niet tevens de Inwoner in zijn hart is. Opmerkelijk is nu echter, dat ofschoon dus die drie Personen voor zijn besef onderscheiden zijn, in dit drieledige besef toch tevens de absolute zekerheid gegeven is, dat het in alles eenzelfde God is, die het voorwerp was en is en blijft van zijne eeuwige aanbidding" (Kuyper). De eigen ervaring van zijn geloofsleven leert den geloovige dus tegelijkertijd de eenheid van het Wezen en de drieheid der Personen verstaan. Gelijk dan ook zijn Heiland hem spreekt van den Vader in de hemelen, en van den Geest, dien Hij uitstort in de harten en door wien wij roepen: Abba, Vader! Deze ervaringen maakte uiteraard ook reeds de oude Christelijke kerk, en vandaar dat zij leefde onder den diepen indruk der openbaringstriniteit. Onder veel strijd door greep zij nu echter al spoedig deze machtige waarheid, dat van eene oeconomische triniteit alleen sprake kan zijn, wanneer de ontologische triniteit als haar grondslag werd aangenomen. De oude kerk beleed terecht, dat de Triniteit het centrale dogma van het Christendom is; dat zij met de belijdenis van den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest stond of viel; dat bij dit leerstuk het absoluut karakter van de Christelijke religie betrokken is.

Nimmer mogen we het organisch karakter der Openbaring uit het oog verliezen. In beginsel zijn alle dogmata reeds in het Oude Testament te vinden, maar zij zijn ons toch klaarder in het Nieuwe Testament geopenbaard. Dit geldt ook en niet 't minst met betrekking tot de Heilige Drieëenheid. In het Nieuwe Testament wordt zij zoo beslist mogelijk geleerd, maar de kiemen er van worden toch ook reeds in het Oude gevonden. Trouwens hoe zouden de geloovigen onder de Oude Bedeeling zalig hebben kunnen worden, wanneer zij de zoo even genoemde werkingen van de drie Personen niet in zich hadden ervaren. In het Oude Testament treedt dan ook niet slechts God de Vader als onze Schepper en onze Rechter maar ook God de Zoon als onze Verlosser (en dat onder verschillende benamingen) en God de Heilige Geest als onze Herschepper op. We wijzen op het volgende:

a. God spreekt van zich zelf in het meervoud in het bekende woord: „En God zeide: Laat ons menschen maken naar ons beeld, naar onze gelijkenis *Gen. 1 : 26.*

b. Als er sprake is van de schepping en onderhouding treden zoowel de eenheid van het wezen als het onderscheid tusschen de Personen aan het licht. De eenheid van het Wezen in *Gen. 1 : 1: In den beginne schiep God den hemel en de aarde;* zie ook: Ex. 20 : 11. Het onderscheid tusschen de drie Personen in *Ps. 33 : 6: Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt, en door den Geest zijns monds al hun heir.* Voorts treedt de Wijsheid op niet als eene deugd Gods

maar als eene hypostase (persoon) in Spr. 8 en Job 28. En nu moge in het O. Test. niet met zoovele woorden worden getuigd, dat deze Wijsheid de tweede Persoon der Heilige Drieëenheid is — wanneer wij vergelijken wat van deze wijsheid in het O. Test. met hetgeen van het Woord in het N. Test. gezegd wordt, dan blijkt duidelijk, dat met deze Wijsheid dezelfde Persoon is bedoeld als met den Logos. Ook treedt de Heilige Geest op niet als een kracht Gods maar eveneens als eene hypostase in *Job 33 : 4: De Geest Gods heeft mij gemaakt en de adem des Almachtigen heeft mij levend gemaakt.* Zie ook Ps. 104 : 30.

c. Vooral echter als de O. Testamentische openbaring haar licht spreidt over de herschepping des zondaars, treft ons het onderscheid tusschen de drie Personen. Na den val heeft God zich niet meer rechtstreeks en onmiddellijk maar steeds door het eeuwige Woord geopenbaard, gelijk Jezus zelf het ons leerde in *Joh. 1 : 18: Niemand heeft ooit God gezien; de eeniggeboren Zoon, die in den schoot des Vaders is, die heeft Hem ons verklaard.* In het Oude Testament treedt dan ook herhaaldelijk op de Engel des Heeren of de Engel des Verbonds, en het is in en door hem dat God zich openbaarde. En dat we bij dezen Engel niet aan een gewonen engel maar zeer bepaald aan den Logos hebben te denken, volgt met noodwendigheid uit *Exod. 23 : 20 en 21: Ziet, Ik zende eenen engel voor uw aangezicht, om u te behoeden op dezen weg, en om u te brengen tot de plaats, die Ik bereid heb. Hoedt u voor zijn aangezicht, en weest zijner stem gehoorzaam, en verbittert Hem niet; want Hij zal ulieder overtredingen niet vergeven; want mijn Naam is in het binnenste van Hem* (d. w. z. mijn eigen Wezen openbaart zich in zijn innerlijk wezen).

Ook zijn er uitspraken in het O. Test., waarin geen melding wordt gemaakt van den Engel des Heeren maar toch wel van een Persoon, die evenals de Engel des Verbonds met goddelijk gezag is bekleed, teksten waarin God en God, Heere en Heere worden onderscheiden: *Ps. 2 : 6, 7: Ik toch heb mijnen Koning gezalfd over Sion, den berg mijner heiligheid. Ik zal van het besluit verhalen: de Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt Mijn Zoon; heden heb Ik u gegeneerd.* Ps. 45 : 8: Daarom heeft U, o God, uw God gezalfd met vreugdeolie. Ps. 110 : 1: De Heere heeft tot mijnen Heere gesproken. En gelijk de Vader zich openbaarde door den Zoon, zoo werkte Hij ook door den Heiligen Geest; en dat zoowel op natuurlijk (de Heilige Geest verleent kunstvaardigheid om den tabernakel te vervaardigen, wijsheid om het volk te regeeren enz.) als op geestelijk gebied (de Heilige Geest neemt het steenen hart weg en geeft het vleeschen hart). Een zeer sterk bewijs voor het persoonlijk bestaan van den H. Geest hebben we in *Jes. 63 : 10: Maar zij zijn wederspannig geworden en zij hebben zijnen Heiligen Geest smarten aangedaan; daarom is Hij hun in eenen vijand verkeerd; Hij zelf heeft tegen hen gestreden.*

d. Van groot belang zijn ook die teksten, waarin niet alleen het onderscheid tusschen de drie Personen uitkomt maar waarin ook de drie Personen tegelijkertijd worden genoemd. Zoo reeds in de bekende drievoudige zegenspreuk *Num. 6 : 24—26,* niet in het driemaal achtereen noemen van den Heere ligt hier de heenwijzing naar de Drieëenheid, maar in het feit, dat in elke spreuk sprake is van eene specifieke genadesfeer, en dat in de eerste sfeer de Vader, in de tweede de Zoon en in de derde de H. Geest als de voornaamste Werker optreedt. Maar vooral in *Jes. 61 : 1: De Geest des Heeren Heeren is op Mij, omdat de Heere mij gezalfd heeft, om eene blijde boodschap te brengen den zachtmoedigen; Hij heeft Mij gezonden om te verbinden de gebrokenen van hart; om den gevangenen vrijheid uit te roepen, en den gebondenen opening der gevangenis.*

Van de apokriefe boeken zijn de Spreuken van Jezus Sirach, wat de Triniteit betreft, nog 't meest in overeenstemming met de kanonieke boeken. Geheel zuiver is echter ook dit geschrift niet, aangezien geleerd wordt, dat de Wijsheid, die hier op den voorgrond treedt, vóór alle andere dingen door God geschapen is. Nog verder dan de apokriefe boeken week Philo, de representant van de alexandrijnsch-joodsche philosophie, af met zijne leer van den Logos. Geheel ten onrechte is dan ook de bewering, dat de apostel Johannes zijne leer van den Logos van Philo heeft overgenomen. Reeds uit het enkele feit, dat de term υἱος bij Philo identisch is met den term δευτερος θεος blijkt, dat hij met υἱος iets anders bedoelt dan Johannes (Volgens Philo trad de Goddelijke geest Λογος ενδιαθετος, in wien voor de Schepping de ideeën reeds aanwezig waren, bij de Schepping als Λογος προφορικος, naar buiten, en de Λογος προφορικος wordt nu ook door hem υἱος genoemd).

In het Nieuwe Testament wordt nog veel klaarder dan in het Oude geopenbaard, dat in het ééne Goddelijke Wezen drie Personen moeten onderscheiden worden.

a. Waar reeds, als in het Oude Testament sprake is van de schepping van hemel en aarde, telkens de drie Personen genoemd worden, daar laat het zich niet anders verwachten dan dat dit evenzeer het geval is bij het centrale feit der wereldgeschiedenis d. i. bij de Vleeschwording des Woords. Hier kunnen reeds genoemd worden Lucas 1 : 28—35 (1⁰ de Allerhoogste d. i. de Vader; 2⁰ de Zoon des Allerhoogsten of Gods Zoon; 3⁰ de Heilige Geest worden hier genoemd — en tevens in vs 30 het ééne Wezen: Gij hebt genade gevonden bij God) en Joh. 14 : 16 (En *Ik* zal den *Vader* bidden, en Hij zal u eenen anderen *Trooster* geven, opdat Hij bij u blijve in der eeuwigheid — dat de H. Geest niet is eene kracht Gods maar een Persoon blijkt reeds uit deze benaming Παρακλητος). Vooral echter dienen genoemd te worden *Matth. 3 : 16, 17* en *Matth. 28 : 19.* Bij den doop van Jezus geschiedde er eene stem uit den hemel. Zij was die des Vaders, aange-

zien zij sprak: Deze is mijn Zoon. In de tweede plaats was er een persoon, die gedoopt werd. Hij kan niet een gewoon mensch zijn geweest, want Hij wordt Gods Zoon genoemd. En ten laatste staat er uitdrukkelijk, dat de H. Geest neerdaalde, gelijk eene duif. De Groningers beweerden, dat er juist een duif over het water vloog bij deze gelegenheid. Zulk eene bewering doet denken aan de platvloersche exegese der Rationalisten. Dan is het maar beter, het feit geheel te ontkennen. Op de beteekenis van de doopsformule „in den naam enz." gaan we thans nog niet in. Wij letten nu nog maar alleen op het feit, dat hier de drie Personen met name genoemd worden. Scholten deed dan ook Calvijn onrecht aan, toen hij schreef, dat Calvijn in deze plaats alleen eene openbaringstriniteit en niet de ontologische triniteit zag.

b. In de brieven leiden de apostelen alle heil af van deze drie Personen: den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest, terwijl zij tegelijkertijd leeren, dat er slechts één Goddelijk Wezen is. In aanmerking komen hier vooral: 1 Cor. 12 : 4—6; *2 Cor. 13 : 13: De genade van den Heere Jezus Christus, en de liefde van God, en de gemeenschap des Heiligen Geestes zij met u allen;* 1 Petr. 1 : 2 en Openb. 1 : 4 en 5: Genade zij u en vrede van Hem, die is, en die *was, en die komen zal; en van de zeven Geesten, die voor zijnen troon zijn; en van Jezus Christus, die de getrouwe getuige is, de eerstgeborene uit de dooden, en de Overste der koningen der aarde.* Evenals in 2 Cor. 13 : 13 hebben we ook hier niet de gewone volgorde. Hier wordt de H. Geest vóór den Zoon genoemd. Terecht heeft men hieruit een argument voor de wezenseenheid der drie Personen geput. Want de drie Personen konden zoo niet onderling van plaats verwisseld worden, wanneer de tweede en de derde ondergeschikt waren aan den eersten.

Wij noemen bij deze teksten niet *I Joh. 5 : 7: Want drie zijn er, die getuigen in den hemel: de Vader, het Woord en de Heilige Geest; en deze drie zijn één,* omdat over de echtheid dezer woorden ook onder de Geref. Theologen verschil van gevoelen bestaat. Prof. M. Noordtzij (Sr) oordeelde, dat deze plaats onecht was. Hiertoe schijnt ook Bavinck te neigen. Althans zegt hij: „De echtheid van dezen tekst is nog altijd twijfelachtig. Hij ontbreekt in alle Grieksche codices, behalve in een paar uit de 16e eeuw, in alle Latijnsche codices uit den tijd vóór de 8e eeuw, en in bijna alle vertalingen. Voorts wordt hij nooit aangehaald door de Grieksche patres, ook niet in den Ariaanschen strijd, en evenmin door de Latijnsche patres Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus enz. *Indien* hij aangehaald of ondersteld wordt bij Tertullianus, moet hij reeds ongeveer het jaar 190 bestaan hebben; en *indien* Cyprianus hem citeert, was hij ongeveer het jaar 220 bekend. Indien hij voorkwam in de Afra, volgens een handschrift uit de 5e eeuw en een uit de 7e eeuw, kan men nog iets hooger opklimmen. Want de Afra ontstond ongeveer het jaar 160 en kwam

± 250 naar Italië. Zeker komt de tekst voor bij Vigilius tegen het einde der 5e eeuw. In de 16e eeuw werd hij opgenomen in de Complut-uitgave, door Erasmus in zijne derde editie, door Stephanus, Beza en in den textus receptus. In het verband wordt hij niet beslist geëischt, en zijne weglating en verdwijning is zeer moeilijk te verklaren. De echtheid wordt echter nog door enkelen verdedigd (Koelling, Die Echtheit von 1 Joh. 5 : 7 Breslau 1893), en de congregatie van het heilig Officium te Rome gaf in 1897 op de vraag, of I Joh. 5 : 7 tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, een ontkennend antwoord, waaraan de paus later zijne goedkeuring hechtte. Maar het schijnt, dat deze uitspraak van het heilig officium toch niet de echtheid van 1 Joh. 5 : 7 insloot, of later stilzwijgend herroepen werd. Althans vele Roomsche geleerden houden na dien tijd de onechtheid met vele argumenten staande. Künstle b.v. bestrijdt de authentie en zegt, dat deze tekst ontstaan is uit een zin bij Priscillianus in eene apologie van het jaar 380 t. a. pl., II, 272/3").

Nu zijn deze argumenten inderdaad van groote beteekenis. En het is dan ook niet gemakkelijk hier een beslist oordeel te vellen. Toch schijnen ons de argumenten, die door de voorstanders van de echtheid (van Geref. zijde o. a. Böhl, Gravemeyer, Kuyper en Greijdanus) worden aangevoerd sterker dan die tegen de echtheid, en daarom scharen wij ons dan ook aan de zijde van hen, die vóór de echtheid zijn. Hunne argumenten zijn deze: — *a.* als eene eigenlijke, uitdrukkelijke aanhaling komen deze woorden voor bij Vigilius, bisschop van Tapsus in Afrika, 484 n. Chr. En in datzelfde jaar werd den Ariaansch gezinden Vandalen-koning Hunnericus eene door meer dan 300 orthodoxe bisschoppen en onder deze ook door Vigilius geteekende geloofsbelijdenis overgegeven, waarin men zich o. a. ook op deze bestreden woorden van Johannes beriep, zonder daarvoor een verwijt van de Arianen te beloopen. — *b.* Waarschijnlijk (Gravemeyer) zinspeelt Tertullianus er op in zijn „Contra Praxeam", cap. 25 „Ceterum de meo sumet, inquit, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero: qui tres unum sunt, non unus." Böhl drukt zich nog sterker uit: „Die Stelle wird übrigens vorausgesetzt bei Tertullian (S. 100). — *c.* Niet te loochenen valt, dat Cyprianus op dezen tekst het oog heeft, als hij in zijn „De Unitate Ecclesiae" c. 6 schrijft: „Dicit dominus Ego et Pater unum sumus, et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: Et hi tres unum sunt." Nu heeft o. a. Tischendorf tegen dit argument aangevoerd, dat deze laatste woorden van Cyprianus niet zijn eene aanhaling uit den eersten brief van Johannes maar zijne eigene woorden, terwijl hij hier de woorden van Johannes: de Geest, het water en het bloed symbolisch zou verklaren van de Drieëenheid. Maar deze weerlegging wordt door Böhl aldus beantwoord: „Man beachte dass Cyprian sagt: iterum scriptum

est; er fand also diese Aussage in seinem lat. Neuen Testament, ebenso wie jene andre aus Joh. 10 : 30. Kuyper meent, dat de bedenking van Tischendorf reeds hierom vallen moet, wijl Cyprianus niet zegt: hi tres unum sunt maar *et* hi etc. Hij acht, dat dit „et" onverklaarbaar is, wanneer Cyprianus niet citeert. Maar het is wel verklaarbaar, wanneer hij citeert, omdat wij bij Johannes lezen: καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσι. — *d.* Omstreeks 1880 publiceerde Angelo Mai in de „Patrum nova bibliotheca" een handschrift van de Itala (bij Tischendorf codex: m). Tischendorf noemt dezen codex zelf een „insignis testis". En hierin komt de betwiste tekst voor. Echter gaan hier aan de drie getuigen in den hemel (vs 7) de drie getuigen op de aarde vooraf vs 8 — juist zooals Bengel in zijn Gnomon reeds het vermoeden uitte, dat in het manuscript van Johannes eerst wat bij ons vs 8 en daarna wat bij ons vs 7 is, moet gestaan hebben. — *e.* Het gaat niet aan, te beweren dat deze tekst in het Oosten opzettelijk is weggelaten om daarmede kettersche opvattingen te dienen. Maar het ligt zeer voor de hand aan te nemen, dat door de overschrijvers onze tekst over 't hoofd gezien is, van wege het ὁμοιοτελευτον — welke vergissing immers zoo dikwijls in afschriften voorkomt „Während im Abenland die Lateinische Uebersetzung aus einem fehlerfreien griechischen Exemplar verfertigt wurde, scheint es, dass alle griechischen Handschriften von einem unglücklicherweise lückenhaften Codex sich herleiteten" (Heinrich Thiersch, prof. te Basel aangehaald door Böhl, S. 617). — *f.* Het verband pleit er niet tegen, maar vóór. Johannes wil, gelijk uit vs 9 blijkt, de hoogheid en waarheid doen uitkomen van de getuigenis des Geestes, waarvan hij in vs 6 had gesproken — vandaar dat hij, terwijl hij in vs 6 den Geest het laatst vermeldt na het water en het bloed, Hem in vs 8 het eerst noemt. Nu roemt de apostel in vs 5, dat alleen wie gelooft dat Jezus is de Zoon van God de wereld overwint, en hij voegt er in vs 6 bij, dat deze Jezus diegene is, die door water d. i. door den waterdoop, dien Hij ontving, en door hetgeen daarbij voorviel, en door bloed d. i. door zijn verzoenend sterven, dus door zijn doop en dood zich als den Messias geopenbaard heeft. En nu is het de Geest, die krachtens hetgeen Hij door Jezus gedaan heeft en nog doet, getuigt, dat Jezus waarlijk de Christus, de Zaligmaker is omdat de Geest de waarheid is. Om nu aan te dringen en te bevestigen, dat de Geest, die in de gemeente op aarde woont en werkt, waarheid getuigt, ja zelf de waarheid is, daartoe strekt het 7e vs: want drie zijn er (in den hemel), die (op aarde) getuigen, de Vader, het Woord en de Heilige Geest en deze drie zijn één; dus de Geest is één in natuur en getuigenis met den Vader en het Woord. En deze zelfde Geest is het, die in de gemeente op de aarde woont en werkt, en hier getuigt met het water en het bloed van vs 8 tot éénerlei getuigenis, tot bekrachtiging van ééne zaak, n.l. dat Jezus is de Zaligmaker en de Zone Gods. Dies is het geen menschelijke getuigenis maar eene getuigenis

van God (vs 9), die men niet verwerpen kan of men maakt den waarachtigen God tot een leugenaar.

Tegenover E. Riggenbach, „das Comma Johanneum" (1928), die ook meent, dat vs 7 niet in den tekst thuis hoort en dat de weglating het verband niet verbreekt, maar voor dit laatste geen bewijs aanvoert, betoogt ook Greijdanus, dat zonder vs 7 de tekst niet afloopt. In zijne uiteenzetting komt 't een en ander voor, dat Gravemeyer en Kuyper ook noemen. Dan, als exegeet behandelt Greijdanus de quaestie nog breeder. „Zonder de bedoelde woorden loopt de redeneering in I Joh. 5 : 6—8 niet af. Dan is er een sprong. De apostel heeft toch gezegd, dat de Geest de getuigende is, vs 6. Daarmede rijst de vraag, waarom dat zoo is, d. i. waarom het getuigenis van den Geest het eigenlijke en beslissende getuigenis is. Op die vraag evenwel ontvangen wij geen antwoord, wanneer wij de woorden in quaestie uitlaten en „dat de geest de waarheid is" als inhoud van het getuigenis nemen. Dan wordt gezegd, welk getuigenis de Geest geeft, n.l. dat de Geest de waarheid is. Maar waarom zijn getuigenis *het* getuigenis is, blijft onbesproken en zonder antwoord, terwijl met vs 8 toch eene verklaring gegeven, maar juist op de eenheid van het getuigenis van deze drie gewezen wordt. Met de bedoelde woorden echter in den tekst, verdwijnt deze leemte. Want met die woorden wordt dan uitgesproken, dat de Geest een Getuige uit den hemel is, en met den Vader en den Logos één, dus ook God als zij. En dan spreekt het van zelf, dat zijn getuigenis, tegenover dat van water en bloed, *het* getuigenis is, ook al getuigen alle drie hetzelfde. En nemen we ὅτι in den zin ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστιν ἡ ἀλήθεια, redengevend, gelijk wij dat waarschijnlijk moeten doen, dan wordt met dien zin de reden genoemd van het zeggen, dat de Geest *de* getuigende is: omdat de Geest de waarheid zelve, in wezen èn Persoon is. Maar dan komt de vraag, hoe dat kan zijn, hoe de Geest die waarheid wezen kan? En op deze vraag blijft het antwoord uit, wanneer bedoelde woorden niet oorspronkelijk zijn, en dus niet in den tekst behooren. Dan wordt wel wederom met wat volgt, eene verklaring gegeven, doch niet van het zeggen, dat de Geest de waarheid is. Met die woorden in den tekst echter, zegt de apostel, dat de Geest een hemelsch, goddelijk Getuige is, met Vader en Logos één wezen. En dan behoeft het geen verder betoog, dat Hij de waarheid is. Deze woorden kunnen dus niet gemist worden, òf er blijkt eene gaping in de redeneering van den apostel... het οἱ doet het persoonlijke te meer uitkomen. Bedoeld wordt het getuigenis, dat God zijnen Zoon gezonden heeft in de wereld tot hare verzoening en onze behoudenis, en dat Jezus deze Zoon van God is... Καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν = en deze drie zijn één; vgl. Joh. 10 : 30. Niet εἷς maar ἕν: één wezen; en daarom ook één in werking, Matth. 12 : 28, vgl. Joh. 10 : 38, en ook één in getuigenis. De Geest is dus ook God, en daarom is Hij de waarheid, en moet zijn getuigenis tegen-

over alle aardsche getuigenis *het* getuigenis heeten" (Kommentaar XIII, blz. 519/520).

Hiermede hebben wij de argumenten voor de echtheid genoemd. Zij komen ons na herhaalde overweging krachtiger voor dan de argumenten tegen de echtheid. Trouwens volgens Calvijn zou Hieronymus reeds van gedachte geweest zijn, dat de weglating van dezen tekst niet zoozeer bij vergissing als met opzet gebeurd is. Maar ook al zou de tekst onecht zijn, dan doet dit natuurlijk niets af van de machtige waarheid van de Drieëenheid Gods. De leer van de Heilige Drieëenheid is ons zoo klaar in den Bijbel, en met name in het N. T. geopenbaard, en zoo duidelijk wordt alle heil van een drieëenig Wezen afgeleid, dat met het dogma van de Drieëenheid de Christelijke kerk staat of valt, of om met Van Oosterzee te spreken „de zuivere belijdenis van dit hoogste der geopenbaarde mysteriën is het bolwerk van het Christelijk Theïsme, en voor den Christen zelven de onuitputtelijke bron van verlichting, vertroosting en heiliging" (I^2, blz. 394).

B. *De historie van dit dogma.*

Degenen, die in de oude kerk de eenheid Gods ten koste van de drie Personen wilden handhaven, heetten de Monarchianen, zooals *Praxeas, Noëtus* en *Beryllus,* die het onderscheid tusschen den Vader en den Zoon ophieven (Patripassianisme). De meest bekende is Sabellius (3e eeuw). Hij leerde het *modalistisch Monarchianisme.* De drie Personen zijn slechts modi, verschijningsvormen van den eenen God. Jezus kan alleen in zoover eene persoonlijkheid worden genoemd, als hij een historisch persoon hier op aarde is geweest. Het gaat niet aan hem praeëxistentie toe te kennen noch een voortbestaan in den hemel ná zijn verblijf op aarde, daar de straal, die in Christus neergedaald is, is teruggekeerd tot de zon d. i. tot God.

Paulus van Samosata daarentegen is de ontwerper van het *dynamisch Monarchianisme.* Had Sabellius uitgesproken, dat de geheele substantie van het Goddelijke Wezen in Jezus verschenen was, Paulus van Samosata leerde, dat alleen de kracht Gods in Jezus geopenbaard is. Men noemt deze voorstelling ook wel het rationalistische Sabellianisme.

Tegenover het Monarchianisme nu beleed de kerk, dat drie Personen in het ééne Goddelijke Wezen moeten worden onderscheiden. Tot de ontwikkeling dezer leer heeft vooral de strijd tegen Arius bijgedragen. Arius beweerde onder den invloed der wijsbegeerte van Philo, dat de Zoon niet van eeuwigheid met den Vader waarachtig God is, maar dat Hij is de eerstgeschapene. Evenals de Heilige Geest was volgens hem de Logos een schepsel. Wel is de Logos een Wezen, dat boven alle schepselen verheven en dat vóór de schepping der wereld geschapen is, maar dan toch een schepsel. Op het concilie van Nicea is deze gevaarlijke doling verworpen en de leer van de Godheid van Christus en de daaruit voortvloeiende leer der wezensgelijkheid van den Zoon met den Vader vastgesteld. Op het concilie van Constantinopel (381)

is daarop aangaande den Heiligen Geest beleden, dat Hij met den Vader en den Zoon gelijkelijk te aanbidden is. Augustinus heeft de leer der Triniteit voltooid met zijne stelling „tres simul aequales singulis" d. w. z. alle drie tezamen zijn gelijk aan ieder in 't bijzonder. De Zoon heeft deelgenomen aan zijne eigene zending, en wederkeerig is de afhankelijkheid van den Vader en den Zoon. Het dogma der Triniteit is vastgelegd in het z.g. Symbolum Athanasianum.

Tusschen de Oostersche en de Westersche kerk is strijd gevoerd over het z.g. Filioque, en op dit punt zijn beide kerken uiteengegaan. De Scholastici der Middeleeuwen stonden op hetzelfde standpunt als Augustinus en steeds is de Roomsche kerk aan deze opvatting getrouw gebleven. De Reformatoren bewandelden denzelfden weg. Wel is nog tijdens zijn leven tegen Zwingli de beschuldiging ingebracht, dat hij more Judaeorum de Triniteit wegcijferde — maar deze klacht was ongegrond. En de Dogmatici der 17e eeuw hebben het in Melanchton in zijne latere periode afgekeurd, dat hij de Augustiniaansche analogieën nader uitwerkte. (Om het mysterie der Drieëenheid te verduidelijken, wees Augustinus op de vermogens der ziel: memoria, intelligentia, voluntas — welke drie onderscheiden vermogens non sunt tres vitae sed una vita, en bij gevolg zijn zij ook niet drie substanties maar slechts ééne substantie — en op de liefde, want de minnaar en de beminde en de onderlinge liefde zijn één.)

Verworpen werd de Triniteitsleer allereerst door die richtingen, waarin het Arianisme herleefde. Deze richtingen zijn: *Het Socinianisme* (Jezus was een door God onmiddellijk, door bovennatuurlijke ontvangenis geschapen, heilig mensch, die vóór zijne ontvangenis niet bestond, en die zoo trouw het Evangelie heeft gepredikt, dat hij in den hemel boven de anderen beloond is geworden; de H. Geest is eene kracht Gods; in Amerika waren en zijn nog vele Socinianen, die daar Unitariërs heeten); eenigermate ook *het Arminianisme* (volgens hen toch zijn de Zoon en de Heilige Geest ondergeschikt aan den Vader — het subordinatianisme van Origenes en Tertullianus); het *Rationalisme* (de idee van het absolute laat geen pluralis toe; de Christus was wel een persoon maar geen Goddelijke en de H. Geest is wel iets Goddelijks maar geen persoon); de *Groninger (Evangelische) Theologie;* het *Neokantianisme* van Ritschl en Hermann (feitelijk zijn zij Socinianen).

Evenals er nu echter in de oude christelijke kerk verschil was tusschen het Sabellianisme en het Arianisme, zoo zijn er ook nog andere richtingen dan de daarevengenoemde, welke het dogma der Triniteit loochenen en die daarbij van een geheel ander oogpunt uit deze quaestie bezien. De Christelijke kerk belijdt, dat wij in het eene wezen onderscheiden drie Personen, die door hunne personeele eigenschappen van elkander verschillen. Nu kan men op tweeërlei wijze van deze belijdenis afwijken. Ten eerste door te leeren, dat er ook wat

het wezen betreft, onderscheid is tusschen den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest. Dan, dit is feitelijk het Tritheïsme, waartoe sommige Monophysieten, *Roscellinus, Roëll* enz. zijn vervallen. Maar men kan ook staande houden, dat er geen verschil is tusschen de Personen of m. a. w. dat Vader, Zoon en Heilige Geest zoowel hetzelfde Wezen als dezelfde Personen zijn. De drie Personen zijn dan eenvoudig de drie openbaringsmodi van hetzelfde Wezen. Dat was de dwaling van Sabellius. Welnu, op zijn lijn liggen: *Erigena en Abaelard;* de *Pantheïstische secten* in de Middeleeuwen (Joachim van Floris, David van Dinant); het *Anabaptisme* (David Joris beweerde, dat God één was maar dat Hij zich eerst als Vader, daarna als Zoon, en daarna als H. Geest geopenbaard had. Als Vader openbaarde God zich in de periode van het geloof, die met Mozes begon, als Zoon in de periode der hoop, die met Christus aanving, en als H. Geest in het tijdperk der liefde, dat met Hemzelven was aangebroken); *Servet* (Deze felle bestrijder der Triniteit zeide: de Vader is de eenige God. Deze bediende zich van den Logos (niet een Persoon, maar de rede, de gedachte) om in alle schepselen te wonen en hun zijn leven mee te deelen); *Zinzendorf;* (Feitelijk is bij Hem Christus de eenige God, want hij leerde, dat Jezus de Schepper van den kosmos, de Jahwe des O. T. en het voorwerp onzer aanbidding is); *Swedenborg* (Op theosophische wijze betoogde hij: de ééne God is in Christus openbaar geworden als Vader, Zoon en Heilige Geest, die op dezelfde wijze tot elkander staan als onze ziel en ons lichaam en de werkzaamheden, die door beide verricht worden).

Deze voorstelling der Triniteit is door de groote Duitsche wijsgeeren van de 18de en 19de eeuw wel niet letterlijk overgenomen maar zij baande toch den weg tot de symbolische opvatting van de Drieëenheid. Kant verstond onder de Drieëenheid slechts het geloof aan een God, die deze deugden bezit, dat Hij een heilig Wetgever, een goed Regeerder en een rechtvaardig Rechter is. Hegel hield nog wel den term „Triniteit" bij, maar feitelijk verstond hij daaronder toch geheel iets anders dan de Christelijke kerk. Volgens hem is God een eeuwig proces van absolute zelfwerkzaamheid, terwijl de wereld, de natuur en de menschheid slechts zijn de zelfopenbaring Gods, gedacht als absolute Geest. Van deze stelling uitgaande, betoogde hij verder: Het eerste moment van het Absolute (God als het absolute denken beschouwd) doet ons zien het rijk des Vaders; het tweede moment van het Absolute (de wereldontwikkeling) doet ons aanschouwen het rijk des Zoons; terwijl het derde moment van het Absolute (het Absolute heeft door het proces der eindigheid heen, zich zelf als absoluten Geest leeren kennen) het rijk des Heiligen Geestes is.

Volgens Schleiermacher zijn dit de wezenlijke elementen van het dogma der Triniteit, dat God zich zoowel in den persoon van Christus als in den „Gemeingeist der Kirche" (Heiligen Geest) met de men-

schelijke natuur vereenigd heeft. „Wesentlich ist unserer Darstellung in diesem Theile die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, sowol durch die Persönlichkeit Christi als durch den Gemeingeist der Kirche, mit welchem die gesammte Auffassung des Christenthums in unserer kirchlichen Lehre steht und fällt. Denn ohne ein Sein Gottes in Christo anzunehmen, könnte die Idee der Erlösung nicht auf diese Weise in seiner Person concentriert werden. Und wäre nicht eine solche Vereinigung auch in dem Gemeingeist der Kirche, so könnte auch diese nicht auf solche Weise der Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christum sein. Eben dieses nun sind auch die wesentliche Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit" ... (S. 170/1). De opvatting van Schleiermacher is door Lipsius, Schweizer en Scholten overgenomen.

De Vader der moderne richting ten onzent schrijft eerst: „Veroorlooft de exegese, met uitzondering welligt van Hebr. 1 : 1, waar het alexandrijnsche spraakgebruik gevolgd wordt, niet om de uitdrukking „Zoon van God" metaphysisch op te vatten van den Logos of de tweede hypostase in God, ook de leer van den „H. Geest" als derde hypostase, waaraan Kalvijn als dogmaticus vasthield, werd, naar zijn oordeel, vruchteloos gezocht in plaatsen, die hiervoor plagten bijgebracht te worden". En later: „Resultaat, de kerkelijke logosleer heeft groote, de triniteitsleer geene speculatieve beteekenis of waarde. Ook de bijbelsche leer des Vaders, des Zoons en des H. Geestes is geene wezenstriniteit en leert geen godsbegrip, maar is volgens het N. T. de belijdenis van God als Vader, van *Jezus* als den Zoon van God of den beloofden Christus, en van den Heiligen Geest, als het zelfstandig goddelijk levensbeginsel, dat door de gemeenschap met Christus in de gemeente leeft en de plaats van 's Heeren persoonlijke werkzaamheid op aarde vervangt. Van éénheid in wezen en drieheid in personen weet de H. Schrift evenmin iets als eene gezonde wijsbegeerte, zoodat er van eene wezensdrieëenheid evenmin in eene wijsgeerige als in eene bijbelsche dogmatiek sprake kan zijn" (t. a. pl., blz. 236, 238).

Pfleiderer, A. H. de Hartog, en G. A. van den Bergh van Eysinga ondergingen den invloed van Hegel. De laatste ziet in de triniteit de eenheid van de transcendentie en de immanentie Gods. „Het Christendom erkent de verhevenheid Gods boven de wereld als Vader en de eenheid Gods met de wereld in den Zoon; maar God is meer: Hij is Heilige Geest. Hij zit niet achter of in de zichtbare wereld, maar Hij is de macht, die al het zichtbare schept om het te overwinnen. Vader, Zoon en Geest, zij zijn niet te scheiden; het goddelijke boven de natuur als haar schepper; het goddelijke in de natuur als de ziel en het wezen der dingen; het goddelijke, dat in het natuurlijke zich boven het natuurlijke verheft als de Heilige Geest, die de schepping herschept tot geestelijke eenheid. Zoo is God levende God. Zoo is Hij

zichzelf door de beweging van Vader tot Zoon en van Zoon tot Vader in den Heiligen Geest" (Christologie en Triniteit; geciteerd door Haentjens, t. a. pl., blz. 46). Ook het Symbolo-Fideïsme, waarvan de Parijsche hoogleeraren Sabatier, Ménégoz en E. Stapfer de tolken waren, vatte dit dogma der kerk symbolisch op. Volgens Ménégoz is dit de waarheid van de orthodoxe Triniteitsleer: „God openbaart zich alleen in des menschen *hart;* d. w. z. persoonlijk, als H. Geest. Het *ik* des H. Geestes is ident met het *ik* van God den Vader, den *transcendenten* God, maar voor *onze* voorstelling is „onze Vader in de hemelen" een ander Wezen. Ons gebed richt zich tot den transcendenten, ons geweten getuigt van den immanenten God. Alle uiting des Geestes nu is een woord Gods. Dit woord is gegeven door menschen, waarvan wij krachtens ons religieus bewustzijn erkennen dat zij meer waren dan wij, maar bovenal in het *orgaan* des H. Geestes bij uitnemendheid, in den mensch met godmenschelijk bewustzijn (en in dezen zin den Godmensch) Jezus, onzen Meester, onzen Heer. Op godsdienstig terrein is Jezus de Zoon Gods, buiten dat terrein is Hij een gewoon feilbaar mensch. Van dat godmenschelijk bewustzijn is een „symbolisch" getuigenis dat omtrent zijne praeëxistentie; terwijl eveneens de geboorteverhalen zinnebeeldig weergeven de groote waarheid van Jezus' gansch bijzondere afkomst" (Dr Riemens, Het Symbolo-Fideïsme, blz. 113 (en 17 en 95) en „Esquisse d'une philosophie de la Religion[6]" van A. Sabatier, p. 174—215, welk boek door zijne volgelingen geroemd is als het schoonste dogmatische werk in Frankrijk sinds Calvijns Institutie).

R. Seeberg oefent in zijn „Christliche Dogmatik" eveneens kritiek op de overgeleverde formule: Una substantia tres personae. „Die kirchliche Trinitätstheorie ist ein kunstvoller Versuch Dreiheit und Einheit mit einander zu verbinden. Aber hierbei wird entweder die Dreiheit zweifelhaft oder die Einheit" (I, § 17, Die dreifaltige Gottesperson; S. 366/394).

Barth tracht nog het „wonder der Triniteit" vast te houden als openbaring Gods. God is subject, object en praedicaat der Openbaring; God is „der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarte"; God is Schepper, Verzoener en Verlosser: Vader, Zoon en H. Geest — Brunner aanvaardt eveneens de Triniteit, maar zij behoort eigenlijk niet tot den inhoud van het geloof. Trouwens wie, als hij, het werk des heils alleen laat opgaan in het spreken Gods en den arbeid van Christus tot spreken beperkt, verstaat niet dat alleen in een Drieëenig God onze redding ligt. Voor hem behoeven er niet in het ééne Wezen drie Personen te zijn. Voor hem is dit genoeg: God is persoonlijkheid, de persoonlijkheid Gods spreekt in Christus en spreekt door Christus tot mij.

Met betrekking tot de Ethische theologen legde Valeton eens de confidentie af, dat er onder hen waren, die niet veel voelden voor de

Drieëenheid. Van Muller en Riemens geldt dit niet. Wel dat zij zich vaag over dat centrale dogma uitlaten.

Dan, nog geldt deze typeering der nieuwere theologie van Bavinck: „Velen scheppen nog behagen in eene wijsgeerige constructie (Biederman, Pfleiderer). Anderen (Rothe, F. A. B. Nitzsch) vergenoegen zich er mede, om in de ééne persoonlijkheid Gods drie potenties, momenten, krachten te onderscheiden en komen zoo als de Wette tot de erkenning eener openbaringstriniteit Gods in natuur (schepping), geschiedenis (Christus) en geweten (gemeente). Afkeerig van metaphysica, welke zij voor het geloofsleven waardeloos en zelfs schadelijk achten, weigeren zij (Harnack, Kaftan, Häring) uit de zelfopenbaring Gods in Christus en uit zijne zelfmededeeling in den H. Geest tot immanente, ontologische relatiën in het Goddelijk Wezen te besluiten. Zij verwaarloozen de theologische elementen, die niet alleen in de kerk —, maar ook ongetwijfeld in de Schriftleer vervat zijn, en trachten deze als onnutte speculatie voor te stellen" (t. a. pl., II, blz. 301).

Dan, de rechtzinnige Theologen in alle Christelijke kerken houden tegenover allerlei afwijking en dwaling vast aan de belijdenis: „Wij gelooven in een eenigen God, die een eenig Wezen is, in hetwelk zijn drie Personen, in der daad en waarheid en van eeuwigheid onderscheiden naar hunne onmededeelbare eigenschappen; namelijk de Vader en de Zoon en de Heilige Geest." (Confessie, Art. VIII).

C. *De technische termen.*

Calvijn sprak uit, dat hij het op zich zelf wenschelijk keurde, dat de vreemde woorden, bij dit Dogma in gebruik, niet noodig waren, maar tevens dat hij ze voor de rechte bestrijding der Socinianen onmisbaar achtte. Dit oordeel is alleszins juist. Wie bezwaar maakt om de „voces exoticae" te gebruiken, moet ook weigeren den term Drieëenheid te bezigen — omdat ook deze term niet in de H. S. gevonden wordt. Aanvankelijk nu werd met deze vreemde termen lang niet altoos hetzelfde aangeduid. Zoo werd aanvankelijk met den naam ουσια wel meestal het ééne wezen Gods bedoeld, maar meerderen bedoelden er toch nog mee de drie Personen in het ééne wezen. Zoo werd met den naam υποστασις ook gedoeld door den een op het wezen en door den ander op de Personen. *Basilius* heeft aan deze verwarring een einde gemaakt. Op zijn voetspoor is voor het wezen Gods de term ουσια en voor de Personen de term υποστασις of προσωπον gekozen. Iedere Persoon had dan zijn eigen bestaan (ὑπαρξις) en was door zijne eigenschappen ἰδιοτητες, ἰδιωματα, χαρακτηρες, μορφαι van de anderen onderscheiden. In de Westersche kerk was er van stonde af aan meer eenheid. *Tertullianus* had de termen essentia of substantia voor het wezen en de termen persona of subsistentia voor de Personen gekozen. En dit had algemeene navolging gevonden. Maar *Augustinus* is tegen den term substantia in verzet gekomen. Gelijk wij onderscheiden tusschen het wezen of begrip van een object en de toevallige

eigenschappen daarvan, zoo onderscheidde men ook in het Latijn tusschen de substantia en de accidentia van een ding. En nu vreesde Augustinus, dat als voor het wezen Gods ook de term substantia in gebruik bleef, de gedachte gekoesterd zou kunnen worden, dat wij ook bij God kunnen onderscheiden tusschen wezen en eigenschappen, wat toch niet het geval is. Zoo werd allengs essentia alleen voor het Wezen en Persona voor de Personen gebruikt. De drie Personen of de drie bestaanswijzen waren dan weer door hunne qualitates van elkander onderscheiden. Voorts sprak men van twee actus personales of opera ad intra de Generatio en de Spiratio activa, en van drie proprietates personales: Paternitas, Filiatio en Spiratio passiva of Processio. (De term τριας werd het eerst door Theophilus, bisschop van Antiochië, † 180, en de term trinitas het eerst door Tertullianus gebruikt).

D. *De ontologische en de oeconomische triniteit.*

Bij geen enkel dogma heeft de Dogmatiek zwaarder taak dan bij het leerstuk der Triniteit. En waar dan ook reeds van alle dogmata geldt, dat zij mysteriën zijn, daar geldt inzonderheid van dit leerstuk, dat het boven de rede is. Wat wel zoo zijn moet, omdat de andere mysteriën (schepping, val, vleeschwording enz.) ten deele ons eigen menschelijk leven in zich opnemen, maar we hier uitsluitend te doen hebben met het onbegrijpelijke Wezen Gods. Maar al geven we gaarne toe, dat dit dogma ver boven ons begrip uitgaat, daarom is het volstrekt niet tegen de rede. Tegen onze rede zou 't zijn, als wij leerden: het ééne Wezen is drie Wezens of de drie Personen zijn één Persoon. Maar dit leert de Chr. kerk niet. En daarom beschuldigde het Rationalisme (onder welks invloed Schleiermacher dit dogma verzaakte) haar ten onrechte, toen het haar aanwreef, dat zij zoude belijden $3 = 1$ of $1 = 3$.

Wij belijden, dat er maar één Goddelijk Wezen is, *Deut. 6 : 4: Hoor, Israël, de Heere onze God is een eenig Heere.* Nu verstaan wij hier onder wezen zooveel als natuur een woord, dat in *2 Petri 1 : 4: opdat gij door dezelve beloften der goddelijke natuur deelachtig zoudt worden* dan ook met betrekking tot God gebezigd wordt. Deze Goddelijke natuur nu is aan de drie Personen eigen en zij bezit al die eigenschappen, waarover wij gehandeld hebben. Als wij nu zeggen: Er is één goddelijke natuur of wezen, dan bedoelen wij: Van dit soort wezens is er slechts één. De Zoon en de H. Geest zijn dus een en hetzelfde Wezen als de Vader, waarom wij ook niet van gelijkwezenheid der Personen maar van de eenswezenheid spreken. Belijden wij nu vervolgens, dat wij in dit ééne Wezen drie Personen onderscheiden, dan bedoelen wij daarmede niet, dat het ééne Wezen in drieën gedeeld is. Van deeling in het Goddelijk Wezen kan ook niet één oogenblik sprake zijn. Alle menschen vertoonen het wezen des menschen. In alle menschen komt de menschelijke natuur uit. Welnu zoo bestaat ook het Goddelijk Wezen in de drie Personen en in elk

hunner geheel. Wij moeten ons hier wachten voor de fout èn van het Nominalisme, dat van de soort niet wil weten, daarom feitelijk ook niet één Goddelijk Wezen kent maar alleen drie Personen, drie Goden, èn van het overdreven (Platonische) Realisme, dat 't eenigermate zóó voorstelt, alsof er achter de drie Personen nog een Goddelijk Wezen zijn zou, en dus eigenlijk een viergodendom leert. Wij belijden: het ééne Wezen bestaat in de drie Personen. Persoon nu beteekent hier zooveel als de zelfstandigheid — en dan wel nader, omdat zelfstandigheid of het in zich zelf bestaande ook wel van zaken kan gebezigd worden, eene zelfstandigheid, die zelfbewust is. Het persoonlijke leven in God is het drie persoonlijke leven. De oneindige volheid van leven, die in God is, ontplooit zich in een drievoudig bestaan. De drie Personen — en hierop legde Calvijn allen nadruk — zijn de drie bestaanswijzen van het ééne Wezen, die van elkander verschillen evenals de gesloten hand verschilt van de open hand. Dat deze drie Personen van elkander onderscheiden zijn, blijkt reeds hieruit, dat de Schrift nooit zegt: de Vader is vleesch geworden; de Zoon heeft den Vader gezonden; de Heilige Geest heeft den Vader uitgestort. En dit onderscheid komt nu in de volgende opzichten uit. *a.* In de personeele eigenschappen, waardoor zij van elkander onderscheiden zijn. *b.* In de orde van bestaan. De Vader kan in zekeren zin de fontein des Goddelijken levens genoemd worden. De Zoon ontvangt van den Vader door eene eeuwige mededeeling het Goddelijk Wezen, en de H. Geest gaat uit beide van den Vader en den Zoon. Het Vader-, het Zoon- en het Geest-zijn zijn volstrekt niet bijkomende eigenschappen bij het Goddelijk Wezen maar het zijn de bestaansvormen van het Wezen. Bij elk der drie Personen gaat het Goddelijk Wezen als het ware op in de Paternitas, de Filiatio en de Spiratio. Krachtens de orde van bestaan kan nu echter de Vader de eerste, de Zoon de tweede en de Heilige Geest de derde Persoon worden genoemd. *c.* In de wijze van werken. Deze is in overeenstemming met de orde van bestaan. Vandaar plachten de oude Dogmatici te zeggen: Pater agit per Filium in Sipiritu Sancto. En niet slechts is dit zoo met betrekking tot de opera ad intra, (die, omdat zij niet aan de drie Personen gemeen zijn divisa of incommunicabilia genoemd worden) n.l. de generatie en de spiratie, maar dit is ook zoo met betrekking tot de opera ad extra, die omdat zij aan de drie Personen gemeen zijn, ook wel opera indivisa heeten. *d.* Door hunne namen.

Hoezeer echter de drie Personen onderscheiden zijn, toch zijn zij tevens aan elkander verwant door de actus personales. Vandaar zegt het Symbolum Quicunque of Athanasianum terecht: En in deze Drieheid is niets eerst noch laatst (want de drie Personen zijn gelijkelijk eeuwig); niets meest noch minst (n.l. wat hun wezen of natuur betreft) maar de gansche drie Personen hebben gelijke eeuwigheid en zijn elkander alleszins gelijk.

E. *De personeele eigenschappen. De Paternitas.*

De naam Vader wordt gebezigd èn met betrekking tot den eersten Persoon èn met betrekking tot het Goddelijk Wezen. En nu wordt God — Vader genoemd: *a.* als Schepper van alle dingen, *Efese 3 : 15* (de vertaling geslacht is onjuist, beter is vaderschap); *b.* in theocratischen zin als Vader van Israël, *Jes. 63 : 16; c.* als de Vader van alle geloovigen, *Matth. 6 : 9.* Dan, dit laten wij nu verder rusten.

Wij handelen nu over den eersten Persoon. Zijn personeele eigenschap is de Paternitas, 't vaderschap in metaphysischen zin. Hiervoor heeft men wel in de plaats willen stellen de ἀγεννησία, maar dit verdient geene aanbeveling. Deze naam toch is bloot negatief. Hij zegt alleen, dat de eerste Persoon niet gegenereerd is. En dit is nu wel zóó, maar beter is een positieve naam. Schijnbaar ontkomt men aan dit bezwaar door te zeggen: de personeele eigenschap van den eersten Persoon is, dat Hij als Vader is van zichzelven. Maar dit is slechts schijn. Feitelijk toch is ook deze naam negatief, want hij beteekent dat de eerste Persoon niet is gegenereerd als de tweede noch uitgaat gelijk de derde. Een positieve naam is de Vadernaam, want hij wijst onmiddellijk aan de personeele eigenschap van den eersten Persoon n.l. de Paternitas. Het Vaderschap nu van den eersten Persoon is het oorspronkelijke en volmaakte. Bij ons is het vaderschap zeer beperkt, *a.* omdat men, om vader te kunnen zijn, eerst zelf zoon moet wezen; *b.* omdat tot het voortbrengen van een kind ook een moeder noodig is; *c.* omdat het niet wezenlijk met het mensch-zijn verbonden is; *d.* omdat het eindigt met den dood; *e.* omdat een vader niet aan één kind, zelfs niet aan al zijne kinderen, saam, zijne geheele persoonlijkheid kan meedeelen. Geheel anders is dit met den eersten Persoon. Hij is als 't ware louter Vader; Vader van natuur, Vader van eeuwigheid en tot in eeuwigheid. Ook hier is in God het archetypische. Van de generatie des Zoons geeft de Synopsis deze verdienstelijke definitie: *Generatio est interna et personalis Dei Patris actio, qua spirituali* (tegenover de lichamelijke, creatuurlijke generatie, of de genitura corporum, in quibus res genita extra gignentem procedit. De generatie is meermalen vergeleken bij het verband tusschen de gedachte en het woord. Eene gedachte objectiveert zich als het ware in het woord. In het woord neemt de gedachte als 't ware een eigen persoonlijk bestaan aan. Welnu, zoo spreekt ook als 't ware de Vader in den Zoon zijn gansche Wezen uit en geeft Hem het leven te hebben in zichzelven) *et ineffabili modo* (omdat zij ons verstand zeer ver te boven gaat) *Filium suum, ut imaginem suam, ab aeterno* (slechts Hij is ten volle Vader, die het van eeuwigheid tot eeuwigheid is; daarbij als de generatie niet eeuwig is, dan was de Vader eerst zonder den Zoon of m. a. w. dan was God veranderlijk) *ex sese in eadem essentia genuit, et eandem infinitam essentiam totam, per eandem generationem ei communicavit.* (De Vader gene-

reert den Zoon uit zichzelven d. w. z. Hij stort zijn eigen wezen of persoonlijkheid in Hem over. Dit genereeren nu mag niet op één lijn gesteld worden met de scheppende werkzaamheid des Vaders. De schepping is een daad van Gods wil en een uitvloeisel van zijn decreet. Niet alzoo de generatie. Zij is wel niet eene onbewuste en ongewilde emanatie, maar zij is ook niet een wilsdaad maar eene proprietas van den eersten Persoon, waarin zijn wil als voluntas complacentiae rust en zich verlustigt. Ook om deze reden is de generatie van eeuwigheid. En zij is tevens, schoon altoos compleet, eeuwig voortdurende).

Als bewijsplaatsen voor dit metaphysische Vaderschap noemen wij *Ps. 2 : 7: Gij zijt mijn Zoon, heden heb Ik u gegenereerd;* Matth. 11 : 27, en *Joh. 5 : 26: want gelijk de Vader het leven heeft in zichzelven, alzoo heeft Hij ook den Zoon gegeven, het leven te hebben in Zichzelven.* In overeenstemming met deze bestaanswijze is nu ook het werken des Vaders. Bij Hem berust alle initiatief. Van Hem gaat alle begin uit. Hem wordt eere toegebracht als de Oorsprong aller dingen en tot Hem keeren alle dingen terug.

F. *De Filiatio.*

De tweede Persoon heet de Zone Gods. Zoon van God heeten echter ook: *a.* de engelen, *Job 38 : 7: toen de morgensterren tezamen vroolijk zongen en al de kinderen Gods juichten; b.* Israël, *Hosea 11 : 1: Ik heb mijn Zoon uit Egypte geroepen; c.* de mensch in 't algemeen, *Lukas 3 : 38: Adam, de Zoon van God* en *d.* de geloovigen, *2 Cor. 6 : 18: En Ik zal u tot een Vader zijn, en gij zult mij tot zonen en dochteren zijn, zegt de Heere, de Almachtige.*

Maar wij handelen thans van het Zoonschap in metaphysischen zin en dat heeft uitsluitend betrekking op den tweeden Persoon. De personeele eigenschap van den Zoon nu is de Filiatio. En dat is zoo omdat Hij de eeuwige en natuurlijke Zoon des Vaders is. En even volmaakt als het Vaderschap des Vaders is, even volmaakt is het Zoonschap des Zoons. De Zoon is de volkomene, zelfstandige afspiegeling des Vaders. Vandaar dan ook dat Hij heet: Logos, Joh. 1; het beeld Gods, Col. 1 : 15; ἀπαυγασμα en χαρακτηρ, *Hebr. 1 : 3: alzoo Hij is het afschijnsel zijner heerlijkheid en het uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid;* en vooral υἱος nader omschreven als eeniggeboren, Joh. 3 : 16, geliefde, Matth. 3 : 17 en eigen Zoon, Rom. 8 : 32. Dit Zoonschap is eeuwig. En nu is ook bij Hem de wijze van werken in overeenstemming met de orde van bestaan. De Vader werkt door den Zoon, *Joh. 1 : 3: alle dingen zijn door hetzelve gemaakt en zonder hetzelve is geen ding gemaakt, dat gemaakt is.* Ten laatste. Evenals de Vader de voornaamste Werker is in de Schepping, zoo is de Zoon de voornaamste Werker in de Verlossing.

G. *De Spiratio.*

De derde Persoon heet de Heilige Geest en zijne personeele

eigenschap is de ἐκπορευσις, Spiratio, Processio. Van deze namen wordt Spiratio 't meest gebezigd, *a.* omdat de H. Geest in de Schrift רוּחַ, πνευμα heet, *b.* omdat Hij in de Schrift meer dan eens met den adem, den wind vergeleken wordt; en *c.* omdat in de Schrift in verband met Hem van blazen, uitstorten, neerdalen gesproken wordt. Evenals de adem uitgaat uit onzen mond, zoo werd de Geest gedacht uit te gaan van den Vader en den Zoon. Het is vanwege deze personeele eigenschap, dat de derde Persoon Geest heet. Hiermede toch wordt niet bedoeld, dat Hij een geestelijk en onstoffelijk Wezen is; immers al is dat zoo, dat geldt eveneens van den Vader en den Zoon. Neen, de derde Persoon heet Geest wegens de wijze van zijn persoonlijk bestaan, dat is dus, omdat Hij van den Vader en den Zoon uitgaat bij wijze van het geblaas des monds. „Gelijk de adem des menschen, ofschoon bestendig van hem uitgaande, toch ook, zoolang de mensch leeft, in hem blijft, zoo blijft de H. Geest, hoewel uitgaande van den Vader en den Zoon toch in het eeuwig levende Goddelijke Wezen."

En dat de derde Persoon nu niet alleen de Geest maar de Heilige Geest heet, geschiedt, ten 1e omdat Hij daardoor van den Vader en den Zoon, die ook geestelijk bestaan, nog duidelijker onderscheiden wordt; ten 2e omdat Hij alzoo als de Geest Gods of de Geest des Vaders of de Geest des Zoons zeer klaar van alle geschapen geesten onderscheiden wordt; ten 3e omdat Hij de auteur is van alle heilig leven, gelijk 't dan ook zóó opmerkelijk is, dat Hij juist in *Ps 51 : 13: Neem uwen Heiligen Geest niet van mij* alzoo voor 't eerst genoemd wordt.

De Christelijke kerk is bij de bespreking van de Spiratio altoos sober geweest. Zij is niet een wilsdaad van den Vader en den Zoon maar eene proprietas van beide, waarin hun wil rust en een welgevallen heeft. Zij is van eeuwigheid tot eeuwigheid. Zij is eene mededeeling van hetzelfde Wezen. Hieraan kunnen we eigenlijk niets meer toevoegen. Wel is herhaaldelijk de vraag opgeworpen, waarin het onderscheid tusschen de Generatie en de Spiratie bestaat, maar bij de beantwoording dezer vraag moeten wij uiterst voorzichtig zijn. Feitelijk is het eenige, wat wij er van kunnen zeggen, dit: de Zoon gaat alleen uit van den Vader, de Heilige Geest gaat uit van den Vader en den Zoon. In de oude kerk zeide men ook wel: „de H. Geest gaat uit „ut datus non ut natus"."

In de Oostersche kerk zette zich allengs de voorstelling vast, dat de Heilige Geest uitgaat alleen van den Vader. Van eene rechtstreeksche subordinatie van den tweeden en den derden aan den eersten persoon wilde zij wel niet weten, maar zij kon zich daaraan toch niet geheel ontworstelen. De Westersche kerk daarentegen leerde van Augustinus af, dat de H. Geest uitgaat van den Vader en den Zoon, gelijk deze leer kerkelijk geijkt is door de derde Synode van Toledo in 589; het

z.g. „Filioque". Alle pogingen, om hierover tot overeenstemming te komen, zijn mislukt en zoo werd ten laatste de scheiding een feit. Deze dwaling der Oostersche kerk heeft geleid eenerzijds tot orthodoxisme (omdat men het werk van den Zoon en van den H. Geest scheidde, bleef men bij de oude kerkleer staan, miskende het voortgaande werk des Heiligen Geestes in de kerk en vatte de leer als iets bloot verstandelijks op) en anderzijds tot mysticisme, (de Heilige Geest werkt buiten den Christus en het Woord om in de harten. Het innerlijk licht en een warm gemoedsleven zijn 't een en 't al. Vandaar de tallooze secten).

Beroepen wij ons nu voor de Spiratie in het algemeen op plaatsen als *Joh. 14 : 16: En Ik zal den Vader bidden, en Hij zal u een anderen Trooster geven, opdat Hij bij u blijve in der eeuwigheid* en Joh. 14 : 26 — voor het Filioque voeren wij deze argumenten aan: *a.* de H. Geest heet ook de Geest van Christus, *Rom. 8 : 9b: maar zoo iemand den Geest van Christus niet heeft, die komt Hem niet toe,* Gal. 4 : 6, Phil. 1 : 19; *b.* evenals aan den Vader zoo wordt ook aan den Zoon de uitstorting des Heiligen Geestes toegekend, *Joh. 15 : 26: Maar wanneer de Trooster zal gekomen zijn, dien Ik u zenden zal van den Vader, n.l. de Geest der waarheid, die van den Vader uitgaat, die zal van Mij getuigen; c.* de Zoon heeft zoozeer door zijn Middelaarswerk de beschikking over den H. Geest gekregen, dat Hij zelf de Geest genoemd wordt, *II Cor. 3 : 17: De Heere nu is de Geest.*

H. *De oeconomische Triniteit.*

In overeenstemming met de orde van bestaan is ook de wijze van werken. De Vader werkt van zichzelven door den Zoon in den Heiligen Geest. Duidelijk komt dit onderscheid uit in de praeposities, die met betrekking tot de werkzaamheid der drie Personen gebezigd worden.

In verband met den Vader wordt gebruikt ἐκ, *I Cor. 8 : 6: nochtans hebben wij maar éénen God, den Vader, uit welken alle dingen zijn, en wij tot Hem; en maar eenen Heere Jezus Christus, door welken alle dingen zijn, en wij door Hem;* in verband met den Zoon διὰ, *1 Cor. 8 : 6,* Joh. 1 : 3; en in verband met den H. Geest ἐν, *Ef. 4 : 6: Een God en Vader van allen, die daar is boven allen, en door allen, en in u allen.* Hiermede schijnt echter *Coloss. 1 : 16* in strijd te zijn. Daar toch lezen we ὅτι εν αυτῳ (Zoon) ἐκτισθη τὰ παντα. Maar in den grond der zaak bestaat hier toch geen strijd. Εναυτῳ ist nicht gleichbedeutend mit δἰαυτου sondern ein allgemeinerer Gedanke. Der Inhalt des ἐν αυτῳ legt sich also in dem folgenden δἰαυτου und εἰςαυτον aus einander (E. Haupt). Εν αυτῳ wil hier dus zeggen, door de kracht en de wijsheid, die in Hem waren, en zóó, dat het geschapene nu ook in Hem bestond, en in betrekking bleef. Prof. J. A. C. van Leeuwen vertaalt dit vers aldus: Want in Hem werd alles geschapen in den hemel en op de aarde, wat zienlijk en wat

onzienlijk is, tronen, hoogheden, machten, gezaghebbers, alles is het door Hem en tot Hem geschapen. In zijne verklaring merkt hij op: „In gansch de schepping is niets, dat los is van Hem, of geschapen zou zijn buiten betrekking tot Hem; in Hem werd het alles geschapen, d. w. z. in Hem heeft het zijn grond." En aan het slot nog eens: „Daarom zegt Paulus nog eens nadrukkelijk: alles is het door Hem en tot Hem geschapen; wat zou dus eenige macht of kracht, welke ook, buiten Hem beteekenen, daar Hij de Middelaar is der gansche schepping; door middel van Hem is het alles geschapen; en tot Hem d. w. z. in Hem hebben de geschapen dingen hun einddoel, zij zijn er om de volheid van zijn luister te vertoonen; los van Hem en buiten betrekking tot Hem zijn ze dus niets." — Ook is hiermede niet in strijd *Rom. 11 : 36: Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen, Hem zij de heerlijkheid in der eeuwigheid.* Verschillende Theologen van den ouden en den nieuweren tijd brengen dezen tekst in verband met de Drieëenheid. O.i. zegt Meyers: „Kommentar" echter terecht: „Völlig ab von dem Ausdruck und Kontext liegt die Beziehung auf die Trinität" — gelijk dan ook noch Chrysostomus noch Erasmus noch Calvijn bij hunne verklaring van dezen tekst zinspelen op het dogma der Triniteit. Het is alzoo, dat de Vader werkt door den Zoon en in den H. Geest. Het vaderschap, het ontstaan van alle dingen is uit den Vader. De vorm, de gestalte der dingen, is door den Zoon. De bezieling en de voltooiing der dingen is in den Heiligen Geest.

I. *Nadere bewijzen voor de Godheid van den Zoon en den H. Geest.*

Aan hetgeen wij reeds gezegd hebben over het God-zijn van den Zoon en den Heiligen Geest, voegen wij nog dit toe, dat niet alleen aan den Vader, maar ook aan den Zoon en aan den Heiligen Geest worden toegekend: Goddelijke namen, eigenschappen, werken en hulde. Ten bewijze hiervan voeren wij het volgende aan.

Aan den Zoon worden toegekend:

a. deze namen: Heere (Jhvh), *Jer. 23 : 6b: de Heere onze Gerechtigheid;* en God, *Joh. 1 : 1b: het Woord was God;*

b. deze eigenschappen: eeuwigheid, *Micha 5 : 1b: wiens uitgangen zijn van ouds, van de dagen der eeuwigheid;* almacht, *Matth. 11 : 27a: alle dingen zijn Mij overgegeven van Mijnen Vader;* alwetendheid, *Joh. 16 : 30a: Nu weten wij, dat Gij alle dingen weet, en Gij hebt niet van noode, dat iemand u vrage;*

c. deze werken: schepping en herschepping (de bewijsplaatsen reeds behandeld);

d. hulde, *Joh. 5 : 23: Opdat zij allen den Zoon eeren, gelijk zij den Vader eeren. Die den Zoon niet eert, eert den Vader niet, die Hem gezonden heeft.*

Nu heeft men zich echter ter wederlegging van de Godheid van Christus beroepen op dezelfde woorden, die men vroeger aanhaalde

tot staving van de subordinatie des Zoons aan den Vader, nl. op *Joh. 14 : 28: want mijn Vader is meerder dan Ik.* Ware echter deze voorstelling juist, dan zou de Christus deze woorden niet hebben ingeleid met de verklaring: „indien gij Mij liefhadt, zoo zoudt gij u verblijden". Want wanneer de Christus minder was dan de Vader, dan zou hierin voor de discipelen toch geen stof van vreugde hebben gelegen. Jezus vergelijkt dan ook in deze woorden zijne vrijwillige vernedering met de heerlijkheid des Vaders, terwijl Hij verder te kennen geeft, aan Mijne vernedering komt een einde als Ik tot den Vader ga. En over dit eindigen zijner vernedering moesten de discipelen zich verblijden (Dr Bouma: „De Vader is de meerdere dan de vernederde Middelaar").

Aan den Heiligen Geest worden toegekend:

a. de naam God, *Acta 5 : 3 en 4,* alwaar de uitdrukkingen „den Heiligen Geest" en „Gode liegen" elkander afwisselen;

b. deze eigenschappen: alomtegenwoordigheid *Ps. 139 : 7: Waar zou ik heengaan voor uwen Geest, en waar zoude ik heenvlieden voor uw aangezicht?;* alwetendheid, *I Cor. 2 : 10, 11: Doch God heeft het ons geopenbaard door zijnen Geest; want de Geest onderzoekt alle dingen, ook de diepten Gods.* Want wie van de menschen weet, hetgeen des menschen is, dan de geest des menschen, die in hem is ? alzoo weet ook niemand, hetgeen Gods is, dan de Geest Gods; almacht, *1 Cor. 12 : 11: Doch deze dingen alle werkt een en dezelfde Geest, deelende aan een iegelijk in het bijzonder, gelijkerwijs Hij wil;*

c. deze werken: schepping en herschepping (bewijsplaatsen reeds genoemd);

d. hulde, *Matth. 28 : 19: Gaat dan henen, maakt al de volken tot mijne discipelen, dezelve doopende in den naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes, leerende hen onderhouden alles, wat Ik u geboden heb,* en voorts die plaatsen, als Matth. 12 : 31, 32, waarin wordt uitgesproken, dat de zonde tegen den H. Geest onvergeeflijk is.

J. *Het gewicht van dit Dogma.*

Het Dogma van de Triniteit is in drieërlei opzicht van het grootste gewicht.

a. Het doet ons kennen den eenigen en waarachtigen God. Wie geen Drieëenig God belijdt, maar overigens wel het bestaan van God aanneemt, leeft òf in de dwaling van het Deïsme òf in die van het Pantheïsme. Voor het Deïsme is God niets anders dan eene absolute eenheid, een puur zijn, een eentonig en eenvormig wezen. En het Pantheïsme moge ons God schijnbaar nader brengen, feitelijk rooft het ons God toch, omdat het in God voor een eigen zijn en leven geen plaats laat, de grens tusschen Schepper en schepsel uitwischt en zoodoende allen godsdienst ondermijnt. Hiertegenover handhaaft dit dogma èn de transcendentie èn de immanentie Gods. Het leert ons eenerzijds, dat God vóór, boven en onafhankelijk van alle dingen

bestaat, dat Hij het leven, de zaligheid en de heerlijkheid in zich zelven bezit, en anderzijds doet het ons God kennen, als het Wezen, dat alle dingen draagt door zijne kracht, en als dengene, die niet ver is van een iegelijk van ons, ja in wien we leven, ons bewegen en zijn.

b. Het doet ons de Schepping beter verstaan. Uit het feit toch, dat de Vader het Goddelijk Wezen absoluut kan meedeelen aan den Zoon, en de Vader en de Zoon het absoluut kunnen meedeelen aan den Heiligen Geest, volgt, dat God zich ook in betrekkelijken zin kan meedeelen aan de schepping, zoodat de hemel zijne eer en het uitspansel zijner handen werk kan verkondigen. Voorts verstaan we door dit dogma, dat de Vader aan alle dingen het aanzijn gaf, dat de Zoon aan alle dingen hun vorm en gestalte schonk en dat de H. Geest alle dingen, voorzoover zij daartoe bestemd waren, ten leven bezielde.

c. Vooral echter op 's menschen verlossing werpt dit dogma heerlijk licht, aangezien slechts een Drieëenig God, gelijk wij vroeger gezien hebben, ons kon verlossen uit de zee van jammer en ellende, waarin wij ons moedwillig geworpen hadden.

K. *Barth en Brunner.*

Omdat het Dogma der Triniteit het hart der Theologie is, mag ook hier in onzen tijd een enkel woord over de dialectische Theologie niet ontbreken. In zijn boek „Het Woord en de Wereld" (1930) zegt Brunner, „dat de trinitarische belijdenis het kenmerk is van het Christelijk geloof." Dan, reeds in zijne vroegere geschriften nam hij het voor dit dogma op. Kort saamgevat kwam zijn betoog hierop neer. God komt tot ons door het woord (Anrede). Dit woord Gods is een persoonlijk woord, het vleeschgeworden woord, Jezus Christus. Wel was er voor Christus' komst ook wel openbaring Gods, maar de openbaring, welke de profeten verkondigden is slechts eene voorloopige geweest. De profeet heeft het woord, maar is niet het woord. De volle openbaring is slechts daar, waar, gelijk bij Jezus Christus, woord en persoon samenvallen. Dit Woord, deze Persoon komt uit Gods schoot, uit het mysterie van het Goddelijk „Ansichsein". Als wij dus vragen: Wie is Jezus Christus? dan moet het antwoord luiden „Gott von Art." Zoo moet dus uit de openbaring Gods volgen, dat God de drieëenige is. God de Vader is de openbaarder, degene die openbaart, Jezus Christus is de geopenbaarde, die tegelijkertijd met den Vader identiek maar toch ook een ander is. Dan, de rechte kennis van God als persoonlijkheid en liefde wordt ook eerst gevonden in de trinitarische opvatting. Van hoeveel belang echter de leer der Triniteit ook zij, toch is zij slechts eene theologische leerstelling. Zij behoort niet tot den inhoud van het geloof. „Sie soll nicht gepredigt werden". Het geloof is het spreken Gods in ons of het spreken des Heiligen Geestes en daardoor wordt de openbaring Gods in Christus eerst openbaring voor ons.

En zoo heet het nu in de hoofdstukken: „Het Woord des Geestes en

de psychologie" en het „Woord en de Wereld": Met de trinitarische belijdenis bedoelen wij niet, drie geloofsobjecten aan te geven of een drietal provincies van het Koninkrijk aan te wijzen. Neen, met deze belijdenis spreken wij alleen uit, dat men den Vader slechts kan kennen en bezitten door den Zoon en den Heiligen Geest; evenzoo dat men den Zoon slechts hebben kan door den Heiligen Geest en omgekeerd den Heiligen Geest slechts door den Zoon. Deze belijdenis richt zich ook tegen de Mystiek, welke meent, dat onmiddellijke Godsbeleving mogelijk is. Zij stelt voorop geen mystiek maar geloof; geloof in den Middelaar en zijn objectief werk als de eenige zaligende kracht of gelijk Paulus schrijft in I Kor. 12 : 3: Niemand kan zeggen Jezus den Heere te zijn dan door den Heiligen Geest. Stelt nu de Mystiek voor den Middelaar en het historisch feit het inwendig Godswoord in de plaats, om zóó te komen tot eene onmiddellijke relatie tusschen God en de ziel, de trinitarische belijdenis stelt door aan den Middelaar den naam Heer toe te kennen, dat wij in Hem met een historischen persoon te doen hebben. Dan, dit credo komt niet alleen op voor den persoon des Zoons maar eveneens, tegenover allerlei verkeerde objectiveeringen, allerlei theologisch intellectualisme of klerikaal ritualisme voor de eer van den derden persoon d. i. den Heiligen Geest.

De leer van den Heiligen Geest houdt dit in. Als vele theologen ons de vraag stellen: Hoe weet gij, dat uwe Christelijke belijdenis waarheid bevat? dan wijzen wij niet, als onze tegenstanders, op een objectief waarheidskriterium maar dan spreken wij dankbaar uit: Wij hebben niet ontvangen den Geest der wereld maar den Geest, die uit God is, opdat wij zouden weten de dingen, die ons van God geschonken zijn, I Cor. 2 : 12. De moderne mensch meent, dat alleen objectieve, onpersoonlijke waarheid bewezen kan worden en daarom is hij er op uit, de geloofswaarheid te transformeeren tot een systeem van objectieve, algemeene en tijdlooze waarheid. Dan, dit moet altijd op teleurstelling uitloopen. In zaken van religie en belijdenis hebben wij te doen met eene niet-objectieve, eene persoonlijke waarheid, die de mensch zich alleen kan toeëigenen door persoonlijke beslissing. En die niet-objectieve waarheid noemen wij geloof — welk woord dan natuurlijk niet van zijne objectieve maar van zijne subjectieve zijde moet gezien worden. Geloof is dus het persoonlijke antwoord van den mensch op de goddelijke roepstem. Dan, hiermede is de vraag naar het kriterium der waarheid nog niet beantwoord. Daarom komt nu de vraag aan de orde: Hoe kan ik er zeker van zijn, dat de blijde boodschap van vergeving der zonden, die door het Evangelie van Jezus Christus aan mij gebracht wordt, werkelijk een woord van God, of m. a. w. de waarheid is? Welnu, hierop antwoordt het Nieuwe Testament: God zelf zegt ons dat in ons hart. God bevestigt in onze ziel door den Heiligen Geest de waarheid van het Evangelie. De Theologie placht dit te noemen het testimonium Spiritus Sancti internum

aan de waarheid der schuldvergeving en der aanneming tot kinderen.

Gods kennis beduidt: vernemen wat God aangaande zich zelven zegt. Nu begint God zich aan ons kenbaar te maken in een historisch feit en in een historische persoonlijkheid, dat is in Jezus Christus. Met Hem is er eene autoriteit boven ons gesteld en houden wij op onze eigen meester te zijn. Dan, dit is toch niet genoeg. Dit feit en deze persoon moeten niet alleen van buitenaf, uit de historie tot ons spreken, maar dit spreken moet ook van binnen uit in zijne waarde erkend worden. Dan is Jezus Christus eerst waarlijk onze Heer en het Woord Gods. Christus moet ten slotte niet meer object van ons kennen zijn, maar Hij moet in ons subject worden. Hij moet zich zelf in onze plaats stellen (Luther), de rol van onze subjectiviteit overnemen en in ons spreken. Het geloof en het testimonium Sp. S. zijn één. Aanvankelijk draagt het geloof een heteronoom karakter, want gelooven is zich door God laten gezeggen, zich buigen onder Gods autoriteit. Maar door het testimonium Spiritus Sancti wordt het geloof straks autonoom. Wat eerst tegenover elkaar stond, wordt nu één, het wordt de paradoxale eenheid van heteronomie en autonomie. En dit geloof of m. a. w. deze bestaansvorm, waarbij de mensch zijn leven uit Gods hand ontvangt en hij er geen aanspraak op maakt, het in zich zelf te hebben, is het ware menschelijke leven. Christus, in wien God tot ons spreekt, is ons ware ik.

Dan, deze identificatie van het Woord Gods in Christus met onszelven is alleen mogelijk door den Heiligen Geest. Wij mogen alleen gelooven in Gods eigen woord, Jezus Christus, en wij kunnen alleen gelooven, als God zijn eigen Woord in ons spreekt door zijnen Heiligen Geest. Het geloof is alzoo niet iets, dat wij tot onze beschikking hebben in den Bijbel als boek of in een leerstellig systeem maar het is eene vrije gave Gods. Zoo moet op de vraag: Wat is dus het dogma van den Heiligen Geest? het antwoord luiden: Dat zelfs het hooren van het Woord Gods, het aannemen van de goddelijke waarheid niet 's menschen daad of 's menschen bezit is, maar dat het is de daad Gods en zijne gave, van oogenblik tot oogenblik. Dat zelfs ten opzichte van de religieuze subjectiviteit de objectiviteit van Gods Woord gehandhaafd wordt. Dat waar de diepste zekerheid op het spel staat en waar het de vraag is, of Gods Woord waarlijk ons hart is binnengedrongen, de beweging, die tot zekerheid voert, niet uit den mensch maar uit God is.

Het valt in Brunner te waardeeren, dat hij het dogma van de Drieëenheid wil vasthouden. Maar zijn hoofdfout is, dat hij zich in zijne uiteenzettingen niet aan de Heilige Schrift en aan de Confessie der Christelijke Kerk aansluit, ja tegen beide ingaat en daarvoor onhoudbare wijsgeerige beschouwingen in de plaats stelt. Zonneklaar blijkt dit reeds uit zijne stelling, dat hij de Triniteit niet rekent tot den inhoud van het geloof. Bovendien komt het duidelijk uit in het-

geen hij leert omtrent Jezus Christus en omtrent den Heiligen Geest.

Jezus Christus is het Woord; in Hem vallen Woord en Persoon ten volle samen; in Hem geeft God zich persoonlijk aan ons „weil Er ihm persönlich da ist", evenals een brug over de kloof, die God en ons van elkaar scheidt; Hij is de Middelaar, „Gott von Art" bij wien wij scherp moeten onderscheiden tusschen den Christus naar den Geest (d. i. het onzichtbare, achter al het historische en humane verborgen Geheimnis der Person Jesu) en den Christus naar het vleesch, die tot de historie behoort en evenals als het historische niet „einmalig" en niet „entscheidend" is. Bij het vleeschgeworden Woord gaat 't volstrekt niet om de geschiedenis van Jezus van Nazareth als zoodanig maar alleen om hetgeen achter het menschelijke leven ligt: de Urgeschichtliche Openbaring, de Goddelijke zelfbeweging, het tot ons komen van het Woord Gods. Zulk eene voorstelling is in strijd met de Heilige Schrift.

Niet minder vaag en niet minder bedenkelijk is, hetgeen Brunner schrijft over den Heiligen Geest. Bij Brunner valt niet slechts het onderscheid tusschen geloof en rechtvaardigmaking maar ook het onderscheid tusschen het geloof en het Testimonium Spiritus Sancti weg. God spreekt niet alleen in Christus ons aan, maar Hij zelf antwoordt ook, Hij spreekt ook in ons, de Heilige Geest in ons geeft het weder-woord. Ons ik moet geheel van den troon. Niet wij zijn het, die hooren en antwoorden maar de Heilige Geest spreekt in ons. En zulk spreken en hooren vormen saam het geloof. Met deze voorstelling, waarin de geloovige zelf en de zelfwerkzaamheid van den geloovige geheel wordt uitgeschakeld, nadert Brunner zelf m. i. dicht tot het Mysticisme, dat Hij wilde uitbannen, ja tot het Pantheisme. Dat vloeit hieruit voort, dat Brunner de inspiratie van de Heilige Schrift verwerpt, zeggen durft, dat de Bijbel vol van dwalingen, tegenstrijdigheden en legenden is, en hij wel tegenover de Gods-idee der moderne wijsbegeerte den levenden God der Schrift wil stellen, maar dat metterdaad niet doet, zoodat gelijk o. a. Dr J. Thijs in zijn verdienstelijk referaat „de Grondgedachte van Emil Brunner (1931)" scherp maar juist opmerkt: „God in deze theologie niet de God der Schrift is".

Barth komt van het „Deus dixit" in „die kirchliche Verkündigung" tot het „Deus dixit" in de Heilige Schrift en van het belijdend getuigenis van de Apostelen en de Profeten tot het „Deus dixit" in zijne onmiddellijke openbaring. Dit oorspronkelijke spreken Gods baant hem den weg, om van de Drieëenheid Gods te handelen. Immers heeft de zin „Deus dixit" een subject, een praedicaat en een object, of m. a. w. God is in onverstoorbare eenheid en tevens in onverstoorbare verscheidenheid: „Der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein" (Die kirchliche Dogmatik, S. 310) en met deze trilogie loopt de belijdenis van den Vader, den Zoon en den Heiligen

Geest parallel. Naar zijn Wezen is God voor den mensch de Ononthulbare, de Deus absconditus. Dan, God de Vader, de Verborgene, heeft zich willen openbaren. Maar nu is die openbaring niet eene leer maar een persoon. „Gottes Offenbarung ist nach der Schrift Gottes eigenes unmittelbares Reden, nicht zu unterscheiden von dem Akt dieses Redens, also nicht zu unterscheiden von dem göttlichen Ich, das dem Menschen in diesem Akt, in dem es Du zu ihm sagt, gegenübertritt. Offenbarung ist *Dei loquentis persona*" (S. 320, 331/333). De zelfonthulling Gods is niet minder dan dit, dat God zich aan de menschen „gegenwärtig, bekannt und bedeutsam macht", dat „Gott sich offenbart als der Herr" (S. 323). En wie er nu van doordrongen is, dat openbaring, een persoon, de tweede Persoon van het Goddelijk Wezen is, verstaat terstond waarom de kerk reeds van Nicea af zich met hand en tand verzet heeft tegen elke ontkenning van de Godheid des Zoons, ja dat „die *Wurzel* der Trinitätslehre liegt in der Offenbarung" en dat „die Trinitätslehre die Interpretation der *Offenbarung* ist" (S. 328). Dan, nu is het niet genoeg, dat de Verborgene d. i. de Vader zich onthulde in den Zoon en alzoo de Zoon de zich onthullende of sprekende God is, maar God moet zich ook aan ons meedeelen. „Offenbarung ist in der Bibel Sache eines Zuteil werdens, eines *Offenbarseins* Gottes, durch das die Existenz bestimmter Menschen in bestimmter Situation dahin ausgezeichnet wurde, dasz ihre Erfahrungen sowol wie ihre Begriffe, Gott in seiner Enthüllung und Gott in seiner Verhüllung und Gott in der Dialektik von Enthüllung und Verhüllung — nicht zu fassen, wohl aber ihm zu *folgen,* ihm zu *antworten* vermochten" (S. 349). Welnu, de derde Persoon is de zich aan ons meedeelende God, de Heilige Geest. „Gott offenbart sich als Geist, nicht als irgend ein Geist, nicht als der entdeckbare und erweckbare Untergrund des menschlichen Geisteslebens, sondern als der Geist des Vaters und des Sohnes, also als derselbe eine Gott, aber nun als derselbe eine Gott auch so: in dieser *Einheit,* und zwar in dieser sich *ausschlieszenden,* gegen *Menschen* sich aus-schlieszenden Einheit des Vaters und des Sohnes. Dasz er das tut, auch dieses Dritte — es folgt nicht selbstverständlich aus dem Ersten und Zweiten, so gewisz auch in deren Sein und Zusammensein nichts, gar nichts Selbstverständliches ist — dasz es ein solches Offenbarsein des Vaters und des Sohnes gibt, das ist 's, was wir meinen, wenn wir sagen, dasz er sich als der *Herr* offenbart. Auch dasz Gott nach Joh. 4 : 24 Geist ist, ist Gottes Herrschaft in seiner Offenbarung" (S. 351).

Zoo ervaren wij, dat God een drieënig Wezen is. Hij, dien de Christelijke kerk God noemt en als God verkondigt; alzoo de God, die Zich naar het getuigenis der H. Schrift geopenbaard heeft, is in onverstoorbare Eenheid dezelfde maar ook in onverstoorbare Verscheidenheid driemaal anders dezelfde; of, om met de woorden van het Triniteits-dogma der kerk te spreken: De Vader, de Zoon, en de

Heilige Geest in het bijbelsch openbaringsgetuigenis zijn in de eenheid huns Wezens de eene God — en de eene God in het Bijbelsch Openbaringsgetuigenis is in de Verscheidenheid zijner Personen: de Vader, de Zoon en den H. Geest, S. 324. Hieruit zien wij reeds, dat Barth het dogma der Drieëenheid wil vasthouden en 't is dan ook begrijpelijk, dat hij in zijne uiteenzetting naar Bavincks Dogmatiek[2] verwijst, Deel II, blz. 332 e. v.

Nu zijn wij gewoon de drie personen te noemen de drie bestaanswijzen van het ééne Goddelijke Wezen. Barth gebruikt hiervoor den term „Seinsweisen", o. a. S. 367. Tegen dit woord op zichzelf heb ik geen bezwaar — 't kan opgevat in denzelfden zin als bestaanswijzen — maar 't werkt eenigszins verwarrend, dat hij op S. 349 de Goedheid en de Heiligheid Gods ook göttliche Seinsweisen noemt.

Zeer duidelijk blijkt uit S. 380 en vlg., dat hij niet slechts de eenheid in de Drieheid, maar ook de Drieheid in de eenheid wil belijden. De drie zijnswijzen mogen niet met elkaar verwisseld noch vermengd worden. De eene God is driemaal anders God; zoo anders dat Hij slechts in deze „dreimaligen Andersheit Gott ist"; zoo anders, dat deze Andersheit, zijn Zijn in deze drie zijnswijzen Hem kortweg wezenlijk, van Zijne Godheid onafscheidelijk is; zoo anders alzoo, dat deze Andersheit niet kan worden opgeheven. En gelijk wij in artt. VIII van onze Confessie lezen: „Alzoo nochtans, dat dit onderscheid niet maakt, dat God in drieën gedeeld zij, aangezien dat de H. Schrifture ons leert, dat de Vader en de Zoon en de Heilige Geest elk zijne zelfstandigheid heeft, onderscheiden door hare eigenschappen; doch alzoo, dat deze drie Personen maar een eenig God zijn. Zoo is het dan openbaar, dat de Vader niet is de Zoon, en dat de Zoon niet is de Vader, dat ook insgelijks de Heilige Geest niet is de Vader noch de Zoon", zoo zegt ook Barth zoowel, dat de drie Personen niet drie provincies zijn in het ééne wezen, als ook, dat de Vader niet evengoed de Zoon en de Zoon niet evengoed de Vader of de Heilige Geest niet evengoed de Vader of de Zoon zou kunnen zijn en eveneens dat twee of drie Personen zich niet in elkaar zouden kunnen oplossen. Wie de drieheid in de eenheid loochent, heeft niet denzelfden God, dien de H. Schrift ons openbaart. Deze drie Personen, (alius — alius — alius en niet aliud — aliud — aliud of m. a. w. geen modi maar drie bestaanswijzen van het Wezen) zijn door hun eigendommelijke, genetische Beziehungen van elkaar onderscheiden: De Vader genereert den Zoon, de Zoon wordt gegenereerd door den Vader, en de Heilige Geest gaat van den Vader en den Zoon uit (dus niet een Hervorgehen maar een Hervorbringung) (S. 383). Met de wijze van bestaan is de wijze des werkens of m. a. w. met de ontologische is de economische Triniteit in overeenstemming (S. 391).

Op blz. 40 en vlg. keert Barth zich tegen de dwaling, dat de Zoon en de H. Geest aan den Vader gesubordineerd zouden zijn. God

openbaart zich op dezelfde wijze als Vader in zijne Zelfverberging en Heiligheid, als Zoon in zijn Zelfonthulling en barmhartigheid, en als Heilige Geest in zijne Zelfmededeeling en liefde. Van meer of minder is bij de drie Zijnswijzen Gods geen sprake (Zie ook S. 414). Verworpen moet ook worden, (S. 402) het Modalisme en het aannemen van een Goddelijk Wezen achter de drie Personen.

Tenslotte nog deze woorden over de drie Personen.

De trinitarische Vadernaam Gods, Gods-eeuwig-Vader zijn teekent ons „die Seinsweise Gottes, in der Er der Urheber seiner anderen Seinsweisen ist" (S. 414). God is de eeuwige Vader, in zoover Hij van eeuwigheid en tot in eeuwigheid de Vader is van den van eeuwigheid tot eeuwigheid met Hem deszelfden Wezens deelachtig zijnden Zoon (S. 415).

De Zoon Gods is als Licht uit Licht de waarachtige God, die door den Vader niet geschapen maar gegenereerd is en eenswezens met den Vader is (S. 449, 460).

De Heilige Geest is van den Vader en den Zoon onderscheiden en toch deszelfden Goddelijken Wezens van eeuwigheid tot eeuwigheid met Hem deelachtig (S. 482, 489). De Heilige Geest gaat van den Vader en den Zoon uit (S. 496).

Conclusie. Hoewel wij niet elke uitdrukking van Barth voor onze rekening willen nemen (en vooral niet hetgeen hij zegt over den Deus absconditus) en zijn redeneertrant ons dikwijls te wijsgeerig is, zoo meenen wij toch met blijdschap te mogen constateeren, dat Barth met de kerk aller eeuwen het dogma der Triniteit belijdt.

HOOFDSTUK IV.

LOCUS DE DECRETIS DEI.

(DE RAAD GODS).

§ 1. **Historisch overzicht.**

In de oude Christelijke kerk dacht men nog weinig na over de besluiten Gods. Tegenover het Pantheïsme en het Heidendom handhaafde men de waarheid, dat er een onuitwischbare grens bestaat tusschen den Schepper en het schepsel, dat de mensch verantwoordelijk is voor zijn daden, en dat de leer van een fatum onchristelijk is. Uit reactie kwam men er toe aan de andere zijde iets te ver te gaan, en te stellen, dat de praedestinatie steunt op de praescientie, of m.a.w. dat God ten eeuwigen leven heeft uitverkoren degenen, van wie Hij tevoren wist, dat zij zouden gelooven en ten einde toe volharden.

De Oostersche kerk is op dit standpunt blijven staan. Augustinus daarentegen heeft de antithese tusschen zonde en genade schriftuurlijk opgevat. Heel de menschheid is ééne massa perditionis. Wanneer dan ook het eene deel der menschheid zalig wordt en het andere deel verloren gaat, dan is dat alleen toe te schrijven aan den souvereinen wil Gods, die aan de electi de gratia particularis et irresistibilis en het donum perseverantiae schenkt. Lijnrecht tegenover Augustinus stond Pelagius. Leerde Augustinus: de erfzonde; de zonde is niet een daad maar een toestand; gratia interna is noodig om te gelooven; Pelagius beweerde: de mensch is door den val van Adam intact gebleven; de zonde, die niet overerfbaar is, is geen toestand maar een daad; de genade bestaat in de possibilitas boni et mali, die altoos den mensch eigen is, en voorts in het geven van de wet en van de leer en van het voorbeeld van Christus; ieder mensch moet met zijn vrijen wil beslissen of hij deze genade aanneemt — en dientengevolge rust de praedestinatie op een vooruitzien van de beslissing des menschen. Ofschoon nu Pelagius veroordeeld is geworden, is daarmee zijn invloed volstrekt niet gebroken. Het duurde niet lang of het semipelagianisme had de overhand. Dit leerde eenerzijds: de zonde woont van zijne geboorte af in het hart des menschen; het begin en de vermeerdering des geloofs is te danken aan de genade Gods; maar ook anderzijds: naar zijne voluntas antecedens wil God, dat alle menschen zalig worden; de gedoopte kan en moet door de in den doop ontvangen genade alles doen, hetgeen noodig is, om zalig te worden. In de 9e eeuw werd dan ook Gottschalk, die het Augustinia-

nisme bepleitte en den particulieren heilswil Gods en de verkiezing en de verwerping aannam, veroordeeld. Wel waren niet alle theologen het met deze veroordeeling eens. En in hoofdzaak stond de Scholastiek op dit laatste standpunt. Zij leerde, dat de verkiezing niet rustte op een vooruitgezien geloof, dat God niet de zaligheid van alle menschen wilde, maar voor de verwerping — liefst reprobatio genoemd — nam zij wel een vooruitgezien ongeloof aan. Het nominalisme, het woeden tegen de Reformatie en het Jezuitisme dreven de Roomsche kerk steeds verder van de augustiniaansche praedestinatieleer af. In het Roomsche „Kirchliches Handlexikon" van M. Buchberger wordt dan ook betoogd, dat de particuliere heilswil Gods, door Augustinus voorgestaan, „nie Lehre der Kirche geworden ist"; dat terecht reeds Prosper van Aquitanië aan de onverdragelijke gestrengheid van Augustinus' praedestinatieleer aanstoot nam en dat in de 16e en 17e eeuw terecht de groote Jezuieten Maldonatus en Petavius den particulieren heilswil Gods met historische objectiviteit „dargestelt und wenigstens indirekt zurückgewiesen haben" (I, S. 413).

Aanvankelijk stelden alle reformatoren zich op het standpunt van Augustinus. Melanchton kwam evenwel in 1527 hierop terug en neigde hoe langer hoe meer naar het synergisme. Luther ging hierin niet met hem mee, maar kwam toch ook niet beslist tegen hem op, ja hij sprak ten laatste nauwelijks meer over de praedestinatie en zette eenzijdig den geopenbaarden wil Gods, die volgens hem inhield: God wil dat alle menschen zalig worden, op den voorgrond. In het tweede en derde kwartaal der 16e eeuw verzette men zich in de Luthersche kerk nog wel tegen het synergisme van Melanchton maar tegelijkertijd keerde men zich af van de zienswijze van Calvijn. Reeds in het begin der 17e eeuw waren de Lutherschen over 't algemeen op dat punt zoover afgeweken, dat zij zich met de Remonstranten door de synode van Dordt veroordeeld gevoelden. In de 18e eeuw ging men nog een stap verder. Van de voluntas consequens zweeg men en accentueerde de voluntas antecedens: God wil aller zaligheid. Calvijn leerde beslist de absolute praedestinatie. De geroepenen die tot bekeering komen; zijn zij quos Deus sibi immutabili consilio praedestinavit. Het geloof is dan ook niet de voorwaarde der verkiezing maar fides gratuitae electionis fructus est. Naast de electie staat de reprobatie, die evenzeer als de electie een daad was van Gods wil. Op hetzelfde standpunt stond Zwingli. Helaas drukte hij zich echter wel eens te sterk uit. Zoo zeide hij bv. dat de zonde als tegenstelling noodzakelijk was, om het goede te leeren kennen. Door Calvijns invloed vond de leer der praedestinatie ingang in alle Gereformeerde kerken. In alle belijdenisschriften werd zij echter niet met denzelfden nadruk geleerd. Zeer klaar komt zij voor in de Vijf Artikelen tegen de Remonstranten en in de Confessie van Westminster Abbey (1647).

Ook was er verschil in de wijze, waarop de praedestinatie door de Gereformeerde theologen behandeld werd. Sommigen als Ursinus, Olevianus en Hyperius stelden haar voorop en gingen van haar uit, terwijl anderen, evenals oorspronkelijk Luther uit het geloof en de bekeering tot haar opklommen als de eenige verklaring van het feit, dat de een aan de prediking des Evangelies gehoor geeft en de ander niet. Deze laatste methode, de analytische (welke uit het geloofsleven concludeerde tot de praedestinatie), werd echter al minder door de Gereformeerden gevolgd. De synthetische was allengs de eenige methode. En dat terecht. Luther vergiste zich, toen hij meende, dat de praedestinatie alleen een anthropologisch belang heeft. Omdat ook de eere Gods bij haar betrokken is, heeft zij ook een theologisch belang. Geheel ongemotiveerd is dan ook de beschuldiging, o. a. ook door Doedes in zijne „beoordeeling" van de Nederlandsche Geloofsbelijdenis, bl. 196/204, geuit, „dat de synthetische orde van een nominalistisch Godsbegrip uitgaat en slechts een taai en dood dogma ontwikkelt."

Naast dit verschil ontstond er onder de Gereformeerde Theologen nog een verschil, en wel over de orde der besluiten: Het Supra- en Infralapsarisme, waarover ik spoedig handel.

Volgens de Socinianen besloot God de zaligheid te schenken aan hen, van wie Hij vooruitzag, dat zij zijne wet zouden betrachten, en hen te verdoemen, die dat nalieten. De Arminianen leerden, dat God besloot hen, om Christus' wil te zaligen, van wie Hij vooruitzag, dat zij zouden gelooven en de anderen te straffen. Tevens, dat God aan den zondaar, die het Evangelie hoort, slechts zulk eene aanrading des Geestes schenkt, dat hij kan gelooven, als hij wil. De School van Saumur (De la Place, Cappel en Amyraut) leerde in de 17e eeuw in Frankrijk het z.g. idealistische universalisme. God sluit niemand van de zaligheid buiten, omdat wij ook allen in Adam gevallen zijn. Zijn eerste besluit was dan ook: Allen, die in Christus zullen gelooven, worden zalig en hierin sprak God zijn universeelen heilswil uit. Op dit besluit volgde nu echter een tweede: Aangezien slechts zij kunnen gelooven, aan wie het geloof als gave Gods geschonken wordt, besloot God aan een deel der menschen het geloof te geven en hen alzoo te verkiezen ten eeuwigen leven. Op advies van Rivet en Spanheim Sr besloot de Synode van de Fransche kerken aan de hoogleeraren te verbieden, het eerste besluit aan de studenten in te prenten en er publiek over te schrijven. De professoren, die natuurlijk zelven evengoed als hun bestrijders inzagen, dat het eerste en het tweede besluit eene tegenspraak vormen, hebben dit een en andermaal beloofd, maar zij hebben hunne belofte niet gehouden. Toen allengs de meerderheid op hun hand was, kwamen zij daarvoor openlijk uit. Schreef Mosheim in 1724, dat de Vijf artikelen van de Remonstranten uitdrukten wat de Lutherschen leerden, van steeds meerdere hoogleeraren en predikanten in de Nederlandsche kerken gold in

de 18de eeuw hetzelfde. Bekwame en vrome theologen als Comrie, Holtius en Brahé ten onzent, als de Erskine's en Boston in Schotland, Jonathan Edwards in N. Amerika bleven trouw aan de leer van Calvijn, maar dat kon niet beletten, dat in de verschillende landen de afwijking van de Gereformeerde Belijdenis, vooral onder den invloed van het Rationalisme en het Supranaturalisme, steeds grooter werd.

Schleiermacher sprak zich over de praedestinatie niet duidelijk uit, maar dit staat toch wel vast, dat volgens hem: *a.* tenslotte alle menschen zalig worden; *b.* de verkiezing van hen, die bij hun sterven terstond naar den hemel gaan, rust op een vooruitgezien geloof en het tijdelijke lijden der anderen op vooruitgezien ongeloof. Het spreekt wel vanzelf, dat de moderne theologen der vorige (Schweizer en Lipsius) en van deze eeuw van de praedestinatie in het geheel niet wilden weten. Echt pantheistisch ontkennen zij, dat er een in de eeuwigheid genomen besluit Gods zou zijn omtrent het eeuwig lot des menschen. De termen verkiezing en verwerping moeten niet letterlijk worden opgevat. Daaronder moet verstaan het in den tijd zich openbarende, eeuwige, immanente handelen en regeeren van God; of m. a. w. de verkiezing en verwerping zijn niet anders dan de feiten der historie zelve. Zoover ging Scholten niet. Al is ook hij niet vrij van pantheisme, toch moet volgens hem allereerst de vraag gesteld: Wat zal het einde der wereldontwikkeling zijn ? Ten onrechte heeft de Theologie hierop eeuwen lang geantwoord, dat een deel der menschheid zal worden behouden en een ander deel hiernamaals eindeloos rampzalig zal zijn. Dan, thans verstaat de Theologie, dat dit dualisme moet worden opgeheven. De zaligheid is volgens de H. Schrift voor allen bestemd en de liefde Gods strekt zich tot alle menschen, zonder onderscheid, uit (Leer der Herv. Kerk in hare Grondbeginselen", Deel II, blz. 416). Wanneer wij alleen letten op het tegenwoordige leven, dan schijnt ons dit in strijd te zijn met de onderwijzing der Heilige Schrift. Maar wanneer wij bedenken, dat het verlossingswerk Gods niet tot het tegenwoordige leven mag worden beperkt, en dat dit de uitkomst der zedelijke wereldontwikkeling zijn zal, dat ten laatste het goede over het kwade zal triumfeeren en God alles in allen zijn zal (blz. 454/5) — dan zien wij dat metterdaad de zaligheid voor allen is bestemd en dat het voorwerp der eeuwige voorbeschikking de zaligheid der menschheid is (blz. 416). De Lutherschen en Remonstranten verwierpen dus terecht de reprobatie en de Gereformeerde leer van de particuliere genade, maar de Gereformeerden hadden hierin tegenover hen recht, dat het alleen God is, die de menschen met het geloof begiftigt, en zoo in hen werkt, dat zij na korter of langer tijd eenmaal allen de zaligheid beërven. Ook bij dit dogma zien wij dus, dat Scholten wel meende, dat hij op de Gereformeerde beginselen terugging en ze verder ontwikkelde, maar hoe hij metterdaad lijnrecht tegen die beginselen inging.

De z.g. orthodoxie van de vorige en van deze eeuw, die niet beslist op het standpunt van de Gereformeerde belijdenis staat, wijst algemeen de opvatting van Augustinus en Calvijn af. Sommigen kennen slechts dit besluit: God wil, dat alle menschen zalig worden (Martensen, Ritschl, Luthardt, Nitzsch, Seeberg). Anderen nemen nog een tweede besluit aan n.l. 't beloonen of straffen op grond van een vooruitgezien geloof en ongeloof (Müller, Sartorius, Thomasius, Frank, Chantepie de la Saussaye Sr). Derden houden staande, dat de genade wordt geschonken aan hen, die de natuurlijke krachten van den wil goed gebruiken en met ernst Gods Woord onderzoeken (Philippi, Shedd).

Van Oosterzee verwierp ook de reprobatie (t. a. pl., II, blz. 88/89) en stelde voorts, dat de H. Schrift tegelijkertijd een universalistisch heilsplan en de particuliere genade leert (blz. 93 e. v.).

De Ethische richting stond afwijzend tegenover de Gereformeerde leer der uitverkiezing. Scherp werd zij veroordeeld door Ds J. H. L. Roozemeyer in zijn „Het Christelijk Geloof". Zij is geen theologie maar „philosophie" en men „geve haar niet voor Christelijk uit" (t. a. pl., blz. 275/277). Volgens hem blijkt uit den Bijbel, dat „de gemeente als collectief begrip, als eene geheelheid is uitverkoren van alle eeuwigheid ten eeuwigen leven". En op de vraag: „Zijn nu ook evenzoo de individuen aangewezen, die daartoe behooren zullen?" antwoordt hij „dat wordt door de Schrift noch bevestigd noch ontkend; zij spreekt daarover niet"... en enkele regels verder: „die vraag is in de tegenwoordige bedeeling niet te beantwoorden" (blz. 283). Zooals gemeenlijk, zoo drukt ook hier Muller zich slechts vaag uit. Dan, het is toch wel duidelijk, dat hij het met Arminius houdt. Immers schrijft hij: „Men toont een te laag begrip te hebben van de *souvereiniteit Gods,* wanneer men zich God alleen voorstelt, als de uitverkoornen uit de ellende ophalende, en de verworpenen in de ellende latende. God is integendeel alzóó *souverein,* dat Hij voor het scheppen der vrijheid niet terugdeinst — wat Hij getoond heeft door *zedelijke* schepselen in het aanzijn te roepen — wetende: dat Hij toch het *eindresultaat* der wereldgeschiedenis in *Zijne hand* houdt". En hij stelt het zoo voor, dat latere Gereformeerde dogmatici niet altijd aan de klippen óf van het akosmistisch pantheïsme óf van het wijsgeerig determinisme zijn ontkomen, (t. a. pl., blz. 140). Riemens laat het bij enkele algemeenheden als deze: „Het geloof aan Gods praedestinatie rust in de zekerheid, dat God zich niet vergist in den loop der gebeurtenissen, en dat het einde der wereldgeschiedenis niet anders kan zijn, dan Zijn raad te voren heeft gezien en bepaald, Ps 33 : 11, Hand. 4 : 28". „Maar het Evangelie zegt, dat God den mensch niet ziet als een willoozen factor, maar als mensch; d. w. z. zedelijk verantwoordelijk wezen. Dit onderstelt weer tallooze mogelijkheden, die in verband staan met wat de mensch denkt en doet". „Verder peinzen leidt tot een onoplosbaar geheimenis, maar behoort

ook niet meer tot de Dogmatiek" (t. a. pl., blz. 50). In het dogma der praedestinatie ziet hij tenslotte niet veel anders dan de formuleering van deze diep religieuze gedachte, dat God een welbehagen heeft aan het leven des geloofs.

Het spreekt wel van zelf, dat de hedendaagsche moderne theologen in ons vaderland gebleven zijn, bij het ontkennen van de uitverkiezing en de verwerping. Haentjes is van oordeel, dat „het onbegrijpelijk is, waarom de Dogmatiek... de tweespalt tusschen uitverkiezing en verwerping niet heeft laten verzoend worden in een synthese, maar hier een eindeloos dualisme heeft aanvaard". „Electio en reprobatio mogen gehandhaafd kunnen worden als psychische ervaringen in het religieuze leven van den mensch, zij mogen echter niet tot juridische strafbepalingen Gods ten opzichte van een toekomend leven worden vervormd. Het „God alles in allen" sluit de leer der uitverkiezing en der verwerping buiten en sluit de „apokatastasis pantoon" in", (t. a. pl., blz. 153/154).

Ook in Schotland en N. Amerika hellen velen, die oorspronkelijk van Gereformeerden huize waren, tot het Arminianisme en zelfs tot het Modernisme over. In Duitschland veroorloofde Kaftan zich de opmerking: „Eine Lehre von der Erwählung giebt es in der neueren deutschen Theologie nicht" (t. a. pl., S. 486). Zoo kon hij schrijven, omdat vele vermaarde theologen van den jongsten tijd leeren, dat het einde der wereldhistorie zijn zal, dat ook wie bij hun sterven verloren gingen, toch eenmaal nog tot bekeering zullen komen. Voor dat gevoelen beroept men zich niet slechts op de liefde Gods, op het werk van Christus en op het absurde van de gedachte van een eeuwig verderf, maar ook hierop, dat als Paulus in den brief aan de Romeinen over de uitverkiezing schrijft, hij daarbij nog geheel staat onder den invloed van het antieke gezichtspunt, dat zich niet op het lot van den enkelen mensch maar op dat der volken richtte. God verkoos Israël en ging langen tijd de heidenen voorbij. Door de verwerping van den Messias werden de rollen omgekeerd. Maar het einde van al Gods wegen zal eenmaal zijn, wat in Rom. 11 : 32 wordt uitgesproken: Want God heeft hen allen onder de ongehoorzaamheid besloten, opdat Hij hun allen zou barmhartig zijn (Horst Stephan. Glaubenslehre, S. 199). En zoo grijpt men tegenwoordig weer terug naar Schleiermacher's bekende „Satz": „Es giebt eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesammtmasse des menschlichen Geschlechts, die Gesammtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird", § 119, no. 3. Dan, men voegt er bij, dat Schleiermacher wel voor de betrekkelijke „Irrationalität" der heilsgeschiedenis een oog had, maar niet voor de absolute „Irrationalität" van God zelven, die ons met zoo diepen eerbied voor de heiligheid Gods vervult — en deze leemte moet worden aangevuld. Daartoe maakte Troeltsch zich op. Dat in dit leven de menschen zoo verschillend staan tegenover God; dat een

deel Hem zoekt en een ander deel zich van Hem afkeert, vindt zijn diepsten grond in God zelven, in zijn „irrationales Wesen". De religieuze philosophie der historie onderzoeke vrijelijk wat het eeuwige doel des menschen is en hoe dat wordt gerealiseerd, als zij daarbij slechts rekening houdt met „das Erlebnis der göttlichen Heiligkeit" en met het feit, dat God zelf de tijdelijke en menigvuldige verscheidenheid onder de menschen heeft gesteld. En in dit verband komt bij ons willekeurig de neiging op, de antithese tusschen het particularisme, dat wij hier op aarde alleen kunnen waarnemen, en het universalisme der genade, dat wij tegelijkertijd aannemen, op te lossen door toekomst-verwachtingen als deze: De verloren gegane zielen zullen nog eens weer een lichaam verkrijgen en dan in de gelegenheid gesteld worden, zich naar God en zijn heil door allerlei worstelingen heen uit te strekken; de verloren gegane zielen zullen in andere werelden met nieuwe mogelijkheden van ontwikkeling de gelegenheid ontvangen, „zu neuem Ringen um Gott und das Heil". Alleen op deze wijze kunnen wij de oude en harde gedachte der verwerping geheel uitbannen. En juist uit aller behoudenis blijkt die Absolutheit des Christentums.

Karl Heim en Karl Barth doen een ander geluid hooren. Ik bepaal mij tot Barth. De horizontale wereld neemt gestalte aan in den zondigen mensch. Die mensch staat dan ook in de doodslijn. Om gered te worden is het noodig, dat de verticale wereld, de wereld Gods door den zondaar heenslaat. Dit gebeurt als de mensch bij het licht van Boven, bij de verticale stralen van Gods openbaring, dat is alleen in Christus Jezus, zichzelven ziet en dan ook tegelijkertijd God kent. God moet dus de zaligheid eens menschen bewerken door met zijne wereld door hem heen te slaan. In de rechte Christusprediking spreekt God zelf door zijn gezant en dan beslist God over leven en dood, over vrijspraak en veroordeeling. Nu dankt de zondaar de aanneming van het Evangelie aan „Erwählung". Door de Erwählung, roeping, nieuwe geboorte verbindt God den mensch aan zich, (Die kirchl. Dogmatik, S. 155). Eerst door het „Gewalt" van Gods Woord komt er scheiding tusschen de menschen. Er zijn menschen, die gered worden, en menschen, die verloren gaan (S. 160); er is electio en rejectio (S. 165). Door eene nieuwe onbegrijpelijke geboorte wordt de mensch in het kindschap Gods gesteld.

Oogenschijnlijk stelt Barth zich hier op het standpunt der Geref. Belijdenis. Toch is hiervan in het geheel geen sprake. Onder de praedestinatie moeten wij verstaan dat Gods genade waarlijk genade, of m. a. w. dat God volkomen vrij is. Wij mogen de praedestinatie niet los denken van Christus. Gelijk God Christus eerst verworpen en daarna verkoren heeft, zoo moeten wij ook in Christus onze verwerping en onze aanneming zien. De praedestinatie is dan ook niet onveranderlijk. Hier staan wij steeds onder de krisis. Een geloovige kan

nog weer verworpen en een ongeloovige nog verkoren worden. Dit is niet veel anders dan pure willekeur.

(Ik moge hier de aandacht vestigen op Dr G. Friethoff O. P., De Predestinatieleer van Thomas en Calvijn, en Dr A. D. R. Polman, de Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas en Calvijn).

§ 2. **De werken Gods. De termen voor den raad Gods. De raad Gods als zoodanig.**

De werken Gods moeten worden onderscheiden in werken Gods naar binnen of opera immanentia en werken Gods naar buiten of opera exeuntia. De werken Gods naar binnen zijn die werken, waardoor niet iets wordt voortgebracht wat van God onderscheiden is maar waarvan God zelf het voorwerp is. Zij zijn òf opera personalia (d. w. z. de werkingen waardoor de drie Personen zich van elkander onderscheiden, de paternitas, de filiatio, de processio) òf opera essentialia (verstand en wil behooren tot het wezen Gods; voorzoover nu God zelf het voorwerp is van zijn verstand en wil, en zijn denken en willen op Hem zelven is gericht — kunnen wij spreken van *wezens*-werkingen Gods naar binnen). De werken Gods naar buiten zijn die werken, waardoor de dingen, die van God onderscheiden zijn, voortgebracht worden. Hun object is dus de kosmos. Nu vormen echter de besluiten Gods als het ware de brug tusschen de inblijvende en de uitgaande werken Gods. De besluiten toch zijn die inwendige, eeuwige werkingen Gods, waarbij zijn verstand en wil zijn gericht op hetgeen buiten Hem wezen of gebeuren zal.

De term *besluit* חֹק komt in den Bijbel zelf voor in *Ps. 2 : 7: Ik zal van het besluit verhalen; de Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt mijn Zoon, heden heb Ik U gegenereerd* en Micha 7 : 11. Gods besluit nu als één beschouwd is de eeuwige voorstelling in zijn verstand en bepaling in zijn wil van al wat ooit door zijn scheppen worden en door zijne voorzienigheid geschieden zal. Identisch met besluit is in het O. T. *raad* עֵצָה; חֵפֶץ, hetwelk meer dan de term besluit gebezigd wordt, b.v. in *Jes. 46 : 10b: Mijn raad zal bestaan en Ik zal al mijn welbehagen doen,* in welken tekst dus beide genoemde Hebr. woorden voorkomen. In het N. T. worden voor deze zaak tal van woorden gebezigd n.l. *βουλη, θελημα, ευδοκια, προθεσις, προγνωσις, εκλογη προορισμος.* Βουλη nu duidt den wil Gods aan, als berustend op raad, en overleg, en is daarin van θελημα, den wil als wil onderscheiden. Deze beide woorden worden in *Ef. 1 : 11b: naar het voornemen desgenen, die alle dingen werkt naar den raad van zijnen wil* — in één adem genoemd Ευδοκια beteekent welbehagen, welgevallen, *Matth. 11 : 26: Ja Vader, want alzoo is geweest het welbehagen voor U.* Προθεσις duidt aan, dat God in het werk der zaligheid niet naar willekeur of toeval maar naar een vast plan, naar een onveranderlijk voornemen te werk gaat, *Rom. 8 : 28: En wij weten, dat dengenen, die God liefhebben, alle*

dingen medewerken ten goede, namelijk dengenen, die naar zijn voornemen geroepen zijn. Εκλογη wijzigt dit aldus, dat dit voornemen niet allen omvat, maar dat het een προθεσις κατ'εκλογην, een verkiezend voornemen is, zoodat niet allen maar velen tot de zaligheid komen, *Rom. 9 : 11: Want als de kinderen nog niet geboren waren, noch iets goeds of kwaads gedaan hadden, opdat het voornemen Gods, dat naar de verkiezing is, vast bleve, niet uit de werken maar uit den roepende.* Προγνωσις let op de personen, die in dit verkiezend voornemen Gods het object zijn niet van zijne nuda praescientia maar van zijne dilectio practica, *Rom. 8 : 29: Want die Hij te voren gekend heeft, die heeft Hij ook te voren verordineerd, den beelde zijns Zoons gelijkvormig te zijn, opdat Hij de eerstgeborene zij onder vele broederen.* Προορισμος ten laatste ziet meer op de middelen, welke God beschikt, om deze gekenden te brengen tot de voor hen bepaalde bestemming, *Rom. 8 : 30: En die Hij te voren verordineerd heeft, deze heeft Hij ook geroepen; en die Hij geroepen heeft, deze heeft Hij ook gerechtvaardigd; en die Hij gerechtvaardigd heeft, deze heeft Hij ook verheerlijkt.* Nu spreekt het wel van zelf, dat bij den raad Gods alles weggedacht moet worden, wat bij ons, als wij een besluit nemen, het gevolg der zonde is. Weg valt hier alle wikken en wegen, alle moeitevol overleggen en beraadslagen, alle kansberekening en gissing, alle gedeeldheid, tegenstrijdigheid of vergissing in het besluiten. Daarom plachten de oude dogmatici ook te zeggen: Decretum Dei idem est ac Deus decernens. In het besluit Gods moeten wij onderscheiden: 1^0 de besluitende daad Gods; 2^0 de beslotene zaak; en 3^0 de neiging of overhelling tot die zaak, om deze in den tijd te volbrengen. De *besluitende daad* is in God eene eeuwige en volkomene daad en in dezen zin is er maar één besluit. Zij is het Goddelijke Wezen zelf, voor zoover het in zich werkzaam is omtrent de wording van al de toekomende dingen, gebeurtenissen en omstandigheden. De *beslotene zaken* zijn veel in getal en in zoover kunnen wij dan ook van besluit*en* spreken. Zij zijn uiteraard èn van het Goddelijk Wezen èn van elkander onderscheiden. De *neiging* tot het voorwerp, hetwelk in den tijd beschikt zal worden, behoort ook noodzakelijk tot het besluit. Zonder de intentie is er geen besluit maar een bloot idee. Toch is die neiging niet God zelf maar eene betrekking van God tot de zaak, en wel eene geheel vrije. (Kortelijk kunnen wij dezen raad Gods nog aldus definieeren: De raad Gods is het eeuwig besluit Gods over alles wat in den tijd geschieden zal).

§ 3. **De eigenschappen van den raad Gods.**

De raad Gods vertoont de volgenden eigenschappen:

a. Hij is eeuwig. Hand. 15 : 18: Gode zijn al zijne werken van eeuwigheid bekend. Wij moeten ons er altoos van doordringen èn dat God zijn raad niet pas geheel of gedeeltelijk heeft vastgesteld in den tijd èn

ook, dat al gaan wij in de eeuwigheid terug er geen sprake van zijn kan, dat het eene besluit eerder dan het andere genomen is en nog veel minder dat God eerst zonder besluit zou geweest zijn, aangezien wij niet alleen door het eerste maar ook door het laatste zouden tornen aan de eeuwigheid van het besluit. Natuurlijk is wel bepaald de orde, waarin de beslotene zaken elkaar zullen opvolgen maar het besluit zelf is één. Evenals een geniaal kunstenaar op eenmaal een heerlijk beeld in zijn geest ontwerpt, zoo bepaalde God ook op eenmaal het geheele programma der wereldgeschiedenis. Natuurlijk bedoelen wij hiermede niet, dat Gods besluit thans niet meer door het verstand en den wil Gods gedragen zou worden. Dat zou in strijd zijn met de simplicitas Dei. Altoos weer moet herhaald: het besluit Gods is de besluitende God. Zoo bedoelen wij dus met de belijdenis: de raad Gods is eeuwig, dat de raad Gods is de eeuwig werkzame wil Gods; dus niet iets contingents maar als eeuwig werkzame wil één met zijn Wezen.

b. *Hij is vrij. Matth. 11 : 26: Ja, Vader! want alzoo is geweest het welbehagen voor U.* God is souverein en vandaar dan ook, dat Hij bij het vaststellen van zijn raad niet bepaald was door iets buiten zich, door iets, dat in het schepsel gevonden wordt. Neen, God doet al wat Hem behaagt. Maar deze vrijheid of onafhankelijkheid is geen willekeur. Immers zagen wij vroeger reeds, hoe de wil Gods door motieven bepaald wordt.

c. *Hij is wijs. Ps. 104 : 24: Hoe groot zijn uwe werken, o Heere. Gij hebt ze alle met wijsheid gemaakt; het aardrijk is vol van uwe goederen.* In tweeërlei opzicht is dit het geval. In het doel, dat wordt beoogd, en in de middelen, die tot bereiking van het doel vastgesteld worden. Immers laat zich geen verhevener doel denken dan de verheerlijking Gods en immers betaamt het ons ook kinderlijk te gelooven, dat zich geene betere middelen dan de door God bepaalde tot bereiking van dit doel denken laten.

d. *Hij is onveranderlijk. Hebr. 6 : 17: Waarin God, willende den erfgenamen der beloftenis overvloediger bewijzen de onveranderlijkheid van zijn raad, met eenen eed daartusschen is gekomen.* Even onveranderlijk als God zelf is, even onveranderlijk is ook zijn besluit. Dat voelen wij aanstonds, als wij bedenken, dat wij menschen van besluit veranderen, òf omdat het eerste ons minder goed voorkomt dan het volgende òf omdat wij niet in staat zijn het eerste uit te voeren òf uit pure willekeur. Aangezien nu bij God van geen dezer drie mogelijkheden sprake vallen kan, zoo is zijn besluit ook onveranderlijk. En nu werpt men wel tegen, dat er toch in de H. S. van een berouw Gods gesproken wordt. Maar wij zagen reeds, dat hiermede alleen dit bedoeld wordt, dat de relatie Gods tot de menschen om hunner zonde wil eene andere wordt. En wat gevallen als 2 Kon. 20 : 1 en Jona 3 : 4 aangaat, terecht is door Gravemeyer opgemerkt: „Zij vinden hunne verklaring hierin, dat God om wijze redenen, voornamelijk om den mensch te be-

werken, aan te vatten en tot behoorlijke werkzaamheid te brengen, niet op eenmaal geheel zijn besluit openbaarde maar bij deelen, trapsgewijze, en wel om juist tot dat einddoel te leiden, hetwelk Hij van den beginne beoogde en waartoe al het voorgaande dienen moest." Daarom noemde de oude Gereformeerde Dogmatiek deze bedreigingen ook wel conditioneele bedreigingen, d. w. z. bedreigingen, welke God metterdaad zou hebben uitgevoerd, als de bedreigden niet voldeden aan de voorwaarde, welke God hun stelde, maar welke Hij opzettelijk niet uitdrukkelijk noemde. Hiskia zou zijn gestorven, als hij zich niet met God in eene gebedsworsteling begeven had. Ninevé zou zijn omgekeerd, wanneer het zich niet (geveinsdelijk) voor God verootmoedigd en aan God gehoorzaamd had. Het al of niet volbrengen dezer voorwaarde hing natuurlijk in eerster instantie niet af van den vrijen wil des menschen, maar God had zelf reeds in zijn raad bepaald, dat de mensch aan die conditie zou voldoen. Wel trad ook in deze gevallen de mensch als tweede oorzaak, als verantwoordelijk voor zijne daden, op. Dan, omdat het besluit Gods niet alleen bevat het einddoel maar ook de middelen en wegen, die tot de volvoering van dit besluit den mensch brengen zullen, daarom beval Hij den profeten met deze bedreigingen tot de betrokken personen te komen.

e. Hij is krachtdadig, Jes. 14 : 27: Want de Heere der heirscharen heeft het in zijnen raad besloten, wie zal het dan breken, en zijne hand is uitgestrekt, wie zal ze dan keeren? Omdat God almachtig is, daarom doet Hij ook alles wat Hij besloten heeft. Zoo is dan ook de raad Gods niet slechts de causa exemplaris aller dingen (d. w. z. alle dingen in den hemel en op de aarde zijn juist zóó, als God ze vooraf in zijn raad bepaald heeft) maar ook de causa efficiens aller dingen (d. w. z. 1^0 aan het besluit Gods hebben hemel en aarde hun ontstaan te danken; 2^0 de denkende en willende God zelf veroorzaakt en brengt tot stand, wat Hij in zijn raad bepaald heeft).

§ 4. **De raad Gods tegenover het Pantheïsme, Deïsme en Fatalisme.**

De leer van den raad Gods biedt ons krachtigen steun bij de bestrijding van het Pantheïsme. Zijn volgens dit wijsgeerig stelsel God en de kosmos feitelijk één, zoodat naarmate de kosmos tot meerdere ontwikkeling komt, ook God allengs zich meer bewust wordt — de raad Gods leert ons de machtige antithese tusschen God en den kosmos. De raad Gods toch staat als het ware tusschen God en den kosmos in, zoodat het wereldgebeuren niet een proces is, dat van zelf uit de in den kosmos inwonende krachten van eeuw tot eeuw voortschrijdt, maar de volvoering van het besluit Gods, dat reeds in de eeuwigheid werd vastgemaakt. Vervolgens biedt dit dogma een sterk argument tegen het Deïsme. Het Deïsme erkent wel, dat God den kosmos schiep, maar loochent overigens, dat God zich inlaat met wat hier op aarde voorvalt — het dogma van het decreet Gods onderwijst

ons juist het tegendeel en predikt ons, dat alles hier op aarde staat onder het bestel des Heeren, dat in alles Gods raad wordt vervuld en dat Gods gedachten door zijn wil worden gerealiseerd. Slechts moeten wij toezien dat wij nimmer dit dogma verwarren met fatalisme en determinisme. Het determinisme heft de verantwoordelijkheid van de redelijke en zedelijke schepselen op, maakt het psychisch leven van den mensch tot een psychisch proces, dat als eene natuurnoodwendigheid niet in zijne ontwikkeling kan gestuit worden en verlaagt God tot een tyran.

§ 5. **Decretum generale et speciale.**

In de nauwste aansluiting aan de H. Schrift, die ons in Ef. 1 : 11 onderwijst, dat God alle dingen werkt naar den raad van zijnen wil beleed de oude Dogmatiek: Decretum Dei est rerum omnium, nulla excepta, et ordinis illarum efficax principium. Aan Gods raad mogen wij niets onttrekken. Vandaar dat zij onderscheidde, ofschoon het decreet één is en deze eenheid nooit losgelaten mag worden, tusschen het decretum generale of het decretum creationis et providentiae h. e. rerum in tempore creandarum, conservandarum et gubernandarum aeterna praefinitio, en het decretum speciale of het decretum praedestinationis h. e. consilium Dei de creaturis intelligentibus salvandis aut damnandis. Het eerste besluit werd voorheen meermalen providentia geheeten, terwijl dan hetgeen wij onder voorzienigheid verstaan, gubernatio genoemd werd. Zoo bijv. de Synopsis (disp. XI, II en III): „Consideratur providentia secundum duplicem actum: unum aeternum, alterum in tempore; quos una definitione complecti possumus, si dicamus, esse praeëxistentem in mente divina rationem ordinis rerum in finem, id est, notitiam Dei practiam, qua ab aeterno praeordinavit, et in tempore dirigit unamquamque rem in finem suum, ad gloriam suam. Unde constat, Providentiam partim ad intellectum, partim ad voluntatem pertinere; cum enim sit in intellectu, praesupponit voluntatem finis. Hic cum habeamus duo: rationem ordinis aeternam, quae proprie est providentia et e jusdem exsecutionem in tempore, quae dicitur gubernatio". Om misverstand te voorkomen, is het echter beter den term providentia niet meer voor het decretum generale te bezigen.

§ 6. **De raad Gods en de zedelijke handelingen des menschen.**

Alles, van het grootste tot het kleinste toe, wat geschied is, geschiedt en nog geschieden zal, is dus in Gods raad bepaald. Hierover bestaat dan ook in de Christelijke kerk, zoolang wij de ethische handelingen er buiten laten, volkomen eenstemmigheid. Vreemd is dit eigenlijk wel. Allen, die in beginsel op semipelagiaansch standpunt staan, moesten zich tegen deze leer stellen. Want nu kunnen wij tegenover hen dit aanvoeren: Wat te denken van een besluit Gods, waarin wel be-

paald wordt, in welken stand ik zal geboren worden, met welke gaven ik zal worden begiftigd, hoedanig in aardschen zin mijn levenslot zal zijn, maar niets is bepaald aangaande mijne ethische handelingen en mijn eeuwig lot? Terecht belijden de Gereformeerden dan ook, dat in den raad Gods ook de zedelijke handelingen des menschen zijn vastgesteld. In het willen des menschen krijgt God altoos zijn wil. Van de zijde Gods bezien is er ten opzichte van het menschelijk willen en handelen nimmer toevalligheid maar noodzakelijkheid.

Toch heft daarom de Schrift de zedelijke natuur en de verantwoordelijkheid des menschen volstrekt niet op. Integendeel. Wel verre van te leeren, dat de mensch handelt krachtens eene zekere natuurnoodwendigheid, onderwijst zij ons veeleer, dat de mensch als zedelijk wezen niet gedwongen maar vrijwillig handelt. De mensch is, wat zijn willen betreft, vrij van dwang. Evenmin als wij nu echter kunnen verstaan, hoe de Heere, die de zonde haat en straft, toch die zonde in zijn wereldplan heeft opgenomen, en Hij haar dus, zij het ook anders dan het goede, heeft gewild, evenmin kunnen wij begrijpen, hoe de zondaar eenerzijds vrijwillig de zonde doet en daarom voor zijne daden verantwoordelijk is maar ook anderzijds haar doet met eene noodzakelijkheid, zij het dan ook niet krachtens natuurnoodwendigheid. Kinderlijk belijden wij, dat het verband tusschen de vrijheid en de noodzakelijkheid, waar het de zonde geldt, niet is te vinden, al doorziet natuurlijk God het. Wij zijn echter geroepen beide termen van het probleem vast te houden. Gelijk ze dan ook beide in deze uitspraak der H. Schrift voorkomen: *Dezen, door den bepaalden raad en voorkennis Gods overgegeven zijnde, hebt gij genomen en door de handen der onrechtvaardigen aan het kruis gehecht en gedood, Hand. 2 : 23.* Hier komt ook in aanmerking *Jes. 10 : 5: Wee den Assyriër, die de roede mijns toorns is, en mijne grimmigheid is een stok in hunne hand!* en 7: Hoewel hij het zoo niet meent, en zijn hart alzoo niet denkt; maar hij zal in zijn hart hebben te verdelgen en uit te roeien niet weinige volken.

§ 7. **De praedestinatie. De electie en de reprobatie.**

Gelijk nu de raad Gods ook gaat over alle ethische handelingen des menschen zoo gaat zij eveneens over zijn eeuwig lot. Dit is het dogma van de *praedestinatie.* God heeft van eeuwigheid bepaald wie behouden zullen worden en wie verloren zullen gaan. De praedestinatio gaat uiteen in de *electio* en in de *reprobatio.* Dat ook de reprobatio of rejectio tot het besluit Gods behoort, beleden onze kerken met nadruk. Canones van Dordt I, 6 „Dat God sommigen in den tijd met het geloof begiftigt, sommigen niet begiftigt, komt voort uit zijn eeuwig besluit, Hand. 15 : 18 en Eph. 1 : 11 Naar welk besluit Hij de harten der uitverkorenen, hoewel zij hard zijn, genadiglijk vermurwt en buigt om te gelooven, maar degenen, die niet zijn verkoren, naar zijn recht-

vaardig oordeel, in hunne boosheid en hardigheid laat." Nu rust de electie niet op een vooruitgezien geloof en de reprobatie niet op een vooruitgezien ongeloof. Het zijn beide wilsdaden van den souvereinen God. God verkoos en verwierp naar zijn vrijmachtig welbehagen, *Rom. 9 : 11/16: Want als de kinderen nog niet geboren waren noch iets goeds of kwaads gedaan hadden, opdat het voornemen Gods, dat naar de verkiezing is, vast bleve, niet uit de werken, maar uit den roepende, zoo werd tot haar gezegd: De meerdere zal den mindere dienen; gelijk geschreven is: Jakob heb Ik liefgehad en Ezau heb Ik gehaat. Wat zullen wij dan zeggen: Is er onrechtvaardigheid bij God? Dat zij verre! Want Hij zegt tot Mozes: Ik zal Mij ontfermen, wiens Ik Mij ontferme en zal barmhartig zijn, wien Ik barmhartig ben. Zoo is het dan niet desgenen, die wil, noch desgenen, die loopt, maar des ontfermenden Gods.*

Dat ook de verwerping tot het raadsbesluit Gods behoort, leert de Schrift ons duidelijk. Wij wijzen op het volgende: *a.* De H. S. laat ons de verwerping als daad Gods zien in de gangen der historie. God verwerpt Kaïn, drijft Ismaël uit en laat de heidenen wandelen op hunne eigene wegen. *b.* De H. S. spreekt van de verwerping als van een decreet Gods in *Spr. 16 : 4: De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wil, ja ook den goddelooze tot den dag des kwaads; Luk. 2 : 34b: Zie deze wordt gezet tot eenen val en opstanding van velen in Israël en tot een teeken, dat wedersproken zal worden; 1 Petri 2 : 8: Dengenen namelijk, die zich aan het woord stooten, ongehoorzaam zijnde, waartoe zij ook gezet zijn.* Eveneens in *Rom. 9 : 22: En of God, willende zijnen toorn bewijzen en zijn macht bekend maken, met vele lankmoedigheid verdragen heeft de vaten des toorns, tot het verderf toebereid.* Omdat in vers 23 uitdrukkelijk wordt gezegd, dat God de vaten der barmhartigheid tevoren bereid heeft, en in dit vers van de vaten des toorns slechts staat „tot het verderf toebereid", daarom beweren sommige exegeten, dat de vaten des toorns niet door God maar door zich zelf tot het verderf toebereid zijn. In Meyer's Kommentar wordt hiertegen terecht gezegd: „Natürlich kann der Ausdruck nicht, auch nicht zugleich besagen, dass sie sich selbst zum Verderben zugerichtet und so dasselbe verdient hätten". Zoo ook Greijdanus, die er echter terecht aan herinnert, dat de zondaar zelf daarbij mede werkzaam is (Kommentaar blz. 423). Zie verder Gravemeyer, I, blz. 576/7.

Nu geven we gaarne toe, dat de geref. leer ons hier eene ontzettende waarheid predikt. Wel terecht sprak Calvijn van een decretum horribile (Geheel ten onrechte zijn deze woorden wel vertaald door „een afschuwelijk besluit". Bedoeld is natuurlijk een verschrikkelijk besluit gelijk Calvijn in hetzelfde verband dan ook tegelijkertijd van een admirabile Dei consilium spreekt, Inst. III, 23, 7). Deze leer is echter niet eene vinding van menschen maar 't aanvaarden van het onderwijs, hetwelk God ons geeft in de H. Schrift. Maar tevens ook 't aanvaarden van

de werkelijkheid, die wij met onze oogen kunnen zien. Millioenen leven en sterven in de heidenlanden, die nimmer den naam van Jezus hooren. Dit feit is niet anders te verklaren dan volgens de gereformeerde leer der reprobatie. En zelfs kunnen wij waarnemen onder de gedoopte volkeren, dat duizenden zich afkeeren van het Evangelie en weigeren den Zaligmaker te zoeken. Voor ons vloeit dit ter laatste instantie hieruit voort (ook al wordt daarmede 's menschen schuld niet weggenomen), dat God hun de onwederstandelijke genade onthoudt. En hoe kan dit onthouden anders verklaard worden dan hieruit, dat God in zijn raad besloot, hen met zijne genade voorbij te gaan? Wie dan ook de realiteit durft te aanvaarden, moet evengoed de verwerping als de verkiezing in de praedestinatie opnemen. Trouwens wie waarlijk aan de electie gelooft, belijdt van zelf ook de reprobatie, die de keerzijde der electie is.

Echter moeten wij hierbij één ding nimmer uit het oog verliezen. Volkomen naar waarheid is steeds door de gereformeerden gezegd, dat de zonde niet de oorzaak van het besluit der verwerping kan zijn. Immers ware dit zóó, dan zou God alle menschen hebben moeten verwerpen. Maar wel vlecht de Schrift het nauwste verband tusschen 's menschen zonde en de eeuwige verdoemenis. En zoo is ook de geestelijke ervaring van een ieder, die verloren gaat. Wie aanlandt in de hel, erkent: het is mijn eigen schuld. Ik heb niet gewild. Moedwillig heb ik tallooze malen tegen den mij bekenden wil van God gezondigd.

Duidelijk komt dit uit in *Hand. 13 : 46b* waar Paulus tot de lasterende Joden zeide: *Het was noodig, dat eerst tot u het woord Gods zoude gesproken worden, doch nademaal gij hetzelve verstoot en uzelven des eeuwigen levens niet waardig oordeelt* (d. i. onwaardig en hardnekkig verklaart en betoont te zijn), *ziet zoo keeren wij ons tot de Heidenen.* Dienovereenkomstig schreef Calvijn: „Laat ons daarom liever in de verdorven natuur des menschelijken geslachts de oorzaak der verdoemenis, die klaarblijkelijk is en dicht voor ons ligt, gadeslaan, dan eene verborgene en gansch onbegrijpelijke opzoeken in de praedestinatie Gods" (Inst. III, 23, 8). De verwerping is de oorzaak niet — zoo terecht à Brakel — dat iemand zondigt, maar hij zelf; noch dat iemand verdoemd wordt, maar de zonde. Behartigenswaardig is ook deze opmerking van Böhl (Dogmatik, S. 545). Na er eerst aan herinnerd te hebben, dat eenerzijds het verraad van Judas in den raad Gods was bepaald Joh. 13 : 18; 17 : 12, en dat toch anderzijds Jezus „nicht mit kaltem Blut, so zu sagen, sondern mit tiefem Mitgefühl" over hem klaagde Matth. 26 : 24, gaat hij aldus voort: „Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Verwerfung im Leben sich vollzieht und hier weit verständlicher und erträglicher da zu stehen kommt, als in der hageren Theorie, oder der todten Abstraction des Systems". Wij mogen dan ook nimmer voorbijzien, hoeveel arbeid der liefde God

aan duizenden, die aan het einde toch onbekeerd sterven, ten koste legt. Muller toont dan ook de geref. leer op dit punt niet precies te kennen, als hij op blz. 138/139 op deze woorden uit de „Redelijke Godsdienst" (C. VI § 23) „Godt is geen oorsake van iemants verdoemenisse" de verklaring volgen laat: „wat niet gereformeerd is bij den gereformeerden à Brakel." Vlak omgekeerd leeren juist de geref. dogmatici: Niet van de verwerping maar wel van de verdoemenis is de zonde de causa efficiens. Gelijk zij ook met verontwaardiging de beschuldiging afwezen, dat volgens hen God een deel der menschheid slechts hiertoe schiep, om haar te kunnen verdoemen. Neen, God schiep alles om den luister zijner deugden te toonen, gelijk dan ook het doel der verwerping is de betooning van zijn macht en zijn rechtvaardigheid. Op geenerlei wijze is God de auteur der zonde. Maar zoo zegt men: wij lezen toch, dat God Pharao verstokte en zijn hart verhardde. Dat is ook zoo. Maar de Heere begon hiermede niet. Als de Farao weigerachtig is naar 's Heeren stem te hooren en zelfs weigert te merken op de geduchte plagen, die de Almachtige over Egypte brengt, dan eerst wordt dat oordeel over hem voltrokken. Wij lezen dan ook aanvankelijk „doch Farao's hart verstokte" (Ex. 7 : 13); „hij zette zijn hart daar ook niet op" (7 : 23); „hij verzwaarde zijn hart (8 : 15) enz. en eerst bij de vijfde plaag: „doch het hart van Farao werd verzwaard". En zelfs mogen wij dan nog deze en soortgelijke uitdrukkingen in de Schrift niet misverstaan. Er is nooit mede bedoeld en er kan niet mede bedoeld zijn, dat God zelf iemand rechtstreeks tot het kwade zou verlokken of noodzaken het kwade te doen. Wie dat leert, maakt God tot den auteur der zonde. En wordt veroordeeld door *Jac. 1 : 13: Niemand, als hij verzocht wordt, zegge: Ik word van God verzocht; want God kan niet verzocht worden met het kwade, en Hij zelf verzoekt niemand.* Neen, met de uitdrukking „God verstokte zijn hart" is bedoeld: „als straf over Pharao's zonde trok de Heere almeer zijne gemeene gratie van hem terug, liet de Heere hem los en aan zich zelf over, en dientengevolge verhardde hij bij vernieuwing zijn hart, hoewel zulke vreeselijke plagen over hem en zijn volk gekomen waren." Hetzelfde geldt van 2 Sam. 24 : 1 „de Heere porde David aan tegen henlieden, zeggende: Ga, tel Israël en Juda." Om de zonden des volks was de Heere vertoornd op Israël. En zoo stond hij den duivel toe, David te verzoeken. Ten overvloede wordt dit in I Kron. 21 : 1 met zoovele woorden gezegd. De bedenkelijke uitdrukkingen, die Zwingli zich op dit punt veroorloofde, zijn dan ook door de geref. dogmatici afgekeurd op grond van *Jac. 1 : 13.*

§ 8. **Het infra- en het supralapsarisme.**

Ofschoon het besluit Gods één is, kunnen wij menschen over den raad Gods niet spreken zonder eene zekere volgorde in de verschillende besloten zaken aan te nemen. Dit was de aanleiding, dat er

tusschen de gereformeerden onderling verschil van gevoelen rees over de volgorde, waarin de besluiten, die met de praedestinatie in verband staan, genomen zijn. We denken aan het *Infra-* en *Supra-lapsarisme*. Alvorens deze quaestie onder de oogen te zien, stellen wij het volgende met nadruk op den voorgrond. — *a*. Het cardinale punt in dezen Locus is de vraag, of de verkiezing en verwerping rusten in het welbehagen Gods dan wel afhangen van een vooruitgezien geloof en ongeloof. Het antwoord, hetwelk door Augustinus en Calvijn hierop is gegeven, moet nog steeds tegen tallooze tegenstanders verdedigd worden. En dat antwoord vormt dan ook het vereenigingspunt van alle gereformeerden. — *b*. Van supralapsarische zijde wordt 't wel eens zóó voorgesteld, alsof het infralapsarisme ongereformeerd zou zijn en moet leiden tot spiritualisme, methodisme, anabaptisme enz. Daartegenover wordt van infralapsarische zijde wel eens beweerd, dat voor het supralapsarisme geen plaats is in de geref. kerken, dat het met de rechtvaardigheid Gods in strijd is, ja dat het heel de dogmatiek en heel het christelijk leven op gevaarlijke wegen leidt. Beide beweringen zijn onhoudbaar. Met betrekking tot het eerste verwijt blijkt dit reeds uit de wijze, waarop de Confessie en de Canones over de verkiezing en de verwerping spreken. En met betrekking tot het tweede verwijt blijkt dit reeds hieruit, dat zij, die de verkiezing en verwerping laten afhangen van een vooruitgezien geloof of ongeloof, op het voetspoor der Remonstranten uit de 17e eeuw, even sterk het infra- als het supralapsarisme afkeuren, en van beide beweren, dat zij met de rechtvaardigheid Gods in strijd zijn en God tot den auteur der zonde maken. Zoo b.v. Schweizer, Christliche Glaubenslehre, II, S. 289: „Die Decretenlehre behält ihre anstöszige Härte, ob man sie samt der Ordnung der Decrete supra- oder infralapsarisch gestalte; denn die angebliche Milderung, welche im Infralapsarismus den Reformirten zulässig erschien, ist eine blosz scheinbare". Welnu dat kon ook niet anders. Voor wie weigert te erkennen, dat Adams val en in 't algemeen alle zondige daden des menschen in het besluit Gods opgenomen zijn, is het infra- even hard als het supralapsarisme. En het is dan ook met het oog hierop, dat ik achter mijn proefschrift ook deze stelling schreef: Het Infralapsarisme ontkomt niet aan het hoofdbezwaar gewoonlijk tegen het Supralapsarisme ingebracht. Wat aan niet-gereformeerden aanstoot geeft, zijn deze twee punten onzer leer: dat God Adams val met een activa permissio toegelaten heeft en dat het geloof niet de voorwaarde maar de vrucht der verkiezing is. Wie echter deze punten belijdt (en dat doen alle gereformeerden), wordt altoos beschuldigd, dat God volgens hem de auteur der zonde en de oorzaak der verdoemenis is. — *c*. Opmerkelijk is het, dat zeer kundige gereformeerde dogmatici reeds van het einde der 17e eeuw af (b.v. van Mastricht, Comrie, Gravemeyer I, blz. 611) er op uit geweest zijn beide zienswijzen met elkander te verzoenen

door er eene nieuwe voor in de plaats te stellen. O. i. zijn echter deze pogingen mislukt. In den jongsten tijd sloegen Bavinck en Kuyper (in zijn lateren tijd) een beteren weg in. Zij toonden aan, dat tegen beide zienswijzen bezwaren kunnen ingebracht worden maar dat niettemin beide zienswijzen iets aanbevelenswaardig hebben, al naar gelang men de verkiezing en verwerping beziet van de zijde Gods of van de zijde des menschen. Feitelijk dachten Augustinus en Calvijn er ook zoo over. Ook bij hen treffen we nu eens de infra- en dan weer de supralapsarische wijze van uitdrukking aan. — *d.* Het kan ons niet verwonderen, dat over dit punt onder de gereformeerden verschil van gevoelen bestaat. Dit is eenvoudig een gevolg van onze beperktheid. Ons eindig verstand vermag niet heel de rijke historie der menschheid terug te brengen tot een allen bevredigend schema van enkele besluiten Gods — te minder omdat Gods besluit één en eeuwig is.

En nu de quaestie zelve. Volgens het supralapsarisme zijn zoowel de verkiezing als de verwerping daden van Gods souvereiniteit. God kan met het schepsel doen wat Hem behaagt. Mits slechts bedacht worde, dat in Hem geen onrecht of m. a. w. dat Hij niet de auctor peccati is. Vervolgens gaat het uit van dezen regel: quod primum est in intentione, ultimum est in executione. Zal eenmaal de einduitkomst zijn, dat God eeuwiglijk verheerlijkt wordt in de zaliging der uitverkorenen, aan wie Hij zijne genade, en in de eeuwige verdoemenis der verworpenen, aan wie Hij zijne gerechtigheid bewijst, dan moet deze einduitkomst ook de eerste der beslotene zaken geweest zijn. Daarna betoogt het supralapsarisme: alle gereformeerden erkennen, dat God met eene actieve permissio de zonde en den val des menschen heeft toegelaten. Dit kan alleen hieruit verklaard worden, dat God aan het besluit, om den val toe te laten, liet voorafgaan het decretum, om zichzelf te verheerlijken in de betooning zijner genade aan de uitverkorenen en zijner rechtvaardigheid aan de verworpenen. Volgens Gomarus moet nu onder de electie verstaan worden: De praedestinatie ter zaligheid is het besluit Gods van te geven de heerlijkheid en de genade (die ter zaligheid genoegzaam is en dezelve ook krachtig is werkende) aan zekere menschen uit het gansche menschelijk geslacht naar Zijn allervrijst en waarlijk gunstig welbehagen.

Deze praedestinatie is niet alleen tot de zaligheid en tot de heerlijkheid maar is ook tot de genade, dewelke noodig is om tot de heerlijkheid aan te brengen, zoodanig als daar is de genade der schenking van Christus den Zaligmaker, de genade der roeping, des geloofs, der rechtvaardigmaking, der gelijkvormigheid met Christus, der heiligmaking, der aanneming tot kinderen, der bewaring in Christus en tot Christus. Tot welke genade de praedestinatie niet minder aangesteld is als tot de zaligheid. (Aanhangsel bij de Acta der Synode van Dordt, blz. 27). Onder de verwerping daarentegen ver-

stond hij „het besluit Gods, door hetwelk Hij naar zijn allervrijsten wil, tot verklaring van zijne wrekende gerechtigheid, zekere menschen, uit het gansche menschelijke geslacht, besloten heeft noch genade noch heerlijkheid te geven, maar dezelven te gehengen naar hunnen vrijen wil in de zonde te vervallen, in de zonde te laten en eindelijk in hunne zonde te verdoemen" (t. a. pl., blz. 31). De volgorde is dus alzoo: 1^0 de verkiezing in Christus van een deel en de verwerping van het andere deel der menschheid; 2^0 de schepping des menschen; 3^0 de val des menschen; 4^0 de middelen om de uitverkorenen tot de zaligheid te roepen en het besluit om de verworpenen niet krachtig te roepen; 5^0 de verheerlijking der uitverkorenen en de verdoemenis om hunne zonden van de verworpenen. Onder één spraken we van de verkiezing in Christus. Soms wordt wel eens gezegd, dat op supralapsarisch standpunt de verkiezing der gemeente gescheiden wordt van die van Christus, omdat in het eerste besluit nog geen sprake zou zijn van Christus. Maar dit is niet geheel juist. Beza b.v. noemt als eerste besluit nadrukkelijk: eligere in Christo servandos. De teksten, waarop de supralapsariers zich plegen te beroepen, zijn *Spr. 16 : 4: De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wil, ja ook den goddelooze tot den dag des kwaads; Rom. 9 : 21: Of heeft de pottenbakker geene macht over het leem om uit denzelfden klomp te maken het eene een vat ter eere en het andere ter oneere;* ook wel 2 Thess. 2 : 13.

Het infralapsarisme poogt het besluit Gods zedelijk te motiveeren. Het zegt: Aan het besluit der verkiezing en der verwerping ging het besluit van den val vooraf. Daarom zou God geen onrecht hebben gedaan, wanneer Hij had besloten allen te laten liggen in het verderf, waarin zij zich vrijwillig zouden storten. Verkiest nu God e massa perditionis slechts een deel, dan handelt Hij dus ook tegenover het andere deel niet onrechtvaardig. Vervolgens kent het aan alle besluiten tot op zekere hoogte een eigen, zelfstandige beteekenis toe, en legt het in tegenstelling met het supralapsarisme, dat vooral op de teleologische orde der decreten wijst, nadruk op de causale orde tusschen de onderscheidene besluiten. Ten laatste wil het minder hard zijn dan het supralapsarisme en meer rekening houden met de praktijk des levens. Polyander, Thysius en Walaeus definieerden dientengevolge de electie aldus: „De praedestinatie ter zaligheid is een eeuwig, allervrijst en onveranderlijk besluit Gods, door hetwelk Hij naar het genadige welbehagen zijns willens, eenige menschen uit het gansche menschelijke geslacht, zijnde in de zonde vervallen en overzulks verloren, ter zaligheid in Christus uitverkoren heeft, dewelke Hij ook besloten heeft naar zijne verkiezing door zijn Woord en Geest krachtig te roepen, door het geloof in Christus te rechtvaardigen, te heiligen, en in het geloof en de heiligheid te behouden, en eindelijk te verheerlijken tot bewijs van zijne rijke genade en barmhartigheid"

(Aanhangsel, blz. 3). En de reprobatie: „De verwerping is een allervrijst en allerrechtvaardigst besluit Gods, door hetwelk Hij besloten heeft, sommige menschen uit het menschelijk geslacht, zijnde in de zonde vervallen, niet te verkiezen in Christus, noch met dezelfde kracht zijns Geestes, met dewelke Hij roept zijne uitverkorenen, uit den stand harer verderfenis te roepen, om hen te rechtvaardigen en te verheerlijken, maar laat hen in hun eigen wegen wandelen, zoodanig dat Hij dienvolgens besloten heeft hen, die de waarheid op verschillende wijzen en trappen zijn verwerpende, en die in hunne zonden rechtvaardig verhard zijn, na veel lankmoedigheid van zijne zijde, eindelijk en ten laatste tot hun verdiend verderf te veroordeelen (Aanhangsel, blz. 10). Op dit standpunt is dus de volgorde der besluiten aldus: 1^0 de schepping des menschen; 2^0 het toelaten van den val; 3^0 de verkiezing in Christus van het eene deel en de verwerping van het andere deel der menschheid; 4^0 de roeping enz. der uitverkorenen en het laten liggen in hun verderf van de verworpenen. De teksten, waarop het zich bij voorkeur beroept, zijn: *Joh. 15 : 19b: Doch omdat gij van de wereld niet zijt, maar Ik u uit de wereld heb uitverkoren, daarom haat u de wereld; Rom. 9 : 15, 16: Want Hij zegt tot Mozes: Ik zal Mij ontfermen, wiens Ik Mij ontferme, en zal barmhartig zijn, wien Ik barmhartig ben. Zoo is het dan niet desgenen, die wil, noch desgenen, die loopt, maar des ontfermenden Gods;* en Ef. 1 : 4—12.

Verreweg de meeste Confessies uit de 16e en 17e eeuw omschrijven het object der electie niet nader of spreken alleen in algemeenen zin van het „menschelijk geslacht" (Dijk, De strijd over Infra- en Supralapsarisme, blz. 289/293; hij citeert ook Warfield's opinie, dat in de meeste (en daaronder verschillende in breeden kring aanvaarde) confessie's niets voorkomt, wat met het Supralapsarisme onbestaanbaar is.) Ook de gedeputeerden van Zuid-Holland op de synode van Dordt kozen geen partij. „Of God in het verkiezen de menschen aangemerkt heeft als gevallen, dan of Hij ook hen aangemerkt heeft als nog niet gevallen, meenen zij dat niet noodig is daarvan eenige uitspraak te doen, als maar slechts verklaard wordt, dat God in het verkiezen alle menschen aangemerkt heeft in gelijken stand, zoodanig dat degene, die verkozen is, niet aangemerkt zij door God (n.l. in die verkiezing) als zijnde of uit zich zelven of door zijn eigen verdienste of door eene genadige aanschatting, waardiger dan een ander, die niet verkozen is" (Aanhangsel, blz. 47). En zij definieerden daarom de electie aldus: „Het allervrijste besluit Gods, door hetwelk Hij bij zich zelf van eeuwigheid besloten heeft, zekere bijzondere personen, zijnde door geene dadelijkheid, hoedanigheid, geschiktheid, of evangelische en genadige waardigheid, hun inklevende of van te voren in hen voorzien, onderscheiden, uit het gansche menschelijke geslacht af te zonderen, door zijn Woord en Geest te roepen, het ware geloof te geven en het-

zelve tot den einde des levens te behouden, en door het geloof in Christus hen te rechtvaardigen, te heiligen en te verheerlijken tot prijs zijner heerlijke genade" (t. a. pl., blz. 45). De Synode van Dordt heeft ook niet partij gekozen. Wij meenen, dat Dijk terecht schrijft: „De canones geven dus niet een streng-wetenschappelijke definitie van de Praedestinatie, die en Electie en Reprobatie omvat; er is ook geen sprake van, dat de ordo decretorum wordt aangegeven of het object der Praedestinatie wordt gedefinieerd, maar de Canones gaan uit van het historisch feit van den val en verklaren dan hoe het komt, dat uit die gevallen menschheid enkelen tot geloof komen. Dat art. 7 en 15 in dit verband infralapsarisch zijn ingekleed eischte èn de populaire methodus docendi èn het redebeleid. Bogerman heeft, door aan de Canones dit karakter te geven zeer handig de klip van het Infra- en Supralapsarisme ontzeild. Daarom konden zoowel Infra- als Supralapsariërs met een gerust geweten de Canones onderteekenen, ook de laatsten, want dezen hadden zelf verklaard, dat zij in eene populaire uiteenzetting voor het volk tegen de infralapsarische voorstelling geen bezwaar hadden en dat, wanneer men niet aprioristisch van het decreet Gods uit ging, naar aposteriorisch van de historische feiten, zij de uitdruking: „e genere humano lapso" wel wilden aanvaarden, mits deze maar niet exclusief bedoeld was.

Van dit exclusivisme was juist in de Canones geen sprake; niet alleen werd positief niet verklaard, dat het object der praedestinatie uitsluitend en alleen de homo lapsus was, maar ook onder de heterodoxe leer werd met niet één woord het Supralapsarisme veroordeeld" (blz. 171/2). En ditzelfde geldt voor Art. 16 der Confessie. In de confessie is in art. 14 en 15 ook eerst gehandeld over den val en de zonde, en zoo lag het voor de hand uit te gaan van het gevallen menschelijk geslacht. En dat metterdaad zoo te Dordt geoordeeld is, blijkt uit het volgende. Polyander, Thysius en Walaeus lieten op de omschrijving der electie nog deze woorden volgen: „En dit besluit van eenige zekere menschen in Christus en door Christus zalig te maken is het ware, *eenige en gansch geheele* besluit der verkiezing." Wanneer de synode van Dordt deze clausule hetzij in de Confessie of in de Canones opgenomen had, zou zij zich voor het infralapsarisme hebben uitgesproken. Maar dit deed zij opzettelijk niet. Gomarus c. s. waren gaarne bereid art. 16 der Confessie en de Canones te onderteekenen, als deze beschrijving der electie en reprobatie slechts niet het eenige besluit Gods genoemd werd. Zij gingen dan voor zich zelf van dit besluit, hetwelk ook zij aannamen, terug op een daar achter liggend besluit Gods. Blijkens de acta der Synode heeft Gomarus dan ook in de 107de sessie niet verklaard, dat de gevallen menschheid niet 't voorwerp der electie en reprobratie mocht genoemd worden, maar wel dat *alleen* de gevallen menschheid aldus genoemd wordt. Letterlijk staat er: „D. Gomarus betuigde openlijk, dat hij ook hun oordeel" (bedoeld is

dat van Polyander c.s.) „in alles toestond, uitgenomen den artikel van het voorwerp der Praedestinatie, ofte hoe God den mensch aangemerkt heeft in 't verkiezen, 't welk hij meende, dat gesteld moest worden niet alleen de mensch gevallen maar dat ook de mensch vóór den val in de Praedestinatie van God aangemerkt was." De Synode van Dordt heeft dus gehandeld volgens de adviezen van Bogerman en den Engelschen bisschop, gegeven vóór de behandeling dezer quaestie, „dat de Canones geen academisch maar populair karakter moesten dragen, zich moesten onthouden van streng wetenschappelijke vraagstukken, zooals de ordo decretorum, en dat er alleen in moest worden opgenomen, wat de aedificatio ecclesiarum bevorderen kon" (Dijk, blz. 171). Tot dit standpunt zal de synode gekomen zijn uit de overtuiging, dat dit verschilpunt niet van dien aard was, dat het het saamleven in één kerkverband verhinderen mocht, en uit de overweging, dat het niet zoo licht valt tusschen beide gevoelens partij te kiezen. Dit laatste is dan ook, gelijk wij reeds zeiden steeds 't geval geweest, en ook wij meenen, dat het schijnbaar inconsequente standpunt van Augustinus en Calvijn (hetwelk ook door Kuyper en Bavinck ingenomen wordt) nog het meest bevredigende is. Dit wil nu echter volstrekt niet zeggen, dat wij op den katheder supra- en in de prediking infralapsarisch moeten zijn. Zoo zou men onoprecht handelen. Wie voor zich zelven tot eene besliste overtuiging gekomen is, is gehouden die steeds en onder alle omstandigheden voor te dragen. Maar onze zienswijze is een andere. Noch de supralapsarische noch de infralapsarische voorstelling bevredigt ons geheel. Tegen beide kunnen bezwaren ingebracht worden en daarom kan niet kortweg ééne voorstelling als de alleen juiste geproclameerd worden.

Wanneer de supralapsariër zich beroept op de souvereiniteit Gods, dan geldt hiertegenover het volgende. Zeker is God souverein, en als wij alleen vragen naar het stipste recht, wie zal dan durven ontkennen, dat God met het maaksel zijner handen doen kan, wat Hem behaagt? Maar aan de andere zijde geldt ook, dat de wil Gods nimmer willekeur is. Dat hij door motieven gedetermineerd wordt of m. a. w.: dat de wil Gods niet gescheiden mag worden van zijne rechtvaardigheid, goedheid en wijsheid. En nu blijft 't voor ons duister, hoe op supralapsarisch standpunt deze drie deugden Gods geheel tot haar recht komen. Hierop kan men niet antwoorden: Zoo alleen kon God zich op 't luisterrijkste verheerlijken! Want zou God dat dan niet hebben gedaan, wanneer Hij had besloten aan allen de vergeving van zonden en de eeuwige heerlijkheid te schenken? Ook is niet onaantastbaar het derde argument der supralapsariërs n.l. dat alleen het besluit Gods om den val met eene actieve permissio toe te laten, kan verklaard worden, wanneer wij aannemen, dat aan het besluit van de schepping en den val des menschen een ander besluit voorafging. Immers is het wel waar, dat het zoo doende voor ons begrijpelijker wordt, dat God

ook den val in zijn besluit opnam. Maar de moeilijkheden keeren aanstonds terug, als we het oog richten op het eerste besluit. In plaats van de vraag: Waarom nam God den val in zijn besluit op? dringt zich nu de vraag aan ons op: Waarom besloot God aan sommigen ter betooning van zijne genade de heerlijkheid te geven en aan anderen ter betooning van zijne rechtvaardigheid de heerlijkheid te onthouden? Doordenkende over deze laatste vraag, stuiten wij weer op wat wij zeiden tegen het eerste argument der supralapsariërs.

Met het infralapsarisme staat het nu echter niet anders. Schijnbaar wordt op dit standpunt de wil Gods ook voor ons bewustzijn zedelijk gemotiveerd. Waar God geen onrecht zou hebben gedaan, indien Hij besloten had allen te laten liggen in het verderf, waarin zij zich moedwillig zouden storten, daar gaat het nog veel minder tegen zijne goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid in, wanneer Hij besluit slechts een deel eeuwig te laten wegzinken in die zee van jammer, waarin het zich moedwillig zou werpen. Maar vallen hier alzoo schijnbaar bij het besluit der electie en der reprobatie de moeilijkheden weg, waarop wij stuiten bij het supralapsarisme, zij keeren met dezelfde kracht terug, als wij van dit besluit teruggaan op het voorafgaande, dat is dus op het besluit om met eene actieve permissie den val des menschen toe te laten. Immers als wij vragen: waarom nam God dit besluit? dan kunnen wij dat besluit niet zedelijk motiveeren maar moeten wij met den supralapsariër antwoorden: omdat Hij souverein is of m. a. w. krachtens zijn eeuwig welbehagen. Er is nog een bezwaar. Waarom besloot God niet, alle menschen uit de ellende te verlossen? Naar recht was God hiertoe zeker niet gehouden. Maar waar de Christus aan het geschonden recht zou voldoen, daar ging het evenmin tegen Gods rechtvaardigheid in, als Hij besloten had allen ook weer te verlossen. Het infralapsarisme moge dus schijnbaar minder hard zijn, in den grond der zaak is dat toch zoo niet. We eindigen bij beide zienswijzen in dien God, die geene rekenschap geeft van zijne daden, die ook niet gehouden is, zulks jegens nietige schepselen te doen, dat is dus in den Souvereinen God, aan wiens vaderlijke gezindheid, liefde, goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid wij niet mogen en niet willen vertwijfelen, ook al kunnen wij niet ten volle verstaan, waarom de historie der wereld naar zijn raad op de ons bekende uitkomst uitloopt. Tegenover de bezwaren, staan nu echter bij beide ook lichtzijden. Vandaar dan ook, dat wij eenerzijds met Bavinck zeggen: „Noch de supra- noch de infralapsarische voorstelling van de praedestinatie is in staat, om de volle, rijke waarheid der Schrift in zich op te nemen en ons theologisch denken te bevredigen" (t. a. pl., II, blz. 408). Maar ook anderzijds: „Het ware in het supralapsarisme is, dat alle besluiten eene eenheid vormen, dat er een einddoel is, waaraan alles ondergeschikt en dienstbaar is, dat de zonde niet ongedacht en onverwacht voor God in de wereld kwam, maar

in zekeren zin door Hem is gewild en bepaald, dat de schepping reeds terstond op de herschepping aangelegd en bij Adam voor den val reeds op den Christus gerekend is. Maar het ware in het Infralapsarisme is, dat de besluiten, schoon één, toch ook met het oog op hunne objecten onderscheiden zijn, dat er in die besluiten niet alleen een teleologische maar ook eene causale orde valt op te merken; dat schepping en val niet daarin opgaan, dat ze slechts middelen zijn voor het einddoel, dat de zonde bovenal en in de eerste plaats eene verstoring der schepping is geweest en op en voor zich zelve nooit door God kan zijn gewild" (II, 408).

Is hiermede de dogmatische behandeling van dit geschilpunt tusschen de gereformeerden onderling ten einde gebracht, dan voegen wij hieraan met 't oog op de praktijk nog deze opmerking toe. Zeer terecht heeft de synode van de Geref. Kerken, Utrecht 1905, er met nadruk op aangedrongen „om alle harde en ongewone uitdrukkingen zooveel mogelijk te mijden", en wat meer bepaald deze quaestie aangaat de waarschuwing doen hooren, om dergelijke diepgaande leerstukken, die het verstand der eenvoudigen zeer ver te boven gaan, zoo weinig mogelijk op den kansel te brengen en in de prediking des Woords en het catechetisch onderwijs zich te houden aan de voorstelling, die onze Belijdenisschriften geven." Het is voor den bloei van Christus' kerk van het grootste belang, dat deze uitspraak door allen ter harte genomen wordt. Heel wat kwaad wordt er door voorkomen. En niemand kan hiertegen bezwaar hebben. Dagelijks leert ons de ervaring, hoe metterdaad verre de meeste gemeenteleden niet recht kunnen begrijpen, wat het punt van verschil is. Daarbij is het gevaar zeer groot, dat door misverstand schadelijke gevolgtrekkingen uit sommige uitspraken worden gemaakt. Vervolgens behoeft ook een supralapsariër geen bezwaar te hebben noch tegen art. 16 der Confessie noch tegen de Canones, wijl daarin niet uitgesproken wordt, dat dit het *eenige* besluit omtrent den eeuwigen staat der menschen is. Als vanzelf dringt alles er toe, om op den kansel en bij het catechetisch onderwijs niet te geven een schema van de besluiten Gods noch om de vraag te opperen, of wij bij den raad Gods al dan niet achter het besluit van schepping en val moeten teruggaan, maar om voorop te stellen: 1^0 dat de naar Gods beeld geschapen mensch moedwillig van zijn Schepper afviel; 2^0 dat in Adam heel het menschelijk geslacht tegen God opstond; 3^0 dat het feit, dat de eene mensch de prediking des Evangelies aanneemt en de ander haar verwerpt, alleen te verklaren is uit een besluit Gods van verkiezing en verwerping, en 4^0 dat alzoo God in de einduitkomst verheerlijkt wordt, bepaaldelijk èn in zijne genade èn in zijne rechtvaardigheid. Zoo handelt ook onze Confessie. Ieder gereformeerde kan art. 16 met eene goede conscientie onderteekenen. En ieder doet wel, wanneer hij in de prediking, de catechisatie enz. niet verder gaat. Dit klemt nog te meer, als wij be-

denken, dat, afgedacht nog van deze quaestie „reeds de leer der verkiezing en verwerping op zich zelve, om met de Dordtsche Synode te spreken, in de kerke Gods moet voorgesteld worden met den geest des onderscheids en met Godvruchtige eerbiedigheid, heiliglijk, zonder nieuwsgierige onderzoeking van de wegen des Allerhoogsten, ter eere van Gods heiligen Naam en tot eenen levendigen troost van zijn volk." Als het er op aankomt Gods kinderen bij hevige aanvechtingen des duivels, die in het binnenste wel de vrees doen opkomen, dat zij nog weer in de wereld zullen terugvallen, te troosten of tegenover de dwalingen, die gedeeltelijk aan den mensch de eer geven van zijne zaligheid, de eere Gods te handhaven, dan mag van de Praedestinatie niet gezwegen worden. Maar waar het gaat, om het roepen tot bekeering, om de aanbieding van Christus enz., daar komt 't er op aan te accentueeren, dat God geen lust heeft in den dood des zondaars; dat Christus geenszins uitwerpt, wie tot Hem vlucht; dat wie verloren gaat, omkomt door eigen schuld. Dat alles klemt zóó sterk, dat zelfs Zwingli hoewel hij zich zulke harde uitdrukkingen ontvallen liet, er op aandrong, dit leerstuk slechts zelden aan te roeren, ut enim pauci sunt veri pii, sic pauci ad altitudinem huius intelligentiae perveniunt.

Nog ééne opmerking ten besluite. Het is betrekkelijk nog niet zoo lang geleden, dat buiten den kring van de Gereformeerde kerken zeer hard over het supralapsarisme geoordeeld werd. Allengs echter is hierin eene kentering gekomen. In zijn („Dogmatisch Fragment") „de Val des menschen" schreef de bekwame Ethische theoloog Dr J. H. Gerritsen: „Ik antwoord hierop in de eerste plaats, dat hier veel afhangt van de vraag, of men supralapsariër is, of infralapsariër d. i. of men veronderstelt, dat de val des menschen in het plan Gods met deze wereld opgenomen is of niet, of wil men het menschelijker uitdrukken, of God op den val des menschen gerekend heeft al of niet. Indien men, gelijk steller dezes, supralapsariër is, dan vervallen vele moeilijkheden. De zonde des menschen is in den Raad Gods tot uitvoering van dien Raad opgenomen", (blz. 36). En in zijne studie „De Leer der Praedestinatie" merkt Dr G. Oorthuys op: „Toch heeft men in Dordrecht het supra-lapsarisch gevoelen niet durven noch willen veroordeelen. Men bleef wèlbewust bij de bijbelsche uitdrukkingen staan en wilde niet hooger opklimmen. Maar men erkende ook, dat er in de Schrift woorden zijn, die in supra-lapsarische richting wijzen, en dat logische consequentie ook den val niet buiten Gods souvereinen wil kan houden. En daarom wilde men het supra-lapsarisch gevoelen niet veroordeelen. En zoo is het gebleven. Supra- en Infralapsariërs hebben elkanders recht op een plaats in de Gereformeerde kerk niet betwist, omdat zij het beseften hier te staan op de grenzen van het verborgene en het geopenbaarde", (blz. 75/76). (Van belang is kennis te nemen van het standpunt van Jonathan Edwards; J. Ridderbos, De Theologie van Jonathan Edwards, blz. 183/188).

§ 9. **Weerlegging van de dwaling, dat de uitverkiezing rust op een vooruitgezien geloof.**

Tegenover de Geref. leer der praedestinatie stelden de Semi-Pelagianen, de Arminianen, de Vermittelungstheologen, de Ethischen deze voorstelling. *a.* God heeft besloten, om aan alle menschen zijne genade aan te bieden, gelijk dan ook Christus voor alle menschen sterven zou. *b.* Krachtens zijne praescientia wist God, wie zijne genade zouden aannemen en wie niet. *c.* God besloot hun, die zouden gelooven, de zaligheid te schenken, en degenen, die niet zouden gelooven te straffen.

Nu kan echter een vooruitgezien geloof onmogelijk de grond van de uitverkiezing zijn. En dat wel om deze redenen.

a. Duidelijk leert de H. Schrift, dat het geloof eene gave Gods is *Efeze 2 : 8: Want uit genade zijt gij zalig geworden door het geloof; en dat niet uit u, het is Gods gave,* en *Phil. 1 : 29: Want u is uit genade gegeven, in de zaak van Christus, niet alleen in Hem te gelooven maar ook voor Hem te lijden.* Nu heeft men echter het beroep op Ef. 2 : 8 zoeken te verzwakken door te zeggen, dat de woorden „en dat niet uit u, het is Gods gave" niet slaan op het voorafgaande geloof maar op de verklaring „uit genade zijt gij zalig geworden". Ten bewijze van deze bewering voerde men aan, dat het onzijdig voornaamwoord τουτο niet op het vrouwelijke substantief πιστις slaan kon. Deze bewering gaat echter volstrekt niet op. In het klassieke Grieksch is dit herhaaldelijk het geval, wanneer men het begrip, door dit woord uitgedrukt, in algemeenen zin opvat. Τουτο slaat dan ook wel degelijk op geloof. Immers laat men het slaan op zalig worden dan zouden we eene herhaling hebben van het voorafgaande „uit *genade* zijt gij enz." Laat men het daarentegen op πιστις slaan, dan wordt afgesneden de gedachte alsof het geloof de door den mensch te volbrengen voorwaarde zou zijn, waarop God alleen uit genade de zaligheid verleent.

Wij hebben hier dus een tusschenzin. Tegen deze opvatting heeft men aangevoerd, dat Calvijn toch ook τουτο in verband brengt met σεσωσμένοι. Schijnbaar is dat zoo, omdat Calvijn bij de woorden „en dat niet uit u" aanteekent, „opdat zij, geen ding zich zelven toeschrijvende, erkennen, dat God alleen de auteur hunner zaligheid is. Maar als wij alles nalezen, wat Calvijn over dezen tekst zegt, dan blijkt daaruit, dat Calvijn de woorden „uit genade zalig worden door het geloof" als één begrip opvat. „En dat niet uit u" ziet alsdan wel degelijk ook op het geloof. (Over deze quaestie is nog in 1885 door Kuyper met Doedes gedisputeerd. Het werk van den Heiligen Geest, II, 272/297). Scholten (Leer der Herv. Kerk, II, blz. 85/86), ofschoon z. i. τουτο niet tot πιστεως behoort, erkent niettemin: Het pronomen alleen op ἐστε σεσωσμενοι betrekkelijk te maken, is volgens den samenhang mogelijk, ofschoon het meer voor de hand ligt, het betrekkelijk te maken op geheel het voorafgaande ἐστε σ·σωσμενοι δια πιστεως. Doch hoe dit zij, de σωτηρια sluit, evenals de δικαιοσυνη het geloof in. Is dus

het σεσωσμενον ειναι eene gave Gods, dan geldt dat ook van het geloof.

Overtuigend zijn m. i. deze woorden van Greijdanus (Korte Verklaring van Efeze, blz. 53): „*Ook dat niet uit u, van God is het de gave.* Er is verschil over, of deze woorden bij geloof, dan wel bij den geheelen zin: want uit die genade zijt gij behouden door geloof, behooren. Een argument, dat in het Grieksch het woord, door geloof vertaald, vrouwelijk is, waarom daarop het onzijdige dat niet zou kunnen terugslaan, heeft geene kracht, omdat in bepaalde gevallen een dergelijk geval wel meermalen voorkomt, ook bij goede Grieksche schrijvers. Maar de beslissing is moeilijk. Omdat echter de apostel in het vorige meermalen en duidelijk heeft doen uitkomen, dat de behoudenis enkel uit genade is, vgl. 2 : 4, 5, 7, is het eigenlijk niet meer noodig, dat nog eens met kracht, als ware het eene nieuwe zaak, uit te spreken, in den vorm: en dat niet uit u, van God is het de gave. Maar het geloof, of: door het geloof, is een nieuw begrip in vs 8, in de verzen 2 : 1—7 nog niet genoemd. Het ligt daarom voor de hand, aan te nemen, dat de apostel nu ook van dat zooeven er voor het eerst bijgenoemde heilgoed gaat zeggen, dat ook dat niet uit de geloovigen, maar gave Gods is. Hierbij komt ook, dat het zeggen: gave of gift, en dan ook nog met het lidwoord: de gave of de gift, eene voorstelling wekt van een concreet iets, dat verleend wordt, en niet maar van eene algemeene beschikking of regeling, vgl. Matth. 2 : 11, 5 : 23 e. a. Zegt men, dat het geloof voor Paulus slechts in aanmerking komt als het afstand doen van alle eigen bewerking van het heil, en als het uitsluitend zich verlaten op God, dan neemt dat niet weg, dat ook dit doen geheel, naar kunnen en willen en uitvoeren, door Gods genade tot stand gebracht wordt, en dus loutere genadegave is".

b. Als nu echter het geloof niet een daad des menschen maar eene gave Gods is, dan kan ook de uitverkiezing onmogelijk op het vooruitgezien geloof rusten. Dan moet het veeleer zoo zijn, dat het geloof een uitvloeisel, een vrucht der verkiezing is. Welnu dit wordt dan ook uitdrukkelijk gezegd in *Hand. 13 : 48b: En daar geloofden zoovelen, als er geordineerd waren tot het eeuwige leven.* Ook heet het in *Ef. 1 : 4: God heeft ons uitverkoren, niet omdat, maar opdat wij zouden heilig en onberispelijk zijn voor Hem in de liefde.* Voorts kunnen wij ons nog beroepen op Rom. 9 : 11 (waarbij Meijer aanteekent: „Es wird eben nicht gesagt, dass die προθεσις dies oder jenes nicht sein sollte, sondern dass sie dauerend abhängig sein sollte nicht von Wirken, sondern von dem Berufenden"; en Greijdanus: „maar uit Hem, die roept d. i. God"; vgl. bij 8 : 30; 4 : 17. Heel de bepaling van het lot, de onderlinge verhouding, de tijdelijke en eeuwige toekomst der menschen is enkel en geheel uit God, zonder dat hun eigen handelen daarop ook maar eenigszins regelend of vormend inwerkt. De tegenstelling in vs 12*a* sluit dien menschelijken grondslag volkomen uit") en Rom. 9 : 16 (Greijdanus: „derhalve dan is het niet van hem,

die wil, noch van hem, die rent, maar van God, die zich ontfermt. Wat niet is van wie wil of loopt, maar wel van den zich erbarmenden God, wordt niet gezegd, om te uitsluitender op wat hier gezegd wordt en geschreven staat, de aandacht te richten. Natuurlijk wordt bedoeld het verkrijgen van eeuwige behoudenis"). Geheel in overeenstemming met de H. Schrift beleed dus de Dordtsche Synode (Canones, I, 9): „Deze zelfde verkiezing is geschied niet uit het vooruitgezien geloof en gehoorzaamheid des geloofs, heiligheid of eenige andere hoedanigheid of geschiktheid als eene oorzaak of voorwaarde, te voren vereischt in den mensch, die verkoren zou worden; maar tot het geloof en de gehoorzaamheid des geloofs, tot heiligheid enz.; en diensvolgens is de Verkiezing de fontein van alle zaligmakend goed, waaruit het geloof, de heiligheid, en andere zaligmakende gaven, en eindelijk het eeuwige leven zelf, als vruchten vloeien."

§ 10. **Het beroep op 't verbum** προγι(γ)νώσκειν **afgewezen.**

Van Arminiaansche zijde echter beroept men zich ter verdediging van de leer, dat de verkiezing rust op een vooruitgezien geloof op het woord προγι(γ)νώσκειν, te voren kennen, hetwelk voorkomt in *Rom. 8 : 29: Want die Hij tevoren gekend heeft, die heeft Hij ook tevoren verordineerd, den beelde zijns Zoons gelijkvormig te zijn, opdat Hij de eerstgeborene zij onder vele broederen,* Rom. 11 : 2 en *1 Petr. 1 : 2: Den uitverkorenen naar de voorkennis van God den Vader, in de heiligmaking des Geestes tot gehoorzaamheid en besprenging des bloeds van Jezus Christus: genade en vrede zij u vermenigvuldigd.* Maar met προγινωσκω is volstrekt niet bedoeld een bloot vooruit weten. Integendeel. In het O. T. had יָדַע reeds eene vaststaande beteekenis, en wel deze: iemand niet als een vreemde maar als een bekende behandelen, zich zijner aantrekken, hem een plaats in het hart geven, voor hem zorgen. En dus van God gebezigd (volgens het woordenboek van Cremer): de aan de realiseering in de historie voorafgaande zelfbepaling Gods, om tot de objecten zijner voorkennis in eene bepaalde relatie te treden. Nahum 1 : 7, Hosea 13 : 5, Amos 3 : 2. Welnu blijkbaar heeft Paulus deze beteekenis overgenomen. En dit vermoeden ligt nog meer voor de hand, als wij bedenken, dat Jezus het woord kennen ook reeds in deze beteekenis bezigde, in het bekende woord: Ik heb u nooit gekend n.l. als de mijnen. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat hoewel Meyer in de vroegere uitgaven „die Hij tevoren gekend heeft" in arminiaanschen zin uitlegde, Weiss in de latere editie's verklaart: „Dagegen war es ganz willkürlich an die praedestinatio ex praevisa fide zu denken."

Zelf vat hij 't aldus op: „Dann aber kann das οὓς προεγνω nur solche meinen, welche Gott als ihn Liebende (vs 28) vorher erkannte, nicht weil sie schon solche waren, sondern weil er, der Herzens kündiger, der auch die tiefste Grundrichtung des Herzens kennt in ihrer Prae-

disposition dazu erkannte, dass seine Gnadenführung in ihnen diese Liebe wirken werde". (Greijdanus: „προγινώσκειν, vgl. Hand. 26 : 5, II Petri 3 : 17 heeft hier niet maar den zin enkel van eene nuda praescientia, een louter van te voren weten, doch de praegnante beteekenis van: zich in verbinding stellen met, zich aannemen, uitverkiezen, bepalen, vgl. 11 : 2; I Petri 1 : 20 en προγνωσις in Hand. 2 : 23; cf. ook γινώσκειν in II Cor. 5 : 21. Blijkens ους worden nu toch niet alle menschen bedoeld. In zijne nuda praescientia kent God wel alle menschen eeuwig van te voren. Derhalve moet προέγνω hier beperkter, specialer beteekenis hebben, en wel die van uit eigen vrij welbehagen zich aannemen, uitverkiezen; want deze ους worden hier op geenerlei wijze nader gequalificeerd, of naar bepaalde hoedanigheden beschreven"... „προεγνω spreekt van het uitgangspunt, προωρισεν wijst op het doel. De aoristus duidt aan, dat dit προγνῶναι reeds in het verleden geschiedde, en hier uitteraard, dat het tot in de eeuwigheid teruggaat, gelijk de προθεσις, waarvan in vs 28 gesproken wordt. En dit is het geval ook met de aoristi, die in deze twee verzen nog volgen, en die alle wijzen op hetgeen God heeft vastgesteld in zijn eeuwig raadsbesluit, maar niet op de uitvoering daarvan in de werkelijkheid. Het gaat hier ook slechts om de vastheid der heilsverkrijging door de geloovigen. En deze rust geheel in Gods raadsbesluit. De grondslag van alles is hier de προγνωσις Gods).

§ 11. Teksten, waarop de uitverkiezing op grond van een vooruitgezien geloof bepleit wordt.

Van een voorafgaand universeel besluit Gods is in de Schrift geen sprake, en bij goede exegese blijkt, dat men ten onrechte gemeend heeft, deze leer uit haar afgeleid te hebben. Dat slechts een deel der menschheid is uitverkoren heeft Jezus zelf ons geleerd, toen Hij zeide: *Velen zijn geroepen, maar weinigen uitverkoren, Matth. 20 : 16b.* En in *Hand. 13 : 48b* lezen wij: *En daar geloofden zoovelen, als er geordineerd waren tot het eeuwige leven.* Van verschillende zijden heeft men nu echter gepoogd dezen laatsten tekst zóó uit te leggen, dat daarin niet zou zijn geleerd dat het geloof de vrucht is der verkiezing.

In Meyer's Kommentar wordt echter zoowel erkend: „Lucas betrachtet das Gläubig werden jener Heiden als erfolgt in Gemässheit ihrer von Gott vorzeitlich geordneten Bestimmung zur Theilnahme am ewigen Leben" als ook uitgesproken: „Denn der Glaube ist hier geflissentlich als Folge der Verordnung nicht als ihr Grund hingestellt." Ook kan een universeel besluit niet afgeleid worden uit de woorden: *Welke wil, dat alle menschen zalig worden en tot kennis der waarheid komen,* 1 Tim. 2 : 4. Sommige geref. zooals reeds Calvijn verklaren deze woorden zóó: Hier is sprake van de geslachten der menschen (van welken tijd of stand of volk zij ook mogen zijn) niet van ieder mensch individueel. Voor deze opvatting pleit ook vs 1—3. Anderen

zeggen: elk bezwaar valt weg, zoo wij het woord „allen" in organischen zin opvatten of m. a. w. er eene verwijzing in zien naar het als een levend geheel gedacht menschelijk geslacht. Maar welke van deze beide verklaringen wij ook volgen, van een universeel besluit is hier geen sprake. Evenmin is dit het geval in de woorden: *De Heere vertraagt de belofte niet* (gelijk eenigen dat traagheid achten) *maar is lankmoedig over ons, niet willende, dat eenigen verloren gaan, maar dat zij allen tot bekeering komen, II Petr. 3 : 9.* Onze Kantteekenaren merken hierbij op: „Want alzoo God al wat Hij wil, doen kan en ook doet, zoo kan dit niet verstaan worden van alle en ieder mensch, dewijl de Schriftuur en de ervaring zelve getuigen, dat niet alle menschen zalig worden maar velen verloren gaan." En daarbij heeft Calvijn reeds terecht gezegd: Hier is alleen sprake van den wil in het Evangelie geopenbaard. Het is dus die wil, die allen, die het hooren, beveelt om zich te bekeeren, met betuiging van het genoegen, dat God heeft in de bekeering en van het ongenoegen over onbekeerlijkheid.

Greijdanus geeft de voorkeur aan deze lezing: „De Heere talmt niet met de belofte, gelijk sommigen het voor talmen houden, maar is lankmoedig om uwentwil, of: jegens u, daar Hij niet wil, dat eenigen verloren gaan, maar dat allen tot bekeering komen". En schrijft: „Maar allen tot bekeering komen. Dit behoeft niet alle menschen te omvatten, maar allen, die tot deze ὑμεις of ἡμεις behooren, alle uitverkorenen. Van een universalisme in remonstrantschen zin is hier geen sprake. Maar had God den oordeelsdag doen aanbreken in den tijd der apostelen, dan waren van de zaligheid uitgesloten geweest allen, die toen nog niet geloovig waren, ofschoon wel uitverkoren, en alle uitverkorenen, die destijds nog niet geboren waren. Daarom kan de gerichtsdag eerst intreden, wanneer de laatste verkorene en gekochte toegebracht is. Ook kan een universeel besluit niet geput worden uit Paulus' uitspraak: *Want God heeft hen allen onder de ongehoorzaamheid besloten, opdat Hij hun allen barmhartig zoude zijn, Rom. 11 : 32.* Terecht schreef van Andel: „het ware dwaasheid uit het woordje „allen" af te leiden, dat al wat mensch heet zalig worden zal. Paulus toch wil niet anders zeggen dan dat beiden Joden en heidenen, enkel uit Gods barmhartigheid behouden worden." In Meyers Kommentar wordt dan ook erkend: „Dieselbe Stelle spricht nur davon, dass es die göttliche Absicht war, keinen auf Grund seiner Werke zum Heil zu führen, sondern nur solche, die durch ihren Ungehorsam jedes Anspruches darauf entbehrten, aus reiner Barmherzigkeit zu erretten." Greijdanus: „Het τους παντας geeft aan, dat alle onderscheid tusschen Jood en heiden, weggevallen is, vgl. 3 : 22; 10 : 12, en dat er voor allen slechts één weg des behouds is, die van Gods loutere genade, maar zegt niet, dat alle individuen de eeuwige zaligheid deelachtig worden."

§ 12. **Er is niet eene drieërlei praedestinatie.**

Van Arminiaansche zijde zoekt men de stelling, dat de uitverkiezing berust op een vooruitgezien geloof, ook te staven met de bewering, dat de H. Schrift ons leert, dat men van het geloof en de genade kan vervallen. Zij onderscheiden daarom drieërlei praedestinatie *a.* de praedestinatio ad primam gratiam d. i. tot aanbieding van den Christus door het Evangelie aan den zondaar; *b.* de praedestinatio ad gratiam efficacem d. i. tot schenking van meerdere genade aan hen, die toen hun het Evangelie gepredikt werd een goed gebruik maakten van hun wil en aanvankelijk geloofden; *c.* de praedestinatio ad gloriam d. i. tot de hemelsche heerlijkheid van hen, van wie God vooruit wist, dat zij ook bij het geloof zouden volharden. Volgens hen is dit laatste noodig, omdat afval der heiligen mogelijk is. Nu is het hier nog niet de plaats deze laatste dwaling te bestrijden. Wel moet hier de vraag onder het oog gezien, of Mozes en Paulus (gelijk men beweert) metterdaad begeerd hebben, dat hun naam uit het boek des levens zou uitgedelgd worden om hunner broederen wil en dat zij dus geleerd hebben dat de verkiezing rust op een vooruit gezien standvastig geloof.

Wat Paulus' woorden, *Rom. 9 : 3: Want ik zou zelf wel wenschen verbannen te zijn van Christus voor mijne broederen, die mijne maagschap zijn naar het vleesch* aangaat, hierover bestaat onder Gereformeerde exegeten geen volkomen eenstemmigheid. Van Andel en anderen meenen: „Toch blijft zijne liefde voor zekere grenzen staan, die het den mensch niet betaamt te overschrijden. Het komt toch bij Paulus niet tot den wensch, dat hij in Israëls plaats kwam te staan en Israel in zijne plaats; men lette er toch op, dat hij niet zegt: ik wensch, maar ik wenschte, in den zin van: Ik zou wenschen, als zulk een wensch betamelijk was en vervuld kon worden." Greijdanus meent echter, dat Paulus het wel wenschte (hij vertaalt dan ook: want ik wenschte), ja dat die wensch voortdurend in zijn binnenste leefde, maar dat hij het imperfectum gebruikt zal hebben, om te doen uitkomen, dat hij conditioneel sprak en wist, dezen wensch niet tot zijn gebed te mogen maken... „De apostel sprak aldus van een onvervulbaren wensch, maar dat gebeurde meer: Gal. 4 : 20; Matth. 26 : 39; Deut. 3 : 25."

Met betrekking tot Mozes' uitspraak in *Exod. 32 : 32: Nu dan, indien Gij hunne zonden vergeven zult; doch zoo niet, zoo delg mij uit uw boek, hetwelk Gij geschreven hebt,* bestaat er ook meer dan één opvatting. Calvijn meent, dat Mozes in eene zekere verbijstering heeft verkeerd en daarom Gode geen wet heeft willen voorschrijven noch van Hem eischen, dat Hij zijn eeuwig besluit zou veranderen, maar dat Hij het raadsbesluit Gods, voor zooveel het hem zelven geldt, vergeet, en er niet aan denkt, wat alleen betamelijk is voor God. Keil daarentegen zegt: het boek des levens bevat de aanteekening der rechtvaardigen en verzekert hun het leven voor God tijdens de oude bedeeling in het aardsche Godsrijk en tijdens de nieuwe bedeeling in

het eeuwige leven. En enkele regels verder: Uit het boek van Jahwe uitdelgen is dus: uit de gemeenschap met den levenden God, of uit het rijk der levenden voor God uitdelgen en aan den dood overleveren. Volgens Keil zegt Mozes dus: als Gij hun niet vergeeft, delg dan mijn naam maar uit, uit het boek, waarin voor dit leven de namen der kinderen Israëls geschreven zijn. Voor deze opvatting is o. i. veel te zeggen. Daarvoor pleit ook Ps. 69 : 29. Maar zelfs al zou Mozes er mee bedoeld hebben, dat God hem uit het boek des levens des Lams schrappen mocht, zoo Hij Israëls zonde niet vergaf, dan bewijst dit nog niet, dat zulks mogelijk en dat de roeping Gods voor wijziging vatbaar was. Evenmin als alle woorden van Job in overeenstemming zijn met de meening des Geestes, evenmin is het dan dit zeggen van Mozes.

§ 13. **Verdere argumenten tegen de Arminiaansche voorstelling.** Tegen de Arminiaansche voorstelling kunnen nog deze argumenten ingebracht worden: — *a.* Als God naar zijne voluntas antecedens aller zaligheid wilde, dan zou Hij ook wel aan allen het Evangelie laten prediken. Nu dit zelfs in onzen tijd nog niet zoo is, volgt hieruit, dat er van een voorafgaand universeel besluit geen sprake kan zijn. Antwoordt men hierop, maar wie hier het Evangelie niet hoort, ontvangt hiernamaals nog de gelegenheid om zich te bekeeren — dan is zulk eene bewering in lijnrechten strijd met de H. Schrift. — *b.* De verkiezing kan niet rusten op een vooruitgezien geloof, omdat geen mensch, ook al hoort hij het Evangelie, uit en van zich zelven gelooven kan. Daarvoor is de gratia interna noodig. En zij wordt hun geschonken, die God naar zijn vrijmachtig welbehagen ten leven heeft uitverkoren. — *c.* Wanneer een universeel besluit voorafgegaan was, dan zou de Christus voor alle menschen hebben moeten sterven. En nu leert juist de H. Schrift, dat Hij stierf voor zijn volk, Joh. 10 : 15b en Joh. 17 : 9. — *d.* Elk kind van God erkent in zijn gebed, dat God hem het geloof schonk — maar daarmede geeft het Augustinus gelijk.

§ 14. **De voorverordineering van Christus en de engelen.** Wanneer wij spreken over de praedestinatie, dan denken wij onwillekeurig alleen aan het besluit Gods over den eeuwigen staat des menschen — des menschen, want ten onrechte zeiden Schleiermacher, Ritschl en ten onzent de Ethische richting, dat God zich wel eene gemeente, maar niet bepaalde personen heeft uitverkoren. Toch is de mensch niet het eenige object der voorverordineering. Duidelijk leert ons de H. Schrift, dat ook de Christus is uitverkoren, *I Petri 1 : 20. dewelke wel voorgekend is geweest voor de grondlegging der wereld, maar geopenbaard is in deze laatste tijden om uwentwil* (Greijdanus: προεγνωσμενουμεν = voorgekend wel. Partic. perf. om den toestand der voltooide handeling aan te duiden: een voorgekende zijn; προ hier temporeel, ook blijkens hetgeen volgt, en krachtens de volgende

woorden heenwijzende naar de eeuwigheid vóór de schepping der wereld. Daarmede wordt de prae-existentie van den Heere Christus duidelijk uitgesproken; vgl. ook vs 11"); I Petri 2 : 4 (Greijdanus: „εκλεκτον = uitverkoren, vgl. 1 : 1. Ook hier ligt er de gedachte in van onderscheiding van anderen, uitlezing"); Matth. 12 : 18 in verband met Jes. 42 : 1 (Ridderbos teekent bij Jes. 42 : 1 aan: De Heere wordt sprekende ingevoerd. Hij wijst als met den vinger op „mijn knecht" met welke benaming hier niet Israël (41 : 8) wordt aangeduid, maar de Messias. De benaming duidt aan eene verhouding tot den Heere, waarin eenerzijds een dure plicht, maar waarin toch ook, en zelfs allereerst een zeldzaam voorrecht ligt opgesloten; dit blijkt ook hier duidelijk uit het synoniem „mijn uitverkorene". En Grosheide bij Matth. 12 : 18: „Matth. haalt eene profetie aan, die het optreden van den Messias teekent en waaruit blijkt, dat het moest geschieden, gelijk het geschiedde. Juist deze profetie is daartoe bijzonder geschikt, omdat ze ontleend is aan dat stuk uit Jesaja, dat m. n. spreekt van het Messiaswerk, en omdat ze eerst handelt over de groote heerlijkheid van den Messias, Die Gods Zoon of knecht is, Dien God verkoos" ...)

Nu spreekt het wel vanzelf, dat wij, wanneer wij verklaren, dat de Christus uitverkoren is, daarmede niet bedoelen, dat Hij uitverkoren is tot zaligheid, en evenmin dat Hij de verdienende oorzaak onzer uitverkiezing is. De Christus toch heeft wel voor zijn volk de zaligheid verworven, maar daarom is de electie nog niet om Christus. Neen, de Christus is uitverkoren, om Middelaar en Hoofd der gemeente te zijn. Hierover was dan ook onder de Gereformeerde dogmatici geen verschil. Wel dachten zij niet eenstemmig over de vraag, of logisch de verkiezing van Christus voorafging aan, dan wel volgde op die der gemeente. Calvijn, Gomarus, à Marck, de Moor schijnen het laatste te stellen, als ze zeggen, dat Christus voorverordineerd is tot Middelaar, om de zaligheid voor de uitverkorenen te verwerven. Zanchius, Polanus, de Synopsis, A. Kuyper zien Christus niet alleen als gepraedestineerd tot Middelaar maar ook als uitverkoren tot Hoofd der gemeente en stellen dus het eerste. De Synopsis XXIV, 24: „In hoc electionis decreto, cum tota vetustate et nonnullis reformatae Ecclesiae magnis auctoribus primum locum Christo tanquam capiti atque redemptori Ecclesiae assignamus," Jes. 42 : 1, Matth. 12 : 18, I Petri 1 : 20. Schoon schrijft Kuyper: „De namen der uitverkorenen vangen daarom in het boek des levens aan met den Naam van het Lam: „Welker namen geschreven zijn *in het boek des levens des Lams* dat geslacht is van de grondlegging der wereld" (Uit het Woord, 1^{0} Serie, II, blz. 313) en „Op den voorgrond sta daarom de uitverkiezing van den Christus" (blz. 312).

Maar behalve den Christus zijn vervolgens ook de engelen voorwerpen der verkiezing. Dit wordt in de Schrift uitgesproken in *I Tim.*

5 : 21: *Ik betuig voor God en den Heere Jezus Christus en de uitverkorene engelen, dat gij deze dingen onderhoudt, zonder vooroordeel, niets doende naar toegenegenheid.* Trouwens dit kon wel niet anders. Niet in de hand van het schepsel maar in Gods hand ligt de beslissing over het eeuwig lot van elk creatuur. En zoo heeft God dan ook bepaald, welke engelen in hun heiligen staat zouden volharden, en welke engelen tegen Hem zouden opstaan. Dit laatste echter weer zóó, dat de verantwoordelijkheid voor hun afval voor hen bleef.

Op dit feit nu, dat ook de engelen voorwerp der praedestinatie zijn, moeten wij letten. Het toont ons toch duidelijk, dat de verkiezing en verwerping ook gaan over creaturen, die in het besluit Gods niet voorkomen als reeds gevallen maar als verkeerende in den staat der rechtvaardigheid. Ware het nu met de rechtvaardigheid Gods in strijd zoowel de verkiezing als de verwerping te bepalen van creaturen, die in zijn besluit voorkomen als nog niet gevallen, dan zouden natuurlijk de engelen niet in het decreet Gods kunnen zijn opgenomen.

Volledigheidshalve mag ik niet verzwijgen, dat niet alle exegeten op het voetspoor van Augustinus, Thomas en de oude Gereformeerden bij deze woorden denken aan den eeuwigen staat der goede engelen. Ook Van Andel antwoordt op de vraag: „Maar in welken zin heet Paulus deze engelen uitverkoren? Wil hij ze van de verworpene en gevallen engelen onderscheiden? Het is mogelijk, maar niet waarschijnlijk, naardien het vanzelf spreekt, dat hij de goede engelen op het oog heeft. Beter in overeenstemming met den samenhang is de meening, dat de apostel op de uitnemendheid der engelen wijzen wil, opdat de gedachte aan hunne tegenwoordigheid tot grooter vreeze stemme, in het volbrengen van den ambtelijken dienst." Anderen o. a. B. Weiss denken aan de troon- of aartsengelen, die God zoo volmaakt en zoo ijverig dienen. Mij komt de oude opvatting 't meest aannemelijk voor. Zoo ook à Marck (IX, 16), Synopsis XIII, 32 en 34, A. Kuyper, De Engelen Gods, blz. 116/117 en Dr C. Bouma. De laatste schrijft in de „Korte Verklaring der H. S." (Timotheus e. a.): „Voorts neemt de apostel nog in zijn bezwering op: *en* (voor het aangezicht van) *de uitverkorene engelen.* Wel spreekt Gods Woord elders niet van een uitverkiezing van engelen; maar het feit, dat er engelen gevallen en andere staande gebleven zijn, wijst daar duidelijk op. Want alle zaligheid, van menschen en engelen, vindt in de uitverkiezing haar diepsten grond. Deze engelen zullen bij het eindgericht als een groote stoet vol heerlijkheid den Heere vergezellen, Dan. 7 : 10, om zijn dienaars te zijn bij het gericht, Matth. 16 : 27; 24 : 31—33, Hebr. 12 : 22."

HOOFDSTUK V.

LOCUS DE CREATIONE.

(DE SCHEPPING IN HAAR OORSPRONKELIJKEN STAAT).

§ 1. **De uitgaande daden Gods.**

De besluiten Gods vormen de laatste categorie van de opera immanentia. En zoo komen wij thans toe aan de opera exeuntia. Onder de werken Gods naar buiten nu verstaan wij die werken Gods, door welke iets, dat van God onderscheiden is, voortgebracht wordt. Men definieert ook wel: door welke iets buiten God voortgebracht wordt. Maar dat is toch eigenlijk minder juist, omdat in den grond der zaak buiten God eigenlijk niets is. Immers „In God leven wij en bewegen ons en zijn wij," Hand. 17 : 28.

Deze uitgaande werken Gods zijn in twee groepen onderscheiden: de werken in de natuur en de werken in de genade.

Deze tweeërlei werken verschillen van elkander in omvang, aard en doel.

a. In omvang. De opera naturae hebben tot object den geheelen kosmos, de opera gratiae communis in dit leven de geheele menschheid en de opera gratiae specialis slechts Gods uitverkorenen.

b. In aard of wijze. Ook al is het, dat in de opera naturae elk der drie Personen tot op zekere hoogte zijn eigen aandeel heeft, toch kan in 't algemeen gezegd worden, dat deze werken aan de drie Personen gemeen of m. a. w. dat zij wezenswerken zijn, terwijl in de opera gratiae elk der drie Personen zijn speciale taak heeft.

c. In doel. De opera naturae strekken tot verheerlijking van God in het gemeen, tot openbaring van verschillende zijner deugden. De opera gratiae bedoelen hoofdzakelijk de verheerlijking van slechts twee deugden, en wel van zijne rechtvaardigheid en zijne genade. De beide opera naturae zijn de schepping en de onderhouding. De schepping is dat uitgaande werk Gods waardoor de kosmos, hemel en aarde en al wat er in is, voortgebracht is. De voorzienigheid is dat uitgaande werk, waardoor de creaturen onderhouden, verzorgd, gaande gemaakt en in geheel haar loop bestuurd worden. De schepping ziet op den aanvang en het ontstaan der dingen. De voorzienigheid raakt het bestaan, den voortduur en het tot hun doel gebracht worden der creaturen door de alomtegenwoordige kracht Gods.

§ 2. **De schepping.**

Reeds het eerste, zoo majestueuze, woord van den Bijbel leert ons, dat God den hemel en de aarde geschapen heeft. Terwijl wij dan onder schepping te verstaan hebben, die eerste uitgaande daad Gods, door welke Hij in den beginne de dingen, die voorheen niet waren, alleen door zijn almachtig bevel uit het niet-zijn tot het aanzijn geroepen heeft, en dat òf uit niets òf uit de stof, die „in den beginne" uit niets door Hem gemaakt was. Het woord, dat in 't O. Test. voor scheppen gebezigd wordt, is בָּרָא. Oorspronkelijk beteekent 't splijten, deelen, snijden, vervolgens vormen, voortbrengen, scheppen. Nu wil echter בָּרָא op zich zelf nog niet zeggen, het roepen van de dingen, die niet zijn, alsof zij voor Gods aangezicht stonden. Het wordt dan ook niet slechts van de creatio maar evengoed van de providentia gebezigd, en het is synoniem met עָשָׂה en יָצַר. Toch is het in drieërlei opzicht van deze verba onderscheiden: *a.* er wordt nimmer een menschelijk steeds een Goddelijk maken mee aangeduid; *b.* het heeft nooit bij zich een accusativus der stof, waaruit iets gemaakt wordt; en *c.* het wordt overal gebruikt, om de grootheid en de macht van het Goddelijk maken uit te drukken. Ook de woorden, die in het N. T. worden gebruikt: κτιζειν, ποιειν, πλασσειν enz. geven op zich zelf niet een scheppen uit niets te kennen. Deze term is dan ook niet aan den Bijbel ontleend, maar aan 2 Macc. 7 : 28, waar gezegd wordt, dat God den hemel, de aarde en den mensch ἐξ οὐκ ὄντων ἐποιησεν, en in de Vulgata is dit vertaald door „fecit ex nihilo". Maar al komt alzoo deze term niet rechtstreeks in de Schrift voor, wat er mede uitgedrukt wordt, is geheel met de Schrift in overeenstemming. In Genesis I wordt ons niet verhaald, dat God uit een eeuwig voorhanden zijnde stof den hemel en de aarde geformeerd heeft, maar dat Hij ze geschapen d. i. uit het niet-zijn tot het aanzijn geroepen heeft. Telkens wordt dan ook in den Bijbel gesproken van God, die den hemel en de aarde gemaakt heeft, maar nimmer van een stof, waaruit God den kosmos gevormd heeft. Loci classici zijn: *Gen. 1 : 1: In den beginne schiep God den hemel en de aarde; Rom. 4 : 17b: God, die de dooden levend maakt, en roept de dingen, die niet zijn, alsof zij waren;* en *Hebr. 11 : 3: Door het geloof verstaan wij, dat de wereld door het woord Gods is toebereid, alzoo dat de dingen, die men ziet, niet geworden zijn uit dingen, die gezien worden.* Daarom wil de term „ex nihilo" dan ook niet zeggen, dat niets eene soort stof was, waaruit hemel en aarde zijn gevormd, maar wel, dat de kosmos er eerst niet was, dat er evenmin, gelijk sommigen beweerden, een niet geschapen chaos was, maar dat de kosmos pas bij den aanvang van den tijd in het leven geroepen is. „Ex nihilo" is dus gelijk aan „post nihilum". Terecht heeft Thomas van Aquino hierop nadruk gelegd tegenover sommige Scholastici als Alexander Halesius, die het μὴ ὄν als iets reëels opvatten, ex quo Deus creavit, weshalve zij ook dat μὴ ὄν de causa

materialis van hemel en aarde noemden.

De leer der schepping nu is van het grootste gewicht. De grootste denkers onder de heidenen zijn niet opgeklommen tot de idee der absolute souvereiniteit Gods, en evenmin tot de gedachte, dat zich een toestand denken laat, waarin de stof niet belemmerend op den geest inwerkt. En het zijn juist deze beide machtige gedachten, die in het dogma der Creatio tot uitdrukking komen. Dit dogma predikt ons, èn dat God machtig was, alleen door het woord zijner almacht het heelal tot aanzijn te roepen èn dat oorspronkelijk geest en stof volstrekt niet vijandig tegenover elkander stonden. Daarom moeten wij er ons steeds van doordringen, dat wij alleen „door het geloof verstaan, dat de wereld door het woord Gods is toebereid, alzoo dat de dingen, die men ziet, niet geworden zijn uit dingen, die gezien worden", Hebr. 11 : 3. De Roomsche kerk denkt hier anders over. „Dasz die Schöpfung mit der bloszen Vernunft beweisbar sei, wollte das Vatikanum trotz des Zusatzes „creatorem" in sess. III cap II can I nicht definieren; die absolute Möglichkeit folgt aber aus d. Dogma der Beweisbarkeit von Gottes Dasein. Zur sicheren u. irrtumsfreien Erkenntnis war jedoch die Offenbarung *moralisch* notwendig", (M. Buchberger, Kirchl. Handlexikon, II S. 1991). Dan, deze voorstelling wijzen wij beslist af.

Vervolgens snijdt dit dogma ook elk denkbeeld van emanatie af. Nu nam de emanatietheorie onder de proeven van wereldverklaring of kosmogonieën eene beteekenisvolle plaats in. Zij laat op zich zelve wel plaats voor God, maar door te stellen, dat de realia of de ὕλη noodzakelijk en eeuwig uit God voortvloeien, wordt God en de wereld homogeen en vervalt men tot akosmistisch of atheïstisch pantheïsme (Het pantheïsme is atheïstisch, wanneer eenzijdig de nadruk gelegd wordt op de realiteit der wereld, en akosmistisch, wanneer eenzijdig nadruk gelegd wordt op de realiteit van het Goddelijk zijn). Welnu tegenover de emanatietheorie poneert dit dogma de waarheid, dat de kosmos niet uit het wezen Gods uitgevloeid is maar door een daad van Gods wil geschapen.

§ 3. **De schepping is het werk van den Drieëenigen God.**

De Schrift leert ons, dat als uitgaande daad Gods de schepping een werk is niet alleen van den Vader maar ook van den Zoon en den Heiligen Geest. Tusschenwezens heeft God daarbij niet gebezigd. Zoo is het wel meermalen voorgesteld. Het Gnosticisme plaatste tusschen God en den kosmos aeonen, aan wie eene scheppende werkzaamheid toegekend werd. De Joden beweerden, dat de engelen bij de Schepping mede wrochten. En Arius hield staande, dat de Zoon, die volgens hem 't eerst geschapen was, op zijn beurt weer de wereld schiep. Maar deze voorstellingen zijn in strijd met de H. Schrift. Scheppen gaat de macht van het schepsel ver te boven en is een eigen

werk van den almachtigen God. Wel leert dezelfde Schrift ons duidelijk, dat de drieëenige God hemel en aarde schiep. We herinneren slechts aan *Ps. 33 : 6: Door het Woord des Heeren zijn de hemelen gemaakt en door den Geest zijns monds al hun heir; Ps. 104 : 30: Zendt Gij uwen Geest uit, zoo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks; Joh. 1 : 3.* Nu spreekt het echter wel vanzelf, dat deze onderwijzing der H. Schrift afgewezen wordt door hen, die niet instemmen met de leer der H. Drieëenheid. Edoch niet alleen door hen. Zelfs Van Oosterzee en Doedes deden dit ook. Op blz. 418 van het 2^0 deel zijner Dogmatiek antwoordt Van Oosterzee op de vraag: Door Wien heeft God alles geschapen? dit: „Het is een wezenlijk bestanddeel van het christelijk scheppingsgeloof, dat Hij, dien wij als Verlosser belijden, naar zijne hoogere natuur de middenoorzaak van de Schepping aller dingen geweest is". Van Oosterzee zwijgt dus geheel van den Heiligen Geest. Nog verder ging Doedes. In zijn boek „De Nederl. Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus", II, blz. 137 schrijft hij: „Men heeft heel geen aanwijzing noodig om te zien, dat de Heidelb. Catech. evenals de Nederl. Geloofsbelijdenis, de schepping van alles niet aan de Drieëenheid toeschrijft, maar aan God, den Vader onzes Heeren Jezus Christus, geheel in overeenstemming met de H. Schriften, waarin eene schepping van alles uit niets door de Drieëenheid ten eenenmale onbekend is" (zie hierover Kuyper, Ex ungue leonem, 1882). Wie echter belijdt, dat de drie Personen deszelfden wezens deelachtig zijn, moet ook belijden, dat alle werken Gods naar buiten aan de drie Personen gemeen zijn. En dat niet in dien zin, alsof ieder der drie Personen op zijne eigene gelegenheid te werk ging, zoodat ieder een derde van het geheel tot stand bracht. Neen, aan alle dingen hebben alle drie de Personen meegewerkt. Gelijk wij bij het dogma der Triniteit zagen, zijn alle dingen uit den Vader (en juist omdat van den Vader het initiatief uitgaat, wordt in oeconomischen zin — ook in onzen Catechismus — de schepping met name aan Hem toegekend), door den Zoon, (d. w. z. zij rusten in Hem, hebben in Hem hun bestand) en in den Heiligen Geest (d. w. z. de H. Geest geeft hun hun vorm en brengt ze tot hunne bestemming). Of om met Kuyper te spreken: „Het genus is uit den Vader, de specialiseering door den Zoon en de individualiseering is door den Heiligen Geest" (L. de Creatione, blz. 71).

§ 4. De Zoon is de Middelaar der schepping. De kosmologische beteekenis van den Christus.

Hoezeer wij ook op den voorgrond stellen, dat de schepping het werk is van den Drieëenigen God, toch houden wij tegelijkertijd staande, dat er eene bijzondere relatie bestaat tusschen den Zoon en de schepping. Wij bedoelen dit niet in dien gnostischen zin, waaraan

de Apologeten zich niet konden ontworstelen en die bij de Herrnhutters en vele Vermittelungstheologen zoo sterk op den voorgrond treedt. Deze richtingen beweren, dat de wereld zonder den Logos eigenlijk buiten God, die onzichtbaar en ontoegankelijk is, zou zijn omgegaan. De wereld zou wel niet tegenover maar dan toch los van God zijn geweest zonder de tusschenschakel van den Logos. Opdat nu echter de wereld Gode aangenaam zou kunnen zijn, en Hij in de menschheid een welbehagen zou kunnen hebben, moest Hij ze beide aanzien in den Logos, die dan ook eigenlijk de Schepper en daarmee tegelijkertijd het centraal individuum der menschheid is. Deze dwaling verwerpen wij beslist. En wij bedoelen dan ook iets geheel anders.

Dat er metterdaad eene bijzondere relatie bestaat tusschen den Zoon en de schepping, leert de H. Schrift duidelijk. Reeds in het O. T., vooral in *Spreuken 8* en *Job 28*. Maar nog duidelijker in het N. T. Immers wordt daarin niet alleen gezegd, dat alle dingen door den Logos zijn geschapen, maar Hij heet ook πρωτοτοκος πασης κτισεως *Col. 1 : 15*, ἀρχη της κτισεως του Θεου Openb. 3 : 14, en Degene, tot Wien alles geschapen is en onder Wien alles wederom bijeenvergaderd zal worden, Ef. 1 : 10 in verband met Col. 1 : 17. Hieruit zien wij duidelijk, dat de Christus niet slechts de Middelaar der herschepping maar ook de Middelaar der schepping is — een feit, waardoor aanstonds omver gestooten wordt de voorstelling, alsof de natuurlijke orde der dingen zondig zou zijn en dus ver beneden de genade zou staan.

Maar wat wil dit nu zeggen, dat Christus de Middelaar der schepping is? Van den Vader gaat alle initiatief uit. Derhalve is Hij het, die de wereldidee denkt. Maar de Vader spreekt zich uit in den Zoon. Dies ziet Hij ook in Hem de idee der wereld. Natuurlijk niet in dien zin, dat de Logos en de schepping identiek zouden zijn, maar alzoo dat de wereldidee, die uit den Vader is, den Vader in den Logos als 't ware tegemoet treedt. Is de Logos de Goddelijke wijsheid, dan ligt in Hem ook besloten dat deel der wijsheid, hetwelk in de schepselen gerealiseerd zal worden. In zoover is de Logos de *causa exemplaris* aller dingen. Nu spreekt zich echter niet alleen de Vader uit door den Zoon maar Hij werkt ook door den Zoon. Met het denken Gods gaat 't werken saam, omdat alle woord Gods vol leven en kracht is. In zoover heet de Logos de ἀρχη δημιουργικη aller dingen. Ten laatste is de Christus wel niet het einddoel maar toch het Hoofd aller dingen. In zoover kon Hij heeten de *causa formalis* aller dingen. Dan, nu mogen wij bij den Logos niet blijven staan. Gelijk de Vader werkt door den Zoon in den Heiligen Geest, zoo keeren ook in den Geest door den Zoon weer alle dingen tot den Vader terug, gelijk ons in *1 Cor. 15 : 28: En wanneer Hem alle dingen zullen onderworpen zijn, dan zal ook de Zoon zelf onderworpen worden dien, die Hem alle dingen onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen* zoo duidelijk geleerd wordt.

§ 5. **Bezwaren tegen het dogma der schepping.**

Evenals alle dogmata zoo spreekt ook het dogma der schepping van een mysterie. Daarom herhalen wij nog eens, dat wij slechts door het geloof verstaan, dat de wereld door het woord Gods is toebereid.

Wie dit bedenkt, vindt het niet vreemd, dat Luther eens verklaarde, dat hij eindelijk na vele jaren van strijd zoover gekomen was, dat hij aanving te gelooven in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. En evenmin, dat met betrekking tot dit dogma verschillende bezwaren gerezen zijn.

I. Zoo b.v. de vraag: Waarom is de wereld niet eerder geschapen? Hierop heeft echter Calvijn waardig geantwoord: Het is ons niet betamelijk noch geraden te onderzoeken, waarom God de schepping zóó lang heeft uitgesteld, want indien het verstand des menschen tot daartoe tracht door te breken, zoo zal het op dien weg honderdmaal bezwijken, Instit. I, XIV, 1.

II. Zoo ook de vraag: Hoe is dit dogma te rijmen met het woord van Jezus: *Mijn Vader werkt tot nu toe, en Ik werk ook? Joh. 5 : 17.* Dit bezwaar schijnt sterk. Immers leeren wij, dat de schepping een begin gehad heeft. Voor de schepping was er geen tijd, weshalve er dan ook van een ledigen tijd d. i. van een tijd, waarop er nog niets was, niet kan gesproken worden. Daarom is het ook nog juister te zeggen „met den tijd" dan „in den tijd" is de kosmos geschapen, aangezien de tijd tegelijk met de schepping een aanvang heeft genomen, en dit wel dermate, dat wereldaanvang en tijd begrippen zijn, die elkander volkomen dekken. Wij kunnen dan ook niet zeggen, hoe de eeuwigheid overging in den tijd. De eeuwigheid blijft altoos een begrip, dat ons verstand ver te boven gaat. Niettemin is dit bezwaar alleen schijnbaar sterk. Ledigheid is er in God niet geweest voor de schepping. In God tintelt de volheid des levens. Hij is de Algenoegzame in zich zelven, die geen schepping behoefde om eenige bezigheid te hebben. Ook moeten wij bedenken, dat er een heilig liefdeleven tusschen de drie Personen gevonden wordt. —

III. Een derde bezwaar luidt: Strijdt dit dogma niet met de onveranderlijkheid Gods? Hierop moet ontkennend geantwoord. Eeuwig is in God de wereldidee, eeuwig het besluit om te scheppen, eeuwig de wil om zijn besluit te realiseeren. Als inblijvende daad bezien, kunnen wij zeggen, dat ook de daad der creatie eeuwig in God is. En wanneer nu Gods wil met den tijd de dingen uit het niet-zijn tot het zijn roept, is er in Hem geen verandering, want God wilde eeuwig, dat juist toen (wij eindige schepselen kunnen ons niet anders uitdrukken) de kosmos daar zou zijn. Terecht zeiden daarom de oude dogmatici: Creatio non creatoris sed creaturae est a potentia ad actum transitio, aangezien het eeuwige besluit Gods met alles, wat daartoe behoort, een eeuwig doen Gods is.

§ 6. **Waarom schiep God de wereld?**

Op vragen als deze: Waarom heeft God de wereld geschapen? Waarom is de kosmos zóó, als hij is? luidt het eenig goede antwoord: omdat God het alzoo heeft gewild, *Openb. 4 : 11b: want Gij hebt alle dingen geschapen, en door uwen wil zijn zij, en zijn zij geschapen.*

Geheel verwerpelijk is daarom de voorstelling van het pantheïsme, dat God de wereld behoefde om tot zelfbewustzijn te komen. Zij tast den hoogen God in zijn wezen aan, gelijk zij ook hoogst schadelijk is voor het geloofsleven, aangezien dat dan eerst vastheid verkrijgt, wanneer alle dingen beschouwd mogen worden als gegrond in Gods stelligen wil. Minder gevaarlijk maar daarom toch wel bedenkelijk is de gedachte, die o. a. door prof. Muller, Dogmatiek, blz. 84/85, wordt ontwikkeld, dat Gods volheid, als die der hoogste liefde, zich mededeelen moest niet met eene naturalistische maar wel met eene ethische noodwendigheid.

De H. Schrift onderwijst ons, dat God de wereld schiep krachtens zijn souvereinen wil. Nu is echter de wil Gods geen willekeur. Hij is bepaald door motieven. En daarom heeft God ook voor den wil om te scheppen wijze en heilige oogmerken gehad. Nu mogen wij pogen die motieven te vinden. In de eerste eeuwen der Christelijke kerk wees men op de goedheid en de liefde Gods. Waar God van 's menschen hand niet wordt gediend als iets behoevende, daar kan alleen zijn goedheid Hem bewogen hebben, het besluit der schepping te nemen. Zijne goedheid had er lust in, dat schepselen Hem zouden kennen, en dat zij den hemel en de aarde zouden bewonen. Wanneer men nu niet verder gaat, dan is tegen dit motief niets in te brengen. Het is dan wel niet het hoogste motief maar toch een motief voor de creatie. Nu zijn echter de Humanisten, Socinianen en verschillende wijsgeeren veel verder gegaan. Zoover dat ten slotte de mensch hoofdzaak werd, en al het andere, zelfs God, er slechts was om den mensch. Het eenig motief der schepping was dan ook volgens hen de zaligheid, het geluk des menschen. En zoo de goedheid Gods opvattende, moeten wij deze voorstelling verwerpen. God is er niet om den mensch maar de mensch is er om God. Het is dan ook volstrekt geen zelfzucht in God, als wij zeggen, dat Hij alles wrocht om zijns zelfs wil, maar zelfliefde. God kan nooit iets anders bedoelen dan zijne eer en verheerlijking. Daarbij, als de val ware uitgebleven, dan zou men met deze voorstelling sterker hebben gestaan. Maar nu de mensch viel en daarmede een zee van jammer over het aardrijk uitgegoten is en millioenen voor eeuwig verloren gaan, nu predikt de realiteit ons reeds, dat wij enkel met een beroep op Gods liefde niet kunnen volstaan. Daarom heeft men dan ook in de Middeleeuwen en in lateren tijd terecht geaccentueerd het onderwijs der H. Schrift, dat God met de schepping allereerst bedoelde de verheerlijking van zijn Naam, *Spr. 16 : 4: De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wil, ja ook den*

goddelooze tot den dag des kwaads, en *I Cor. 15 : 28: God alles in allen.* Men bedoelde natuurlijk niet, dat zonder de schepping iets aan Gods heerlijkheid ontbrak. Neen, evenals de vogel zingt uit vrije aandrift, de dichter dicht uit drang des harten, en Gods kinderen God uit liefde minnen, zoo schiep God, omdat Hij lust in scheppen had en omdat Hij door het schepsel heen zich zelven zocht. Gods heerlijkheid werd dan ook niet grooter door de schepping, want God bezat de wereld reeds, toen zij nog alleen in de idee, in zijn besluit, bestond. En nu werpe men niet tegen, dat Paulus in I Cor. 3 : 21/23 toch schrijft, dat alle dingen er zijn om den mensch, of juister nog om de kerk, want dan ziet men voorbij, dat hij hierop terstond volgen laat: Doch gij zijt van Christus en Christus is Gods.

§ 7. **De harmonie der schepping.**

Al het gezegde noopt ons tot de conclusie, dat alleen de H. Schrift ons leidt tot de rechte beschouwing van de wereld. Hetzij men met het Pantheïsme de schepping dynamisch hetzij men haar met het Materialisme mechanisch verklaart, in beide gevallen is zij het product van een blind noodlot. Dat is al een heel troostelooze voorstelling. Vooral voor hen, die onder groote rampen gebukt gaan of aanhoudend met gebrek te worstelen hebben. En het laat zich maar al te goed verstaan, dat nu zulke wereldbeelden almeer ingang vinden, velen de hand slaan aan hun eigen leven. Tegenover deze sombere wereldbeschouwing steekt nu echter de christelijke heerlijk af. Zij leert ons in de eerste plaats, dat alles in de schepping zijne eigene plaats heeft. God mint de veelvormigheid. Vandaar het onderscheid tusschen sterren, planten, dieren en menschen. Maar ook zij zelf zijn op hun beurt weer van elkander verschillend. En niet slechts bestaat er onderscheid tusschen de verschillende rijken der natuur maar alles heeft ook zijn eigen taak en nut en bestemming. Hoe groot nu echter ook de verscheidenheid zij, toch gaat daarom de eenheid niet te loor. De schepping vindt haar eenheid in God, aangezien Hij het is, die de wereld schiep, die haar onderhoudt en die alles in de wereld wrocht, opdat het Hem loven en prijzen zoude. In de schepping is dan ook alles op elkaar aangelegd en werkt steeds het een op het ander in. Dit geldt zoowel van de stoffelijke als van de geestelijke verschijnselen. Een organische of juister nog een ethische band houdt alles saam.

Vooral in de drie woorden, die de H. Schrift voor wereld gebruikt, spreken zich deze verschillende gedachten uit. Het Hebr עולם d. i. het verborgene, onoverzienbare, de tijd, de eeuw, en het Grieksche αἰωνες vertolken ons de idee, dat de wereld een zekeren bestemden duur heeft, en dat, onderwijl zij haar leeftijd geleidelijk volbrengt, zich eene historie op haar afspeelt, die heengeleid wordt naar een bepaald doel. Het woord κοσμος (mundus) echter legt den nadruk op de schoonheid en de harmonie der wereld. Van de dagen van Augustinus af,

heeft de Christelijke kerk daarvoor dan ook een oog gehad. Tal van theologen hebben de heerlijkheid van de schepping, hare verscheidenheid en eenheid, orde en harmonie luide geroemd, en er op gewezen, hoe in de schepping Gods deugden zich nu reeds bij aanvang openbaren en hoe zij zich alle volkomen zullen openbaren in het rijk der heerlijkheid. Die wereld is dan ook, naar het eigen getuigenis der H. Schrift, goed in Gods oogen, omdat zij harmonieert met de bestemming, die Hij haar gaf en omdat Hij als het ware haar middelpunt is. Eenerzijds moet dus veroordeeld alle natuurvergoding, waaraan 't Heidendom, 't bijgeloof en het Occultisme zich schuldig maken, maar anderzijds ook alle natuurverachting, gelijk die bij de Dooperschen en de overdreven Intellectualisten wordt gevonden.

§ 8. **De evolutieleer.**

Schepping of Evolutie is een van de grootste strijdvragen van den nieuweren tijd. Geheel juist is echter op deze wijze het dilemma niet gesteld. Er ligt waarheid in het bekende woord van Lotze (Mikrokosmos[2], I, 240): „Al had de wetenschap onomstootelijk bewezen, dat uit het gloeiende dampbolletje door evolutie alles, tot zelfs eindelijk de mensch was voortgekomen, dan had zij toch niets anders gedaan dan dat zij het wonder der onmiddellijke schepping naar een vroeger tijdstip verschoven had, waarin de oneindige wijsheid in den donkeren chaos de onmetelijke vatbaarheid gelegd had voor eene geordende ontwikkeling." Er waren en er zijn dan ook wel christelijke geleerden, die oordeelen: „Al werd de descendentietheorie van eene hypothese, gelijk zij thans nog is, straks omgezet in een feit, dan zou zij nog geen afbreuk kunnen doen aan de creatie-theorie". Hun voornaamste bezwaren tegen het evolutionisme zijn dan ook eenerzijds, dat vele aanhangers van dit stelsel elke schepping ontkennen en anderzijds dat zij het bestaan van een doel in al het geschapene loochenen. Al achten zij op zich zelf de evolutieleer niet in strijd met het Christendom, deze twee punten kunnen toch ook volgens hen nimmer geaccepteerd worden. Alvorens nu ons oordeel over deze quaestie uit te spreken, geven wij eerst eene zeer beknopte uiteenzetting van de descendentietheorie zelve.

Telkens weer worden de woorden Darwinisme en Evolutie- of descendentietheorie als synoniemen gebruikt. Toch is dit niet juist. Onder het Darwinisme verstaan wij de door Darwin en zijne school voorgedragen biologische theorie, volgens welke de wereld der organismen (met inbegrip van den mensch) zich heeft ontwikkeld van de laagste Stufe tot de tegenwoordige hoogte, en wel als gevolg van de gemeenschappelijke afstamming van de meest eenvoudige Urwezens. Dan, deze biologische ontwikkelingstheorie is slechts de toepassing van de algemeene en veel oudere evolutiegedachte op een speciaal gebied, en gelijk zij nu aan deze algemeene evolutiegedachte betee-

kenisvollen steun bood, zoo ontving zij op haar beurt van deze algemeene evolutiegedachte niet geringe hulp, en zoo is het te verklaren, dat het Darwinisme zooveel en zoo spoedig ingang vond.

Sporen van de evolutiegedachte vinden wij reeds in de Grieksche natuurphilosophie n.l. in de leer van het eeuwige worden van Heraklitus, die doorwerkte in de kosmologie van de Stoici. In den loop der historie dook zij daarna af en toe op, maar de eerste wetenschappelijke toepassing van de ontwikkelingsgedachte op de natuur is toch pas de bekende Kant-Laplace hypothese. En het is deze hypothese, welke tot het tegenwoordige Evolutionisme geleid heeft.

De moderne natuurkundigen beweren: Er is nimmer verlies van arbeidsvermogen. Hieruit volgt dat de stof eeuwig moet zijn (Dit is de z.g. substantiewet, waarmede wordt bedoeld de leer van de steeds gelijke hoeveelheid en van de onvernietigbaarheid van stof en kracht). Feitelijk is dan ook onjuist de bewering, dat het hier op aarde altoos zijn zou: opgaan, blinken en verzinken. Er is wel eene rustelooze verandering van vorm, 't gelaat van den kosmos is wel telkens verschillend, maar de substantie zelve is onvernietigbaar. Zij is het eeuwige, absolute zijn. En gelijk de stof eeuwig is, zoo is ook de kracht, de beweging, de energie eeuwig. Eene in beweging zijnde stof is er altoos geweest en zal er altoos zijn. Van deze grondstellingen uitgaande, betoogen zij dan vervolgens, dat aan onzen kosmos duizenden andere voorafgingen, die alle het product waren van het proces, waarin de stof verkeerde. Evenals onze tegenwoordige wereld ontstonden zij uit stof en kracht en langs den weg der ontwikkeling vergingen zij ook weer. De kosmos nu, die aan den onzen voorafging, loste zich ten slotte op in eene gasvormige nevelmassa. En het is uit die nevelmassa, dat zich, naar de hypothese van Kant en Laplace, onze kosmos met zijn zon, maan, de aarde en de sterren, geleidelijk door verdichting, draaiïng en bolvorming gevormd heeft. Natuurlijk was toen onze aarde aanvankelijk eene woestenij. Maar het proces der ontwikkeling duurde voort en krachtens dit proces werd de aarde allengs een passend oord voor levende wezens. Eerst greep plaats de formatie van zeeën en landen, van bergen en stroomen, van delfstoffen en aardlagen. Daarna ging de stof zich fijner organiseeren en werd de werking der kracht steeds ingewikkelder. Zoo is onder bijzonder gunstige omstandigheden de cel ontstaan, die de draagster van het leven is. En toen de cel er eenmaal was, konden zich de planten en de dieren, in steeds hooger formatie, in steeds rijker variatie en in steeds grooter getale ontwikkelen. De hoogste evolutie van die dierensoort, waartoe de apen behooren, was de mensch. Een eerste mensch was er echter niet. Waar het dier ophoudt en de mensch begint, kan niet geconstateerd worden. Zie hier in korte trekken de evolutietheorie. En het is bij haar dat Darwin zich aansloot.

Darwin was selectionist. In zijn boek „On the Origin of species

by means of natural selection" wees hij allereerst op de variation under domestication d. w. z. op de verscheidenheid der soorten, die bij planten en dieren in tammen staat voorkomt, en door den mensch door zorgvuldige keuze in het leven kan geroepen worden. Vervolgens handelde hij over de natural and sexual selection, waarmede hij bedoelde, dat bij planten en dieren in wilden staat hetzelfde verschijnsel waargenomen wordt. Hij betoogde, dat, in den strijd om het bestaan alleen de krachtigste exemplaren voorttelen, en dat er door overerving van sommige eigenaardigheden, die weldra versterkt op den voorgrond treden, door teeltkeus nieuwe generaties, die in het oogvallend van de vroegere soorten verschillen, te voorschijn komen.

Voor de Evolutieleer en het Darwinisme voerde men vooral deze argumenten aan: *a.* De morphologische en physiologische overeenkomst tusschen mensch en dier — hand, poot, vin, vleugel hebben een gemeenschappelijken oorsprong; *b.* de veranderlijkheid der soorten, waarmede men doelt op de wet, dat, wijl de lichamelijke organisatie onverbreekbaar is, verandering in één der organen ook verandering in de andere tengevolge heeft (de correlatie van den wasdom).

Ontkend kan niet worden, dat deze hypothese de vrucht is van machtige denkkracht en dat zij beantwoordt aan den dorst van het menschelijk hart naar een logisch ineensluitend en alles omvattend wereldbeeld. Wij kunnen niet rusten in de voorstelling, dat de kosmos uit verschillende onsamenhangende bestanddeelen bestaan zou. Dan eerst zijn wij bevredigd als wij eene eenheid vinden, die al het geschapene harmonisch saambindt. Maar al zit er eenheid in deze machtige conceptie toch is zij, afgedacht nog van het onderwijs der H. Schrift, in strijd met de feiten. Ook van haar geldt, dat zij volstrekt niet is een onloochenbaar resultaat der natuurwetenschap, dat afdoende bewezen is, maar eene hypothese, eene philosophie, die geenszins op empirie berust.

Dit blijkt uit het volgende:

a. In beginsel is dit stelsel reeds voor eeuwen ontwikkeld en dientengevolge is het niet het resultaat van de natuurwetenschappen op hare tegenwoordige hoogte;

b. al aanvaardt men de in de vorige eeuw ontdekte wet van het behoud van het arbeidsvermogen, dan volgt hieruit nog volstrekt niet, dat de materie en de energie eeuwig zijn. Het is onmogelijk dit laatste met een beroep op deze wet te bewijzen. Even onmogelijk als de thesis te staven is, dat de stof onvernietigbaar is, omdat zij door menschelijke kracht niet vernietigd kan worden.

c. Onbewijsbaar is ook de bewering, dat de beweging in de stof eeuwig is. Veeleer is voor beweging altoos noodig eene kracht, die de beweging veroorzaakt.

d. Beweging op zich zelf zegt nog niet veel. Bij de beweging

komt alles aan op de richting, waarin iets bewogen wordt; op het doel, hetwelk men met de beweging beoogt. En nu gaat het toch niet aan, eenvoudig te decreteeren, dat de blinde kracht, die in de substantie werkte, leidde tot formatie van hemel en aarde, van delfstoffen en planten, van dieren en menschen. Zulke wondervolle formaties moeten 't werk zijn van een denkend en willend wezen.

e. Op dit standpunt zijn alle zuiver geestelijke verschijnselen onverklaarbaar. Sterker nog. Men spreekt o zooveel over de substantie, over stof en kracht — maar zelfs Haeckel moest erkennen, dat het innerlijk wezen der dingen voor ons verborgen is. Alle leven is kortweg een mysterie. En nu heeft Haeckel wel gezegd, dat hindert ons niet, 't leven behoeft geen verklaring, omdat het eeuwig is als de substantie, maar dat is slechts een noodsprong.

f. In den jongsten tijd is afdoende gebleken, dat zelfs bij de infusoriën, dat is dus bij de laagste organische wezens, het leven niet door mechanische stofwisseling ontstaat.

g. Zeer opmerkelijk is het, dat vele jongere natuurvorschers in hun stelsel over het ontstaan der dingen naast een mechanisch weer een organisch principe opnemen, en daarmede implicite erkennen, dat het leven niet uit de stof verklaard kan worden, maar dat al wat leeft zijn ontstaan aan iets levends te danken heeft.

Wat meer speciaal de bewering betreft, dat de mensch zich uit een diersoort zou hebben ontwikkeld, hiertegen kan het volgende worden ingebracht.

a. De mensch onderscheidt zich niet slechts door zijne rechtopgaande houding en door den vorm van zijn hand, schedel en hersenen van het dier, maar hij verschilt vooral van het dier door rede en taal, door religie en ethiek, door kunst en wetenschap, i. e. w. door heel de wereld van geestelijke verschijnselen. Op evolutionistisch standpunt is er geene plaats voor eene ziel des menschen, evenmin als voor vrijheid, verantwoordelijkheid, zelfstandigheid of persoonlijkheid. Gemakshalve moge men nog spreken van psychische verschijnselen, feitelijk kent men slechts hoogstaande physische verschijnselen. En men beweert dan ook zelf, dat er van al deze z.g. psychische verschijnselen analogieën zijn bij de planten en de dieren. Al de z.g. psychische verschijnselen komen dan ook op chemische wijze tot stand. De gedachte scheidt zich op dezelfde wijze af van de hersenen als de gal zich afscheidt van de lever. Hoe grooter en fijner bewerktuigd iemands hersenen zijn, zooveel dieper en juister is ook zijn denkvermogen. Dan, het gaat toch niet aan, de geestelijke verschijnselen, die geheel andersoortig zijn dan de physische, kortweg voor te stellen als een product van stofwisseling.

b. Men poneert de stelling, dat er tusschen den aap en den mensch een overgangsvorm heeft bestaan. Welnu, wanneer waarlijk de mensch uit den aap ontwikkeld is, dan zouden er ook vele exemplaren van

dezen aap-mensch moeten hebben bestaan. En nu doet zich toch het verschijnsel voor, dat er geen enkel exemplaar van dezen overgangsvorm gevonden is. Wel heeft men soms bij het vinden van overoude menschenbeenderen en menschenschedels gejubeld, dat zij van zulk een overgangsvorm afkomstig waren, maar altijd weer moest men erkennen te vroeg te hebben gejuicht.

c. Met name Agassiz voegde hier nog bij: het bepaalde, standvastig kenmerkende der soorten en de zeldzaamheid van vormen, die veroorloven hen als overgangsvormen aan te nemen; de enorme graad van wijziging in levenswijze en maaksel; de weinige waarschijnlijkheid, dat de natuurkeus eenerzijds organen van zoo weinig belang als b.v. de staart van de giraffe, en anderzijds organen van zoo wondervolle samengesteldheid als bijv. het oog heeft voortgebracht; de onwaarschijnlijkheid van het ontstaan door de natuurkeus van zulke wondervolle instincten als bijv. het instinct der bijen; de onvruchtbaarheid van gekruiste soorten en de vruchtbaarheid van de gekruiste varieteiten; de onmogelijkheid om de opvolgende schakels in den keten der levende wezens, de opvolging der uit den oervorm ontsproten vormen aan te wijzen; het nevens elkaar bestaan van hoogere en lagere diervormen.

En wat nu nog meer bepaald het Darwinisme aangaat, daartegenover is terecht dit gesteld:

a. Het bestaan der varieteiten is onmogelijk uit de correlatie van den wasdom te verklaren;

b. de lagere soorten zijn volstrekt niet geheel opgegaan in de hoogere;

c. na de eerste afwijkingen worden de levensconditiën ongunstiger;

d. na de paring vertoont zich soms geheel iets anders dan de theorie doet verwachten (d. i. de z.g. heterogenesis);

e. het gemis der overgangsvormen.

A. Kuyper, Evolutie, Muller t. a. pl., blz. 76/81; H. Bavinck, Evolutie, H. H. Kuyper, Evolutie of Revelatie, de publicaties van Dr W. H. Nieuwhuis en Dr W. J. A. Schouten, vooral van den laatsten „Evolutie".

§ 9. De schepping eveneens ontkend door het Pantheïsme en het Materialisme.

Evenmin als het Evolutionisme laten het Pantheïsme en het Materialisme ruimte voor de schepping. Het Pantheïsme, waarvan Spinoza de meest consequente vertegenwoordiger was („Deus est omnium rerum causa immanens non transiens", Ethica, Pars 1, propos. XVIII) vereenzelvigt God en de wereld. „Het denkt zich den wereldgrond als de volstrekte en eenige realiteit an sich en onderscheiden van de wereld der verschijnselen — in welke verschijnselen de wereldgrond zich openbaart en ontwikkelt, zoodat alle verschijnselen niets anders

zijn dan de vorm- en toestandsveranderingen van den wereldgrond of het Al-Eene, en alle verschijnselen, ook het bewuste ik, in dit Al-Eene terugkeeren". Het houdt staande, het zijn is uit het denken, de stof is uit den geest — maar hoe het materieele uit het spiritueele voortkwam, laat het onverklaard. Dat Schleiermacher zich nimmer geheel aan den invloed van het Spinozisme wist te ontworstelen blijkt ook in dezen Locus. Hij wischte de grens uit tusschen de schepping en de onderhouding door de bewering, dat, als men slechts vasthield aan de absolute afhankelijkheid van den kosmos van God, verder de vraag of die kosmos eeuwig dan wel in den tijd geschapen was, bijkomstig was.

„Het Materialisme denkt zich de wereld der verschijnselen als een afgesloten eenheid — samengesteld uit de oorzakelijk verbonden stoffelijke en psychische veranderingen en bewegingen — of m. a. w. als een zich-zelfgenoegzame, een van en door zich zelve bestaande realiteit, welke ter verklaring harer werkelijkheid geen anderen grond behoeft." Hier is het denken de neerslag van het zijn, de geest het bezinksel van de stof. Uit atomen, ja uit nog veel fijnere electronen, is deze realiteit opgebouwd. Dan, het Materialisme is niet in staat een antwoord te geven op deze vragen: Welk recht hebt gij om aan de atomen de metaphysische qualiteiten van ondeelbaar- en onveranderlijk-, van eeuwig- en onvernietigbaarheid toe te kennen? Hoe kwam de trage stof in beweging? Hoe ontstond uit de stof het bewustzijn en alle verdere geestelijke verschijnselen en wetenschappen? Hoe is toch uit de atomen de kosmos ontstaan?

HOOFDSTUK VI.

LOCUS DE ANGELIS.

(DE GEESTELIJKE WERELD).

§ 1. **Het geloof aan het bestaan van engelen is niet onredelijk. Echter blijft ook hier de H. Schrift de kenbron der waarheid.**

Reeds het feit, dat alle religies goede en kwade engelen kennen, maakt het niet onredelijk aan het bestaan van engelen te gelooven. Zelfs Kant achtte het dan ook niet onmogelijk, dat er engelen zijn. En al heel dwaas was de bewering van Strausz, dat men aan engelen ging gelooven, om zoo een soort van compensatie te hebben tegenover de groote hoeveelheid stof in de wereld. Leibniz en de Supranaturalisten trachtten het bestaan van engelen te bewijzen met dit argument, dat de engelen de kloof aanvullen, die er van meetaf bestaat tusschen God en de menschen, of anders uitgedrukt, dat zonder engelen de tusschenschakel tusschen God en den mensch zou ontbroken hebben. Deze redeneering gaat echter niet op. Elk spreken van het aanvullen van de kloof tusschen God en menschen of van een tusschenschakel tusschen God en de menschheid, komt de oneindigheid Gods te na of m. a. w. wischt de grenslijn uit tusschen den Schepper en het schepsel. Wel is juist de opmerking van Gravemeyer (t. a. pl., I, blz. 687/8): „Wegens de volmaaktheid van het heelal is het aannemelijk, dat er niet alleen enkel stoffelijke schepselen bestaan en zulke, die ten deele stoffelijk en ten deele onstoffelijk zijn, maar ook enkel onstoffelijk." Ernstig waarschuwde Kuyper: „Ge zult of de Engelenwereld eeren, gelijk God u die in zijn Woord geopenbaard heeft, of wel, zoo ge deze verwerpt, zult ge terugvallen in het Animisme der afgodische volken, niet rechtstreeks maar bij trappen en de eerste trap is hier het zoeken van gemeenschap met de dooden — Kuyper besloot met deze woorden zijne teekening van het Spiritualisme — die van ons zijn gegaan" (De Engelen Gods, blz. 8). Terecht zegt Bavinck (II, blz. 469): „zoolang wij toch zelven psychische wezens zijn en het zieleleven niet uit stofwisseling kunnen verklaren, maar daarvoor een geestelijke substantie hebben aan te nemen, die ook zelfs na den dood voortbestaat, zoolang is ook het bestaan van eene geestelijke wereld met geen enkel argument der rede of met eenig feit der ervaring in strijd."

Dan, al gaat het geloof aan het bestaan van engelen, niet in tegen

de rede, wij hebben toch pas vasten grond onder de voeten, als wij de H. Schrift openslaan. Zij zegt ons duidelijk, dat er eene geestelijke wereld, een hemel bevolkt met engelen is. En nu is het wel waar, dat de engelen, wijl zij creaturen zijn, niet kunnen en niet mogen zijn het voorwerp van ons geloof en vertrouwen, maar de erkenning, dat er eene geestelijke levenssfeer is, is toch voor de religie van groote beteekenis. Immers is zonder zulk eene sfeer religie eene onmogelijkheid. Bovendien is het bestaan van engelen voor ons van belang, omdat God ze gebruikte bij de bekendmaking Zijner openbaring en Hij ze nog uitzendt ten goede zijns volks.

§ 2. **Historisch overzicht.**

Wij zeiden reeds, dat er in alle religies sprake is van geestelijke wezens. Omdat in het Parzisme de Angelologie zeer breed was en daarin gesproken werd van engelen, die zich rondom den god des lichts en van engelen, die zich rondom den god der duisternis scharen, is het begrijpelijk, dat vele moderne wijsgeeren van de religie — ten onzent Kuenen en Tiele — beweren, dat de Israëlieten tijdens de ballingschap deze engelenleer van de Perzen hebben overgenomen. Hiertegen geldt echter: 1^0 dat reeds voor de ballingschap onder Israël het geloof aan het bestaan van engelen algemeen was; 2^0 dat men niet mag verwarren de Oudtestamentische leer van de engelen, met de voorstellingen, die na de ballingschap bij velen ingang hebben gevonden.

Het is dan ook wel merkwaardig, dat er ook geleerden zijn, zooals James Darmesteter in 1893, die precies het tegenovergestelde beweren en dus staande houden, dat de Perzen hunne Angelologie van de Israëlieten hebben overgenomen. Het bestaan der engelen werd kortweg ontkend door de Sadduceën; door sommigen uit den tijd van Justinus, die de engelen hielden voor tijdelijke emanaties uit het Goddelijk wezen, die na het doen van hun werk weer in God terugkeerden; door de David Joristen, Libertijnen, Spinoza, Hobbes, Strausz en vele moderne theologen. Zoo stelde Lic. Böhmer in Herzog's Real-Encyclopaedie[1] het voor, alsof de voorstellingen, van engelen niets dan voorbijgaande indrukken van ons Godsbewustzijn zijn. En in RGG[2], II, S. 139/140 betoogt Kalweit: „In der neueren e.v.g. Dogmatik herrscht Uebereinstimmung darüber, dasz die Engel ein Gegenstand der Glaubenslehre nicht sein können; denn der Glaube hat es immer allein mit Gott zu tun. Weder ist die Behauptung des Daseins von E. n. ein Kennzeichen des Glaubens, noch der Zweifel daran ein Merkmal des Unglaubens. Alles, was hier zu sagen ist, ist bereits von Schleiermacher gesagt worden. Nach seinen Darlegungen steht die E-vorstellung in keinem Widerspruch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewusztseins; aber es ist auch in ihr keine Verpflichtung enthalten, sie in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre zu ziehen. In der religiösen Sprache und auch in der bildenden Kunst

hat sie ein gutes Recht. Es musz nur gefordert werden, dasz die vielfach vorgenommene Umgestaltung ins Kindliche und Feminine mehr zurück gedrängt und die biblische Vorstellung von den starken Helden zur Geltung gebracht werde."

Uit dit citaat blijkt reeds, dat het standpunt van Schleiermacher tweeslachtig is. Dit volgt ook hieruit, dat hij eenerzijds beweerde, dat Jezus en de apostelen over de engelen met eene zekere „Anbequemung" (accomodatie) spraken, maar ook anderzijds, dat daarbij niet mag verondersteld worden, „dass derjenige, der sich zu herrschenden Vorstellungen herabläszt selbst eine andere, jene widersprechende Ueberzeugung hat" (§ 42, 2). In ons vaderland ontketende Dr Balthasar Bekker, die reeds in zijn preeken en geschriften tegen het geloof aan heksen, tooverij en spoken opgekomen was en eene „redelijke" verklaring van angstwekkende natuurverschijnselen voorgedragen had, in 1691 een storm van verontwaardiging door zijn berucht boek „Betoverde Weereld". Hij ontkende wel niet het bestaan der engelen, maar beperkte wel zeer hun werkzaamheid en hield hen menigmaal voor menschen. Ook leerde hij, evenals Spinoza, dat Christus en zijne apostelen zich in hun uitspraken over de engelen telkens hadden geschikt naar de opvattingen hunner tijdgenooten. De leer der engelen, zooals deze gewoonlijk werd ontvouwd, was z. i. eene grove en schadelijke dwaling, die de Christenen onder den invloed van den duivel hield. Leibniz, Wolff en de Supranaturalisten verdedigden op redelijke gronden het bestaan der engelen. Dit deden ook de Rationalisten; maar aan engelenverschijningen geloofden zij niet. Weer anderen hielden de engelen voor bewoners van andere planeten dan de aarde, zoo Kurtz, Keerl en Lange. Het spiritisme, dat als reactie tegen het rationalisme en materialisme beteekenis heeft, leert niet slechts het bestaan van geesten, maar acht ook omgang met hen mogelijk.

§ 3. **De verscheidenheid in de engelenwereld. Het getal der engelen.**

De naam „engel" duidt het ambt, niet de natuur dezer creaturen aan. Vandaar, dat מַלְאָךְ (bode, gezant) en ἀγγελος ook wel van menschen gebezigd wordt, bijv. Mal. 3 : 1: *Ziet, Ik zende mijnen engel, die voor mijn aangezicht den weg bereiden zal,* en Luk. 9 : 52.

Andere namen, die voor deze geestelijke wezens in den Bijbel worden gebezigd, zijn: zonen Gods, geesten, heiligen, wachters. Evenals er nu hier op aarde groote verscheidenheid heerscht tusschen de schepselen, zoo zijn ook de engelen niet alle gelijk. Zij worden in verschillende groepen verdeeld, die elk een eigen naam hebben. Allereerst wordt gesproken van de כְּרוּבִים *Cherubijnen* (over de afleiding bestaat verschil van gevoelen. De meest aangenomene is van een stam, die grijpen, vasthouden beteekent, cf γρυψ, grijpvogel). Zij zijn de bewakers van het paradijs. Zij worden in den tabernakel en tempel afgebeeld met aangezichten, die naar het verzoendeksel gekeerd zijn,

en met vleugelen, die het verzoendeksel bedekken. In *Ezechiël 1 en 10* heeten zij חַיּוֹת (bij ons vertaald door dieren), gelijk ook van hen in Openb. 4 : 6 e.v. als van de ζωα (bij ons dieren) wordt gesproken. In deze beide plaatsen wordt het getal 4 genoemd. In Ezechiël worden zij geteekend als „eene menschengedaante", elk met 4 vleugelen en 4 aangezichten, n.l. dat van een mensch, leeuw, stier en arend. In de Openbaring worden zij beschreven, als zijnde rondom den troon Gods en als hebbende elk maar één aangezicht en 6 vleugelen. Uit deze gegevens kunnen wij afleiden, dat de Cherubijnen de eerste plaats bekleeden onder de engelen, en dat in hen de kracht en de luister Gods zich zóó openbaren als in geene andere schepselen het geval is.

Over de onderscheidene voorstellingen, die de H. Schrift ons van hen geeft, schrijft Kuyper terecht: „De Cherubijnen, die Ezechiël ons teekent, vertoonen in hun raderen, met heiligen gloed doorvlamd, een geheel andere voorstelling dan de beelden der cherubijnen, die in den tabernakel en in Salomo's tempel stonden. Iets wat tot onoplosbare moeilijkheden leiden zou, indien in beide voorstellingen het wezen, de heusche gestalte, van de Cherubijnen gephotografeerd was. Dan toch zouden beide photografieën dezelfde figuur moeten vertoonen. Maar ook iets, waarbij elke moeilijkheid wegvalt, zoo men eenmaal weet, dat deze voorstellingen slechts zinnebeeldig bedoeld zijn. Dan toch is het geheel natuurlijk, dat telkenmale de gestalte zoo gewijzigd wordt, als noodig was, om een anderen trek van hun wezen te laten uitkomen". (De Engelen Gods, blz. 141/142). Van beteekenis is ook wat Ridderbos bij Jes. 37 : 16 (O Heere der heirscharen, Gij God van Israël, die tusschen of op de cherubim woont) opmerkt: „De Cherubs zijn hemelgeesten, wier dienst speciaal in verband staat met den troon Gods. In de symbolische beschrijvingen en voorstellingen der Goddelijke manifestatie aan den mensch komen ze daarom voor als dragers van Gods troon òf als zelf zijn troon of troonwagen vormend. . . . en misschien stellen ook in den tabernakel en den tempel hunne uitgebreide vleugelen den troon Gods voor . . . Deze door Cherubs begeleide manifestatie Gods kan het karakter dragen van een komen ten gerichte (zooals bij Ezechiël), maar kan ook zijn tot openbaring zijner genade aan zijn volk . . . zoo o. a. Ex. 25 : 22 en hier."

In de tweede plaats worden genoemd de Serafijnen, שְׂרָפִים, *Jes. 6,* Bavinck e. a. vinden het 't meest waarschijnlijk, dat dit woord afgeleid is van den arabischen stam sarufa, nobilis fuit. Zij worden eveneens ons symbolisch geteekend. Zij hebben de gedaante van een mensch, terwijl zij met twee vleugelen hun aangezicht bedekken, met twee vleugelen hunne voeten bedekken en met twee vleugelen vliegen d. w. z. haastig Gods wil volbrengen. Zij staan als dienaren rondom Hem, die op den troon zit, maken zijn naam groot en voeren zijne bevelen uit. Zij zijn de edelen onder de engelen. Kuyper daarentegen is van oordeel, in overeenstemming met Riehm, die serafim

afleidt van Sarafh, verbranden: „Zij staan in meer dan één opzicht met de Cherubijnen op één lijn. Ook zij verschijnen in menschengestalte, en met 6 vleugelen overdekt. Maar beider ambt en roeping is verscheiden. De Serafijnen toch breiden hunne vleugelen niet uit, om het zondige van God af te weren, maar om zich zelven te dekken en te zweven, en hun eigenlijk officie is, het altaar der verzoening te bedienen. Een serafijn daalt neder, neemt een kool van het altaar, en brandt van Jesaja's lippen de zonde uit."

„De naam Seraf beduidt dan ook: Een engel, die uitbrandt. Ook zij staan dus als trawanten van Gods heiligheid tegen de zonde over, maar terwijl de Cherubijnen alleen de zonde afweren, branden zij die uit, en brengen alzoo de verzoening teweeg. De Cherubijnen symboliseeren meer de wet, de Serafijnen meer de genade, terwijl beider innerlijk leven uitgaat van het: Heilig, heilig, heilig is de Heere der heirscharen" (De Engelen Gods, blz. 146). Cremer kiest tusschen deze beide opvattingen geen partij. De afleiding schijnt nog onzeker, RE[3] van Herzog—Hauck, S. 369. Ridderbos schrijft: „De Hem omringende Serafs (alleen in Jes. 6 genoemd) zijn blijkbaar hemelgeesten, in wier dienst bijzonder Gods heiligheid op den voorgrond treedt; zij prijzen met geweldige stem den Heere der heirscharen in zijne heiligheid en heerlijkheid en bedienen het vuur van het hemelsche altaar, welks opstijgende rook geheel het hemelsche heiligdom vervult."

Voorts worden nog met name genoemd: Gabriël (Daniël 8 : 16; 9 : 21; Luk. 1 : 19, 26) en Michaël (Daniël 10 : 13, 21 en 12 : 1; 1 Thess. 4 : 16, Judas vs 9 en Openb. 12 : 7) terwijl bovendien nog gewaagd wordt van ἀρχαι, ἐξουσιαι, κυριοτητες, θρονοι en δυναμεις. Opmerkelijk is ook het groot getal der engelen — 't welk duidelijk blijkt uit de woorden Zebaoth, Mahanaim, legioenen en heirleger. Ook hieruit moet volgen, dat er verschil in rang en ambt en klasse onder de engelen bestaat. Hierover zijn de Protestanten het wel eens met de Roomschen. Maar wij verschillen van de laatsten, zoodra het de vraag geldt, dit verschil in orde en rang nader aan te wijzen. Terecht zegt Calvijn bij zijne verklaring van *Ef. 1 : 21 (Verre boven alle overheid, en macht en kracht en heerschappij, en allen naam, die genaamd wordt, niet alleen in deze wereld maar ook in de toekomende)*, dat uit de onderscheidene benamingen wel blijkt, dat er verschillende ordeningen zijn, maar dat het vermetel is, ze nader te willen bepalen. En het is juist hieraan, dat de Roomschen zich schuldig maken, evenals de Rabbijnen in dit stuk ook reeds te ver gingen. De Rabbijnen onderscheidden de engelen in tien graden, Pseudo-Dionysius voegde hierbij de gedachte van hierarchische opklimming en verdeelde de engelen in drie klassen en elke klasse weer in drie onderafdeelingen; de negen engelenkoren waren dan: I. de Tronen, Cherubijnen en Serafijnen; II. Machten, Heerschappijen en Krachten;

III. gewone engelen, Aartsengelen en de Overheden (Kuyper, De Engelen Gods, blz. 136/8). Deze indeeling werd door de Roomsche kerk overgenomen. Evenals men nu zonder grond deze hierarchie uitdacht, zoo maakte men zich ook schuldig aan geheel willekeurige berekeningen omtrent het aantal der engelen. Wij gaan dit echter stilzwijgend voorbij. Wij herhalen alleen, dat hun getal zeer groot moet zijn, hetwelk ook blijkt uit *Dan. 7 : 10b: duizendmaal duizenden dienden Hem, en tienduizend maal tienduizenden stonden voor Hem.*

§ 4. **Wanneer zijn de engelen geschapen?**

Vele Grieksche kerkvaders beweren en enkele nieuwere theologen zooals Kurtz gaan met hen mee, dat de engelen wel geschapen wezens zijn, maar dat zij zijn geschapen vóór deze wereld. Het laat zich verstaan, hoe deze bewering door de Socinianen aangegrepen is, om te bewijzen, dat de Zoon en de H. Geest niet met den Vader waarachtig en eeuwig God zijn. Maar deze voorstelling is dan ook in strijd met Gen. 1 : 1. Evenzoo kunnen zij niet nà den 6^0 dag geschapen zijn. Immers staat er met nadruk in Ex. 20 : 11: In zes dagen heeft de Heere den hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is en Hij rustte ten zevenden dage. Zie ook Gen. 1 : 31 en Gen. 2 : 1. De oude Gereformeerden namen schier allen aan, met een beroep op Job 38 : 6 en 7 dat de schepping der engelen plaats greep op den eersten dag, tegelijkertijd met den derden hemel, hunne woonplaats (de eerste hemel is de wolkenhemel Gen. 1 : 8, de tweede de sterrenhemel Deut. 4 : 19 en Ps. 8 : 4, de derde de woonstede Gods en der engelen Ps. 115 : 16 en Hebr. 4 : 14). Zoo staat er in de Synopsis: Etsi vero de ipso die creationis eorum nimis anxie disputandum non est, illorum tamen sententiam veritati magis convenientem judicamus, qui primo die cum ipso supremo coelo eos creatos statuunt. Gravemeyer (die ook nog wijst op Ps. 104, waarin in vs 2 de schepping van het licht, vs 3 die van het uitspansel en de wolken, vs 4 die der engelen en vs 5 die van de grondvesten der aarde verhaald wordt) en Kuyper (Locus de Angelis, blz. 16) denken er ook zoo over. Ook ik acht dit 't meest aannemelijk. Bavinck (II, blz. 478) zegt alleen voor den zevenden dag. De oude Lutherschen houden eveneens staande, dat de engelen geschapen zijn niet vóór den eersten en niet nà den zesden dag, maar voor de rest volstaan zij met de opmerking: „Wir wissen aber nichts näheres über den Tag, an dem sie geschaffen worden sind" (Schmid, S. 135).

§ 5. **De engelen hebben geen lichamen.**

De engelen zijn volgens de Synopsis „creaturae spirituales". De Joden daarentegen schreven hun toe „lucht- of vuuraardige" lichamen. De meeste kerkvaders meenden ook, dat zij een fijn, aetherisch lichaam hebben. Schier algemeen dacht men zoo tot omstreeks 1200.

Van toen af leerde men 't louter geestelijk bestaan der engelen. En evenals de Roomschen dachten ook de Lutherschen (Unkörperliche Wesen, S. 135) en de Gereformeerden. Echter bleven er altoos onder deze groepen, die de oude opinie verdedigden, bijzonder Leibniz en zijne volgelingen. Ook thans staan b.v. Kurtz, Lange en Vilmar nog op dit standpunt. Tegen de lichamelijkheid der engelen verzet zich weer krachtig Delitzsch in zijne bibl. Psychologie, S. 65 ff. De Schrift zegt dan ook uitdrukkelijk, dat zij πνευματα zijn, *Matth. 8 : 16: En als het laat geworden was, hebben ze velen, van den duivel bezeten, tot Hem gebracht, en Hij wierp de booze geesten uit met den woorde, en Hij genas allen, die kwalijk gesteld waren,* Matth. 12 : 45 en Ef. 6 : 12, die niet huwen, onsterfelijk, onzichtbaar zijn en waarvan er legio in eene kleine ruimte aanwezig kunnen zijn. Voor een aetherisch lichaam der engelen beriep men zich van ouds af vooral op *Gen. 6 : 2: Dat Gods zonen de dochteren der menschen aanzagen, dat zij schoon waren, en zij namen zich vrouwen uit allen, die zij verkozen hadden.*

Hiertegen voeren wij echter dit aan: *a.* De H. Schrift vermeldt noch veronderstelt ook maar als mogelijk geslachtsgemeenschap tusschen engelen en menschen, ja zij leert in Luk. 20 : 35/36 precies het tegendeel; *b.* In Gen. 6 is niet sprake van een onder de engelen èn de menschen maar alleen van een onder de menschen uitgebroken verderf, gelijk dan ook alleen de menschen hier gestraft worden. *c.* Het is wel waar, dat de engelen in den Bijbel meermalen Bĕnē-Haëlohim worden genoemd Job 1 : 6; 2 : 1 maar de menschen worden ook wel met dezen term aangeduid Deut. 32 : 5; Ps. 80 : 16; Hos. 11 : 1. En in dit geval komt er dan nog bij, dat hier sprake is van gevallen engelen, en deze toch stellig niet zonen Gods zouden genoemd zijn; *d.* De uitdrukking zich eene vrouw nemen, לָקַח אִשָּׁה, wordt altoos gebruikt voor een wettig huwelijk en nooit voor hoererij. (Zie verder Kuyper, De Engelen Gods, blz. 58/65, en Gravemeyer, I, 691/2).

Voorts beriep men zich op *Matth. 22 : 30: want in de opstanding nemen zij niet ten huwelijk noch worden ten huwelijk uitgegeven, maar zij zijn als engelen Gods in den hemel.* Terecht legde echter Delitzsch hierop nadruk, dat als hier een parallel wordt getrokken tusschen de engelen en hen, die in heerlijkheid zullen opstaan, de gelijkheid niet gaat over de lichamelijkheid maar over het niet huwen.

Ten laatste beriep men zich op *I Cor. 11 : 10: Daarom moet de vrouw eene macht op het hoofd hebben om der engelen wil.* Paulus beveelt hier echter volstrekt niet, dat de vrouw vermijde wat de booze engelen tot wellust prikkelen of de goede engelen in verzoeking er toe brengen kon — immers ware dat wel het geval, dan zou hij de vrouwen hebben bevolen, om ook dan den sluier om te hangen als zij niet in het openbaar zich vertoonden. Ook geldt hier tegen, dat de Grieksche sluier niet gelijk de Oostersche het gansche gelaat maar alleen het voorhoofd bedekte. Paulus geeft hier alleen te kennen, dat

de vrouwen niet aan de goede engelen mogen mishagen door te weigeren een macht op het hoofd te hebben als teeken van de onderwerping der vrouw aan den man. Zoo schrijft Van Andel: „Door juist haar hoofd te omsluieren verklaart de vrouw, dat zij op het terrein dezes aardschen levens niet zelfstandig optreedt, maar zich laat vertegenwoordigen door den man, en zelve zich terugtrekt, als eene, die op dat gebied geene zeggenschap heeft, maar onder de zeggenschap staat." Grosheide slaat èn in zijne „korte" èn in zijne uitgebreide Verklaring eene opvatting voor, die mij mooi gevonden schijnt. Hij vertaalt: „Daarom is de vrouw verplicht (naar) haar bevoegdheid (iets) op het hoofd te hebben ter wille van de engelen." Daarna heet het: „Dat de Apostel spreekt van iets, dat de vrouw op het hoofd moet hebben, is uit het verband zonder meer duidelijk. Maar waarom heet dat macht, *bevoegdheid*? Want gelijk we in de vertaling door haken te plaatsen te kennen geven, staat er eigenlijk: *daarom moet de vrouw een bevoegdheid op het hoofd hebben ter wille van de engelen.* De bevoegdheid komt in onzen brief telkens voor en drukt dan steeds uit, dat de mensch vrij is iets te doen, maar dat nu verder van de omstandigheden afhangt, of hij het al dan niet moet doen. De vrouw heeft de bevoegdheid, om met gedekten hoofde in het openbaar te verschijnen. Welnu, zegt Paulus, ze is verplicht van die bevoegdheid gebruik te maken, omdat zij uit den man is geschapen. Ze is daartoe bovendien verplicht ter wille van de engelen. De engelen zijn getuigen geweest van de schepping des menschen. Zij leven het leven der gemeente mede, I Cor. 4 : 9; Ef. 3 : 10; I Tim. 5 : 21; Hebr. 1 : 14. Nu moet de vrouw ook tegenover de engelen het recht Gods handhaven. Wij begrijpen wel, waarom Paulus dit er bij zegt. Het is voor een vrouw moeilijk alleen voor den man uit den weg te gaan. Het is gemakkelijker voor haar de onderworpenheid aan den man te toonen in haar dracht, als ze weet, dat dit ook noodzakelijk is ter wille van de engelen." — In 1931 bepleitte Bornhäuser de meening, dat wij hier aan „de engelen der gemeente" (Openb. 2 : 1 e.v.) te denken hebben. Ik moge hier verwijzen naar een viertal artikelen in „De Bazuin" (1931, 6—9), waarin ik mijne bedenkingen hiertegen inbracht.

Nu is het wel waar, dat herhaaldelijk engelen in eene menschelijke gedaante op aarde zijn verschenen, en dat de symboliek ons de engelen lichamelijk voorstelt, maar hieruit volgt nog niet, dat de engelen in den hemel een lichaam hebben. Ook is 't opmerkelijk, dat èn bij de verschijningen èn in de Symboliek der Schrift de gedaanten der engelen zoozeer verschillen. Nu liepen de gevoelens uiteen over de vraag, of de lichamen, waarmede de engelen op aarde verschenen, werkelijke dan wel schijnlichamen waren. Ik meen, dat het werkelijke lichamen — men denke slechts aan Gen. 18 — waren, hun voor zoo langen tijd door Gods almacht gewrocht, als zij noodig hadden.

om hun opdracht te vervullen, en dat die lichamen daarna weer vernietigd werden.

Dan, van de zijde van hen, die opkomen voor de lichamen der engelen, meent men sterk te staan met dit wijsgeerig argument. Gij geeft zelf toe, zoo zegt men tot de tegenpartij, dat de engelen beperkt zijn ten opzichte van tijd en plaats — maar dat kan toch alleen het geval zijn, als zij een lichaam hebben. Dit is nu echter onjuist. Ook geesten kunnen wel een „ubi" hebben d. w. z. aan eene bepaalde plaats verbonden zijn. Wij zien dit duidelijk bij de zielen der afgestorvenen. Wel geldt van de engelen, dat zij zich bliksemsnel kunnen bewegen en dat zij niet door stoffelijke lichamelijkheid worden tegengehouden. Voor ons is dit onbegrijpelijk. Maar wij krijgen er toch eenig denkbeeld van, als wij denken aan de snelheid van het licht.

§ 6. **De redelijke en zedelijke natuur der engelen.**

Aan het slot zijner Angelologie poneert Muller deze stellingen: 1^0 Het hoofddenkbeeld in den engel is niet de persoonlijkheid maar de *macht* en de *kracht;* 2^0 Door dit gemis van karakter van persoonlijkheid is de overgang van natuurkrachten en engelen zoo geleidelijk. In Gen. 6 zien wij eene poging om het ontstaan van reuzen te verklaren, en treden de zonen Gods op, gelijk de goden in de mythologie; 3^0 Als persoonlijkheid heeft de mensch eene meerderheid boven den engel. De mensch doorloopt eene geschiedenis, terwijl de toekenning van historisch leven aan den engel geen grond heeft; 4^0 Wanneer het geloof aan engelen wordt opgevat als erkenning, dat er eene *geestelijke levenssfeer* bestaat, dan is de religieuse beteekenis der angelologie gerechtvaardigd. Met deze bedenkelijke opinie staat Muller niet alleen tegenover de leer der Reformatie maar ook tegenover de meening, die nog door Van Oosterzee met een beroep op Plitt met warmte voorgestaan werd (t. a. pl. I, 433): De H. Schrift kent duidelijk aan de engelen „Persönlichkeit" toe. Vandaar dat zelfs Roozemeyer deze sterke uitspraak doet: „leven zonder individualiteit is de onderste levensschakel", (t. a. pl., blz. 107). Iedere engel is een eigen wezen, dat van de andere engelen onderscheiden is. Dat blijkt reeds hieruit, dat sommige engelen met name genoemd worden. Bovendien worden in de H. Schrift aan de engelen toegekend de vermogens van wil *(Matth. 6 : 10: Uw wil geschiede, gelijk in den hemel, alzoo ook op de aarde;* Hebr. 1 : 14) en verstand (Job 1 : 6, *Matth. 24 : 36: Doch van dien dag en die ure weet niemand, ook niet de engelen der hemelen, dan mijn Vader alleen)* en allerlei functies, die daarmede saamhangen als zelfbewustzijn, spreken, begeeren, zich verheugen, bidden, gelooven, liegen, zondigen enz. Nu moeten wij ons ook hier wachten voor de ijdele speculaties der Roomschen. Maar op grond der Schrift kunnen wij toch dit zeggen:

I. *Van de kennis der engelen:*

a. Hun kennis is rijker dan de onze op aarde, *Matth. 24 : 36.*

b. Zij verkrijgen hun kennis òf uit hun eigen natuur *Joh. 8 : 44 (Gij zijt uit den vader den duivel, en wilt de begeerten uws vaders doen; die was een menschenmoorder van den beginne, en is in de waarheid niet staande gebleven, want geene waarheid is in hem. Wanneer hij de leugen spreekt, zoo spreekt hij uit zijn eigen; want hij is een leugenaar en de vader der leugen)* òf uit de beschouwing van Gods werken, *Ef. 3 : 10 (Opdat nu door de gemeente bekend gemaakt worde aan de overheden en de machten in den hemel de veelvuldige wijsheid Gods)* òf uit openbaringen Gods, *Openb. 1 : 1 (De openbaring van Jezus Christus, die God Hem gegeven heeft, om zijnen dienstknechten te toonen de dingen, die haast geschieden moeten, en die Hij door zijnen engel gezonden en zijnen dienstknecht Johannes te kennen heeft gegeven).*

c. Hun kennis is niet onmiddellijk maar gebonden aan de objecten, *Ef. 3 : 10.*

d. Zij kennen elkanders gedachten niet, maar behoeven eene taal, om die aan elkander te openbaren, *I Cor. 13 : 1 (al ware het, dat ik de talen der menschen en der engelen sprake),* gelijk zij ook op hunne wijze door hun woord en lied God kunnen verheerlijken, Openb. 4, 5.

e. Zij kennen de toekomst niet, zoolang God hun die nog niet heeft geopenbaard, of m. a. w. zij zijn niet alwetend. Met het zeggen, dat zij altijd het aangezicht Gods zien, Matth. 18 : 10 (Ziet toe, dat gij niet één van deze kleinen veracht. Want Ik zeg ulieden, dat hunne engelen, in de hemelen, altijd zien het aangezicht mijns Vaders, die in de hemelen is) bedoelt Jezus volstrekt niet, dat zij ook inzage hebben van de raadsbesluiten Gods. De Roomschen beweren, dat dit wel zoo is. Zij zeggen: De engelen zien alles, dewijl zij altijd Hem zien, die alles ziet. Dan, hiertegen stelde De Moor terecht deze redeneering: Immers wie de alles verlichtende zon ziet, ziet daarom zelf nog niet aanstonds alles. Wie van de marktplaats af een mensch boven op den toren ziet staan, ziet dientengevolge nog niet alles wat voor het oog van dezen open ligt. Wie een geleerden man kent, kent niet dadelijk al zijne geleerdheid (Commentarius, II, blz. 325 (caput IX, § VIII, β)). Dat zij de toekomst niet kennen blijkt duidelijk uit *Marc. 13 : 32: Maar van dien dag en die ure weet niemand, noch de engelen, die in den hemel zijn, noch de Zoon dan de Vader.*

f. Hunne kennis is voor toeneming vatbaar Ef. 3 : 10.

g. Evenals hun macht zoo is ook de kennis van de engelen niet gelijk. — Vanwege dit alles sprak de oude Dogmatiek van de cognitio naturalis sive concreata, experimentalis et revelata der engelen.

II. *Van den wil der engelen.*

De engelen zijn niet alleen redelijke maar zij zijn ook zedelijke wezens. God schiep alle engelen goed, maar door eigen schuld trad het onderscheid tusschen goede en kwade engelen in. De goede engelen dienen God, de kwade daarentegen worden verteerd door vijandschap tegen God. Nu is in Gods raad bepaald, welke engelen zouden staande blijven. En daarom kunnen wij ook bij de engelen van uitverkiezing spreken, *I Tim. 5 : 21: Ik betuig voor God en den Heere Jezus Christus en de uitverkorene engelen, dat gij deze dingen onderhoudt.* De engelen Gods, die in de ure der beslissing voor God kozen, konden van die ure af niet meer vallen, weshalve zij ook heiligen, Matth. 25 : 31, engelen des lichts II Cor. 11 : 14 heeten, van hen getuigd wordt, dat zij steeds Gods aangezicht zien, en vandaar ook dat zij in hun willen en handelen ons tot exempelen gesteld worden, *Matth. 6 : 10b: Uw wil geschiede, gelijk in den hemel, alzoo ook op de aarde.*

Met deze gegevens der Schrift zullen wij tevreden zijn.

Nu volgt echter uit het feit, dat de engelen redelijke en zedelijke *wezens zijn, nog volstrekt niet, dat dus ook de engelen beelddragers* Gods zijn. Calvijn, Inst. I, 15, 3 en vele Geref. — o. a. Polanus en de Synopsis (XII, 7): Creatos ergo initio angelos bonos omnes et ad imaginem Dei adversus Manicheos et Priscillianistas asserimus. — en Luth. theologen, ook onze Kantteekenaren (Job 1 : 6) en van de latere Geref. ook Gravemeyer (I blz. 709) meenden wel, dat ook de engelen het beeld Gods vertoonen, maar dat is toch zoo niet. En nog veel minder juist is de door sommigen — ten onzent bijv. Roozemeijer — voorgestane opinie, dat de engelen in nog meerdere mate dan de menschen beelddragers Gods moeten heeten — omdat de engelen louter geestelijke wezens zijn. Ongetwijfeld is de macht van de engelen grooter dan de onze *2 Petri 2 : 11: Daar de engelen, in sterkte en kracht meerder zijnde, geen lasterlijk oordeel tegen hen voor den Heere voortbrengen* — weshalve het ook zoo dwaas is van engeltjes te spreken of ze als gevleugelde kinderen af te beelden — maar daarom zijn ze nog niet, evenals wij, het beeld Gods. Neen, het beeld Gods komt evengoed uit in hetgeen waarvan de engelen van ons verschillen als in hetgeen hun met ons gemeenschappelijk is, weshalve dan ook Kuyper (De Engelen Gods, blz. 52) en Bavinck terecht staande houden, dat de engelen niet de beelddragers Gods kunnen genoemd worden. Nu bestaat dit verschil hierin:

a. De mensch is geschapen ziel en lichaam;

b. niet de engel maar de mensch is gesteld als koning van het rijk der natuur. Wie naast elkander legt *Hebreën 1 : 14: Zijn zij niet allen gedienstige geesten, die tot dienst uitgezonden worden, om dergenen wil, die de zaligheid beërven zullen?* en *Gen. 1 : 26: En God zeide: Laat ons menschen maken, naar ons beeld, naar onze ge-*

lijkenis; en dat zij heerschappij hebben over de visschen der zee, en over het gevogelte des hemels, en over het vee, en over de geheele aarde, en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt! voelt aanstonds welk een eere aan den mensch boven den engel gegeven is;

c. de engelen zijn wel nauw aan elkander verbonden maar toch niet door banden des bloeds zooals de menschen. Vandaar dat bij de engelen niet, als bij de menschen, wordt gevonden eene afschaduwing van het Vaderschap van den eersten en van het Zoonschap van den tweeden Persoon; en dat zij ook niet vormen een engelen-organisme, dat in één hoofd vallen maar ook door een ander hoofd weer behouden worden kon. De goede engelen merken nauwkeurig op de wonderen van Gods genade, die hier geschieden *I Petr. 1 : 12b: in welke dingen de engelen begeerig zijn in te zien,* maar de gevallen engelen zijn van die genade uitgesloten;

d. De engel is een machtiger de mensch een rijker geest. De mensch heeft meer relatiën dan de engel. De mensch is een μικροκοσμος. De mensch weet ook bij ervaring wat Gods genade is — weshalve ook de heerlijkste deugden Gods eerst recht aan den mensch bekend zijn.

e. De Christus is wel het Hoofd en de Heer maar niet de Verlosser der engelen — en daarom staan zij ook niet in zulk een nauw verband met den Christus als de kerk, die het lichaam van Christus in de H. Schrift genoemd wordt.

Uit het gezegde — en voorts met een beroep op *I Cor. 6 : 3: Weet gij niet, dat wij de engelen oordeelen zullen?* — heeft Kuyper afgeleid, de Engelen Gods blz. 54, dat de engelen in rangorde beneden de menschen staan. Letterlijk heet het: „De engelen staan niet *boven* ons en ze staan niet *naast* ons, maar als wezenssoort zeer beslist *onder* ons." Van Andel meent echter dat hier van de kwade engelen sprake is. „Het lidwoord „de" voor engelen wordt in het oorspronkelijke weggelaten, omdat de Apostel op den hoogsten stand dergenen, die de gemeente te oordeelen heeft, den nadruk leggen wil. De engelen, die hij op het oog heeft, zijn niet de goede maar de kwade. Dat ook de goede door de gemeente geoordeeld zouden worden, wordt nergens in de Schrift geleerd; daarbij is het niet te denken, dat zij nog geoordeeld zouden worden, naardien zij reeds voor lang onberispelijk bevonden zijn. Veeleer zien wij in de gelijkenissen van de tarwe en het onkruid en van de goede en kwade visschen, de engelen als dienaars van den hemelschen Rechter optreden; zij toch scheiden rechtvaardigen en onrechtvaardigen van een, en voltrekken aan de laatsten het Godsgericht." De opvatting van Van Andel is reeds door de oude kerk van Clemens af bepleit. Calvijn en de Kantteekenaren deelden haar ook. Eveneens à Marck en Gravemeijer. Dan, Bavinck is 't met Kuyper eens. In aansluiting aan Meyer's „Kommentar" schrijft Bavinck: „Zelfs tot de goede engelen breidt dit oordeel van Christus en zijne

gemeente zich uit, I Cor. 6 : 3, want de engelen zijn gedienstige geesten, die tot den dienst uitgezonden worden om dergenen wil, die de zaligheid beërven zullen en daarom in het toekomstig Godsrijk eene plaats erlangen naar den dienst, welken zij in betrekking tot Christus en zijn gemeente hebben verricht" (IV, blz. 782). In Meyer's „Kommentar" wordt voorts nog gezegd, dat men te ver gaat, als men meent met nadruk te kunnen zeggen, dat hier alleen van de goede engelen sprake is. Dit oordeel wordt door Zahn verzacht, als hij opmerkt, dat hoogstens „in zweiter Linie" aan booze engelen te denken is. Nog een stap verder gaat Grosheide, als hij schrijft: „Nu is het zeker merkwaardig, dat hier de engelen, waaronder, volgens het staande gebruik bij Paulus, de goede engelen moeten worden verstaan, afzonderlijk worden genoemd."

§ 7. **De dienst der engelen. Beschermengelen? Vereering?**

Op grond van de H. Schrift onderscheiden wij tusschen een buitengewonen en een gewonen dienst der engelen. Zoo telkens als in de geschiedenis des heils onder den ouden en den nieuwen dag een gewichtig moment intrad, verschenen er engelen op aarde. Dit medearbeiden aan het geven der Godsopenbaring noemen wij den buitengewonen dienst der engelen. De gewone dienst der engelen bestaat hierin:

a. Zij loven dag en nacht God met hoorbare klanken — Openbaring;

b. zij verheugen zich over de bekeering eens zondaars, *Lukas 15 : 10: Alzoo zeg Ik ulieden, is er blijdschap voor de engelen Gods over één zondaar, die zich bekeert;* zij waken over de geloovigen *Ps. 34 : 8: De engel des Heeren legert zich rondom degenen, die Hem vreezen, en rukt hen uit;* zij beschermen „de kleinen", *Matth. 18 : 10: Ziet toe, dat gij niet één van deze kleinen veracht. Want Ik zeg ulieden, dat hunne engelen, in de hemelen, altijd zien het aangezicht mijns Vaders, die in de hemelen is;* en zij laten zich door de gemeente onderwijzen, *Ef. 3 : 10;*

c. zij strijden tegen Satan en de duivelen.

Evenals nu de Grieken en de Romeinen meenden, dat ieder mensch een goeden en kwaden genius, en de Joden dat hij een goeden en kwaden engel heeft, zoo kwam ook al spoedig, vooral door Origenes, in de Christelijke kerk de voorstelling op, dat ieder Christen zijn beschermengel heeft. Velen gingen echter nog verder. Zij meenden, dat ieder mensch een goeden en een kwaden engel heeft, en dat ook elk volk en een zekere groep van kerken een eigen beschermengel heeft. Deze laatste leeringen werden in de Roomsche kerk door velen, die der beschermengelen van de geloovigen door allen gedeeld. Dit laatste was ook de gedachte van Luther. Niet van Calvijn en van de meeste Luthersche en Gereformeerde theologen. De

Vermittelungstheologen deelden het gevoelen van Luther. Hengstenberg, Commentär über die Psalmen, wijst bij zijne verklaring van Ps. 91 : 11: Want Hij zal zijn engelen van u bevelen, dat zij u bewaren in al uwe wegen, deze voorstelling af. B. Weiss, 8e ed. v. h. Ev. naar Matth. in Meyer's Komm., schrijft daarentegen weer bij zijne verklaring van Matth. 18 : 10: „Der auf Grund der alttestamentl. Lehre von der durch Engel vermittelten Fürsorge für die Frommen nach dem Exile ausgestaltete Glaube an individuelle Schutzengel kommt auch sonst im N. T. vor (Act. 12 : 15)." Evenals Zanchius, Rivet en Maccovius — in Kuyper's „De Engelen Gods" blz. 30/31 vindt men de citaten — zoo heeft ook Kuyper eenige sympathie voor de voorstelling van de beschermengelen der uitverkorenen. In verband met Matth. 18 : 10 schrijft hij, blz. 32/33: „Maar wel is er eenige nadruk op te leggen, dat in Jezus' omgeving dit geloof in een persoonlijken Beschermengel bestond — Kuyper zal hier gedacht hebben aan Hand. 12 : 15, waarbij men kennis neme van de Kantteekening — dat Jezus zelf dit wist, en dat Jezus, dit wetende, door alzoo te spreken, allicht den indruk moest teweegbrengen, dat Hij zijnerzijds deze voorstelling beaamde. Een zeker niet wiskunstig bewijs, maar dat toch altijd zeker gewicht in de schaal legt, en Zanchius, Rivetus en Maccovius bij hun uitspraak steunde." Ook in zijn „Locus de Angelis" lees ik: „Prof. Kuyper neigt tot het gevoelen van Zanchius en Maccovius", maar eveneens: „Prof. K. legt echter op deze zaak niet veel nadruk" (blz. 34). Bavinck wijst de gedachte van beschermengelen der uitverkorenen beslist af. De geëerde en geleerde predikant Ds J. W. Félix, bij wien ik ter catechisatie ging en belijdenis deed, trachtte zijne leerlingen voor de leer der beschermengelen der vromen te winnen en hiervan bleef ik steeds eenigermate onder den indruk. 't Meest ten gunste dezer opvatting pleiten *Daniel 10 : 13, 20* (De vorst van Perzië schijnt hier de beschermengel van Perzië te zijn. Want waar ongetwijfeld Michael de beschermengel van Israël is, daar ontbreekt de analogie als voor Israël een engel en voor Perzië een mensch strijdt. Bovendien wordt deze vorst onderscheiden van de Perzische koningen. De strijd tusschen God en Satan gaat dus ook door in de wereld der geesten. Meer staat hier echter niet), en *Matth. 18 : 10,* hier staat evenwel niet, dat elke „kleine" zijn beschermengel heeft, maar wel dat eene bepaalde klasse der engelen tot taak heeft de „kleinen" te beschermen.

Wij gaan m. i. 't veiligst, als wij stellig slechts dit leeren: *a.* ook in de geestenwereld gaat de strijd tusschen den Christus en den Satan rusteloos door; *b.* aan bepaalde klassen van engelen is opgedragen de behartiging van bepaalde belangen op aarde.

Door de Roomsche kerk wordt ook tot den dienst der engelen gerekend, dat zij als voorbidders voor de geloovigen in den hemel werkzaam zijn. Maar in de beide plaatsen, die vooral tot staving van dit

zeggen aangehaald worden *Luk. 15 : 7: Ik zeg ulieden, dat er alzoo blijdschap zal zijn in den hemel over een zondaar, die zich bekeert, meer dan over negen en negentig rechtvaardigen, die de bekeering niet van noode hebben* en Openb. 8 : 3 (Er kwam een andere engel, en stond aan het altaar, hebbende een gouden wierookvat; en hem werd veel reukwerks gegeven, opdat hij het met de gebeden aller heiligen zou leggen op het gouden altaar, dat vóór den troon is) is van zulk eene voorbidding in het geheel geen sprake. En deze leering is hierom nog te bedenkelijker, omdat zij de vereering en de aanbidding der engelen in de hand heeft gewerkt. Blijkens *Col. 2 : 18: Dat dan niemand u overheersche naar zijnen wil in nederigheid en dienst der engelen, tredende in hetgeen hij niet gezien heeft* — θρησκεια των αγγελων — was zij al vroeg in zwang. Verschillende Kerkvaders hebben dan ook tegen haar gewaarschuwd. Maar zelfs dan ontbraken zwakke punten in hunne vermaning niet. Zoo b.v. het zeggen, dat aan de engelen wel burgerlijke maar geen religieuze eer mag bewezen; of ook dat zij wel onder het O. T. mochten aangebeden worden, maar thans onder de nieuwe bedeeling niet meer. Eusebius was de eerste, die beweerde, dat τιμαν ons past tegenover de engelen, terwijl σεβειν alleen Gode toekomt.

Maar hoe goed het ook was bedoeld, toch is deze onderscheiding aangegrepen, om de aanroeping der engelen te verdedigen. De Roomsche kerk toch houdt reeds van de 8e eeuw af staande, dat er tweeërlei godsdienstige vereering is. Aan God komt λατρεια (cultus religiosus) en aan de engelen δουλεια toe. In den Catechismus, die volgens het besluit van het Concilie van Trente is saamgesteld, wordt (Pars III, c. II, qu. VIII en IX) voor de vereering der engelen een beroep gedaan op de eer, welke wij aan ouders en ouden van dagen verschuldigd zijn; op de eerbewijzing aan koningen, voorts op hun liefdevolle voorbidding, voorzorg en wacht en op het overbrengen van onze gebeden en tranen aan God. Dat deze vereering der engelen niet in strijd is met het eerste gebod, tracht deze Catechismus aldus te betoogen: Als een koning afkondigt, dat niemand zich (buiten hem) als koning mag gedragen of zich koninklijke eer mag laten bewijzen, wie is er dan zoo onzinnig aanstonds te gelooven, de koning wil niet, dat aan zijne overheidspersonen eer worde bewezen? Voorts zegt deze Catechismus met nadruk: Ofschoon de Christenen gezegd worden de Engelen te aanbidden (adorare), naar het voorbeeld van de heiligen van het Oude Testament, toch vereeren zij hen niet als God (non eam tamen illis venerationem adhibent, quam Deo tribuunt). En als wij dan ook soms lezen, dat Engelen de vereering door menschen geweigerd hebben, dan deden zij dit, dewijl zij dezelfde eer niet wilden ontvangen, die alleen Gode behoorde. Nu valt echter noch uit de H. Schrift noch etymologisch te bewijzen, dat de λατρεια de hoogere en de δουλεια de lagere godsdienstige vereering is. Daarbij bevat

de Schrift nergens het bevel, dat aan de engelen δουλεια moet bewezen worden. Immers, als een engel in het Oude Testament aangebeden wordt, dan is dat altoos de Malak Jahwe. Bovendien wordt de aanbidding der engelen verboden in *Matth. 4 : 10.* Satan toch eischte niet, dat Jezus hem voor God zou houden, slechts dat Hij hem Goddelijke hulde zou bewijzen. Eveneens in *Openb. 19 : 10.* De fout der Roomschen is echter, dat evenals zij ontkennen, dat Jezus de eenige Middelaar is; zij zoo ook ontkennen, dat God alleen de Goddelijke natuur deelachtig is. Volgens hen is aan de engelen en de heiligen ook de Goddelijke natuur geschonken in de dona supernaturalia van gerechtigheid en heiligheid. Zoo tast men feitelijk het wezen Gods aan en vervalt tot polytheïsme. Op zuiver monotheïstisch standpunt is dan ook alle aanbidding van wie niet God is, uitgesloten. Natuurlijk zouden wij, als ons een engel verscheen, hem met eerbiedige hulde moeten ontvangen. Ook past 't ons op deze wijze aan hen te denken, hun stipt volbrengen van Gods wil na te volgen, hun de veelvuldige wijsheid Gods te verkondigen enz. Maar wat daarboven uitgaat is zonde.

Ten slotte. Voor ons geloof heeft het bestaan der engelen deze beteekenis, dat onze kracht er door gestaald wordt, als we bedenken: *a.* dat ook de engelen voor God strijden en *b.* dat wij eens evenals de engelen op volmaakte wijze God zullen dienen.

HOOFDSTUK VII.

LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS.

(DE STOFFELIJKE WERELD).

§ 1. **De algemeenheid der kosmogenieën. Het scheppingsverhaal der Heilige Schrift is oorspronkelijk.**

De Theologie spreekt zich ook uit over de stoffelijke wereld. Dit kan niet anders, omdat de vraag: Van waar is de stoffelijke wereld? ook voor haar van het grootste belang is. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat alle godsdiensten hunne kosmogenie hebben. De moderne geschiedenis van de religie — ik verwijs hier slechts naar het interessante artikel van Tor Andrae in RGG^2, V, 224/229 — neemt aan, dat bij de primitieve volken de „Ursprungsmythen" nog aan het kosmologische denken voorafgingen — waarbij vooral deze twee momenten: de wisseling van dag en nacht en het verwekken en baren richting gegeven hebben aan de voorstellingen der menschen over het ontstaan van de wereld — en dat zelfs in de hoogere religies nog ideeën te vinden zijn, die aan den kosmogonischen gedachtenkring georiënteerd zijn. In al deze kosmogenieën wordt de formatie der wereld aan goden toegekend, wordt de eerste toestand der wereld een chaos genoemd, en geleerd, dat de vorming der wereld eenigen tijd duurde en van het lagere tot het hoogere d. i. den mensch opklom. Hieraan voegt nu echter Gen. I nog dit toe: *a.* dat er van een samenvallen van theogenie en kosmogenie geen sprake kan zijn; *b.* dat de stoffelijke wereld niet slechts door God geformeerd maar ook geschapen is; en *c.* dat er geen chaos in den vollen zin des woords geweest is.

De Schrift leert ons, dat het Scheppingsverhaal door God aan Adam en verder door mondelinge overlevering en nadere openbaring Gods aan Mozes bekend is gemaakt. Het is dus niet overgenomen van de Babyloniërs, gelijk tegenwoordig velen beweren. Hiertegen pleit bovendien: *a.* dat de leer der schepping reeds voor het exil aan Israël bekend was; *b.* dat de week van 7 dagen, ook reeds lang voor het exil onder Israël in zwang, gegrond was op de leer der schepping; *c.* dat het heel onwaarschijnlijk is, dat de Israëlieten dit belangrijke dogma zouden hebben willen overnemen van hunne vijanden; *d.* dat de heidensche kosmogenieën zoo polytheïstisch getint zijn, dat zij onmogelijk konden omgewerkt worden in het monotheïstische bericht

van Gen. I, „groszartiges Portal am Eingang des Bibels", welks schoonheid zelfs door Haeckel wordt geroemd, terwijl zij daardoor ook veeleer antipathiek dan sympathiek voor de Israëlieten waren.

§ 2. **De schepping der wereld geschiedde niet op den 1en dag van Genesis 1.**

Over de schepping des hemels wordt in Gen. I niets anders gezegd dan dat zij door God geschiedde. Des te meer wordt over die der aarde gesproken. Nu is de eerste vraag, die zich hier voordoet, deze: Behoort het verhaalde in Gen. 1 : 1 en 2 tot hetgeen plaats had op den 1en dag, of gaat het daaraan vooraf? Volgens Kuyper (L. de Creatione^2, blz. 82), Bavinck, Keil (uitlegging van Gen. 1 : 1 en 2) geeft het verhaal geen anderen indruk dan dat dit voorafging aan den eersten dag. Eerst schept God de aarde. Deze aarde nu was niet in den vollen zin des woords een chaos — trouwens een geschapen chaos is eene contradictio in terminis. Onder תֹּהוּ וָבֹהוּ hebben wij dan ook te verstaan eene ledige ruimte; de aarde was nog niet gevormd: van eene positieve woestenij kon echter evenmin gesproken. Daarom wordt er van den toestand der aarde ook nog gezegd, dat hij een תְּהוֹם was, eene bruisende, in duisternis gehulde watermassa — waarop gezinspeeld wordt in 2 Petri 3 : 5 „en de aarde uit het water en in het water bestaande". Nu heeft deze toestand, toen 't licht, 't leven, de vorm en de gestalte der dingen nog ontbraken, eenigen tijd voortgeduurd. Bavinck licht dit aldus toe: „In vs 2 is er nog duisternis en geen licht; de dag nu is niet en begint niet met duisternis maar met licht; eerst door de schepping van het licht vs 3 wordt de dag mogelijk; God noemde dan ook niet de duisternis maar het licht dag en de duisternis noemde Hij nacht vs 5; de wisseling van licht en donker, van dag en nacht kon eerst met de schepping van het licht een aanvang nemen; eerst nadat het licht was geweest, kon het avond en daarna weer morgen worden en met dezen morgen eindigde de eerste dag, want Gen. I rekent den dag van morgen tot morgen".

Op den eersten dag werd dus alleen het licht geschapen en had plaats de scheiding van licht en duisternis. Hiermede is *Ex. 20 : 11a: Want in zes dagen heeft de Heere den hemel en de aarde gemaakt, de zee en al wat daarin is* en 31 : 17b (dewijl de Heere in zes dagen den hemel en de aarde gemaakt heeft) niet in strijd. De nadruk toch valt hier niet op de schepping maar op de vorming van hemel en aarde, en dit wordt ons tot een voorbeeld gesteld. In Gen. I wordt duidelijk onderscheiden, wat God doet in den beginne en wat Hij sprekende in de zes dagen deed; vs 2 scheidt deze beide dingen van elkaar. De creatio prima nu, die plaats had cum tempore, is immediata, de creatio secunda is mediata. Nu is het waar, dat terstond na de schepping der wereld de conservatio en de gubernatio aanvingen. Zij gingen ook door tijdens de 6 dagen. Maar toch rekent de Schrift het werk der

6 dagen (het z.g. hexaëmeron) nog tot de schepping. En wel omdat alles wat toen geschapen is, niet bij wijze van evolutie door in de stof sluimerende krachten voortgekomen is maar uit de oerstof door het scheppende woord Gods in het aanzijn geroepen is. Gelijk wij er dan ook op moeten letten, dat er in Gen. 1 : 1 alleen staat „God schiep", maar elk der zes dagen ingeleid wordt met „En God zeide", vs 3, 6, 9, 14, 20, 24, waaruit ook wel mag afgeleid, dat „in den beginne" en „eerste dag" niet geïdentifieerd mogen worden. Wel sloot God zich bij elke scheppingsdaad aan het voorafgaande aan, maar deze opklimming is geen evolutie maar eene wilsdaad Gods.

Gravemeyer laat ook de schepping van hemel en aarde op den eersten dag geschieden. Ook begint volgens hem de dag met den avond (I, 669). Volgens hem bestond dus de eerste scheppingsdag uit den nacht, die aan het licht voorafging, en den dag, die door de schepping van het licht en de geregelde scheiding van het licht en de duisternis was ingetreden. Met deze opvatting sluit Gravemeyer zich aan bij het gevoelen, dat door de oude dogmatici werd voorgestaan. Volgens Kuyper (blz. 86) begon de dag ook met den nacht. Keil en Bavinck daarentegen laten den dag met den morgen beginnen. Dit schijnt ons 't meest aannemelijk, al is 't waar, dat volgens de Joodsche traditie de dag met den avond begint en in het Nieuwe Testament voor etmaal 't woord νυχθημερον gebruikt wordt.

§ 3. **Het scheppingswerk op de 6 dagen.**

De oude dogmatici plachten het scheppingswerk der 6 dagen in drieën te verdeelen. Dat is juist, als men aanneemt, dat de schepping van hemel en aarde ook op den eersten dag geschiedde. Men krijgt dan deze verdeeling: *a. creatio* Gen. 1 : 1, 2; *b. distinctio* op de eerste drie dagen tusschen licht en duisternis; hemel en aarde; land en zee; *c. ornatus* op den 4en tot den 6en dag bevolking van de toebereide aarde met levende wezens — waarbij echter dient bedacht dat de op den 3den dag geschapen planten ook reeds tot sieraad strekten. Op ons standpunt nemen we echter *a.* afzonderlijk en houden we dus *b.* en *c.* alleen over. De toestand in Gen. 1 : 2 beschreven was niet eene periode van stilstand. De Geest Gods zweefde over de wateren d. w. z. de Geest werkte levenwekkend op de watermassa der aarde en kwam zoo aan het scheppende woord Gods tegemoet. Het werk van den eersten dag bestaat nu in de schepping van het licht, in de scheiding van licht en duisternis, in de wisseling van dag en nacht, dus ook in beweging, verandering, wording. Licht is — om met Bavinck[2], II, blz. 509 te spreken — nl. „naar de thans meest aangenomen hypothese geen substantie, ook niet eene ontzaglijk snelle undulatie of vibratie van aether-atomen, gelijk Huygens, Young, Fresnel, aannamen, maar het bestaat volgens de theorie van Maxwell, later bevestigd door Hertz, Lorentz en Zeeman, in electrische trillingen, in vibraties van elec-

triciteit, en is dus een electrisch verschijnsel. Het is daarom van de lichtgevers, zon, maan en sterren wel te onderscheiden en gaat volgens Genesis daaraan vooraf. Licht is ook de algemeene onderstelling voor alle leven en ontwikkeling. Terwijl de wisseling van dag en nacht alleen nog noodig is voor dier en mensch, is het licht ook reeds eene behoefte voor de plantenwereld; het geeft bovendien vorm, gestalte, kleur aan alle dingen." Op den tweeden dag scheidt God het uitspansel en de aarde met hare wateren. Het uitspansel of de lucht- en wolkenhemel wordt in de Schrift genoemd een gordijn, een sluier, een saffier, een spiegel, een dak en gewelf over de aarde heen — omdat het voor ons daarop gelijkt. „Naar de voorstelling der Heilige Schrift is er dus een ons omspannende lichtkogel, dien wij aan de binnenzijde zien. Vandaar dat er telkens sprake is van deuren en vensteren des hemels en dat Jakob bij Bethel van een poort des hemels melding maakt" (Kuyper, Locus de Creatione, 2e bewerking, blz. 83). „Wij vinden hier dus eene verklaring omtrent de atmosfeer, die de aarde omgeeft. De onderscheiding tusschen firmament en atmosfeer nu is voor ons heel duidelijk, maar bij de oude volken vindt men ze nergens" (K., blz. 87). Thans ontbreken de woorden „God zag, dat het goed was, niet omdat 't getal 2 een omineus getal is of omdat toen de hel geschapen is, maar omdat 't werk van den 2en en den 3en dag zóó nauw samenhangt, dat het als 't ware een geheel is. Op den 3en dag werden n.l. gescheiden het land en de zee; zoo werd de aarde een kosmos met werelddeelen en zeeën, bergen en dalen, landen en stroomen. Stellig vond het gebeurde op deze 3 dagen niet plaats, zonder dat de krachten, die God in de natuur ingeschapen had, op eene geweldige wijze tot openbaring kwamen. Toch werkten deze mechanische en chemische krachten niet uit zich zelf. Het bevel Gods ontketende ze. Op den 3en dag openbaarden zich echter ook de organische krachten der natuur. Immers werden toen ook nog de kruiden en de boomen (dat zijn de 2 soorten, waarin voornamelijk „het groene" zich openbaart) geschapen „welks zaad daarin was naar zijn aard." „Nu is er eene dubbele mogelijkheid: of dat de zaadjes voor al deze plantsoenen in de aarde aanwezig waren, maar bij die hooge kolom water nog niet uitkwamen, en dat nu, nadat het droog geworden was, het ingezaaide vanzelf te voorschijn trad; òf wel, dat God op het oogenblik van het droog worden de volle plant deed opschieten" (K., blz. 87). Op den vierden dag werden toen zon, maan en sterren geschapen. Bavinck (II, 510) merkt hierbij op: „Er ligt hier niet in opgesloten, dat de stofmassa voor deze planeten toen eerst geschapen werd, maar alleen, dat al die duizenden planeten nu eerst op dezen dag werden, wat ze voortaan voor de aarde zouden zijn; dat ze saam de plaats van het licht vervullen en voor de aarde zijn tot teekenen van wind en weder, van gebeurtenissen en oordeelen; tot regeling van vaste tijden voor landbouw, scheepvaart, feesten, het

leven van mensch en dier; en eindelijk tot berekening van dagen en maanden en jaren. De vierde dag verhaalt dus de verschijning van den sterrenhemel voor de aarde; dag en nacht enz. worden voortaan door de zon geregeld; de aarde wordt een lid, een deel van het heelal, zij wordt met alle andere planeten in harmonie gezet." Nadat dit was volbracht was de aarde geschikt als woonplaats voor bezielde en levende wezens. Zoo sprak God op den 5en dag: Dat de wateren overvloediglijk voortbrengen een gewemel van levende zielen; en het gevogelte vliege boven de aarde in het uitspansel des hemels. Op het machtwoord Gods hebben dus de wateren zelve de waterdieren voortgebracht. „Ook hier weer niet de eitjes maar de visschen en de vogelen, dat zijn de dieren, bij welke het vrouwtje niet baart (bij de walvisch wel baring) maar waarvan ook de eitjes kunstmatig uitgebroed kunnen worden" (Kuyper, blz. 89). En daarna lezen wij, dat God op den zesden dag schiep de landdieren (zij kwamen op Gods bevel uit de aarde voort) meer bepaald: 't wild gedierte, 't vee, 't kruipend gedierte en ten slotte de kroon, 't pronkstuk der schepping, dat is den mensch. Er schuilt waarheid in deze opmerking van Kuyper (blz. 90): „Was het Bijbelsch verhaal maar fantasie, dan had de auteur natuurlijk de schepping van al de dieren op één dag gezet en op den daaraanvolgenden dag alleen de schepping van den mensch."

Hiermede was het groote werk volbracht. En volbracht op zulk eene wijze, dat de schepping luide Gods glorie uitriep, dat zij in Gods oogen zeer goed was, ja dat God zich in haar verlustigde. Zoo volgde de zevende dag. De dag, waarop God volgens Gen. 2 : 2 „gerust heeft van al zijn werk, dat Hij gemaakt had." Bij dit rusten moeten we eenerzijds denken aan het welbehagen Gods in zijne schepping. Anderzijds is er echter ook mee bedoeld een zegenen en heiligen van dezen dag, opdat de kosmos zich van nu voortaan zelf onder de voorzienigheid Gods zou ontwikkelen en beantwoorden aan de bedoeling, waarmede God hem schiep.

§ 4. **Het oude en het nieuwe wereldbeeld.**

Van de dagen der oude Christelijke kerk af is de schepping der wereld met groote voorliefde door de theologen behandeld. Tot in de dagen van Voetius nu hielden Protestanten en Roomschen vast aan de Aristotelisch-Ptolemeïsche wereldbeschouwing. Claudius Ptolemeus, een der beroemdste sterrenkundigen en beoefenaars der aardrijkskunde uit de oudheid, leefde omstreeks 130 na Chr. te Alexandrië. Zijn boek over sterrenkunde is bekend onder den half-Arabischen, half-Griekschen naam van Almagest. „Aristoteles had betoogd, dat de hemellichamen goddelijk en eeuwig waren en dat zij zich daarom met uniforme snelheid en langs cirkelbanen moesten bewegen. Dit gold ook voor Ptolemeus als een onomstootelijke waarheid. Voor twee afwijkingen moest hij nu een verklaring geven. Hij wist, dat het

winterhalfjaar bijna 8 dagen korter is dan het zomerhalfjaar. Deze eerste afwijking van theorie en waarneming verklaarde hij daaruit, dat de zon zich wel in een cirkel om de aarde zou bewegen, maar de aarde niet in het middelpunt van dezen cirkel geplaatst was. De tweede afwijking werd bij de planeten gevonden. Zij bewogen zich niet met uniforme snelheid, soms bleven zij staan of liepen terug in hun baan. Wij weten thans, dat deze onregelmatigheid is toe te schrijven aan de omstandigheid, dat de planeten zich in ellipsen om de *zon* bewegen en wij deze beweging van de *aarde* af waarnemen. Ptolemeus verklaarde de afwijking echter met zijn epicykeltheorie. Hij nam aan, dat een planeet zich met uniforme snelheid langs een cirkel bewoog en het middelpunt van dezen cirkel zich met uniforme snelheid langs een cirkel om de aarde bewoog. Zoo was de theorie der uniforme cirkelbeweging van Aristoteles gered. Toen de waarnemingen toenamen, moest men steeds meer epicykels, ook van tweede, derde en hooger orde, invoeren, om de theorie met de waarneming te doen overeenstemmen. Zoo werd Ptolemeus' wereldstelsel, dat 14 eeuwen lang als juist beschouwd werd, steeds ingewikkelder. In de 16e eeuw moesten zijn opvattingen plaats maken voor die van Copernicus, die wij ook thans nog als juist erkennen" (Dr W. J. A. Schouten, Chr. Encycl., IV, blz. 644/645). Volgens dit oude wereldbeeld was de aarde, die gedacht werd als een kogel of een platte schijf door water omgeven, het onbewegelijk centrum van het heelal. Zon, maan en sterren bewogen zich om haar, en dan niet zoo, dat de sterren zich vrij bewogen, maar dat elke ster bevestigd was in een sfeer. En nu waren 't eigenlijk niet de sterren maar de sferen, die zich bewogen en de daarin bevestigde sterren meevoerden. Het hemelgewelf bestond uit 8 of meer van die concentrische sferen, die zonder ledige tusschenruimte in elkaar geschoven zijn, en waarvan de uiterste en hoogste sfeer, die der vaste sterren is (Aristoteles noemde haar „den eersten hemel"). Onder den invloed dezer wereldbeschouwing kwamen tot het jaar 1000 nà Chr. verschillende Theologen tot de leer, dat alles ineens geschapen is, zoodat aan hetgeen van de 6 dagen in de Schrift wordt gezegd hoogstens eene visionaire beteekenis mag worden toegekend. Zoo zelfs Athanasius en Augustinus. Anderen daarentegen hielden den letterlijken zin van het Scheppingsverhaal vast. Zoo Tertullianus en Joh. Damascenus. Hoewel nu de voorstelling van Augustinus nimmer veroordeeld werd, werd zij toch door de Scholastici en de Protestantsche Theologie afgewezen.

Zelfs na het optreden van Copernicus hield men aan dit oude wereldbeeld vast. Nu was dat niet in de eerste plaats een strijd van de kerk tegen de wetenschap. Integendeel, het was veelmeer eene worsteling tusschen de oude (Aristoteles) en de nieuwe wetenschap. Deze worsteling eindigde met het feit, dat schier alle theologen ten laatste hunne instemming met de Copernicaansche theorie hebben betuigd. Zij is

dan ook niet in strijd met de H. Schrift. Uitdrukkingen, die haar schijnen te veroordeelen, zijn eenvoudig ontleend aan de taal der dagelijksche ervaring waarin ook wij nog steeds spreken. Ook bewijst 't niets, dat wellicht de schrijvers der Bijbelboeken de algemeen gehuldigde wereldbeschouwing deelden, want wij moeten onderscheiden tusschen de auctoritas historiae en de auctoritas normae.

De herhaaldelijk uitgesproken gedachte, dat de Heilige Schrift ons een verouderd wereldbeeld leeren zou, is dan ook geheel onjuist. Veeleer heeft prof. Grosheide terecht in zijn referaat: „Kan van een Bijbelsch wereldbeeld worden gesproken?" deze vraag ontkennend beantwoord en betoogd, dat men uit den Bijbel zelfs niet bewijzen kan, dat de Bijbelschrijvers het oude wereldbeeld *moeten* hebben gekend (blz. 20). Het is dan ook volstrekt niet vreemd, dat de wonderen, ons in Jesaja 10 : 12/13 en 2 Kon. 20 : 9 en Jes. 38 : 8 verhaald, worden medegedeeld in diezelfde taal der dagelijksche ervaring. Deze verschijnselen kunnen zeer wel verklaard worden — en wij zouden deze gebeurtenissen op dezelfde wijze onder woorden hebben gebracht. En wat nog meer zegt: het is alleszins verstaanbaar, dat de H. Schrift van de aarde als van het centrum der schepping spreekt. Zij toch is de eenige planeet, die geschikt is tot eene woonplaats voor hoogere wezens, terwijl zij metterdaad, hoe klein ook ten opzichte van andere planeten, in religieuzen en ethischen zin het centrum van den kosmos vormt. Op deze aarde woont de mensch, op haar kwamen talrijke verschijnselen op stoffelijk en geestelijk gebied (waarbij de mensch als causa secunda optreedt) tot stand, op haar wordt de strijd gestreden tusschen Jezus en Satan en op haar wordt gevonden de woonstede Gods in den Geest (Zie H. H. Kuyper, De aarde het middelpunt van het heelal).

§ 5. **Genesis 1 moet letterlijk worden opgevat.**

Reeds sinds geruimen tijd worden door de wetenschap, met name door de astronomie en de geologie, theorieën voorgedragen, die lijnrecht in strijd zijn met hetgeen de H. Schrift ons leert omtrent de wording van het planetenstelsel en van de aarde. Allereerst gaat het verschil over den tijd der schepping. Nu was hierover vroeger ook reeds verschil, omdat de chronologie van de Septuaginta dikwijls een andere is dan die van het O. Test. De Kerkvaders gingen over 't algemeen mee met de Septuaginta, later, en vooral sinds de Reformatie, sloot men zich aan bij het O. Test. en zeide: de schepping had plaats ± 4000 voor Christus. Thans noemt de wetenschap echter fabelachtige getallen en leert men dat de aarde b.v. 80, 560, 2000 millioen jaren oud is. In de tweede plaats loopt het geschil over de orde, waarin de geschapen wezens zijn ontstaan. Zoo leert de Schrift dat eerst op den 4e dag ons zonnestelsel is gevormd en dat daaraan de toebereiding der aarde en de schepping der planten voorafging.

Thans leert men precies 't omgekeerde.

Waar nu zulk een groot verschil bestaat tusschen de Christelijke Theologie en de hypothesen der moderne wetenschap, daar zijn verschillende pogingen aangewend om beide met elkander te verzoenen.

De eerste poging heet *de ideale theorie*. Volgens haar hebben wij in Gen. 1 niet te doen met een historisch verhaal maar met eene poetische beschrijving van de scheppende daad Gods. De 6 dagen zijn niet anders dan 6 verschillende gezichtspunten, vanwaar uit de schepping beschouwd wordt. De palaeontologie daarentegen heeft de taak, om de wezenlijke ontwikkeling van de aarde vast te stellen. Deze theorie is reeds voorbereid door mannen als Augustinus. Eenigermate zelfs ook door hen, die het hexaëmeron reëel opvatten, maar die daarvan toch tevens allerlei allegoriseerende verklaringen gaven. Nog verder dan deze theorie gaat de moderne wijsbegeerte en Theologie, als zij eenvoudig Gen. 1 een mythe noemt. Verschillende positieve theologen ontkennen wel dit laatste maar stellen zich toch op het standpunt van Augustinus. Met deze theorie kan 't best in verband gebracht de visioenshypothese, die 't eerst door Kurtz voorgedragen en daarna door velen overgenomen is, volgens welke wij in Gen. 1 te doen hebben met profetisch-historische tableau's, die door God aan den eersten mensch getoond werden en die daarna, als waren zij wezenlijke historie, door hem in een geregeld verhaal werden weergegeven. Tegenover deze ideale theorie nu houden wij beslist vast aan de letterlijke opvatting van Gen. 1. Toch vergeten wij anderzijds niet, dat de H. Schrift niet de geologie en de astronomie doceert maar ook bij het scheppingsverhaal blijft het boek der kennisse Gods. Eveneens geven wij toe, dat door de nieuwere onderzoekingen ons inzicht in het scheppingsverhaal wel eenigszins is verhelderd geworden. Maar de beoefenaars der geologie en der palaeontologie vergeten veelszins, dat hunne wetenschap nog te jong is, om nu reeds zoo verstrekkende gevolgtrekkingen uit hunne vondsten te maken. Wij, als Christenen, wachten kalm hun voortgezet onderzoek af, en wij belijden, dat het scheppingsverhaal niet eene poëtische beschrijving maar historie is.

Eene tweede poging is de *restitutie-theorie*. Zij zegt Gen. 1 : 2 en Gen. 1 : 3 zijn door een langen tijdsduur van elkander gescheiden en in dien duur onderging de chaos al die veranderingen, waarop de geologie ons wijst; of juister eerst was de aarde niet in een chaotischen toestand maar door de geweldige gebeurtenissen in het rijk der natuur werd zij „woest en ledig". Het hexaëmeron beschrijft ons nu vervolgens, hoe de aarde voor den mensch geschikt gemaakt is. Zoo dachten de Remonstranten, de rationalisten der 18e eeuw en verschillende nieuwere theologen, terwijl Keerl, Kurtz en Delitzsch er mee verbonden de theosophische gedachte, dat de eerste aarde aan de engelen ter woonplaats was gegeven, maar dat zij na den val van

een deel hunner was verwoest. Welnu in deze theorie schuilt deze waarheid, dat er metterdaad tusschen Gen. 1 : 1, 2 en Gen. 1 : 3 een korter of langer tijd verloopen is. Dan, het gaat niet aan, in dien tijd den val der engelen en de verwoesting der aarde te plaatsen, omdat hiervan in de H. Schrift in 't geheel geen sprake is, maar het is wel waar, dat de Schepping van hemel en aarde in den beginne en niet op den 1en dag is geschied. Voor het hexaëmeron was noodig de schepping van het licht. Daarmee vangt het werk der 6 dagen dan ook aan. Voor den eersten dag heerschte de duisternis, niet de avond — want avond veronderstelt dat het eerst licht was. En daarom gaat de schepping van het licht aan al het andere vooraf.

Een derde poging is de *concordistische theorie*. Volgens haar waren de 6 dagen zes tijdperken. Reeds oudtijds dacht men er soms zoo over, althans over de eerste drie dagen, omdat toen zon, maan en sterren nog niet geschapen waren. Basilius zocht de moeilijkheid van het ontbreken der zon enz. op te lossen door de verklaring, dat God de eerste drie dagen bewerkte door eene emissie en contractie van het op den eersten dag geschapen licht. Lateren konden zich hiermede niet vereenigen en gaven andere oplossingen aan de hand. Totdat ten laatste de abt Jerusalem als zijne meening uitsprak, dat de zes dagen zes tijdperken waren. Dit gevoelen is door verschillende natuurkundigen en door verschillende Protestantsche en Roomsche theologen als Delitzsch, Godet, Ebrard, Bettex en Wright overgenomen. Sommigen hunner combineerden deze theorie bovendien nog met de restitutie-theorie. Ook met deze theorie kunnen wij ons niet vereenigen. De Heilige Schrift spreekt niet van perioden maar van dagen. Een periode is iets anders dan een dag van 24 uur of van langeren duur. Een periode omvat vele, ja duizenden dagen. En hiertegen verzetten zich de woorden der H. Schrift. Zij spreekt telkens van één dag, want zij noemt gedurig slechts één morgen en één avond, d. w. z. dat slechts eenmaal het licht en de duisternis elkander afwisselden. Maar al stellen wij dat op den voorgrond, aan de andere zijde gelooven wij, dat zij zich vergissen, die meenen, dat wij hier met gewone dagen van 24 uur te doen hebben. Neen, hier is sprake van scheppingsdagen. Dagen, die althans wat het eerste drietal betreft, langer zijn geweest dan onze dagen. En nu mogen er nog geref. theologen zijn, die zich met deze oplossing niet kunnen vereenigen, op den duur zal dit, naar ik meen, anders worden. Het zal er wel mee gaan evenals met het oude en het nieuwe wereldbeeld. Het oude wereldbeeld wordt thans door schier niemand meer in bescherming genomen. Tot staving van onze voorstelling van scheppingsdagen mag niet te veel nadruk gelegd op uitdrukkingen in de H. Schrift als deze: ten einde van dagen (na vele jaren) en heel den dag (altijd); ook niet op het feit, dat dag in de H. Schrift overdrachtelijk wordt gebruikt, Jes. 2 : 2, Matth. 24 : 22, nog veel minder

op Ps. 90 : 4 en II Petr. 3 : 8. Wel is van belang het feit, dat de tijdsbepalingen in de H. Schrift meermalen een langeren duur omvatten dan de woorden, waarin zij vervat zijn, ons doen verwachten, b.v. bij vele profeten de term „de dag des Heeren"; en in het N. Test. de termen „het is nu reeds de laatste tijd", „de laatste ure", „nog een weinig tijds" en Jezus komt. Maar wij hebben nog meer afdoende bewijzen: *a.* Het verhaalde in Gen. 1 : 1 en 2 behoort niet tot het werk van den eersten dag; *b.* In elk geval zijn de eerste drie dagen naar een anderen maatstaf berekend dan de laatste drie; *c.* wanneer de eerste drie dagen scheppingsdagen waren, mogen ook de volgende drie als zoodanig opgevat worden; want wel is op den 4en dag ons zonnestelsel geschapen maar daaruit volgt nog niet, dat het daarom terstond zijn volle bestemming bereikt heeft; *d.* het is zeer moeilijk te verklaren hoe in eene zoo korte spanne tijds als 24 uren zijn, alles plaats greep wat in Gen. 1 en 2 gezegd wordt op den 6en dag geschied te zijn, n.l. de schepping der dieren, de formeering van Adam, de planting van den hof; de afkondiging van het proefgebod; de naamgeving der dieren; de slaap van Adam en de schepping van Eva. *e.* Het is niet de bedoeling des Heeren, om ons te zeggen, dat de schepping precies in 6 $\times$ 24 uren is voltooid. Maar wel dat de schepping een werk Gods is en dat zij door een zesmaal vernieuwden arbeid Gods tot stand kwam. Dit laatste wordt ons in het sabbatsgebod tot een exempel gesteld. Evenals God rustte, nadat Hij zesmaal tot scheppen zich had aangegord, zoo zullen ook wij rusten, nadat wij zesmaal den arbeid hebben opgenomen. *f.* Natuurlijk schiep God op elken dag veel meer dan ons in Genesis 1 wordt verhaald. Zoo wordt b.v. niet gesproken van allerlei chemische elementen, vele delfstoffen en planten, verscheidene soorten van dieren, insecten, infusie-diertjes, bacteriën enz. Dit maakt het echter te meer waarschijnlijk, dat wij niet met zes gewone dagen maar met zes scheppingsdagen te doen hebben.

De vierde poging is de *antigeologische* theorie. Zij neemt het verhaalde in Gen. 1 geheel aan, maar zij poogt tevens de resultaten der geologie met het scheppingsverhaal te doen samengaan. Zij houdt staande, wat de geologie ons leert, is geschied tijdens de zes scheppingsdagen, in den tijd tusschen Adam en Noach en tijdens den zondvloed. Nu stelt de Schrift klaar in het licht, dat de zondvloed een gebeurtenis van verstrekkende beteekenis is geweest. En het is dan ook wel opmerkelijk, dat onder tal van volken herinneringen aan dezen grooten vloed voorkomen. Het ligt dan ook voor de hand, dat men in de Christelijke kerk herhaaldelijk over allerlei vragen, die met den zondvloed samenhangen, heeft geschreven (b.v. of hij partieel was dan wel de geheele aarde betrof). Eerst na Newton rees echter de gedachte, dat de zondvloed ook geologische beteekenis gehad heeft. Toen droeg men de gedachte voor, dat de zondvloed de ondergang

der oude en de geboorte der nieuwe wereld is geweest. Verschillende Roomsche en Protestantsche theologen der vorige eeuw houden deze voorstelling nog vast en identifieeren den zondvloed met het diluvium of den ijstijd der geologie. Maar de meerderheid der geologen en der theologen der 19e eeuw denkt er toch anders over. Zoo meenen verschillende hunner (o. a. ook Kuyper, De Heraut no. 929, 930, 962) dat wel alle menschen, behalve het huisgezin van Noach, bij den zondvloed omkwamen, maar dat overigens deze vloed toch slechts over een deel der aarde ging. Opmerkelijk is het echter, dat de allerjongste studiën weer terugkeeren tot de voorstelling, dat de zondvloed en het diluvium der geologie één zijn.

Prof. Noordtzij heeft in zijn veelomvattend boek „Gods Woord en der eeuwen getuigenis" deze opvatting van het scheppingsverhaal ontvouwd. Wij moeten weerstand bieden aan de neiging, om te staan naar een harmonie tusschen Genesis 1 en de resultaten der wetenschap. Wie dit beproefden hebben aan beide geen recht laten wedervaren en wel eens schade gedaan aan de waardigheid en het gezag der Heilige Schrift. „Zoo dikwijls men echter Genesis 1 beschouwt in het licht der andere gedeelten der H. Schrift, wordt het duidelijk, dat hier niet de bedoeling voorzit, om ons een overzicht te geven van het scheppingsproces, maar om ons de scheppende werkzaamheid Gods te doen zien in het licht zijner heilsgedachten, waarom het dan ook door zijn structuur het volle licht doet vallen op den mensch, die als de kroon is van het scheppingswerk." „Dat het er nu bij deze zes dagen niet om te doen is, ons het verloop van het natuurproces te teekenen, leert de gewijde schrijver ons door de wijze, waarop hij de stof groepeert. De 6 dagen zijn 2 drietallen, die een duidelijk uitgesproken parallelisme vertoonen, terwijl het geheel de strekking heeft de uitnemende heerlijkheid van den mensch in het licht te stellen, die zijne bestemming eigenlijk bereikt in den sabbat." „Het gaat niet aan, het woord „dag" als tijdperk, periode of als een zich over eeuwen uitstrekkend tijdsbestek op te vatten." Bedoeld is de „dag", zooals wij dien kennen. Dan, „dat Gen. 1 niet hecht aan het begrip „dag" en daarvan een geheel eigenaardig gebruik maakt, blijkt 1^0 hieruit, dat in het scheppingsverhaal niet het begrip „dag" het eerste is, maar het getal $6 + 1$ (rustdag); 2^0 uit vers 14. Dit vers toch bewijst ten duidelijkste, dat de gewijde schrijver zeer goed bekend is met den samenhang tusschen dagen-jaren en den stand der hemellichamen. Desondanks verkrijgen de lichtdragers des hemels deze functie eerst op den vierden dag. Dit heeft hem echter niet verhinderd reeds van te voren te spreken van dag, avond en morgen, alsof ook vóór de wording der hemellichamen en geheel onafhankelijk daarvan dagen en nachten elkander hadden opgevolgd." „Uit dezen opzet van het scheppingsverhaal volgt intusschen, dat het gebruik van dagen en nachten, van avond en morgen door den schrijver welbewust als een

kader is ingevoerd. De tijdsindeeling is een projectie, gebezigd niet om ons het scheppingsverhaal in zijn natuurhistorisch verloop te teekenen, maar om evenals elders in de H. Schrift ons de heerlijkheid der schepselen te teekenen in het licht van het groote heilsdoel Gods. De Geest Gods bezigt in de Schrift steeds menschelijke woorden en begrippen; Hij neemt uit het volle, rijke, dagelijksche leven de voorstellingswijzen om tot zijn volk te spreken. De Heilige Geest spreekt altijd de sprake Gods in menschelijke taal. De Schrift zelve predikt dit ons met nadruk en beroept er zich op, om degenen, die tegenstaan, te weerstaan. Daarom heet het in II Petr. 3 : 8, dat wij er aan denken moeten, dat één dag bij den Heere is als 1000 jaren en omgekeerd. Zoo bedient de Schrift zich nu ook in Gen. 1 van de tijdsindeeling, die de heerlijkheid van Gods dag doet uitblinken, opdat zijn volk wete, dat de bestemming der schepping niet is de schepping zelve maar de heerlijkheid van den Schepper. De werken Gods staan in het licht van den sabbat en daarom teekent ons de Schrift al de groote scheppingsgebieden in oorsprong, wording en doel als daarop aangelegd. De 6 dagen wijzen alle zes naar den sabbat heen en in die 6 dagen wijst heel de schepping met de verscheidenheid harer levensgebieden naar de verheerlijking Gods."

In den tweeden druk van zijn boek heeft Prof. Noordtzij getracht voor zijne zienswijze nog nadere argumenten bij te brengen (blz. 116 v.v.). Deze gronden voert hij in den eersten en tweeden druk aan: 1. Evenals op andere plaatsen der Heilige Schrift — Noordtzij meent te mogen wijzen op Ps. 78 : 44 v.v. in verband met Ex. 7—11; Matth. 4 : 1—11 in verband met Luk. 4 : 1—13; Gen. 2 in verband met Gen. 1; 2 Kon. 18—21; 2 Kon. 22 in verband met 2 Kron. 34 — hebben wij in Gen. 1 met een groepeeren van historische stof „naar de ideëele orde" te doen. 2. Het zestal dagen bedoelt niet eene groepeering naar tijdsorde maar is klaarblijkelijk bedoeld als de som van twee drietallen, die dientengevolge een duidelijk uitgesproken parallelisme vertoonen. 3. De bijzondere beteekenis van den sabbath in Gen. 1. 4. Het wordingsproces wordt gezien in het licht van den mensch. 5. De mensch bereikt eigenlijk zijne bestemming in den sabbath. 6. Gen. 1 : 14. De voorstelling van Prof. Noordtzij is, naar ik meen, op afdoende gronden, weerlegd door Prof. G. Ch. Aalders in zijn belangrijk geschrift: „De Goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis". Om niet te uitvoerig te worden moge ik hiernaar verwijzen. Prof. Aalders komt tot deze slotsom: „Wij hebben gemeend de bewijsgronden van Noordtzij aan een ernstig en nauwgezet onderzoek te moeten onderwerpen. Resultaat daarvan kan echter slechts zijn, dat wij ze geheel onvoldoende moeten achten, om de stelling te verdedigen, dat de dagen in Gen. 1 slechts als een kader of projectie zouden zijn bedoeld, en niet als aanduiding van eenige realiteit in den gang van de Goddelijke scheppingswerkzaamheid. Zij

kunnen dan ook niet als gewicht in de schaal vallen tegenover de beide ernstige bezwaren, welke wij in het algemeen tegen de opvattingen der eerste groep hebben ingebracht." Uit het slot van dit citaat blijkt reeds, dat Prof. Aalders de opvatting van Noordtzij meent te moeten onderbrengen bij de eerste groep van die meeningen, welke vooropstellen, dat het scheppingsverhaal van Gen. 1 niet letterlijk moet worden opgevat. „Deze eerste groep is die van de velerlei opvattingen, die, hoezeer ook onderling verschillend, toch hierin overeenstemmen, dat ze aan de „dagen" van Genesis 1 geen wezenlijke realiteit in verband met het scheppingswerk toekennen (blz. 231 en 240)".

Al de genoemde theorieën moeten dus worden afgewezen, omdat zij in strijd zijn met de Heilige Schrift en aan de letterlijke opvatting moet worden vastgehouden.

§ 6. **De Heilige Schrift en de hedendaagsche geologie.**

Ten opzichte van de hedendaagsche geologie dient het volgende bedacht: — *a.* Heel wat wordt voor vaststaand resultaat uitgegeven wat op dien naam volstrekt geen aanspraak kan maken. Heeft zich deze wetenschap nu reeds meermalen gecorrigeerd, in de toekomst zal dit stellig in nog sterker mate het geval zijn. Bovendien mogen de feiten, die door de geologie vastgesteld zijn, volstrekt niet vereenzelvigd worden met de hypothesen, die men daaruit afgeleid heeft. De feiten kunnen juist zijn, terwijl de hypothesen onhoudbaar blijken. — *b.* Dit klemt te meer, omdat de geologie nog eerst gedurende anderhalve eeuw is beoefend, en dan nog wel aanvankelijk in Christelijken geest. Zulk een jeugdige wetenschap past 't niet, zóó bout te spreken als zij doet. — *c.* De geologie leert ons kennen de toestanden, waarin de aarde vroeger heeft verkeerd. Zij is als 't ware de archaeologie der aarde. Maar evenals de archaeologie wel een bron is voor de historie maar de historie zelve uit haar alleen niet kan opgebouwd worden, evenmin zegt de geologie ons de oorzaak, het ontstaan, den duur dezer toestanden der aarde. — *d.* Hoe ver de geologie ook teruggaat, tot de schepping der dingen vermag zij niet door te dringen. Juist dit veroorzaakt echter, dat zij altoos veelszins zal moeten gissen — en gissen doet missen. — *e.* De geologie leert thans, dat de aardoppervlakte uit verschillende lagen is samengesteld, die alle duidelijk de kenmerken dragen van in het water bezonken te zijn; dat deze aardlagen, waar en in zoover zij ergens aanwezig zijn, altijd in eene zekere orde voorkomen en ten laatste dat deze aardlagen eene groote massa fossielen bevatten, die wederom niet bont dooreen in alle lagen verstrooid zijn, maar te lager van soort zijn, naarmate zij in lagere sedimenten (bezinksels) voorkomen. Maar hierbij dienen wij te bedenken: 1^0 dat deze aardlagen nergens alle bij elkaar voorkomen, maar dat sommige hier en andere elders gevonden worden. De geo-

logen geven dan ook zelf toe, dat 't waarlijk niet zoo gemakkelijk is, precies de orde der aardlagen vast te stellen; 2° dat van de aardoppervlakte eigenlijk nog maar een zeer klein deel onderzocht is; 3° dat de geologen zelf almeer erkennen, dat uit den aard der aardlagen de tijd harer formatie niet vastgesteld kan worden. Het is zeer waarschijnlijk, dat vroeger de groeikracht enz. veel grooter was dan thans, terwijl bovendien de wetten der ontwikkeling anders moeten geweest zijn dan die der wording; 4° dat de orde der aardlagen evenmin maatstaf ter berekening van den tijd en den duur harer formatie zijn kan — want het is niet te bewijzen, dat men de verschillende lagen van verschillende plaatsen in juiste orde samenvoegde, gelijk 't dan ook zeer opmerkelijk is, dat de z.g. even oude lagen niet altoos qualitatief gelijk zijn en dat de z.g. verschillende lagen niet altoos van de oudere verschillen; 5° dat in de verschillende lagen niet slechts enkele maar tallooze fossielen van planten en dieren zonder overgangsvormen voorkomen, en dat voorts in de oudere lagen petrefacten voorkomen, die uitgestorven zijn, en de latere formaties verre in grootte en kracht overtreffen — wat geheel ingaat tegen de evolutieleer; 6° dat wel is waar in bepaalde lagen ook bepaalde fossielen voorkomen, maar dit kan zeer goed verklaard worden uit het feit, dat deze planten en dieren oorspronkelijk overeenkomstig haar aard en levensvoorwaarden over de aarde zijn verspreid geweest, terwijl bovendien dient bedacht, dat deze regel lang niet altoos doorgaat; 7° dat volgens de geologen zelf over den ijstijd schier niets met zekerheid kan gezegd worden; 8° dat de zondvloed een geweldigen omkeer bracht in den toestand der aarde (waaruit kan verklaard dat er van de menschen vóór dien tijd geen fossielen gevonden zijn) en planten, dieren en menschen sinds dien tijd veel minder geweldig werden dan voorheen; 9° dat het diluvium en de zondvloed vereenzelvigd mogen worden — wat nog te meer klemt, omdat de chronologie der Schrift nog volstrekt niet vaststaat en dus wel meer jaren kunnen verloopen zijn dan ongeveer 6000; 10° dat zeer goed in den tijd, verloopen tusschen Gen. 1 : 1 en den zondvloed, alles gesteld kan worden wat door de geologie en de palaeontologie is ontdekt geworden; 11° dat de geologie zelf moet erkennen, dat er eerst was de anorganische schepping, daarna het plantenrijk, vervolgens eerst de water- en dan de landdieren, en daaronder vooral de zoogdieren, en ten laatste de mensch.

Ik mag hier niet onvermeld laten de lezenswaardige „Stone-Lectures" van Prof. V. Hepp: „Calvinism and the Philosophy of Nature" en de knappe publicaties van Dr W. J. A. Schouten, al betreur ik het, dat de laatste zich niet gewonnen gaf na de degelijke en broederlijke weerlegging van enkele punten, waartegen terecht van Geref. zijde bedenkingen werden ingebracht.

HOOFDSTUK VIII.

LOCUS DE HOMINE.

(DE OORSPRONG, HET WEZEN EN DE BESTEMMING DES MENSCHEN).

§ 1. **Oorsprong en ouderdom van het menschelijk geslacht.**

In de oudheid heerschten in de heidenwereld twee opvattingen over den oorsprong van den mensch. Vele heidensche sagen kennen de schepping des menschen toe aan de goden, terwijl ook verschillende wijsgeeren, met name de drie groote philosofen van Griekenland staande houden, dat het redelijk beginsel, hetwelk in den uit het stof der aarde gevormden mensch gevonden werd, van de goden afkomstig was. Maar ook vinden wij in de heidenwereld voorstellingen als deze: de mensch is autochthonisch uit de aarde voortgesproten; òf hij heeft zich ontwikkeld uit een dier, of anders is hij de vrucht van een of anderen boom. Toen in de 18e eeuw het Materialisme zich verhief, vond de idee der ontwikkeling, geheel losgemaakt van de scheppingsgedachte, weer voorstanders. Verschillende wijsgeeren, waaronder Kant, beweerden, dat de mensch zich uit het dier ontwikkeld had, Darwin was toen de man, die voor deze hypothese natuurwetenschappelijke gronden aanvoerde en haar zoo, volgens het oordeel van duizenden, bewezen heeft. Toch waren Darwin en de velen die zich bij hem aansloten en de afstamming des menschen van het dier bewezen achtten niet in staat, den oorsprong van het leven te verklaren. Eerst zeide men: de organische wezens zijn ontstaan door een toevallige verbinding van anorganische stoffen (generatio aequivoca). Toen de onhoudbaarheid van deze stelling door Pasteur was bewezen, betoogde men, dat de protoplasmen of levenskiemen door meteoorsteenen van andere hemellichamen op de aarde waren gebracht. Daarna zeide men, dat de cellen en levenskiemen altijd naast de anorganische stoffen hadden bestaan, en dus evenals stof, kracht, beweging enz. eeuwig waren. Maar hiermede stemt men feitelijk toe, dat men het raadsel des levens niet kan ontsluieren. Niettemin verheugt zich het Darwinisme in ruimeren zin nog in tallooze aanhangers. —

Evenals nu echter het Darwinisme den oorsprong des menschen geheel anders verklaart dan de H. Schrift, zoo heeft het ook andere denkbeelden omtrent den ouderdom van het menschelijk geslacht. Algemeen bekend is, hoe volgens de Japanneezen, de Indiërs, de

Babyloniërs enz. het menschdom zeer oud is. Welnu de nieuwere wetenschap beweert hetzelfde, al is er voorts over het getal nog groot verschil onder de geleerden. Dan varieeren de cijfers gemeenlijk tusschen 10 en 500 duizend jaren, al worden nog wel veel grootere getallen genoemd. De voornaamste argumenten voor deze hypothese zijn: *a.* de mensch leefde reeds in de tertiaire periode, tegelijk met den mammouth. Dit wordt echter door verschillende Darwinisten zelf ontkend. Bovendien al ware dit zoo, dan zou hieruit slechts volgen, dat deze periode jonger is dan men pleegt aan te nemen. *b.* De paalwoningen in Zwitserland, beenderen en schedels bij Luik, Amiens, Dusseldorf enz. ontdekt, de deltavormingen van de Nijl en de Mississipi, de steen-, brons- en ijzerperiode. Maar al de berekeningen, die men op deze dingen heeft gebouwd, zijn door bezadigde Darwinisten zelf weerlegd. *c.* De historie en de monumenten van Egypte en Babylon (de historie van Indië en China gaat slechts terug tot enkele eeuwen vóór Christus). Welnu ook de H. Schrift leert, dat de historie en de cultuur dezer volken zeer oud is. Maar het is ons nog niet gelukt, de chronologie dezer volken vast te stellen. De geleerden verschillen onderling nog zeer over den tijd, waarop een bepaalde koning regeerde of een bepaald feit plaats greep.

Dan, behalve dit alles, kan tegen de hypothese der Evolutionisten nog het volgende ingebracht worden: *a.* Men heeft in 't geheel geen stof voor eene historie, die over zoovele eeuwen loopt; *b.* de bevolking der aarde zou dan 1000 jaar vóór Chr. veel grooter geweest zijn dan zij metterdaad was. Toen toch waren Noord-Azië, Midden- en Noord-Europa, Afrika ten Zuiden van de Sahara, Australië, de Zuidzee-eilanden en Amerika nog onbewoond; *c.* Indien de hypothese juist was, zouden er ook meer ruïnen van steden en overblijfsels van menschen gevonden zijn.

De betrouwbaarste getallen gaan dan ook niet hooger dan 5 of 7 duizend jaren voor Christus. Als wij nu bedenken, dat ook de chronologie der Heilige Schrift nog niet vaststaat, dan zien wij, dat de Bijbel en de bezonnen nieuwere wetenschap op dit punt niet zoover uit elkaar loopen. Bovendien is er van Christelijke zijde meermalen terecht op gewezen, dat ook al stelt men den zondvloed omstreeks 2348 en de roeping van Abraham in 1900 vóór Chr., de daar tusschen verloopen tijd lang genoeg was, om aan den Eufraat en den Nijl vrij machtige rijken te doen opkomen. Noach en zijne drie zonen konden; elk huwelijk gerekend op 6 kinderen, in veertien generaties van drie en dertig jaren, dat is in 462 jaren, meer dan twaalf millioen afstammelingen hebben.

Het schijnt mij hier eene geschikte plaats, om aan de chronologie van het Oude Testament enkele woorden te wijden. Van de Nederlandsche Gereformeerde Theologen uit den jongsten tijd hebben zich ook Kuyper (L. de Creatione[2], blz. 92/105) en Bavinck (II, blz.

556/558) met deze chronologie bezig gehouden. Dan, nog dieper zijn G. Ch. Aalders (Korte Verklaring van Genesis, I, blz. 188, 240, 262 en 311/316) en C. van Gelderen (eerst in het Geref. Theol. Tijdschr., daarna in de Chr. Enc., I, 461/463, onlangs in Bijbelsch Handboek, I, blz. 109/112) op deze quaestie ingegaan. Ik bepaal mij er toe, uit het Bijbelsch Handboek deze uitspraken van Prof. van Gelderen te citeeren. „De studie der Bijbelsche chronologie zou heel eenvoudig zijn, wanneer de menschen van Adams dagen af een doorloopende jaartelling hadden gebruikt, en wanneer alle feiten in de Bijbelsche Geschiedenis naar deze jaartelling waren gedateerd. Dit is echter geenszins het geval. Zulke doorloopende jaartellingen zijn pas opgekomen in de laatste eeuwen vóór Christus' geboorte. De oudste mij bekende is de Seleucidische jaartelling, die met het jaar 312 v. C. begint, en die bij de Syrische Christenen vele eeuwen in gebruik is gebleven. In vroegere tijden volgde men andere methodes." De chronologie is in den Hebreeuwschen tekst der Joden niet eensluidend met die in den Hebreeuwschen tekst der Samaritanen en met die in de Grieksche vertaling der Septuaginta. „Maar als het zóó niet moet, hoe moet het dan wel? Moeten we den Samaritaan volgen, of de Septuaginta, die op een aantal punten van den masoretischen tekst verschillen, en zoo tot veel hoogere eindcijfers komen dan 292 voor den tijd van den Zondvloed tot Abrams geboorte? In plaats van 292 krijgt men bij den Samaritaan het eindcijfer 942 en in de Septuaginta 1072. Maar ik heb een sterken indruk, dat we bij Samaritaan en Septuaginta met kunstmatige veranderingen te doen hebben. En al ligt hieraan het juiste besef ten grondslag, dat 292 veel te laag is, we kunnen toch zulke willekeurige veranderingen niet goedkeuren of overnemen.

Zoo komen we weer tot de vraag: hoe moet het dan wel? Sedert een kwart eeuw houd ik het voor aannemelijk, dat in Gen. 11 : 10—26 een groot aantal generaties uitgelaten zijn. Een zeer bekend voorbeeld van dergelijke uitlating hebben we in Matth. 1 : 8, waar drie koningen van Juda overgeslagen zijn. Andere voorbeelden uit de Heilige Schrift vindt men bij Aalders, blz. 315/316. Ook in Assyrische koningslijsten zijn wel eens namen overgeslagen, die we uit andere bron kennen. In Matth. 1 : 8 hebben de woorden „Joram verwekte Uzzia" feitelijk deze beteekenis: „Joram verwekte een zoon, uit wien door rechtlijnige afstamming mettertijd Uzzia voortkwam." (Grosheide schreef in 1922 in zijn (uitvoerigen) Kommentaar op Mattheus: „De 3 namen zijn... opzettelijk weggebleven." Waarom juist deze, is niet te zeggen — Honig). Evenzoo versta ik b.v. Gen. 11 : 16/17 aldus: Heber leefde 34 jaar en verwekte een zoon, waardoor hij na verscheidene generaties een voorvader werd van Peleg, langs de genealogische lijn: Heber-A-B-C-D (en wellicht nog meer personen, die wij niet kennen) — Peleg. Na de geboorte van A leefde

Heber nog 430 jaar. Hij *overleefde* zijne nazaten A, B, C enz. Toen hij eindelijk in den ouderdom van 464 jaar stierf, werd hij als hoofd van het patriarchale geslacht opgevolgd door Peleg. Zoo stel ik mij voor, dat in Gen. 11 gewoonlijk de personen zijn uitgelaten, die vóór hun vader stierven. Een uitzondering op dezen regel, Haran de zoon van Terah, wordt in vs 28 uitdrukkelijk vermeld. Natuurlijk is de hier ontwikkelde theorie slechts eene hypothese. Doch het is eene met het Schriftgezag bestaanbare hypothese, waarmede we ons tevreden kunnen stellen, zoolang er geen feiten aan het licht komen, die haar weerspreken. En op zulke feiten ben ik tot nog toe bij mijn historisch onderzoek niet gestuit." Prof. Aalders koestert dezelfde voorstelling. En het schijnt mij toe, dat de gedachte van deze theologen, die er niet aan denken aan het gezag der Heilige Schrift te tornen, zeer aannemelijk is.

§ 2. **De eenheid van het menschelijk geslacht.**

De eenheid der menschheid werd voor het eerst door de Stoa geleerd. Voor dien tijd heerschte bij schier elk volk de gedachte, dat zij autochthonen waren en de andere volken barbaren. Na de Renaissance leerden de deïsten het polygenisme; anderen het coädamitisme (de afstamming der verschillende rassen van verschillende stamvaders) en nog weer anderen het Praeädamitisme. Deze laatste hypothese werd vooral bepleit door Isaac de la Peyrère in zijn boek: „Praeadamitae", 1655. Hij zeide, de wilde en donkerkleurige volken stamden af van een stamvader, die voor Adam leefde. Adam was alleen de stamvader der Joden of hoogstens van de blanke menschen. Deze theorie vond gedurende korten tijd veel aanhangers maar is ook door velen bestreden. Toen in de 18e eeuw de kennis van de volkeren toenam en men zich meer op de volkerenkunde toelegde, vond ook de meening, dat de menschheid niet van één menschenpaar afstamde, weer meer ingang. Zoo zeide b.v. Schelling: Er waren reeds voor Adam vele menschenrassen, maar omdat in Adam voor 't eerst uit de laag staande wezens een mensch ontsproot in wien het menschelijke tot openbaring kwam, daarom kon hij terecht den naam van „de mensch", haādam, dragen. De meeste Darwinisten beweren ook, dat op verschillende plaatsen de mensch zich uit het dier heeft ontwikkeld. De beroemde Virchow acht echter het monogenisme niet onmogelijk. Waar nu het verschil in kleur, haar, schedel, taal, religie, opvattingen en usanties tusschen de menschen zóó groot is, en bovendien ons de wijze, waarop Amerika en andere deelen der aarde bewoond zijn geworden, onbekend is, daar laat het zich verstaan, dat de gedachte ingang vond, dat de menschen op verschillende plaatsen zijn ontstaan. Toch leert de H. Schrift ons beslist 't tegendeel b.v in *Gen. 1 : 26, 27: En God zeide: laat ons menschen maken naar ons beeld, naar onze gelijkenis; en dat zij heerschappij hebben over de*

visschen der zee, en over het gevogelte des hemels, en over het vee, en over de geheele aarde, en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt! En God schiep den mensch naar zijn beeld; naar het beeld van God schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij ze; Hand. 17 : 26: En heeft uit eenen bloede het gansche geslacht der menschen gemaakt, om op den geheelen aardbodem te wonen, bescheiden hebbende de tijden te voren geordineerd en de bepalingen hunner woning en Rom. 5 : 12 en 19. Daarbij verklaart zij ons in Gen. 11, hoe de verschillende talen en daarmede de verschillende natiën ontstaan zijn. Waar nu de Schrift ons het ontstaan der rassen beschrijft als een straf op de zonde, daar is het wel opmerkelijk, dat naarmate de menschen wilder en ruwer werden ook de talen en de voorstellingen meer uiteengegaan zijn. Dan, te midden dier gedeeldheid handhaafde zich de eenheid. Voor die oorspronkelijke eenheid van het menschelijk geslacht kunnen behalve de genoemde teksten nog de volgende argumenten aangevoerd worden: *a.* Hoevele talen er ook mogen zijn, toch heeft de linguistiek de verwantschap en de eenheid van oorsprong aangewezen; *b.* over het aantal rassen bestaat groot verschil van gevoelen (de cijfers varieeren tusschen 4 en 22), terwijl onder alle rassen overgangen worden gevonden, die onverklaarbaar zijn; *c.* het is juist de natuurkundige wetenschap, die ons begrijpelijk heeft gemaakt, hoe onder den invloed van klimaat, levenswijze enz. binnen dezelfde soort talrijke varieteiten kunnen tot stand komen; *d.* hetgeen aan alle volken gemeen is, is meerder dan hetgeen waarin zij van elkander verschillen. Alle menschen kunnen saam paren, terwijl hunne kinderen zich ook kunnen voortplanten; Javanen kunnen wonen in Nederland en Nederlanders kunnen tot in geslachten voortleven op Java; aan alle menschen is gemeenschappelijk de rechtopgaande houding, de schedelvorm, het gemiddeld gewicht der hersenen, getal en lengte der tanden, de duur der zwangerschap, de gemiddelde leeftijd, de temperatuur van het lichaam enz.; voorts ook de taal, het verstand, het geweten, Godskennis, schuldgevoel, berouw, offers, tradities over een gouden eeuw, de zondvloed enz. *e.* Boven alles, zonder de eenheid van het menschelijk geslacht valt de leer der erfschuld, erfzonde, verzoening, katholiciteit der kerk, naastenliefde enz.

Ten besluite geef ik nog deze aanhaling uit de „Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlandsch-Indië" van de hand van Prof. J. C. van Eerde: „Een der belangrijkste uitkomsten van de volkenkunde is wel te achten de bij velen heerschende zekerheid, dat de menschheid één geheel is, niet alleen in haar lichamelijke overeenstemming, maar evenzeer blijkens hare geestelijke eigenschappen, waarvan de kiemen in den mensch aanwezig zijn geweest, toen hij en zijne beschaving zich over de aarde verbreidden. Zijn beschaving, die zich uit in bezittingen van steen, hout, dierenhuid, boomblad, maar ook

in zijn religie, zijn geloof aan tooverkracht, zijn doodenvrees. De volkenkunde bevestigt dus de anthropologische bevinding, dat voor de door sommigen aangehangen leer als zou de menschheid in haar verscheidenheid op verschillende plaatsen zijn ontstaan, geen grond schijnt te bestaan" (blz. 26).

§ 3. **De oudste woonplaats der menschheid.**

Ook over de oudste woonplaats der menschheid staat de opinie der nieuwere wetenschap tegenover het onderwijs der H. Schrift. Volgens den Bijbel plantte God in Eden (עֵדֶן, of vreugde, vreugdeland of en nog meer waarschijnlijk steppe of vlakte) een hof (soms worden echter de hof en Eden geïdentificeerd bijv. Ezech. 31 : 9: Ik had hem zoo schoon gemaakt door de veelheid zijner takken, dat alle boomen van Eden, die in Godes hof waren, hem benijdden), weshalve in de H. Schrift de oudste woonplaats der menschheid heet: de hof van Eden, de hof Gods, de hof van Jahwe. Dat wij gewoon zijn te spreken van het Paradijs, is een gevolg van het feit, dat de Septuaginta ter vertaling van „hof" d. i. tuin (Hebr. Gan) gebruik gemaakt heeft van het Grieksche paradeisos, dat oorspronkelijk van Perzischen oorsprong is: pairidaëza, en eigenlijk ringmuur beteekent. Gerekend van de plaats, waar zich de schrijver van Gen. 2 : 8 bevond, lag deze hof tegen het Oosten. A. Noordtzij gaat er van uit, „dat de schrijver van Gen. 2 blijkbaar zijn standpunt genomen heeft in Kanaän, dat hij van daaruit de richting aangeeft, en dat het landschap Eden in Zuid-Babylonië moet worden gezocht." Aalders oordeelt: „Moeten wij het standpunt van den schrijver in Palestina stellen, zooals sterk door Prof. Joh. de Groot bepleit wordt, dan is dus Eden ten Oosten van het Heilige Land te zoeken. Het is echter uiterst moeilijk met zekerheid uit te maken, of het Paradijsverhaal inderdaad op Palestijnschen bodem geschreven is, en ook in weerwil van de argumenten door de Groot en anderen aangevoerd, blijf ik van meening, dat het zeer wel mogelijk is, dat het gedurende Israëls verblijf in Egypte opgesteld is", (t. a. pl., blz. 435).

De tweede nadere geografische omschrijving wordt ons geboden in Gen. 2 : 10—14. Aalders vertaalt deze verzen aldus: „Een stroom nu ging uit van Eden om den hof te drenken en deelde zich vandaar in vier armen (letterlijk: deelde zich vandaar en werd tot vier armen): en de naam van den eersten is Pisjōn — dat is die, welke het geheele land Chawilah omspoelt (of: doorstroomt), waar het goud is, en het goud van dit land is deugdelijk; daar wordt ook balsemhars en Efohamsteen (een soort van edelgesteente) gevonden; de naam van den tweeden stroom is Gichōn — dat is die, welke het geheele land Koess omspoelt (of doorstroomt); de naam van den derden stroom is Chiddêgêl — dat is die, welke ten Oosten van Assur stroomt; en de vierde stroom, dat is de Eufraat. De gewone, ook door Aalders gehuldigde,

opvatting dezer mededeeling is, dat in het landschap Eden een groote rivier haar oorsprong nam, die den hof bevochtigde, en daarna zich in vier zij-armen, vier afzonderlijke stroomen splitste. A. Noordtzij daarentegen schrijft de bevochtiging van den hof niet toe aan den éénen stroom maar aan de vier zijtakken. Zijne vertaling luidt: „En een rivier ging uit van Eden, om den hof te drenken, doordien hij zich vandaar vertakte en tot vier armen werd." Wellicht is het voor de lezers van het paradijsverhaal, die ten tijde van den schrijver en kort daarna leefden, duidelijk geweest, welke de vier genoemde stroomen waren, later was dit niet meer zoo. De Pherāth is de Eufraat en de Chiddêgêl de Tigris, maar wij weten niet, welke de twee andere zijn. De oude Joodsche en Christelijke schrijvers meenden, dat wij bij de Gichōn aan den Nijl en bij de Pisjōn aan de Indus of de Ganges te denken hebben. Diep gingen zij echter op deze quaestie niet in, wat mede hieruit te verklaren is, dat zij dikwijls het aardsche paradijs met het hemelsche lieten samenvloeien. Tegen hun opinie gelden deze ernstige geographische bezwaren: dat de bronnen van den Nijl liggen ver ten Zuiden van Egypte; de bronnen van den Indus in Thibet en die van den Ganges aan de zuidelijke helling van de Himalaya, zoodat de oorsprongen van deze rivieren niet slechts zeer ver van elkaar verwijderd zijn, maar zelfs in geheel tegengestelde richting liggen.

De tweede hypothese is de Pasitigris-hypothese. Zij werd voorgedragen door Eugubinus, † 1550, en gedeeld door vele Roomschen, Gereformeerden (ook door Calvijn en à Marck) en Lutherschen. Volgens haar zijn de vier rivieren mondingen van één grooten stroom, den vereenigden Tiger-Eufraat. Het paradijs lag dan in de nabijheid van het tegenwoordige Korna. De derde hypothese is de Armenische hypothese, welke ontwikkeld is door den Utrechtschen hoogleeraar A. Reland in zijn werk: „Palaestina illustrata" (1714). Zij vond nog meer bijval dan de vorige en werd in den jongsten tijd o. a. nog door Keil en Delitzsch voorgestaan. Volgens haar lag het paradijs in Armenie, ongeveer tusschen het tegenwoordige Erzerum en Tiflis. Eene vierde hypothese is afkomstig van Friedrich Delitzsch. Volgens haar lag het paradijs in het landschap bij Babylon, hetwelk om zijne schoonheid door de Babyloniërs en Assyriërs „de tuin van den god Dunias" genoemd werd. De stroom uit Eden was dan de Eufraat en zijn bovenloop, de Pison en de Gihon waren twee kanaalrivieren. Voorts vermeldt Aalders nog de hypothese van Ed. Glaser, die het paradijs zocht in Centraal-Arabië, van Yahuda, die aan den Egyptischen en den Nubischen Nijl denkt, en als de nieuwste, die van Kj. Jensen, welke haar uitgangspunt neemt in de waarschijnlijkheid, dat Eufraat en Tigris in een ver verleden zich reeds ten Noorden van Bagdad met elkaar vereenigd hebben — Een bevredigend antwoord op de vraag: Waar lag het Paradijs? kan door ons dus nog niet worden gegeven.

De moderne anthropologen en linguisten verschillen, voorzoover zij monogenisten zijn, zeer over de vraag naar de oorspronkelijke woonplaats der menschheid. Ongeveer alle landen zijn beurtelings genoemd. De voorstelling van de H. Schrift wordt bevestigd door de ethnologie, de linguistiek, de historie en de natuurwetenschap. Alle vragen, die hier rijzen, vooral de vraag: Hoe werd Amerika bevolkt? kunnen niet beantwoord, maar dat verandert niets aan het feit, dat de H. Schrift en wetenschap beide getuigen, dat in Azië de oorspronkelijke woonplaats van den mensch te zoeken is.

§ 4. **De schepping van den mensch.**

Alleen de Bijbel geeft ons het rechte antwoord op de vraag naar den oorsprong, den ouderdom, de eenheid en de oorspronkelijke woonplaats van het menschelijk geslacht. Hij onderwijst ons, dat op den zesden dag de man en de vrouw geschapen zijn. In *Gen. 2 : 7* lezen wij: ... „*formeerde God, de Heere, den mensch, stof uit den bodem, en blies in zijne neusgaten een levensadem, waardoor de mensch werd tot een levend wezen*" (Vert. van Aalders). Bij dit vers teekent Aalders aan: „Het is dan ook volstrekt niet noodzakelijk aan dat „formeeren" van den mensch als „stof uit den bodem", de voorstelling te verbinden van de vervaardiging van een soort kleipop, maar met meer waarschijnlijkheid mogen deze woorden aldus worden verstaan, dat het menschelijk lichaam geheel en al is opgebouwd uit soortgelijke bestanddeelen als wij in den bodem van onze aarde aantreffen". Omdat de Heere op deze wijze het lichaam des menschen formeerde, was er verwantschap tusschen den mensch en het stof, meer bepaald tusschen mensch en dier. Mensch en dier werden op denzelfden dag uit het stof der aarde gemaakt. Alleen mogen wij niet voorbijzien, dat de dieren op Gods bevel door de aarde voortgebracht zijn, Gen. 1 : 24, terwijl het lichaam des menschen direct door God uit het stof geschapen werd. — Bij de woorden: „en in zijne neusgaten enz." plaatsten de Statenvertaling deze aanteekening: „Dit is menschelijkerwijze van God gesproken en wijst ons aan, dat de ziel des menschen niet is geschapen uit eenige voorgaande materie, gelijk de zielen der beesten, maar uit niet door Gods Geest, en van buiten den mensch ingestort" en bij de woorden: „alzoo werd de mensch" enz.: „dat is tot een schepsel, dat met leven begaafd is, bestaande uit een lichaam en uit eene redelijke, onsterfelijke ziel, makende te zamen den mensch". Ook Van Mastricht verstaat onder „den adem des levens" de ziel (II, blz. 72). De Moor is van oordeel, dat wij bij deze woorden hebben te denken aan het feit, dat „eodem momento" aan den mensch de „respiratio" en de „anima rationalis" medegedeeld is, (II, blz. 1010). Gravemeyer en Aalders staan op het standpunt van De Moor.

Gravemeyer schrijft: „Met dat God hem den adem des

levens inblies, gaf hij den mensch ook de ziel. De adem was van het eerste oogenblik af een teeken en bewijs van de aanwezigheid der ziel. En juist hierdoor, dat God den mensch met den adem eene ziel gaf, werd hij een levende persoonlijkheid (I, blz. 759). Aalders zegt: „Wij leeren hier met genoegzame klaarheid, dat er iets is, waardoor de mensch geheel aan de stoffelijke wereld verwant is, hij is „stof uit den bodem"; maar dat er tevens iets in hem is, waardoor hij aan het onstoffelijke verwant is" ... „Wij kunnen hiervan spreken — ook al weten we zeer goed, dat die uitdrukkingen zelve ons hier niet worden geboden — als 's menschen stoffelijk en geestelijk bestaan, of eenvoudiger nog, als zijn lichaam en ziel (Korte Verklaring, I, blz. 115/116). In gelijken geest oordeelt ook Ch. Hodge (II, 3, 48) en Keil (Hiedurch wurde der Vorzug des Menschen vor den Thieren, seine Gottesbildlichkeit und seine Unsterblichkeit begründet; denn hiedurch wurde er zu einem persönlichen Wesen gebildet, dessen immaterieller Bestandteil nicht blos Seele, sondern eine von Gott gehauchte und durchhauchte Seele ist, indem durch göttlichen Einhauch Geist und Seele zugleich geschaffen wurden, Commentar[3], S. 54) — bij deze woorden houde men in 't oog, dat Delitzsch bij den mensch drie „substanties" aannam: lichaam, ziel en geest. En onlangs herinnerde Ridderbos er nog aan, dat in het spraakgebruik des Bijbels met de uitdrukking „levende ziel" pleegt te worden aangeduid „de mensch, zooals hij in dit aardsche leven bestaat". Ook ik deel de meening, dat Gen. 2 : 7 ons leert, dat God met den adem des levens tegelijkertijd de redelijke en onsterfelijke ziel aan Adam schonk. Vandaar dat ik afwijzen moet deze woorden van E. Böhl: „Hätten wir nur die Darstellung von Gen. 2, 7, so würde sich für den menschen auch wirklich nichts weiter ergeben, als der erste Platz unter den Thieren, er wäre der primus inter pares" (S. 153). Alzoo is de ziel des menschen rechtstreeks door God geschapen en naar de ziel is de mensch verwant aan de engelen. Dan, de beteekenis van den mensch komt nog klaarder uit in Gen. 1 : 27 en daarom wordt eerst recht de schepping des menschen verstaan, als wij Gen. 1 : 27 en 2 : 7 saamvoegen.

§ 5. Genesis I en II zijn niet de verbinding van twee onderscheidene overleveringen, maar vormen saam eene eenheid.

Door velen, zelfs door Roomschen als H. Wilbers, Schepping, Paradijs en zondeval, en V. Zapletal, wordt de stelling verdedigd dat in Gen. 1 en 2 de verbinding is te zien van twee onderscheiden overleveringen n.l. de Elohim-oorkonde, Gen. 1 en 2 : 1—4*a*, behoorende tot den Priestercodex (P), en de Jahve-oorkonde, Gen. 2 : 4*b* en v.g., behoorende tot den Jahvist. Reeds aanstonds is deze voorstelling bestreden door Keil (Comm. 45/51), Luthardt (S. 159) en Gravemeyer I, 664/5. Ook Kuyper en Bavinck verwierpen haar. Kuypers leer-

lingen teekenden op bij de bespreking van Gen. 2 : 4 e.v.: „Hier vinden wij geen geneologie maar het begin der historie." Volgens K. geeft ons Gen. 1 het eigenlijke scheppingsverhaal en Gen. 2 zegt ons, hoe het is toegegaan, nadat de schepping had plaats gevonden", L. de Creatione[2], blz. 36/37. Zoo denkt Bavinck er ook over: „Het eerste hoofdstuk geeft eene algemeene geschiedenis der schepping, welke in den mensch haar doel en haar einde vindt, het tweede handelt bijzonder van de schepping des menschen en van de verhouding, waarin de andere schepselen tot hem staan. In het eerste bericht is de mensch het einde der natuur, in het tweede de aanvang der geschiedenis. Het eerste verhaal toont, hoe alle andere schepselen den mensch voorbereiden; het tweede leidt de geschiedenis in van de verzoeking en van den val des menschen en beschrijft daartoe vooral zijn oorspronkelijken toestand. In het eerste bericht wordt daarom de schepping van alle andere dingen, van hemel, aarde, uitspansel enz. in den breede en in geregelde orde verhaald, en de schepping des menschen niet uitvoerig besproken; het tweede onderstelt de schepping van hemel en aarde, geeft geene chronologische maar eene zakelijke orde, en zegt niet, wanneer planten en dieren zijn geschapen maar beschrijft alleen, in welke verhouding zij naar hun wezen tot den mensch staan. Gen. 2 : 4*b*—9 houdt niet in, dat de planten, maar alleen, dat de hof in Eden gevormd is na den mensch; de schepping der planten wordt door den schrijver zonder twijfel tusschen vs 6 en 7 gedacht. Evenzoo wordt in Gen. 2 : 18 v.v. de schepping der dieren wel eerst na die van den mensch gesteld, maar niet, om daarmede den objectieven gang der schepping te beschrijven, doch alleen om aan te wijzen, dat de hulpe voor den man niet onder de dieren, maar alleen in een hem gelijk wezen te vinden is. De beschrijving eindelijk van de schepping der vrouw is in geen enkel opzicht met die van Gen. 1 in strijd, maar daarvan alleen eene nadere verklaring" (543).

Eveneens Aalders: „Wij mogen dus tot de conclusie komen, dat de mededeelingen, die ons in Gen. 1 en 2 omtrent de schepping geboden worden metterdaad een eenheid vormen. De gewijde schrijver, die eerst in Gen. 1 : 1—2 : 3 een afgeronde beschrijving van de scheppingswerkzaamheid Gods geeft, vervolgt dan in Gen. 2 : 4 v.v. met de geschiedenis der geschapen wereld. Doch in die geschiedenis geeft hij nog weer enkele bijzonderheden, die op de schepping zelve betrekking hebben; met name raken deze de schepping van den mensch, omdat deze nu in de nu volgende historie de hoofdrol vervult" (De Goddel. Openb., blz. 48/56). A. Noordtzij is van dezelfde opinie. Hij wijst er voorts op, dat zij die in Gen. 2 een scheppingsverhaal willen zien, beweren dat het verhaal oorspronkelijk grooter is geweest en legt er den nadruk op, dat Gen. 2 en 3 bij elkaar behooren en „een goed gesloten en wel afgerond geheel vormen", (blz. 99 v.v.).

§ 6. **Het wezen des menschen volgens de Evolutionisten, de Modernen, de Vermittelungstheologen en de Roomschen.**

Duidelijk leert de H. Schrift ons, dat de mensch geschapen is naar Gods beeld. Dit was dan ook den heidenen niet geheel onbekend, Hand. 17 : 28. Verschillende wijsgeeren zooals Pythagoras, Plato, Ovidius en Seneca spraken uit, dat 's menschen ziel naar Gods beeld is gemaakt en dat dus de mensch van Gods geslacht is. Voorts wordt bij bijna alle volkeren de herinnering bewaard aan een tijd, waarin de menschen in onschuld, in geluk en in nauw verkeer met de goden leefden. Aangezien nu echter de *Evolutionisten* beweren, dat de mensch uit het dier gesproten is, daar moeten zij loochenen het onderwijs der Schrift. Volgens hen leefden de eerste menschen in een dierlijken toestand en verhieven zij zich eerst langzamerhand uit dezen ruwen staat. Ten bewijze hunner uitspraak beroepen zij zich o. a. op de cultuurlooze volken. Maar hiertegenover staat: *a.* dat de oudste volken, waarvan de historie melding maakt, zich reeds in eene hooge cultuur verheugden; en *b.* dat de cultuurlooze volken zich niet door eigen inspanning tot onze hoogte van beschaving kunnen ontwikkelen maar dat onze beschaving hun gebracht moet worden. Deze natuurvolken gelijken niet op de menschheid in haar oorspronkelijken staat maar vertoonen het karakter van gedegenereerden, die zonder hulp van anderen steeds dieper wegzinken.

Zoover als de Evolutionisten gaan de moderne theologen niet, al bezigden sommigen hunner wel eens uitdrukkingen, die in dezelfde richting wijzen. Zoo durfde A. Réville, Manuel d'Instr. Rél., p. 186, verzekeren: „Zelfs in Genesis wordt het bewijs gevonden, dat de eerste menschen als schaamtelooze wezens, van tusschen de boomtakken hebben neergegluurd op andere dieren en slechts van lieverlede tot tucht en orde ontwikkeld zijn". Allen zijn het er echter over eens, dat de kerkleer aangaande den staat der rechtheid niet kan worden aanvaard. Zoo schreef Lipsius: „die protestantische Lehre vermag bei der Voraussetzung eines vollkommenen Anfangszustandes nicht zu erklären, wie die reale Gottebenbildlichkeit als zur natürlichen Vollkommenheit des Menschen gehörig ohne Veränderung seiner Substanz habe verloren gehen können", L. d. E. Pr. Dogmatik[3], S. 356/57; eveneens: „Die allen diesen Vorstellungen gemeinsame Annahme einer fertigen Vollkomenheit als Anfangszustandes des Menschen hebt folgerichtig durchgeführt den Begriff des Menschen als endlichen Geistes und zwar nach seinen beiden Seiten, der endlichen Naturbestimmtheit und der geistigen Entwickelung, auf" (359). Volgens Lipsius is de kerkleer „auf den Unterschied der formalen und der realen Gottebenbildlichkeit oder der als Anlage und Potenz dem Menschen als solchen innewohnenden geistigen Wesensbestimmung und seiner erst auf dem Wege sittlich-religiöser Entwickelung erreichbaren wirklichen Geistigkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott

zurückzuführen", (360). In gelijken geest drukte zich reeds vroeger Scholten uit. „Van *nature* is de mensch aan God verwant en naar Gods beeld en gelijkenis geschapen, met den aanleg toegerust, om den Geest van God als een *natuurlijk* eigendom te bezitten (I, 208)". De moderne Theologie gaat dan ook niet verder dan deze opvatting, dat de mensch in den aanvang niet rechtvaardig, heilig en goed was maar slechts den aanleg ontving, om dit te worden.

Welnu reeds in de oude Christelijke kerk werden dwalingen verkondigd, die op dit punt met de H. Schrift in strijd waren. Sommigen, o. a. Clemens Alexandrinus en Origenes, beperkten het beeld Gods òf tot 's menschen lichaam òf tot zijne redelijke natuur òf tot zijne wilsvrijheid òf tot zijne heerschappij over het geschapene òf tot enkele deugden als liefde, gerechtigheid enz. De *Remonstranten,* verschillende *Vermittelungstheologen* en *Ethischen* gaan ook eenigermate den kant uit, dat de mensch bij zijne schepping niet heilig was. Wij citeeren slechts Muller[2]: „de zondeloosheid, waarin de mensch geschapen is, was niet die der heiligheid maar der onschuld. Heiligheid onderstelt kennis van de tegenstelling tusschen goed en kwaad. Heiligheid ligt dus nooit aan het begin maar aan het eind van den weg der schepselen. Zeker is het, dat de mensch voldeed aan den eisch, dien God aan dit schepsel bij uitnemendheid stellen kon", blz. 96.

Dan, de modernen gaan met hun naturalistische opvatting, gelijk wij zagen, 't verst. Tegen haar moeten echter deze argumenten ingebracht worden: — *a.* De H. Schrift leert ons, dat de mensch zoowel lichamelijk als geestelijk volwassen uit Gods hand is voortgekomen. Men denke slechts aan den zegen der vermenigvuldiging, het proefgebod, de naamgeving der dieren, de wijze der verzoeking, het gedrag onzer eerste ouders na den val. Ongerijmd is het bij dit alles òf aan kinderen òf aan noch goed noch kwaad zijnde schepselen te denken. En nu zegt men wel, Adam en Eva waren toch naakt en schaamden zich hierover niet, maar dat gemis aan schaamte was niet gebrek aan heiligheid en beschaving maar omgekeerd het bewijs, dat de mensch goed geschapen is, want de schaamte is uit en door de zonde. — *b.* Aan den aanleg om goed enz. te worden, had de mensch niet genoeg. Die aanleg moest onder goede leiding ontwikkeld worden. In stede van nu echter aan den mensch eene goede leiding te geven, liet God hem door Satan verzoeken. Maar dan gaat de mensch op dit standpunt ook vrij uit en is God de auteur onzer zonde. — *c.* Een wezen, dat noch goed noch kwaad is, is ondenkbaar en dus is heel deze redeneering eene ongerijmdheid. — *d.* Aan deze opinie ligt de stelling ten grondslag, dat aangeboren heiligheid ondenkbaar is en dat dus heiligheid altijd in den weg van strijd verkregen moet worden. Maar deze stelling is onwaar. Eveneens de conclusie, die op haar gebouwd wordt, dat wanneer de eerste mensch met heiligheid begiftigd werd, hij krachtens natuurnoodwendigheid goed was en dus zijne zedelijke vrijheid miste.

Aangeboren heiligheid en vrije wilskeuze sluiten elkander volstrekt niet uit.

Door de *Roomschen* wordt de supranaturalistische voorstelling verdedigd. Rome kwam daartoe onder den invloed van twee dwalingen n.l. *a.* dat de gelukzaligheid des hemels bestaat in de visio Dei per essentiam, en *b.* de verdienstelijkheid der goede werken (Volgens Rome is de mensch in staat door de gratia infusa, welke hij bij den doop ontvangt, zulke en zoovele goede werken te doen, dat hij de eeuwige zaligheid kan verwerven). Hieruit moesten voor den oorspronkelijken toestand des menschen belangrijke consequenties voortvloeien. Zij zijn deze. Adams bestemming was de visio Dei per essentiam. Deze gelukzaligheid bezat hij bij zijne schepping nog niet maar hij kon haar door zijne werken verwerven. Zou dit echter het geval zijn, dan moesten de werken, die hij deed, een bovennatuurlijk karakter dragen, aangezien slechts door bovennatuurlijke werken het bovennatuurlijke goed der visio Dei verworven kon worden. Maar om bovennatuurlijke werken te kunnen doen, was nu weer noodig, dat de mensch met een bovennatuurlijk beginsel d. i. de gratia infusa begiftigd werd. En deze gratia infusa of justitia originalis was het beeld Gods. Nu leert Rome wel, dat aan den mensch tegelijk met zijn schepping dit beeld Gods is gegeven, maar logisch laat zich Adam toch denken zonder dit beeld. In Adam's ziel nu was bij zijne schepping reeds de concupiscentia, de begeerlijkheid, welke op zich zelve niet zondig is. Door zijn wil had Adam haar kunnen bedwingen. Om hem dit nog gemakkelijker te maken, werd hem echter het beeld Gods als een donum supernaturale sive superadditum gegeven, weshalve dan ook op het voetspoor van Bellarminus door de Roomschen het beeld Gods ook een frenum aureum, een gouden toom, genoemd wordt.

Tegen deze dwaling voeren wij de volgende argumenten aan: *a.* de bewering, dat in den status gloriae zal plaats hebben eene visio Dei per essentiam is in strijd met de H. Schrift; *b.* eveneens de leer van de verdienstelijkheid der goede werken; *c.* ook de voorstelling, dat de concupiscentia op zich zelve geene zonde is en slechts zonde wordt als zij door ons ingewilligd wordt; *d.* ook de gedachte, dat in Adam de concupiscentia werd gevonden; *e.* ook de leer, dat Adam reeds eene gratia infusa behoefde om bovennatuurlijk goede werken te kunnen doen; *f.* deze leer heeft geleid tot de geheel onschriftuurlijke dwaling van tweeërlei moraal (een hoogere en een lagere), van tweeërlei geloovigen (leeken en geestelijken) en van tweeërlei bestemming des menschen (Adam zonder het beeld Gods was onderworpen aan lichamelijk lijden en den tijdelijken dood en kon niet bereiken de visio Dei per essentiam — Van Adam met het beeld Gods gold het tegendeel).

§ 7. **Het wezen des menschen volgens de kerken der Reformatie.**

De Roomsche voorstelling is door de Reformatoren beslist afgewezen. Eenstemmig leerden zij, dat de gerechtigheid en de heiligheid of m. a. w. de justitia originalis aan Adam van zijn oorsprong af eigen was. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat Rome zelve toegeeft, dat in de H. Schrift geen enkel direct bewijs voor haar leer voorkomt, en dat het eenige argument uit de Schrift is, dat zij leeren zou, bijv. in I Cor. 13 : 12 dat de geloovigen de visio Dei per essentiam beërven. Hoe eenstemmig nu echter de kerken der Reformatie de Roomsche leer verwerpen, toch was er ook tusschen haar nog verschil.

Aanvankelijk stelden de *Luthersche theologen* het beeld Gods in het geheele wezen van den mensch maar al spoedig beperkten zij het tot de justitia originalis. Hieruit vloeide weer de stelling voort dat de gevallen mensch wel in de geestelijke dingen een stok en een blok was geworden, maar dat hij in de natuurlijke nog tot veel goeds bekwaam en in betrekkelijken zin van de hulpe Gods onafhankelijk was. Maar zoo keerde feitelijk toch weer terug de valsche scheiding tusschen natuur en genade van Rome. *Calvijn* en de *Gereformeerden* bewandelden een zuiverder pad, toen zij niet slechts in de justitia originalis maar in het geheele wezen des menschen het beeld Gods zochten. Nu zijn er echter die beweren (o. a. Muller, blz. 94/95) dat ook Calvijn nog „van den scholastischen zuurdeesem doortrokken was, omdat hij de liefde tot God, de gerechtigheid en de heiligheid nog wel eens „dona supernaturalia" noemde. Dat is onjuist. Wanneer Calvijn dezen term bezigt, dan bedoelt hij er iets geheel anders mee dan Rome. En wel dit, dat wij moeten onderscheiden tusschen de substantia animae en hare dotes of qualitates, d. i. wat wij noemen het beeld Gods in ruimeren en in engeren zin. Verstaan wij onder het laatste de justitia originalis, met het eerste bedoelen wij, dat ook in verstand en wil, in alle vermogens, gaven en krachten der ziel, ja ook in het lichaam des menschen het beeld Gods uitkwam. En hoezeer ook Calvijn hiervan overtuigd was, blijkt wel uit de uitspraak, voorkomende in zijne verklaring van Gen. 1 : 26 „Derhalve was de primaire zetel van het beeld Gods in het verstand en in het hart, waarin het 't meest uitblonk; evenwel was er niet één deel, waarin eenige vonkskens ervan niet schitterden."

§ 8. **Het wezen des menschen naar de H. Schrift.**

Locus classicus is hier uiteraard *Gen. 1 : 26, 27,* en wel bepaaldelijk de woorden בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ. De Septuaginta heeft er καί ingelascht en vertaalde dus κατ'εἰκόνα καὶ καθ'ὁμοίωσιν. Zie voorts nog Gen. 5 : 1 (gelijkenis Gods), Gen. 9 : 6 (beeld Gods), *Ps. 8 (de mensch is koning der schepping),* en *Pred. 7 : 29: Alleenlijk ziet, dit heb ik gevonden, dat God den mensch recht gemaakt heeft, maar zij hebben vele*

vonden gezocht. Voor het N. T. verwijzen wij naar I Cor. 11 : 7 (de man is εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ), *Jac. 3 : 9: Door haar loven wij God en den Vader, en door haar vervloeken wij de menschen, die naar de gelijkenis van God gemaakt zijn;* Luk. 3 : 38 (Adam — de zoon van God) en *Hand. 17 : 28: want wij zijn ook zijn geslacht.* Wat nu de woorden zêlêm (beeld) en demoeth (gelijkenis) εἰκὼν en ὁμοίωσις betreft — al mogen wij niet zeggen, dat zij volkomen identisch zijn, zoo staat het toch zóó, dat er tusschen deze beide blijkbaar geen beduidend onderscheid is. „Dat blijkt hieruit, dat in Gen. 1 : 26 beide gebruikt zijn, en toch in vs 27, bij de beschrijving der tenuitvoerlegging van het Goddelijk voornemen uitsluitend „beeld" gebruikt wordt. En dat wordt bevestigd, doordat bijv. in Gen. 5 : 1 weer alleen „gelijkenis" wordt gebezigd" (Aalders). Trouwens Calvijn merkte reeds op (Inst. I, 15, 3), dat het eene eigenaardigheid der Hebreën was: „rem unam bis explicantes."

Door het woord „beeld" wordt uitgedrukt, dat God archetype en de mensch ectype is of m. a. w. dat er in den mensch zulk een overeenkomst met het Goddelijk wezen wordt aangetroffen, als er bestaat tusschen een persoon en de afbeelding, welke van dien persoon gemaakt is. „Gelijkenis" voegt er aan toe, dat dit beeld in allen deele met het origineel overeenkomt. Zêlêm heeft het voorvoegsel ב bij zich. „Dit voorzetsel be kan zeer goed door *in* vertaald worden; zelfs is dat de meest gewone vertaling; en daaruit is de eigenaardige opvatting voortgekomen van Dr Ed. Böhl en de hem volgende Neo-Kohlbrüggianen, dat de mensch niet *naar* het beeld Gods geschapen is, maar slechts *in* het beeld Gods".... De vertaling *in* Gods beeld is echter niet te handhaven. „Immers het tweede voorzetsel, dat bij „demoeth" gebruikt wordt, kan onmogelijk op andere wijze dan door *naar* of *als* vertaald worden; het is het voorzetsel, dat altijd gebruikt wordt, om iets met iets anders te vergelijken. En hieruit volgt, dat het eerste voorzetsel be op overeenkomstige wijze moet worden opgevat. Het heeft hier dan niet den gewonen zin van *in* (ook wel *door* of *met),* maar beteekent, gelijk ook ettelijke malen het geval is, zooveel als: *in de eigenschap van, op de wijze van;* kortweg dus gezegd: als. Hoezeer in de uitdrukking „naar ons beeld en naar onze gelijkenis" de beide voorzetsels gelijkwaardig moeten zijn, blijkt wel heel sterk uit het feit, waarop reeds Dr Kuyper nadrukkelijk heeft gewezen, dat in Gen. 5 : 3, waar die uitdrukking wordt gebezigd van Seth als zoon van Adam, vlak nadat in vs 1 en 2 herinnerd is aan de schepping van den mensch naar Gods beeld, de voorzetsels van plaats wisselen, en bebij demoeth (gelijkenis), daarentegen ke- bij zêlêm is geplaatst. Opmerking verdient ook nog, dat de schepping van den mensch naar Gods beeld in Gen. 5 : 1 wordt uitgedrukt alleen door demoeth, en wel juist met het voorzetsel be-, dat in Gen. 1 : 26, 27 alleen bij zêlêm staat. Anderzijds vloeit uit het feit, dat de beide voorzetsels *be-* en *ke-* nevens elkander en in gelijke beteekenis gebruikt zijn, de gewichtige

gevolgtrekking voort, dat de mensch inderdaad het beeld, de gelijkenis Gods *is*. Immers het voorzetsel *be-* in de beteekenis *als* wordt nooit anders gebruikt dan ter aanduiding van wezenlijke en karakteristieke eigenschappen." In overeenstemming hiermede luidt dan de vertaling van Aalders: „En God zeide: laat Ons menschen maken als Ons beeld, naar Onze gelijkenis... Zoo schiep God den mensch als zijn beeld, als het beeld van God schiep Hij hem."

Voor de beantwoording van de vraag: Waaraan wij hier bij „beeld Gods" te denken hebben, zijn van groot belang deze twee Schriftuurplaatsen *Ef. 4 : 24: En den nieuwen mensch aandoen, die naar God geschapen is in ware rechtvaardigheid en heiligheid* en *Col. 3 : 10: En aangedaan hebt den nieuwen mensch, die vernieuwd wordt tot kennis, naar het evenbeeld Desgenen, die hem geschapen heeft.* En dit om deze redenen: — *a.* Paulus ontleent hier blijkbaar hetgeen hij zegt omtrent den nieuwen mensch aan hetgeen gezegd wordt omtrent de oorspronkelijke schepping. — *b.* De herschepping is niet eene nieuwe schepping maar slechts eene wederherstelling van het oorspronkelijke, van het door de zonde beschadigde. Onbillijk is dan ook het verwijt van Van Toorenenbergen (Bijdragen tot de verklaring van de Leer der Herv. Kerk, blz. 101), dat met instemming door Muller (blz. 95) wordt overgenomen, en hetwelk aldus luidt: „de Adam van het kerkelijke systeem is meer naar Efeze 4 en Coloss. 3 dan naar Gen. 1 en 2 geteekend." De H. Schrift leert ons dus: — *a.* dat gelijk de Zoon de εἰκων des Vaders was, zoo ook de mensch het beeld des Drieëenigen Gods is en dat dit beeld in den geheelen mensch uitkomt. En dat wel derwijs, dat het volle wezen zich in den mensch afspiegelt n.l. voor zoover dat bij een schepsel mogelijk is. Het maakt dan ook wezenlijk geen verschil of wij zeggen: de mensch is naar Gods beeld gemaakt (waarmede bedoeld kan zijn, dat de mensch gemaakt is naar het beeld, hetwelk God in zijn eigen Goddelijk zelfbewustzijn van Zich zelven bezat) dan wel de mensch is Gods beeld — *b.* Dat het beeld Gods 't meest nadrukkelijk uitkwam in de justitia originalis Ef. 4 : 24, *Col. 3 : 10* of m. a. w. in het in ethischen zin goed zijn van den mensch, *Pred. 7 : 29.* Men denke aan het schoone (6^{0}) antwoord van den Catechismus: „God heeft den mensch goed en naar zijn evenbeeld geschapen, dat is in ware rechtvaardigheid en heiligheid, opdat hij God zijnen Schepper recht kennen, Hem van harte liefhebben, en met Hem in de eeuwige zaligheid leven zoude, om Hem te loven en te prijzen". — *c.* Dat tot het beeld Gods ook behoort het dominium over al het geschapene, Gen. 1 : 26*b*.

§ 9. Het tweeërlei beeld Gods.

Wij moeten onderscheiden tusschen het beeld Gods in ruimeren en in engeren zin, al achtten zelfs theologen als Van Oosterzee en Delitzsch deze onderscheiding „tamelijk willekeurig en uit verlegen-

heid geboren", en al dwaalt de Roomsche Theologie, als zij beweert, dat het eene door „beeld" en het andere door „gelijkenis" wordt aangeduid. Dezelfde Schrift toch, die ons leert, dat wij door de zonde het beeld Gods , en met name de justitia originalis hebben verloren, zoodat slechts kleine vonkskens daarvan overbleven, genoegzaam om ons elke verontschuldiging tegenover God te ontnemen, onderwijst ons tevens, dat de gevallen mensch alsnog beelddrager Gods is, *Gen. 9 : 16: Wie 's menschen bloed vergiet, zijn bloed zal door den mensch vergoten worden; want God heeft den mensch naar zijn beeld gemaakt* en *Jac. 3 : 9: Door de tong loven wij God en den Vader, en door haar vervloeken wij de menschen, die naar de gelijkenis van God gemaakt zijn.* Aangezien nu de auteur der Schrift, de Heilige Geest, zich zelven niet kan tegenspreken, zoo moet volgen, dat wij de daareven genoemde onderscheiding niet mogen loslaten. Onder het beeld Gods in engeren zin verstaan wij dan de ware kennis, gerechtigheid en heiligheid, en onder het beeld Gods in ruimeren zin al datgene, waardoor de mensch eenerzijds van de engelen en anderzijds als redelijk, persoonlijk schepsel van de dieren onderscheiden is.

Hebben wij nu het beeld Gods in eerstgenoemden zin verloren, in den laatstgenoemden zin hebben wij het behouden. Ook na den val behield de mensch zijn lichaam en bleef hij een denkend en willend wezen. Wel is onze natuur door de zonde verdorven, maar wij werden toch niet krankzinnig en willoos. Deze onderscheiding is dan ook volstrekt niet, gelijk Van Oosterzee (Dogmatiek I, blz. 512) zegt tamelijk willekeurig en uit verlegenheid geboren, en nog veel minder gelijk Delitzsch (Bibl. Psych. S. 51) beweert in strijd met de H. Schrift maar zij is van groot gewicht. Zij bewaart er ons voor: zoowel om den val des menschen te verzwakken als ook om de hooge beteekenis, die zelfs de gevallen mensch nog heeft, te onderschatten. En waartoe de verwerping van deze onderscheiding zelfs bij orthodoxe theologen voert, komt o. a. al zeer duidelijk uit bij Doedes, als hij schrijft: „De Bijbelsche voorstelling is alzoo, dat alle menschen naar Gods beeld, naar Gods gelijkenis, gemaakt zijn, waaruit volgt, dat de zonde hierin geen verandering brengt of gebracht heeft" (t. a. pl., blz. 146/7).

§ 10. **Het beeld Gods komt uit in den geheelen mensch.**

Wij wezen er reeds op, dat de Luthersche Theologie al spoedig het beeld Gods beperkte tot de justitia originalis. Hiermede nu kunnen wij ons niet vereenigen. Er staat nadrukkelijk, dat *de mensch* naar Gods beeld gemaakt is. Dit nu houdt in, dat in alle vermogens, gaven en krachten der ziel het beeld Gods uitkomt. Ook blijkt dit uit het feit, dat zoo dikwijls over God op anthropomorphistische wijze in de H. Schrift gesproken wordt. Hoe kan verklaard, dat alle eigenschappen en aandoeningen der ziel op God worden overgedragen, indien niet de geheele mensch het beeld Gods vertoont? Zelfs gaat het

beeld Gods niet om buiten het lichaam. Het lichaam is geenszins een kerker der ziel, maar ziel en lichaam zijn op elkander aangelegd. De unio van beide is niet „accidentalis sed substantialis" (Bucanus). Vandaar ook, dat ons lichaam genoemd wordt ons ἐπιγεια οἰκια 2 Cor. 5 : 1, ons σκευος d. i. dienend orgaan, gereedschap 2 Cor. 4 : 7; I Thess. 4 : 4. Maar als dan ook het lichaam een wezenlijk bestanddeel des menschen is, dan moet ook in het lichaam het beeld Gods uitkomen. Er zou niet van Gods arm, oog, oor enz. gesproken kunnen worden, wanneer ook niet eenigermate in het lichaam het beeld Gods uitkwam. En het lichaam vertoont dan die gelijkenis Gods hierin, dat het de gepaste woonstede en het geschikte werktuig der ziel is.

§ 11. De voorstelling van Böhl en de Neo-Kohlbrüggianen moet afgewezen worden.

Böhl vertaalt Gen. 1 : 26 aldus: Laat ons menschen maken in ons beeld en naar onze gelijkenis. Hij is n.l. van oordeel, dat wij beginnen moeten ons Adam te denken zonder het beeld Gods en vervolgens als in het beeld Gods overgeplaatst. Adam is als het ware uit zijn oorspronkelijken stand in de sfeer van Gods beeld overgeplaatst, gelijk wij een voorwerp, dat in het donker staat, in het licht kunnen overplaatsen. Letterlijk schrijft hij dienovereenkomstig: „De stand in het beeld Gods, waarin de mensch naar de gelijkenis Gods was, is dus iets, dat men van den mensch kan wegnemen, zonder het schepsel Gods zelf te doen wegvallen". Feitelijk huldigt Böhl dus de Roomsche voorstelling, dat de mensch in zich zelf compleet was ook zonder het beeld Gods of m. a. w. dat het beeld Gods iets was, dat bij het wezen des menschen bijkwam. Tot hoe bedenkelijke gevolgtrekkingen dit brengt, leeren ons deze zijne woorden: „De begeerte en in het algemeen de hartstochten zijn op zich zelf geen zonde. Zij worden het en zij zijn het in den tegenwoordigen toestand des menschen, omdat door een daartusschen komend gebod en door de verkeerde levensrichting, die Paulus een wet der zonde noemt, het menschelijke Ik bewogen wordt, zijne verhouding tot de hartstochten en begeerten te bepalen d. w. z. eene goede of eene verkeerde houding te haren aanzien aan te nemen." Böhl en op zijn voetspoor de Neo-Kohlbrüggianen stemmen dus in met het Roomsche gevoelen, dat de hartstochten en begeerten naar het zondige als toorn, naijver, haat op zich zelve beschouwd, nog niet zondig zijn, maar dat zij dit eerst worden, omdat de wet Gods en de door den val verdorven wil ons prikkelen, om niet tegen onze hartstochten en begeerten in te gaan maar ons door deze te laten leiden. (Böhl behandelde deze gewichtige quaestie in zijn boek: „Von der Incarnation des Göttlichen Wortes" (S. 28, 29, 73). Kuyper kwam hiertegen in verzet in zijn „Het Werk van den Heiligen Geest", (II, blz. 41/48). In zijn „Dogmatik" (S. 154/162) ontwikkelde Böhl later dezelfde gedachten. „Bild Gottes ist demnach

eine geistige Atmosphäre, die den in ihr lebenden Menschen sich assimilirt und ihm ein bestimmtes Gepräge verleiht". K. bestreed hem toen nogmaals in zijn „De Vleeschwording des Woords" en deelde mede, dat Kohlbrügge zelf de ontwikkeling van Böhl met bezorgheid gadesloeg, blz. XL.

§ 12. **De mensch is niet geschapen naar het beeld des Zoons noch naar dat van den Christus Incarnandus.**

Clemens Alexandrinus en Tertullianus in de oude kerk, Osiander in den tijd der Reformatie, en in de laatste eeuw verschillende Vermittelungstheologen en ook Delitzsch meenden, dat de mensch geschapen is naar het beeld des Zoons, terwijl velen hunner met deze dwaling ook nog deze tweede — waartegen reeds Calvijn, Inst. I, 15, $^2/_3$ opgekomen is — verbonden, dat de Zone Gods ook al ware de mensch niet gevallen toch onze menschelijke natuur zou hebben aangenomen. Vandaar dan ook, dat sommigen bijv. Martensen, Chr. Dogm.[4], S. 118 beweren, dat de mensch niet zoozeer naar het beeld des Zoons maar naar het beeld van het Vleeschgeworden Woord geschapen is. „Bei der Schöpfung des Menschen schwebte das Christusbild Gott vor". Deze voorstelling vindt echter nergens steun in de Heilige Schrift. Vlak omgekeerd wordt gezegd, dat de Zone Gods door zijne vleeschwording den menschen is gelijk geworden Phil. 2 : 7 en *dat Hij gekomen is in de gelijkheid des zondigen vleesches, Rom. 8 : 3.* Hebr. 2 : 14, 17 en 4 : 15 (Van Mastricht, II, blz. 99).

Nu is het wel waar, dat de H. Schrift leert, dat wij door wedergeboorte en bekeering naar het beeld van Christus herschapen moeten worden (II Cor. 3 : 18: Wij allen worden naar hetzelfde beeld in gedaante veranderd van heerlijkheid tot heerlijkheid als van des Heeren Geest, Rom. 8 : 29 en I Cor. 15 : 49) maar hieruit volgt volstrekt niet, dat Adam ook naar het beeld van den Zoon of naar dat van den Christus incarnandus geschapen is. Zelfs blijkt het tegendeel zeer duidelijk uit *I Cor. 15 : 47: De eerste mensch is uit de aarde aardsch, de tweede mensch is de Heere uit den hemel.* Paulus zou toch nimmer zoo sterk, de eerste en de tweede Adam van elkander onderscheiden hebben, als de eerste naar het beeld van den Christus of van den Zone Gods geschapen was. Maar al belijden wij, dat de mensch geformeerd is naar het beeld van den Drieëenigen God, toch moeten wij nimmer den raad der oude dogmatici uit het oog verliezen, dat wij bij de psychologische opsporing van de trinitarische momenten in het menschelijk wezen voorzichtig moeten zijn. Zulke momenten zijn er ongetwijfeld.

Bavinck sluit zich aan bij Augustinus. Letterlijk schrijft hij: „Zelfs zag Augustinus in hart, verstand en wil (memoria, intellectus, voluntas) eene analogie van het trinitarisch wezen Gods. Gelijk de Vader aan den Zoon en den Geest het leven geeft en de Geest van den Vader uitgaat door den Zoon, zoo is het ook in den mensch het

hart, de memoria, het diepe verborgene zieleleven, dat aan intellectus en voluntas het aanzijn schenkt en bepaaldelijk ook den wil in orde doet volgen op het verstand" (blz. 598/599).

Ik verwijs hier nog naar Kuyper, Locus de Homine, blz. 19/22. Letterlijk dicteerde K. deze uitspraak op blz. 7 „Est haec imago Dei Triunius et male confunditur cum Christo, qui tanquam Messias dicitur: εἰκων του Θεου ζωὶντος". Ook in zijn „De Vleeschwording des Woords" behandelde K. deze quaestie in verband met de opvattingen van E. Böhl.

§ 13. **Dichotomie of trichotomie.**

Gedurig weer heeft de Theologie zich beziggehouden met de vraag, of de mensch uit twee (lichaam en geest), dan wel uit drie deelen (lichaam, ziel en geest) bestaat. De trichotomistische opvatting werd reeds gevonden bij Plato (νους, ψυχη, σωμα) en bij Lucretius (anima, animus en corpus). In de oude kerk werd zij voorgestaan door Origenes en Irenaeus en door de gnostische richtingen. In de middeleeuwen werd zij gehuldigd door hen, die theosophische paden bewandelden. Maar vooral in de 18e en 19e eeuw vond zij vele aanhangers. De Vermittelungstheologen stonden bijna alle haar voor. Van Oosterzee eveneens. Op blz. 499 van het 1e deel lezen wij: „De trichotomie schijnt ons verkieselijk. Haar aannemende hebben wij dan door ziel het lagere levensbeginsel in het lichaam, bepaald in het bloed te verstaan, dat de mensch met de dieren gemeen heeft; door geest het hooger en zedelijk beginsel, dat alleen in den mensch wordt gevonden. De mensch *is ziel,* I Cor. 15 : 45 en *heeft geest*".

In de laatste tientallen van jaren is echter eene merkbare verandering ingetreden. Al meer komt men van de trichotomie terug. Hofmann, Thomasius, Harless, Rothe, Meijer hebben haar als onbijbelsch afgewezen. En zelfs Delitzsch, die gemeenlijk tot een voorstander er van (ook door Bavinck, blz. 596) gerekend wordt, ziet zich verplicht te erkennen, dat „de Apostel in den laatsten grond werkelijk dichotomisch is" (Bibl. Psychol.), en het zal wel vanwege deze woorden zijn, dat hij door Böhl (S. 169) als een bestrijder van de trichotomie vermeld wordt. Dat is ook ten onzent het geval. Zoo reeds Roozemeijer, blz. 118. Daubanton neemt de dichotomistische voorstelling aan, „die in de westersche kerk de heerschende was en met nadruk door Tertullianus en Augustinus bepleit werd." Zelfs Muller[2] (blz. 8/9) zegt: „De dichotomie geeft voorzeker de eenvoudigste verklaring van den mensch. In den grond is men altijd dichotomistisch geweest, en de woorden πνευμα en ψυχή werden promiscue gebruikt." In gelijken zin ook Luthardt, S. 157. Tegen de trichotomie kunnen dan ook deze afdoende argumenten ingebracht worden:

a. Het is op dit standpunt niet te zeggen, waaraan we bij de ψυχη des menschen te denken hebben. Er is nu eenmaal geen tusschen-

schakel, geen middending tusschen stof en geest. Vandaar dan ook dat de voorstanders der trichotomie geen anderen uitweg weten dan de bewering, dat de ziel „geistleiblich" is. Zoo b.v. Beck, Vorlesungen, S. 317.

b. Het beroep op *Hebr. 4 : 12: Want het woord Gods is levend en krachtig, en scherpsnijdender dan eenig tweesnijdend zwaard, en gaat door tot de verdeeling der ziel en des geestes, en der samenvoegselen en des mergs, en is een oordeelaar der gedachten en der overleggingen des harten* en *I Thess. 5 : 23: En de God des vredes zelf heilige u geheel en al, en uw geheel oprechte geest en ziel en lichaam worde onberispelijk bewaard in de toekomst van onzen Heere Jezus Christus,* gaat niet op. Wat Hebr. 4 : 12 betreft — „ziel en geest" „is eene parallelistische aanduiding van de volheid van het geestesleven, al is geest het engere, de persoonlijkheid, ψυχη het ruimere de ziel, het leven, I Thess. 5 : 23" (Grosheide). En wat I Thess. 5 : 23 betreft — „de apostel geeft hier niet een omschrijving van des menschen wezen, alsof dit uit geest, ziel en lichaam zou bestaan. Hij erkent met de gewone opvatting van zijn tijd, dat de mensch ziel en lichaam is; dat hij hier bovendien ook van zijn geest gewaagt, moet aldus verklaard: de ziel van den zondaar verstaat, naar de beschouwing ook van Paulus, van nature niet de dingen, die des Geestes Gods zijn, vgl. I Cor. 2 : 14 v.v. Door de inwoning en werking van den H. Geest wordt de wedergeborene een „geestelijk" mensch. Zoo zou dus „ziel en lichaam" niet genoeg zeggen, niet weergeven wat de apostel bedoelt. Daarom schrijft hij: uw geest en ziel en lichaam, zonder dat hieruit de gevolgtrekking mag worden gemaakt, dat hij de drie „bestanddeelen" van 's menschen wezen zou willen opsommen. Vgl. het gebruik van „geest" en „ziel" naast elkaar ook Fil. 1 : 27, Hebr. 4 : 12" (J. A. C. van Leeuwen). Wij hebben hier dus in deze beide teksten evenmin een opsomming van de deelen, waaruit de mensch bestaat, als in Matth. 22 : 37 en Luk. 10 : 27.

c. De dichotomie wordt duidelijk geleerd in Gen. 2 bij de schepping des menschen. Met geen enkel woord wordt hier op drie bestanddeelen gezinspeeld. Slechts van het lichaam en de levende ziel is er sprake. Ook de uitspraak van Jezus *Matth. 10 : 28: En vreest niet voor degenen, die het lichaam dooden, en de ziel niet kunnen dooden; maar vreest veel meer Hem, die beide ziel en lichaam kan verderven in de hel* is beslist dichotomistisch.

d. Ziel en geest staan in de H. Schrift telkens in parallelisme en wisselen elkander af. Nu eens maken lichaam en ziel, dan weer lichaam en geest het wezen van den mensch uit; sterven wordt zoowel genoemd het geven van de ziel als het geven van den geest; gelijk ook de gestorvenen nu eens zielen, Openb. 6 : 9; 20 : 4 en dan weer geesten, Hebr. 12 : 23 genoemd worden. Maar al zijn ziel en geest niet twee onderscheidene deelen des menschen, toch zijn beide woorden daarom niet geheel identisch. Geest heet de mensch, omdat hij zijn

levensbeginsel aan een scheppende daad Gods dankt en als geestelijk wezen aan de geestelijke wereld verwant is, maar ziel is de mensch, omdat zijn geestelijk levensbeginsel van meetaf op het lichaam is aangelegd, omdat zijn hooger leven hier op aarde aan het zinnelijke en uitwendige gebonden is; omdat hij naar zijn lichaam aan de dieren verwant is. Zie Kuyper, E Voto, II, 206/17; Gemeene Gratie I, 168; II, 79; Locus de Homine, blz. 23 v.v.

§ 14. **Het beeld Gods bestaat niet uitsluitend in de heerschappij des menschen over de natuur.**

Beweerden de Remonstranten nog slechts, dat het beeld Gods hoofdzakelijk in het dominium uitkwam, de Socinianen hielden staande, dat het beeld Gods uitsluitend hierin bestond en dan wel bepaald in de heerschappij over de dieren. Voor hun gevoelen beriepen zij zich op Gen. 1 : 26. Maar in dezen tekst komt duidelijk uit, dat in het dominium niet heel het beeld Gods opging. Immers worden de schepping naar Gods beeld en het dominium juist door het voegwoord *en* van elkander gescheiden. Ook uit het vervolg blijkt het klaar. Eerst lezen wij in Gen. 1 : 27/30: God schiep den mensch naar zijn beeld; daarna volgt de zegen der vermenigvuldiging en ten laatste komt de bekleeding met de heerschappij over al het geschapene. Maar al onderscheiden wij, scheiden mogen wij niet. Het dominium is dus niet iets, dat bij het beeld Gods bij kwam. Neen, het is ook een trek van het beeld. Zonder dien trek zou het beeld Gods in den mensch niet compleet zijn uitgekomen. Daarom wees Augustinus er dan ook reeds op, dat op de nieuwe aarde de macht des menschen over de natuur zeer groot zal zijn. En gelijk nu aan den mensch het dominium was geschonken, zoo had de Schepper ook in de dieren het instinct van gehoorzaamheid gelegd, en ten gevolge van deze neiging, die God ook weer geheel of gedeeltelijk veranderen kon, hadden de dieren ontzag voor hen, die het beeld Gods waren, en gehoorzaamden zij hun. Zie Kuyper, Locus de Homine, § 12, het Dominium van den mensch. Op blz. 123/126 herinnert hij er aan, dat sommige ultra-gereformeerden ontkenden, dat het dominium tot het beeld Gods behoort.

§ 15. **Met het beeld Gods hangt ook de onsterfelijkheid des menschen samen.**

De Pelagianen, de Socinianen en de Remonstranten beweerden, evenals thans Heidegger en Jaspers, dat de dood niet is een straf der zonde maar eene natuurlijke noodzakelijkheid. Letterlijk staat er in de Apologie der Remonstranten (Confessio Remonstr.): Het is onwaar, dat Adams lichaam onsterfelijk d. i. onverderfelijk is geweest. Dat ieder dierlijk lichaam verderfelijk is, leert de rechte rede. De Remonstranten kwamen hiertoe, omdat zij weigerden te erkennen: 1^0 dat de dood der kleine kinderen bewijst, hoe God alle menschen

in Adam schuldig heeft verklaard; 2° dat Christus den dood onderging als een straf voor de zonden zijns volks. Voor hunne stelling beriepen zij zich op Gen. 3 : 19*b*: Want gij zijt stof en gij zult tot stof wederkeeren. Maar dit beroep gaat niet op. Immers was de mensch reeds gevallen, toen het vonnis des doods over hem werd uitgesproken. Wij belijden dan ook, dat wijl ook het lichaam tot het beeld Gods behoort, Adam onsterfelijk was, d. w. z. van nature niet onderworpen aan den tijdelijken dood. Nadrukkelijk toch wordt ons in de H. Schrift geleerd, dat de dood een gevolg, een straf der zonde is, Gen. 2 : 17, 3 : 19, Rom. 6 : 23. Deze onsterfelijkheid was echter nog niet een onverliesbaar goed. Dat zou zij geworden zijn, wanneer Adam in den weg der gehoorzaamheid volhard had. Gelijk zij ook het deel zal zijn van de geloovigen in het rijk der heerlijkheid. Maar aanvankelijk was 's menschen onsterfelijkheid conditioneel. Zij was gebonden aan de onderhouding van het proefgebod. Zie Kuyper, Locus de Homine, § 11, De Immortalitate, waar hij afwijst, 't beroep op I Cor. 15 : 47/49; I Cor. 6 : 13; en Lukas 20 : 34/36. Wij stippen hier reeds aan, dat wij de termen onsterfelijk en onsterfelijkheid in tweeërlei zin gebruiken. Wij bedoelen er allereerst mede, dat de mensch van nature niet onderworpen was aan den tijdelijken dood, dat is aan de verbreking van den band, die lichaam en ziel saambindt. Maar wij bedoelen er ook mede, dat de zondaar, die ten einde toe in zijne onbekeerlijkheid volhardt, wel den tijdelijken en den eeuwigen dood sterven zal en in zoover gezegd kan worden niet-onsterfelijk te zijn, maar dat hij daarom toch niet zal worden vernietigd; integendeel eindeloos er wezen zal. Zoo kan tegelijkertijd gezegd: de zondaar, die buiten den Christus sterft, is en blijft in geestelijken zin eeuwig dood; èn zulk een mensch bestaat (leeft) eeuwig voort. Door het dwepen der Supranaturalisten met „de onsterfelijkheid des menschen" kreeg deze term een onsympathieken klank in menig oor, en werd er terecht nadruk op gelegd, dat de onherboren mensch bij zijn sterven wel niet ophoudt er te zijn, maar dat hij toch tegelijkertijd eeuwiglijk den dood in al zijne verschrikkelijkheid ondergaan zal.

§ 16. De justitia originalis.

Ook van den mensch gold, dat hij zeer goed was. Nu behoort tot de deugd der bonitas het volkomen harmonieeren met de wet Gods; datgene zijn wat men behoort te wezen volgens den wil Gods. Daarom zeiden de oude dogmatici terecht, dat Adam krachtens zijne schepping goed was, dat is begiftigd met kennis in het verstand, gerechtigheid in den wil en heiligheid in het hart. En het is aan deze kennis. gerechtigheid en heiligheid, dat zij dachten, als zij bezigden de termen justitia originalis of het beeld Gods in engeren zin. Onder de *kennis* nu hebben wij eenerzijds te verstaan, dat alle duisternis, dwaling en onwaarheid in het verstand ontbrak, anderzijds dat Adam de deugd

der wijsheid bezat, en begiftigd was met zuivere kennis van God, van zich zelf en de natuur. Dat Adam ook van de natuur zooveel wist, als hij noodig had te kennen, blijkt duidelijk uit het feit, dat hij in staat was de dieren te noemen naar hun aard, Gen. 2 : 19/20 en dat hij Eva kende, Gen. 2 : 23. Toch beweerden de Remonstranten, dat deze ingeschapen kennis niet groot was. Want zoo zeiden zij: „de eerstgeschapen menschen wisten niet, dat zij naakt waren of veel meer dat de naaktheid onbetamelijk was; zij schijnen niet geweten te hebben, dat de slang een stom dier was, anders hadden zij wel bedrog gevreesd" (Limborch).

Nu spraken we reeds over de schaamte vanwege het naakt zijn. En wat het andere betreft — Eva heeft stellig geweten, dat een slang een stom dier was en dat het de duivel was, die door de slang sprak. Locus classicus voor de zuivere kennis is *Col. 3 : 10: En doet den nieuwen aan, die hernieuwd wordt tot kennis naar het beeld van zijn Schepper.* Zoo vertaalt Van Leeuwen, die opmerkt: „De beeldspraak „zich ontdoen van" en „aandoen" vindt haar verklaring in de beteekenis, die het kleed heeft voor de waardigheid en het voorkomen van den mensch, en in het innig verband tusschen den mensch en de kleeding, waarin hij verschijnt; en dit nog te meer, wanneer men denkt aan een ambtsgewaad, vgl. bijv. Zach. 1 : 3—5... Den nieuwen mensch aandoen wil zeggen: de levensbeweging en levensopenbaring, die gegeven is in het met Christus opgewekt zijn, zich innerlijk eigen maken en te aanschouwen geven..." „Die vernieuwd wordt tot kennis enz. Hierbij is zeker gedacht aan het bericht uit Genesis van de schepping van den mensch naar het beeld Gods; de vernieuwing bedoelt dus de wederoprichting van het beeld Gods in den zondaar, waarbij de Christus „als het beeld van God den Onzienlijke", bron en norm is. Niet zonder opzet wordt voorts als doel dezer vernieuwing gewaagd van „kennis"; het zuivere inzicht wordt niet verworven in de speculaties en door de ascetische praktijken der dwaalleeraars, doch in den weg des geloofs, dat de vernieuwing verwacht uit de volheid van Christus". Deze kennis van Adam nu was voor toeneming vatbaar. Door ervaring, nadenken, onderzoek, heilige oefeningen kon de kennis des menschen uitgebreid, gelijk hij ook slechts door bijzondere openbaring wist, wat in de toekomst geschieden zou.

In de 2e plaats behooren tot het beeld Gods in engeren zin de gerechtigheid en heiligheid. Ook dit ontkenden de Remonstranten, toen zij beweerden: „dat de geestelijke gaven of de goede hoedanigheden en deugden, als daar zijn: goedheid, heiligheid, rechtvaardigheid in den wil des menschen, als hij eerst geschapen werd, niet konden zijn en dat zij diensvolgens in den val daarvan niet hebben kunnen gescheiden worden (Dordt. Leerr. Verw. der Dwalingen III/IV, § 2). En F. Socinus drukte zich nog sterker uit, toen hij schreef: Adam is

ook, voor hij het gebod Gods overtrad, niet rechtvaardig geweest, daar hij geene gelegenheid had om te zondigen; en hij kan niet rechtvaardig genoemd worden, wijl het geenszins blijkt, dat hij eenigerwijze zich van zonde heeft onthouden". Dan, deze bewering gaat niet op. En wat wij tegen haar inbrengen, geldt ook tegen de voorstelling van Schleiermacher, de Vermittelungs- en de Moderne Theologen. Een volwassen mensch doet altoos iets. Wij kunnen niet ophouden te denken, te gevoelen en te willen. Daarbij heeft Adam ook gesproken en gehandeld. Welnu, al deze psychische en physische werkzaamheden zijn òf in overeenstemming geweest met Gods wil òf zij zijn het niet geweest. Waar nu het eten van den verboden boom volgens de Schrift de eerste zonde was, daar moet dus al wat Adam vroeger dacht en wilde, sprak en deed in overeenstemming met Gods wet zijn geweest. Maar dan belijden de Gereformeerden ook naar waarheid, dat Adam in den staat van een onschuldige tegenover God stond (rechtvaardigheid), alsook dat in zijn hart geen enkele booze lust of gedachte opkwam, maar daarin rusteloos weerklonk het lied des lofs en der liefde (heiligheid). Voor deze twee deugden is de locus classicus *Ef. 4 : 24* (Greijdanus: „En aandeedt den nieuwen mensch, die naar God geschapen is in gerechtigheid en heiligheid der waarheid" ... *„Die naar God geschapen is,* dus niet het eigen werk des menschen is, maar door Goddelijke scheppingsalmogendheid werd voortgebracht, en waarbij God zelf, a. h. w., als model diende, zoodat een beeld Gods ontstond, en de nieuwe mensch het beeld Gods is, *in gerechtigheid en heiligheid der waarheid* ... Met gerechtigheid wordt gewezen op hetgeen de rechte verhouding tot en houding tegenover al het andere, 's Heeren wet, zijne schepselen aangaat. Heiligheid spreekt van toewijding aan God en innerlijke reinheid. Beide zijn vrucht van de waarheid, welke God in Christus geopenbaard heeft, en die in het Evangelie wordt voorgesteld, vgl. 1 : 13").

Dat hetgeen in Col. 3 : 10 en Ef. 4 : 24 van den wedergeboren en in Christus ingelijfden mensch gezegd wordt, met recht kan worden overgebracht op onze eerste voorouders blijkt hieruit, dat in beide plaatsen, gelijk wij zagen, staat, van den nieuwen mensch, dat hij gemaakt wordt naar het evenbeeld desgenen, die hem geschapen heeft. Letterlijk staat dit in Col. 3 : 10. En dat de in Ef. 4 : 24 gebezigde uitdrukking „die naar God geschapen is" geen andere beteekenis kan hebben, is niet alleen 't oordeel van Greijdanus maar o. a. ook van W. Schmidt in Meyer's Kommentar („κατὰ θεὸν; vrgl. Kol. 3 : 10; nicht blosz göttlich, und gar im Gegensatz gegen menschliche Fortpflanzung (Hofm. Schriftbew. I, pag. 289), sondern nach Gott, d. h. ad exemplum Dei, Gal. 4, 28") — Dan, evenals nu Adams kennis voor toeneming vatbaar was, evenzeer moesten de gerechtigheid en de heiligheid door hem bewaard en metterdaad betoond worden. Op zich zelf sluit rechtvaardig- en -heilig-zijn niet in, dat men niet kan zondigen. Zoover

zou Adam het gebracht hebben, wanneer hij in zijn staat volhard had. En het was hiertoe, dat het gebod Gods hem opriep.

Natuurlijk kunnen we deze justitia originalis ook niet één oogenblik los denken van God. Evenals Adams physieke kracht werd onderhouden door de mogendheid Gods, zoo werd ook deze justitia originalis slechts in gemeenschap met God door hem bezeten. Vandaar dan ook, dat er terecht door sommige dogmatici op gewezen is, dat Adams hart evenals dat van Gods kinderen een tempel des Heiligen Geestes was. Slechts met dit onderscheid, dat waar wij van nature ψυχικοὶ ἄνθρωποι, I Cor. 2 : 14 (dus niet wedergeboren menschen) zijn, die wedergeboren moeten worden en den H. Geest ontvangen, Adam van stonde aan, de inwoning des Heiligen Geestes deelachtig was. Aan zijne vrije wilskeuze was het dan ook voorts overgelaten, of hij dien Geest uit zijn hart bannen en alzoo ook de gerechtigheid en de heiligheid verliezen zou, dan wel of hij dien Geest in zich zou laten werken en alzoo ook deze deugden behouden.

HOOFDSTUK IX.

LOCUS DE FOEDERE OPERUM.

(HET WERKVERBOND — DE BESTEMMING DES MENSCHEN).

§ 1. **De leer van het Werkverbond in de historie.**

Hoewel sommige leeraars der kerk oordeelden, dat de mensch in het paradijs geen behoefte had aan spijs — de meeste oordeelden hierover anders, maar wel meenden zeer vele (en onder hen ook Gereformeerde) theologen, dat de mensch in het paradijs geen vleesch at —; dat in het paradijs van den coïtus nog geen sprake was of dat de generatie zonder eenigen zinnelijken lust geschiedde — zelfs Dr Gerretsen, De Val des menschen, meent, dat in Gen. 3 als de gevolgen van Adams zonde verondersteld worden „de geslachtsgemeenschap en het daarmede gepaard gaande gevoel van schaamte" (blz. 34) — dat in het paradijs de kinderen niet sprakeloos en hulpbehoevend geboren en zeer spoedig opgegroeid zouden zijn, zoo waren toch allen het hierover eens, dat Adam en Eva in den weg der gehoorzaamheid nog tot hoogere heerlijkheid hadden kunnen opklimmen.

Nu heeft Augustinus reeds de relatie, waarin God zich tot Adam stelde en met name het verbod, om te eten van den boom der kennis des goeds en des kwaads „het verbond Gods met Adam" (De Civitate Dei, Lib. XVI, cap. 27), een pactum, testamentum genoemd. De vertaling van כְּאָדָם in *Hosea 6 : 7a* „als Adam" *(maar zij hebben het verbond overtreden als Adam)* leidde velen tot dezelfde opvatting.

Wat het wezen der zaak betreft, komt dan ook de leer van het Werkverbond reeds bij de Kerkvaders voor. Hetzelfde geldt van de Roomsche en de Luthersche Theologie; ja wij kunnen zeggen, dat door beide theologieën nog verder de bestanddeelen dezer leer ontwikkeld zijn. De beschuldiging, die zoo telkens tegen de Gereformeerde Theologie werd ingebracht, als zou uitsluitend aan haar — en dan nog niet aan Calvijn maar eerst sinds de 17e eeuw — de leer van het Werkverbond eigen en uitgedacht zijn, om het Creatianisme te kunnen staven, mist dan ook allen grond. De Geref. Theologie heeft alleen de elementen, die reeds lang aanwezig waren, bijeengevoegd en gesystematiseerd en 't eerst den naam Werkverbond gebruikt. Terecht schrijft Dr G. Vos in zijne belangrijke oratie: „De Verbondsleer in de Geref. Theologie", blz. 7/8 (1891): „Indien dit beteekent, dat deze leer niet vroeger in alle bijzonderheden uitgewerkt en niet in al die

klaarheid voorgedragen was, waarmede dit later geschiedde, dan ligt er iets waars in. Maar voor wie met historischen zin de rijpe ontwikkeling eener gedachte van haar eerste uitbotting weet te onderscheiden, en het dogma niet bij zijne geboorte reeds volwassen hebben wil, zal het niet moeilijk vallen ook het werkverbond als oude geref. leer te herkennen". Prof. Vos staaft dit zeggen dan met een beroep op Ursinus en Olevianus en Robert Rollock, hoogleeraar te Edinburgh.

De laatste schijnt voor 't eerst den term „Werkverbond" gebezigd te hebben, in zijn „Tractaat van de krachtdadige Roeping", 1597, opgedragen aan koning Jacobus (Examen van het Ontwerp van Tolerantie, X, blz. 293 en Vos t. a. pl., blz. 11) — aan welk tractaat hij nog toevoegde „Korte Catechismus van de beide verbonden". Onmiddellijk daarop volgde Polanus. In aansluiting aan Gomarus, die onderscheidde tusschen het foedus naturale en het foedus supernaturale, gebruikte hij de termen: foedus operum en foedus gratiae. „Schon im Jahre 1598 lehrt er diese Unterscheidung, wie Thesen aus seiner Schule zeigen" (G. Schenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus, 1923, S. 65).

Tegen de bestrijders van de leer van het Werkverbond in hunne dagen, die hun kracht zochten in de stelling: „dat daarvan in onze Formulieren van Eenigheid geen meldinge gemaakt wordt", voerden Comrie en Holtius terecht het volgende aan. „Niettemin is er de *zaak* in; begreepen in andere woorden, welke een Verbond met Adam medebrengen". Allereerst wijzen zij dan op Art. XIV onzer Geref. Geloofsbelijdenis. Daar wordt „de bekende Verbondswet van Gen. 2 : 17 genoemd, *het gebod des levens,* dat de mensch ontvangen had." Die zoo spreekt, geeft ons een denkbeeld van een verbond, waardoor God zich verplicht heeft zijn schepsel — aan hetwelk Hij door geen verdiensten *natuurlijker wijze* kon verschuldigd worden — op zekere voorwaarde een gelukzaliger leven te geven dan het had. Vervolgens wijzen zij op de 6^{0} vr. en 't antw. van onzen H. Catechismus. Onze Catechismus stelt, dat het einde — niet dat God in zijn besluit beraamd had, maar waartoe Hij den mensch bekwaam gemaakt en de vermogens bij de schepping naar zijn beeld gegeven had — was „opdat hij met Hem (God) in de eeuwige zaligheid leven zoude." „Daarvan moest hij openbaring hebben. En hij kon tot geen hooger staat, dan waarin hij geschapen was, noch door verdienstelijkheid zijner werken noch door gehoorzaamheid aan de ingeschapen wet opklimmen, zonder dat God zich in een verbondshandel tot hem afliet, en aan het opbrengen van een zeer geringe voorwaarde een allerheerlijkst loon beloofde." Ten laatste wijzen zij op de Dordtsche Leerregelen. In III/IV, § 2 lezen wij: alzoo dat de verdorvenheid, naar Gods rechtvaardig oordeel, van Adam op alle zijne nakomelingen (uitgenomen alleen Christus) gekomen is, niet door navolging gelijk eertijds de Pelagianen gedreven hebben, maar door voortplanting der verdorven natuur. En

dan gaan zij zóó voort: ...„maar dit is de zaak, dat dit geschied is niet uit de wet der natuur, waardoor gelijk zijns gelijken voortbrengt, maar *door Gods rechtvaardig oordeel.* Zegt mij nu, zoo gij kunt, waardoor dit oordeel Gods gerechtvaardigd wordt, zoo 't niet is uit een *vrijwillig ingevoerde Wet* of uit een *Verbond?*" — In de Canones is volgens hen ook van belang, dat in II, § VIII gezegd wordt: „God heeft gewild, dat Christus door het bloed zijns kruises, waarmede Hij het nieuwe Verbond bevestigd heeft", en in de Verwerping der dwalingen, II, 2 eveneens ... „Die leeren, dat dit het doel van den dood van Christus niet geweest is, dat Hij metterdaad het nieuwe Verbond der genade door zijn bloed zoude bevestigen. Tegenover het *Nieuwe* moet een *Oud* Verbond staan. Daarbij moet ik u doen aanmerken, dat als *Nieuw* en *Oud* Verbond bij de Godgeleerden tegen elkander gesteld worden, het *Oud Verbond* tweezins verstaan wordt; somtijds van het *Wettisch* of *Werkverbond,* somtijds van de vorige en oude *bedeeling* van het eene en eeuwige *Genadeverbond.* Maar dat deze Canon hier in den eersten zin spreekt van het Genadeverbond, en dat *nieuw* noemt, niet in tegenstelling van de oude bedeeling, maar van het *Wettisch of Werkverbond,* blijkt uit II § 2 van de Verwerping der dwalingen, waar *Verbond der Genade* en *Verbond der Werken* met zoovele letteren tegenover elkander gesteld worden" („maar alleen, dat Hij den Vader een bloot recht zoude verwerven, om met de menschen wederom zoodanig verbond als het Hem believen zoude, hetzij der genade of der werken, te kunnen oprichten"), Examen van Tolerantie, X, blz. 304/306.

Met zoovele woorden komt het Werkverbond voor in de Iersche Artikelen (1615), in de Westminster Confessie (1647), in de Formula Consensus Helvetica (1675) en in de Walchersche Artikelen (1693). Ook verwierf de leer van het Werkverbond later bij sommige Roomschen en Lutherschen instemming. Verworpen werd zij door de Remonstranten, J. Alting, Venema, J. van den Honert, de Rationalisten en de Vermittelungstheologie.

Gelijk wij reeds zagen, werd aanvankelijk het verbond Gods met Adam in den hof genoemd het verbond der natuur. Hiermede bedoelde men dan niet, dat dit foedus van zelf uit de natuur des Heeren of uit die van Adam voortvloeide, maar wel dat het fundament, waarop het rustte, d. i. de zedewet, den mensch van nature dat is krachtens zijne schepping naar Gods beeld bekend was, en ook omdat het met den mensch in zijn oorspronkelijken staat was opgericht. Omdat echter deze benaming aanleiding gaf tot misverstand, heeft de naam foedus naturae plaats gemaakt voor dien van foedus operum. Hiertoe kwam men, omdat de mensch door zijne gehoorzaamheid aan het proefgebod, dat is dus door een werk zijnerzijds (waartoe hij in den staat der rechtheid bekwaam en geneigd was), zich eene nog hoogere gelukzaligheid dan in het paradijs reeds zijn deel was, verwerven moest

Krachtens de verbondsbelofte zou het onderhouden van het proefgebod het leven d. i. het niet meer kunnen zondigen en niet meer kunnen sterven met zich gebracht hebben, omdat God dit vrijwillig aan Adam had toegezegd. Gelijk de Heilige Schrift telkens een nauw verband legt tusschen het volmaakte onderhouden van de wet Gods en het leven, Lev. 18 : 5, Ezech. 20 : 11, 13; Rom. 7 : 10 en 10 : 5, Gal. 3 : 21, Lukas 10 : 28: *Doe dat, en gij zult leven* en *Matth. 19 : 17: Wilt gij in het leven ingaan, onderhoud de geboden.* Zoodat het dan ook niet vreemd is, dat sommige Geref. theologen met verwijzing naar Rom. 3 : 27 den term Werkverbond liefst niet gebruikten en zij zich in dezer voege uitdrukten, dat Adam gesteld is onder een Wet der Werken, om door de volmaakte gehoorzaamheid aan haar de eeuwige gelukzaligheid te verwerven (Examen van Tolerantie, X, blz. 303/4).

De bezwaren, die door Ds N. Diemer, Het Scheppingsverbond met Adam, en door Ds J. G. Woeldering o. a. in „Het Verbond", Onder Eigen Vaandel VII, in den jongsten tijd ingebracht zijn, kan ik dan ook niet deelen. Natuurlijk is het op zich zelf volkomen waar, dat Adam door zijne onderhouding van het proefgebod nog geen recht had op loon — maar omdat de God des Verbonds hem vrijwillig in geval van gehoorzaamheid dit loon wilde toezeggen, daarom kan gezegd worden, dat Adam zich door zijn werk het loon kon verwerven en dat God als de Waarachtige bij gebleken gehoorzaamheid nu ook gehouden zou zijn aan Adam dit loon toe te kennen. Ik zie er dan ook geen afdoende gronden voor, een zoo lang en allengs zoo algemeen gebruikten term als Werkverbond te vervangen door Scheppingsverbond. Integendeel. Op zich zelf acht ik dezen term reeds minder juist, want het is wel waar, dat God van zijne zijde Adam terstond bij zijne schepping omving met de banden des verbonds, maar eerst door het geven van het proefgebod werd voor Adam de verbondsrelatie concreet en tastbaar. Ook kan deze term aanleiding geven tot de misvatting, dat Adam zonder het proefgebod vrij zou zijn geweest van de wet Gods, terwijl hij veeleer van meetaf kende het hem door God ingeschapen dubbelgebod der liefde, weshalve o. a. à Marck, à Brakel en De Moor dan ook van meening waren, dat op de tafelen van Adam's hart zakelijk de wet der tien geboden reeds geschreven was.

§ 2. De door God gewilde relatie tusschen Zich en den mensch wordt schoon aangeduid door het woord Verbond.

Hoewel wij toestemmen, dat door sommige Dogmatici de leer der verbonden al te schoolsch is behandeld, zoo spreken wij toch tegelijkertijd uit, dat zij geen oogenblik door ons mag worden prijsgegeven. Dit geldt ook ten opzichte van het Werkverbond. Juist heeft Stahl gezegd: „Hoe oppervlakkiger de mensch is, des te meer zal hem alles geisoleerd, afgezonderd voorkomen, want op de oppervlakte ligt alles uit elkander. Hij zal in de menschheid, in de natie, ja in de familie bloot

individuen zien, waarbij de daad des eenen met die des anderen geen samenhang heeft. Hoe dieper de mensch is, des te meer dringen zich aan hem de innerlijke uit het middelpunt komende betrekkingen der eenheid op." Het verbond toch is de gewone vorm van ons menschelijk samenleven. Heel het maatschappelijk leven berust op verplichtingen van den een tegenover den ander. Vrienden, man en vrouw, heer en knecht, overheid en onderdaan leven saam in verbondsverhouding. En zoodra de groote massa zich in de conscientie niet meer aan die verplichtingen verbonden gevoelt, treedt de ethische ontaarding, de sociale wanorde en de politieke revolutie in. Welnu waar dit zoo is, daar is het niet een „juridisch kunststuk" de verhouding van den mensch tot God als een verbond voor te stellen. Integendeel. Schoon zegt Kuyper, Locus de Foedere, blz. 68: „In de H. Schrift is niet alleen de verbondsidee de identieke vorm voor wat wij „religie" noemen, zoo zelfs, dat de religieuze idee niet anders dan onder dezen vorm voorkomt, maar veelmeer nog verheft eerst in den verbondsvorm de religieuze idee zich tot hare zuivere en volledige openbaring."

Dit nu is zoo om 3 redenen: — *a.* De mensch staat zeker ook tegenover God als het leem tegenover den pottebakker. Maar religie houdt toch iets meer, iets teederders in. Religie in den hoogsten zin is er eerst als God met den mensch in verbinding en gemeenschap treedt, als de hooge, almachtige God niet alleen met eerbied gediend maar ook als onze Vader, die in de hemelen is, gekend en bemind wordt. En het is nu juist dit laatste, dat plaats heeft in het verbond. In het verbond openbaart het hoogste Wezen zich als die God, die er lust in heeft, zich aan den mensch te openbaren, zich aan den mensch te genieten te geven, den mensch te zegenen met de ervaring zijner liefde en gemeenschap. — *b.* Van zich zelf heeft de mensch geen rechten tegenover God. De absoluut souvereine God kan met ons doen, al wat Hem behaagt. Vandaar dan ook, dat Jezus in Lukas 17 : 10 zegt: „Alzoo ook gij, wanneer gij zult gedaan hebben, al hetgeen u bevolen is, zoo zegt: Wij zijn onnutte dienstknechten; want wij hebben maar gedaan, hetgeen wij schuldig waren te doen." Maar nu leert de Schrift ons toch, dat de mensch in 't paradijs als 't ware rechten had tegenover zijn Schepper. Adam mocht met gebed en dankzegging tot God komen en vertrouwen op Gods liefde en hulp. En dit nu was alleen mogelijk, omdat God in den weg des verbonds rechten aan zijn schepsel geschonken had. De oneindige verhevenheid Gods gesteld tegenover de volstrekte afhankelijkheid van den mensch zou alle vrije gemeenschap tusschen God en Adam hebben afgesneden. Maar omdat God den mensch in verbondsverhouding tot zich plaatste, riep Hij die vrije gemeenschap in het leven, waarbij Hij zich in liefde wegschonk en aan den mensch vergunde met kinderlijk vertrouwen tot Hem te naderen. — *c.* De mensch is een redelijk en zedelijk wezen. Als zoodanig heeft God hem dan ook van den beginne af behandeld. Niet met

dwang maar met raad, vermaan en opwekking is God tot den mensch gekomen. Religie is geen dwang maar een lust des harten. Uit liefde begeeren wij aan den verbondseisch te voldoen. Voorts verdienen wij dan ook niets door onze goede werken, maar elke belooning geschiedt uit genade. Dan, juist wijl dat alles zoo is, daarom wordt ook de religie eerst ten volle gerealiseerd, als zij zich openbaart in den vorm van het verbond.

§ 3. **Het Schriftbewijs voor de leer van het Werkverbond.**

Het werkverbond was van meet af, of naar zijn oorsprong, monopleurisch, d. w. z. God kondigde het af en stelde er de voorwaarden van vast. Maar toen het eenmaal was afgekondigd, willigde de mensch het in en zoo werd het tweezijdig. Voor de leer van het Werkverbond nu kunnen we ons op het volgende beroepen. Het proefgebod is Adam door bijzondere openbaring bekend gemaakt. Eveneens dankten onze eerste ouders de wetenschap, dat zij bij volharding in hun staat het eeuwige leven zouden beërven aan de bijzondere openbaring. God toch was, ook bij de gehoorzaamheid des menschen, volstrekt niet verplicht hem het eeuwige leven te schenken. Dat Adam in het paradijs zijn volle bestemming nog niet had bereikt, blijkt zoo duidelijk uit *I Cor. 15 : 45—49: Alzoo is er ook geschreven: de eerste mensch Adam is geworden tot eene levende ziel, de laatste Adam tot eenen levendmakenden geest. Doch het geestelijke is niet eerst, maar het natuurlijke, daarna het geestelijke. De eerste mensch is uit de aarde aardsch; de tweede mensch is de Heere uit den hemel. Hoedanig de aardsche is, zoodanig zijn ook de aardschen, en hoedanig de hemelsche is, zoodanig zijn ook de hemelschen. En gelijkerwijs wij het beeld des aardschen gedragen hebben, alzoo zullen wij ook het beeld des hemelschen dragen.* Hier worden Adam en Christus met elkander vergeleken niet zoozeer ten opzichte hunner werken als wel ook met betrekking tot hunne natuur en persoon. Krachtens zijne creatie is de eerste Adam ψυχηζωσα, ψυχικος, ἐκ γης χοικος, de tweede Adam daarentegen is krachtens zijne opstanding πνευμα ζωοποιουν, πνευματικος, ἐξ οὐρανου. De uitdrukking eene levende ziel wordt door Van Andel aldus verklaard: „De wortelen van Adams leven rustten in onvasten bodem, dien des bloeds; met zijn bloed ging zijn leven van hem, werd hij opgelost in geest en stof, en hield hij op levend wezen, mensch te zijn. Hij had het leven nog niet in zijne macht, en kon het nog niet aan zijn lichaam mededeelen; hij heette nog ziel, omdat zijn leven niet te scheiden was van zijn bloed. Adam was nog afhankelijk van de aarde. Hij kon spijs en drank, licht en lucht, dag en nacht nog niet missen". Heel anders daarentegen staat het met Christus. Zijn lichaam is ten volle orgaan van den geest. „Christus is meer dan eene levende ziel; zijn leven vernieuwt zich zelf zonder ophouden, en deelt aan alles wat het doordringt leven mede, als eene

fontein van water, dat springt tot in het eeuwige leven. Zijn leven heeft zijn bestand niet in het lichaam, de rollen zijn omgekeerd, het lichaam vindt zijn bestand in zijn leven; uit zijnen geest wordt aan het lichaam steeds nieuwe kracht toegevoerd. En niet alleen dit: uit zich zelven doet Hij al de zijnen leven. Hij wordt het leven der wereld" (Van Andel). (Met nadruk moge ik voor de exegese van I Cor. 15 : 44b—49 verwijzen naar de breede en de beknopte Verklaring van I Corinthe van Prof. Grosheide). Voorts komen hier nog in aanmerking I Cor. 6 : 13 (na de opstanding zullen buik en spijs te niet gedaan worden); Matth. 22 : 30 (in den hemel zullen de kinderen Gods niet meer huwen maar den engelen gelijk zijn); en de plaatsen, waarin aan de geloovigen het eeuwige leven wordt toegezegd als Joh. 17 : 3 of dit leven wordt voorgesteld als het loon, dat aan 't onderhouden van Gods geboden verbonden is, Matth. 19 : 17 en Luk. 10 : 28.

Sterker nog. Wij achten 't hoogst waarschijnlijk, dat de toestand, waarin Adam voor den val leefde in de Schrift zelve een verbond genoemd wordt. Bavinck[2], blz. 607, zegt van het woord כְּאָדָם in *Hos. 6 : 7* (In de Septuaginta door ὡς ανθρωπος, in de Vulgaat door „sicut Adam" vertaald): „De vertaling als een mensch, wordt gedrukt door het bezwaar, dat juist van menschen in het algemeen wordt gezegd, dat zij het verbond overtraden; en de overzetting: als eens menschen (verbond), zou in elk geval vereischen, dat het woord כְּאָדָם niet achter het subject הֵמָּה maar achter het te bepalen woord בְּרִית was geplaatst. En zoo blijft alleen de vertaling „als Adam" over. Er ligt dan in opgesloten, dat het gebod, aan Adam gegeven, in het wezen der zaak een verbond was, omdat het, evenals dat van God met Israël, bedoelde, om Adam in den weg der gehoorzaamheid het eeuwige leven te schenken". Kuyper vat dit Schriftwoord in gelijken geest op in zijn „De Leer der Verbonden" (U. h. W., II, 2) blz. 183/193 en in „De Gemeene Gratie", I, blz. 119/127. Ridderbos schoon in zijn „Het Godswoord der Profeten", I, blz. 167: „Hosea 6 : 7 is in de dogmatiek geworden tot een locus classicus voor de leer van het werkverbond; men vertaalt dan: maar zij hebben als Adam het verbond overtreden, daar hebben zij trouweloos tegen Mij gehandeld. Al bestaat er over de vertaling „als Adam" nog al verschil van meening, toch komt ze ons nog steeds de waarschijnlijkste voor, en dan heeft inderdaad reeds Hosea de betrekking, waarin God den eersten mensch tot zich geplaatst had, een verbond genoemd; we zien ook geen enkele reden, waarom dit onwaarschijnlijk zou zijn". Keil[2], vertaalt ook „wie Adam" en zegt uitdrukkelijk: „nicht nach Menschen Art, wie gewöhnliche Menschen" en geeft daarvan rekenschap (S. 70). Ten laatste komen voor de leer van het Werkverbond nog in aanmerking *I Cor. 15 : 21/22* waarin Paulus eene beknopte en *Romeinen 5 : 12—21,* waarin hij eene uitvoerige vergelijking maakt tusschen Christus en Adam.

§ 4. **Adam het Hoofd der menschheid.**

Wij mogen nimmer voorbijzien, eenerzijds dat Adam op zich zelf het beeld Gods was, terwijl anderzijds toch ook geldt, dat eerst in de menschheid het volle beeld Gods zou worden aanschouwd. Het beeld Gods toch was veel te rijk dan dat het in een enkelen mensch geheel uitkomen kon. Tot dit laatste was eene menschheid noodig, waarvan in elk lid één der stralen van Gods heerlijkheid zich brak. Vandaar, dat de menschen naar de oorspronkelijke bedoeling Gods niet los naast elkander zouden staan maar zij saam een organisme zouden vormen. Dan, nu kon de menschheid slechts dan een organisme zijn, als zij saamgevat werd onder één hoofd. Welnu als zoodanig is Adam dan ook door God gesteld. Vandaar dat Eva niet buiten Adam om geschapen is, maar dat zij uit hem genomen werd. Eva was dus wel even goed als Adam het beeld Gods, hetwelk zij naar haar eigen aard vertoonde, maar Adam alleen was het hoofd der menschheid. De ethische eenheid ging voorop, de physische volgde.

§ 5. **Wederlegging der dwalingen.**

Met haar leer van het werkverbond staat nu echter de Gereformeerde Theologie tegenover:

a. De Roomsche theologen. Deze beweerden, dat de beide bekende boomen in het paradijs op zich zelf de kracht hadden, of den mensch te dooden of hem levend te maken. Aanvankelijk namen ook sommige gereformeerden aan, dat metterdaad het eten van de vrucht van den boom des levens zijn werking deed gevoelen op het lichamelijk leven. Maar al spoedig werd deze voorstelling met beslistheid verworpen. En terecht. Het eeuwige leven was gebonden aan de conditie der gehoorzaamheid en kon niet door een bloot eten met den mond des lichaams verkregen worden. De Geref. dogmatici oordeelden, dat de boom des levens een teeken en zegel was van het werkverbond, hetwelk slechts sacramenteel het leven schonk. Kuyper is het evenwel met hen niet eens. Hij meent, dat metterdaad door het eten van dezen boom het natuurlijke leven werd gesterkt. De Gemeene Gratie, I, blz. 119—127. Toch schijnt ons zijne argumentatie niet afdoende en geven wij de voorkeur aan Calvijns opvatting.

b. Allerlei theosophische en dweepzieke gevoelens. De Gereformeerden wilden er niet van weten, dat de mensch oorspronkelijk een hermaphrodiet was, dat de paring plaats greep zonder geslachtslust, dat de generatie op magische wijze zou zijn geschied, dat de schepping van Eva reeds een zekeren val van Adam onderstelde, en dat de wilde en kruipende dieren eerst na den val geschapen zijn. De meeste Gereformeerde theologen oordeelden ook, dat het eten van vleesch reeds in het paradijs geoorloofd was. Wel wordt dit niet met zoovele woorden in de Schrift uitgesproken, maar hier staat tegenover: 1^0 dat

aan den mensch de heerschappij over de dieren, dus ook over vee en visschen, was geschonken; 2^0 dat Gen. 9 : 1—5 geen nieuw gebod maar eene herhaling der scheppingsordinantie was — met uitzondering alleen van het verbod, om het vleesch met zijne ziel, dat is het bloed, te eten; 3^0 dat het dier niet naar Gods beeld is gemaakt; 4^0 dat het gebruik van vleesch in het paradijs onschadelijk was, terwijl het nu eenigszins verwilderend op den mensch inwerken kan.

c. *De Lutherschen.* Deze beweren, dat Adam niet tot hooger trap opklimmen kon. Adam behoefde zich niet naar een ideaal uit te strekken maar had slechts te blijven, wat hij was. Een positief gebod ontving hij dan ook niet. Hij had alleen iets na te laten. Vandaar de overdreven schilderingen van den paradijstoestand. Maar ook de bewering, dat thans de geloovigen in denzelfden staat zijn gesteld als Adam, dus ook van de genade vervallen kunnen. Hiertegenover houden wij staande, dat het ideaal dan eerst is bereikt, als de mensch niet meer zondigen en niet meer uit zijn staat wegvallen kan. En het is dan ook dit, wat Jezus voor de zijnen verwierf. Natuurlijk behoorde deze mogelijkheid van te kunnen vallen niet tot het beeld Gods. Integendeel, was zij daarvan de beperking. En eerst dan zou, gelijk Wendelinus terecht schreef (aangehaald bij Heppe, S. 181) „Adam zur vollendeten Gottebenbildlichkeit gekommen sein, wenn er (was er sich sittlich verdienen konnte und sollte) in den Zustand des non posse peccare erhoben worden wäre."

Maar ook nog op een ander punt dwaalden hier de Lutherschen — een dwaling, die we ook vinden bij de *Remonstranten.* Beide groepen beweren, dat Adam niet gebonden was aan de zedewet. Dat is onjuist. Ongetwijfeld volbracht Adam haar uit liefde tot God en was zij voor hem een zacht juk. Maar dit heft toch het feit niet op, dat Adam aan haar verbonden was. En als men dan vraagt, waarom God nog bovendien het proefgebod gaf, dan antwoorden wij dit. Omdat de zedewet tot Adam slechts in gebiedenden vorm kwam, maakte zij de mogelijkheid der zonde voor zijn bewustzijn niet recht duidelijk. Een bepaald en positief verbod was hiertoe beter in staat. Daarbij, dat hij God moest liefhebben boven alles en zijn naaste als zich zelven was een gebod, welks natuurlijk- en redelijkheid aanstonds in het oog sprong. Vandaar dat God, om zijne gehoorzaamheid te beproeven, een verbod uitvaardigde, 't welk in zekeren zin willekeurig was. Hier vooral kwam het aan op de vraag, of Adam zich door God wilde laten gezeggen en Hem onvoorwaardelijk gehoorzamen dan wel eigen inzicht volgen. Het proefgebod diende dus voor onze eerste voorouders ter beproeving van hun gehoorzaamheid aan, hun vertrouwen in, hun afhankelijkheid van en hun bereidheid om zich te buigen voor God.

§ 6. **De oorsprong der ziel. Emanatie-theorieën. Het Praeëxistentianisme. Het Traducianisme (Generatianisme). Het Creatianisme. God de Schepper van de ziel.**

Nauwer dan wij oppervlakkig zouden denken hangt de leer van het werkverbond ook saam met de vraag: Hoe hebben wij ons het voortbestaan van het menschelijk geslacht te verklaren, of scherper nog gedefinieerd: Vanwaar heeft de ziel haar oorsprong? Op deze vraag zijn een viertal antwoorden gegeven.

a. De Emanatietheorieën. Materialistisch getint als de Stoa was, beweerde zij, dat de zielen der menschen eenvoudig afzetsels waren der Godheid. Zóó dacht Plotinus niet. Volgens het Neo-Platonisme tintelde in de Godheid zulk een volheid van leven, dat zij zich moest openbaren, en zoo emaneerden uit haar ook de zielen der menschen. De nieuwere philosophie voor zoover zij zich in pantheïstische richting beweegt, houdt daarentegen weer staande, dat de individueele zielen slechts de modale bepalingen der Godheid zijn, die elk zelfstandig bestaan missen, en bij de gaande en komende golven van de ééne groote zee te vergelijken zijn.

b. *Het Praeëxistentianisme.* Hieraan is Plato's naam onafscheidelijk verbonden. Hij droeg het aldus voor. De ziel des menschen bestaat uit een logisch en een niet-logisch deel, in welk laatste weer een hooger en een lager bestanddeel te onderscheiden zijn. Zij is niet slechts onsterfelijk maar zij was ook eerder dan het lichaam. En wel zóó, dat God alle zielen tegelijk schiep. Deze zielen vertoefden in de hemelsche sferen en verlustigden zich daar in de aanschouwing der idealen. Maar onder den invloed van haar lager, het verstand en de deugd weerstrevende bestanddeel, voelden zij zich aangetrokken tot de materie. Tot straf voor dezen haren afval werden ze in de lichamen als in een kerker besloten, waaruit zij slechts verlost konden worden, als zij zich aan de heerschappij van de stof en de zinnelijke begeerten ontrukten. Dit stelsel is — zij het ook in gewijzigde vormen — later voorgedragen door Philo, de Esseners, de Kabbalisten, de theologen Justinus Martyr, Origenes Pierius, Nemesius, Prudentius ... Benecke, Müller en Rückert, en door de philosofen Lessing, Kant, Schelling, J. H. Fichte en Secrétan. Deze theologen en philosofen bepleitten daarom met warmte de leer, dat alle zielen tegelijk, geheel onafhankelijk van het lichaam geschapen en dat zij in het voor-tijdelijke gevallen waren, omdat zij huns inziens alleen een bevredigend antwoord vermocht te geven op vragen als deze: Hoe is God rechtvaardig, ofschoon Hij toch aan de kinderen der menschen een zoo verschillend lot toebedeelt? Hoe is het feit, dat elk mensch van zijn eerste aanzijn af zondig is, in overeenstemming met 's menschen vrijheid en verantwoordelijkheid op ethisch gebied? Fichte en Secrétan voegden als nieuw argument hieraan nog toe, dat de ontwikkeling, de vooruitgang, die in de historie der menschheid valt waar te nemen,

alleen door het aannemen van een „prae-existeerenden genius" kan worden verklaard.

Dit Praeëxistentianisme is echter niet het resultaat van nadenken en empirisch onderzoek maar een product van de phantasie. Er tegen geldt: 1° dat onze zielen zich niets van zulk een voor-bestaan herinneren; 2° dat al de problemen, waarvoor de val des menschen ons stelt eenvoudig naar het voortijdelijke teruggebracht worden, en 3° dat het geheel omver gestooten wordt door hetgeen ons in de Schrift over den val des menschen verhaald wordt.

c. *Het Creatianisme en het Traducianisme.* Het Creatianisme leert, dat de ziel van elk mensch onmiddellijk door God geschapen wordt. Creando infudit eas (scil. animas) Deus, et infundendo creat. Niet zoo eenstemmig als over de definitie der theorie waren de Creatianisten over de quaestie, wanneer de ziel in het embryo geschapen wordt. Aanvankelijk bepleitten de leeraars der christelijke kerk de gedachte, dat de ziel op het oogenblik der bevruchting geschapen en met de vrucht vereenigd wordt. Toen echter Aristoteles de wijsgeer werd, wiens gezag „in re naturali et philosophica" schier onbeperkt gold, vond een ander gevoelen ingang. Waar toch Aristoteles had geleerd, dat bij de kinderen van het mannelijk geslacht de rationeele ziel op den 40sten en bij de kinderen van het vrouwelijk geslacht ongeveer op den 90sten dag na de ontvangenis geschapen wordt, daar nam men ook deze opvatting — zij het eenigszins gewijzigd — van hem over. Minder algemeen evenwel stemde men Aristoteles toe, dat de vrucht eerst wordt bezield door de anima vegetativa, daarna door de anima sensitiva, en ten laatste door de door God geschapen anima rationalis. Sinds de 17de eeuw kwamen de Roomsche theologen hierop terug en hielden de meesten staande, dat de anima rationalis door God „in ipso primo conceptionis momento" geschapen wordt. Aanvankelijk namen verschillende protestantsche auteurs, altoos voorzoover zij Creatianisten waren, de meening der Scholastiek over. Zelfs Voetius deed dat nog. De Gereformeerde theologen van den jongsten tijd spreken zich niet met zoovele woorden over deze quaestie uit. Maar wanneer wij hunne definitie van het Creatianisme lezen, dan meenen wij recht te hebben tot het zeggen, dat ook zij van oordeel zijn, dat de ziel geschapen wordt op het oogenblik der conceptie. Dit is ook onze opinie.

Uit het gezegde bleek reeds, dat Aristoteles de vader is van het Creatianisme. De νους, die moet onderscheiden van de anima vegetativa en de anima sensitiva komt volgens hem van buiten af in den mensch en is alleen Goddelijk. Vandaar dan ook dat het doen des lichaams geheel onafhankelijk is van dat der ziel. Athanasius en verschillende vermaarde leeraars der Oostersche kerk waren Creatianisten. Eveneens verschillende beroemde mannen der Westersche kerk. Augustinus echter is tot aan het einde zijns levens toe niet tot een bepaalde keuze kunnen komen. De Scholastiek koos eenstemmig partij voor het Crea-

tianisme. Zoo is de toestand tot op den huidigen dag gebleven. En al werd het niet tot een dogma verheven, toch zeggen de Roomsche dogmatici, dat dit gevoelen beslist dient te worden omhelsd, en dat het „temerarium et erroneum est dicere, animas a parentibus generari." Slechts enkele Luthersche maar schier alle Gereformeerde theologen zijn mede van oordeel, dat wij aan eene scheppende daad Gods het ontstaan onzer ziel te danken hebben.

Het Traducianisme is in meer dan één vorm voorgedragen. Tertullianus zeide: Ziel en lichaam, die zuster-substanzen zijn, ontstaan, op één zelfden oogenblik tegelijk. Alle zielen nu en hare vermogens komen uit ééne ziel naar voren. Uit die eene ziel n.l., die God Adam inblies en tot moeder-ziel van allen maakte, tot de bron, waaruit allen opwellen. 's Menschen ziel komt als een loot uit Adams ziel, toevertrouwd bij de teling aan het vrouwelijk organisme. Vandaar ook de overeenkomst tusschen zielsvermogens van ouders en kinderen. Zoo is uit één mensch heel de veelheid der zielen naar Gods bevel: Weest vruchtbaar en vermenigvuldigt u! Andere Traducianisten bepalen er zich toe uit te spreken, dat de zielen der ouders bij de voortteling overgeplant worden in hunne kinderen, terwijl zij zich over de wijze der voortplanting niet nader uitlaten. Weer anderen zeggen nadrukkelijk, dat zij deze overbrenging der ziel niet in stoffelijken zin bedoelen of m. a. w. dat de ziel van het kind niet geteeld wordt uit het zaad des vaders. Onder het Traducianisme hebben we dus te verstaan de theorie, volgens welke de zielen langs den weg der natuurlijke voortplanting, per traducem, ontstaan. Mits men slechts bedenke, dat zij in een groveren en in een fijneren vorm voorgedragen werd. Het meer algemeene gevoelen was dan dit van hen: qui volunt aninam esse ex traduce i. e. aninam traduci ex anima non per decisionem aut partitionem animae paternae sed modo quodam spirituali, ut lumen accenditur de lumine. Toch bevredigde meerderen op den duur ook deze fijnere vorm van het Traducianisme niet. Zoo kwam men er toe èn onder een anderen naam èn in gewijzigden vorm deze theorie te ontwikkelen. Het eerst deed dit Dr J. Frohschammer in zijn boek „Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen". Bij hem sloten zich aan Kanis Ebrard en Delitzsch. Volgens hen wordt de ziel van het kind door de ouders zelf tegelijk bij de paring geschapen. In hun richting ging ten onzent Daubanton — maar dan zoo, dat hij op het voetspoor van Dr Heinrich von Struve nog eene wijziging aanbracht. Volgens Daubanton is elke ziel het resultaat van de verbinding van twee psychische organismen. Bij de paring schept de ziel des vaders eene zielspotenz en de ziel der moeder schept ook eene zielspotenz. En uit de vereeniging van deze twee zielspotenzen wordt de ziel van het kind geboren. Deze vorm der theorie wordt genoemd het Generatianisme. Veel aanhang heeft het echter in Duitschland en bij ons niet gevonden.

Evenals enkele leeraars der oude kerk, en met name Tertullianus,

zoo was ook Luther en in 't algemeen de Luthersche Theologie zeer voor het Traducianisme. Zoo is 't in hoofdzaak nog, al mag niet voorbijgezien dat sinds de vorige eeuw ook het Creatianisme in Duitschland bepleit wordt.

Laat ons thans zien, welke argumenten voor beide theorieën worden aangevoerd. Allereerst raadplegen wij de H. Schrift. Maar nu doet zich vooral sinds het begin van de vorige eeuw het verschijnsel voor, dat verschillende protestantsche theologen van oordeel zijn, dat uit de H. Schrift geene plaatsen kunnen worden aangevoerd, die als rechtstreeksche en afdoende bewijzen voor een der beide theorieën gelden kunnen. Wij zijn het hiermede echter niet eens.

De Traducianisten beroepen zich op *Gen. 2 : 21, 22.* Hier wordt niet gezegd, dat God ook in Eva's lichaam, den adem des levens heeft ingeblazen, en daaruit concludeert men dan, dat zij per traducem haar ziel van Adam heeft ontvangen; *Gen. 46 : 26* en *Hebr. 7 : 10,* dat is dus op de spreekwijze der Heilige Schrift, dat de nakomelingen in de lendenen des vaders begrepen en uit hun heup voortgekomen zijn; en *Gen. 5 : 3* waar wij lezen, dat Adam een zoon gewon naar zijne gelijkenis, naar zijn evenbeeld, en zijn naam noemde Seth. Ook brengen zij nog als argument bij, dat יָדַע bekennen, niet slechts een physieke maar ook eene geestelijke handeling aanduidt.

De Creatianisten beroepen zich op *Gen. 2 : 7* (dat is dus op de schepping van Adams ziel); *Pred. 12 : 7: En dat het stof wederom tot de aarde keert, als het geweest is, en de geest weder tot God keert, die hem gegeven heeft; Zach. 12 : 1b: De Heere spreekt, die den hemel uitbreidt en de aarde grondvest en des menschen geest in zijn binnenste formeert;* en *Hebr. 12 : 9: Voorts wij hebben de vaders onzes vleesches wel tot kastijders gehad en wij ontzagen hen; zullen wij dan niet veel meer den Vader der geesten onderworpen zijn en leven,* in verband met Num. 16 : 22 en 27 : 16 waar beide malen de uitdrukking „de God der geesten van alle vleesch" voorkomt.

In hare confessies hebben de kerken zich over deze quaestie niet uitgelaten.

De voornaamste argumenten voor het Traducianisme zijn voorts deze: *a.* Volgens de Schrift hield het scheppingswerk op den 7en dag op, maar dan kan ook de ziel niet aan eene scheppende daad Gods haar ontstaan te danken hebben; *b.* De leer der erfzonde is slechts dan niet in strijd met Gods liefde en rechtvaardigheid als door de zondige vader en moederziel de zondige ziel van het kind geschapen wordt; *c.* De Zone Gods heeft dan alleen eene ware menschelijke natuur aangenomen, wanneer Hij niet slechts van Maria vleesch en bloed verkreeg maar wanneer zij Hem bovendien een ziel schonk; *d.* omdat de mensch naar Gods beeld geschapen is, moet hij ook het vermogen tot een secundair scheppen van God hebben ontvangen. Wie echter over deze argumenten ernstig nadenkt, gevoelt spoedig

hunne onhoudbaarheid. De ziel kan niet per traducem als een kiem in de telingsproducten van de ouders begrepen zijn — wijl dit puur materialisme wezen zou; en evenmin kan zij door de zielen der ouders in de telingsproducten geschapen zijn — wijl dit is aan het schepsel toekennen, wat alleen Godes is.

Blijft dus alleen het Creatianisme. Als we wel zien, moet hierop de nadruk gelegd. Wij beweren volstrekt niet, dat wij bij de aanvaarding van het Creatianisme elke vraag die rijst, afdoende kunnen beantwoorden. In de Theologie komen we telkens voor het mysterie te staan. En daarom is het niet vreemd, dat zich ook op dit punt wel dingen voordoen, die voor ons verstand te hoog zijn. Het zijn in hoofdzaak twee bedenkingen, die er tegen ingebracht worden. De voornaamste is deze, dat de voortplanting der zonde òf onverklaarbaar is òf derwijs door God veroorzaakt wordt, dat daarbij zijne liefde, gerechtigheid en heiligheid gekrenkt worden. Hiertegen voerden de Gereformeerden dit aan. Onze voorstelling maakt God niet tot den auteur der zonde en laat ook de voortplanting der zonde niet onverklaard. Voorop staat hier de erfschuld, d. w. z. het feit, dat God aan alle menschen de schuld van Adam tot het oordeel der verdoemenis heeft toegerekend. Dit vonnis gaat in vervulling bij elke schepping van een ziel. God moet dan aan zulk eene door hem geschapen ziel de justitia originalis onthouden, en dientengevolge is de ziel onrein en schuilt van meetaf in haar eene onzalige fontein van ongerechtigheid. Nu gaat dit onthouden van de justitia originalis ongetwijfeld ons verstand te boven — maar ondoorgrondelijk is voor ons even goed, hoe God bij de wedergeboorte de ziel in beginsel van haar booze qualiteiten bevrijdt.

In de 2e plaats bestrijdt men het Creatianisme met een beroep op de erfelijkheid. Men zegt de gelijkheid in lichaamsbouw en de overeenkomst tusschen de ouders en de kinderen wat betreft aanleg, karakter, deugden en ondeugden kan alleen verklaard, als wij het Traducianisme aannemen. Hiertegen voeren wij echter dit aan: — *a.* dat er overeenkomst in lichaamsbouw tusschen ouders en kinderen gevonden wordt, kan buiten bespreking blijven, aangezien ook wij erkennen, dat de kinderen hun lichaam van hunne ouders ontvangen; — *b.* onze kennis van het wezen der ziel is nog zoo gering — en daarom moet men met conclusies op dit terrein zeer voorzichtig zijn; — *c.* zelfs een Darwinist als Weismann erkent, dat eene „hervorragende Begabung nach einer spezifischen Richtung hin nur selten beobachtet wurde"; — *d.* dat van alle kanten reactie ontstond tegen de leer der heriditeit; — *e.* gelijk de ziel invloed oefent op het lichaam, zoo oefent ook het lichaam invloed op de ziel. Vermindering en ziekelijke aandoeningen van het zenuwweefsel hebben verzwakking der psychische vermogens ten gevolge. Ons lichaam is het voertuig der ziel. Hoe natuurlijk dan, dat als er aan het voertuig iets of veel, vooral in zake 't centrale zenuwstelsel hapert, daardoor de ziel in de uitoefening

harer vermogens min of meer belet wordt. Waar nu voorkomt erfelijkheid van eigenaardigheden in den stoffelijk-organischen bouw der organen, daar spreekt het in zulk een geval van zelf, dat er overeenkomst is tusschen de zielswerkzaamheden van het kind met die van vader of moeder, zonder dat de Creatianist hierdoor ook maar eenigszins in verlegenheid komt. — *f.* God schept de ziel in verband met het lichaam, waarmede zij vereenigd wordt, en daarmede in verband met het geslacht, waaruit de mensch straks geboren worden zal. Zoo schenkt God sommige gaven en onthoudt Hij andere, gelijk Hem zulks in verband eenerzijds met het geslacht en anderzijds met de roeping van het kind noodig voorkomt. Deelt God dezelfde gaven uit dan is er overeenkomst, geeft Hij andere, dan is er verschil tusschen voorgeslacht en nageslacht. — *g.* Zelfs van ongeloovige zijde doen zich al meer stemmen hooren, dat de natuur van een mensch niet eenzijdig door zijne afstamming wordt bepaald, maar ook, en in hooge mate zelfs, door hetgeen den mensch van zijn eerste aanzijn af wedervoer. Zelfs een zoo vurig bestrijder van het Creatianisme als Daubanton erkent: „Maar zou een zuigeling met zeer gunstige ascendentie, opgroeiend in een boeventroep, ook niet zoo goed als zeker een boef worden?"

Zijn hiermede de bezwaren weerlegd, dan rest ons alleen nog een woord over het hoog belang dat bij de handhaving van het Creatianisme betrokken is. — *a.* Ieder mensch heeft zijne individualiteit. En dit steeds zóó, dat eenerzijds de ziel voor de uitoefening harer vermogens in deze bedeeling gebonden is aan het lichaam, dat physische oorzaken de ontplooiing van de talenten der ziel kunnen bevorderen of tegenhouden, maar dat ook anderzijds de ziel — in stede van het product van stoffelijke omstandigheden te wezen — een eigen, onafhankelijk bestaan heeft. Onder welk een druk Rembrandt en Bilderdijk ook zijn doorgegaan, toch bleven zij ieder op hun terrein mannen van de eerste grootte. Het Creatianisme maakt dit verschil begrijpelijk. Het Traducianisme daarentegen loopt gevaar, dit alles te ontkennen, ja in al 's menschen doen en laten slechts te zien de ontwikkeling van een proces, dat in zijn vaart door niets gestuit kan worden en waarvoor de mensch dus ook ganschelijk niet verantwoordelijk is. Hoe veelzeggend is het feit, dat Vilmar genoopt is te erkennen: „Immer aber liegt im Traducianismus die Gefahr nahe, dem Determinismus in die Hände zu fallen". — *b.* Wie het Creatianisme loochent, verbreekt de ethische en houdt alleen over de physische eenheid van het menschelijk geslacht. Vele Luthersche Theologen zagen dan ook in den zondaar, zoolang hij niet naar het evenbeeld van Christus hernieuwd is, niet veel anders dan een dier. Niet alzoo het Creatianisme. Dit eert ook in den gevallen mensch een wezen van veel hooger orde dan het dier. En als wij letten op deze ethische eenheid, en eveneens op de verwantschap tusschen den mensch en den engel als geestelijke

wezens, dan verstaan wij, dat Adam en in hem de menschheid niet aanstonds in het paradijs zijne eindbestemming ontving, maar hoe de gaven en krachten, die de Schepper der zielen schenken wou, eerst ontplooid moesten worden. Het Traducianisme bevordert de gedachte, dat alle zielen eigenlijk gelijk zijn, dat in den staat der rechtheid ontwikkeling van het zieleleven òf uitgesloten òf althans eene zaak van weinig belang was, dat, afgedacht van de oorspronkelijke gerechtigheid, mensch en dier vrij wel op ééne lijn staan. En waar nu de Lutherschen meenden, dat van ontwikkeling in het paradijs geen sprake zou geweest zijn, daar was het van zelf sprekend, dat zij voorstanders van het Traducianisme waren. Het Creatianisme daarentegen steunt de zienswijze, dat ieder mensch eene eigene persoonlijkheid bezit, dat ook zonder den val de mensch tot ontwikkeling zijner gaven geroepen was, dat zelfs de gevallen menschheid door hare ethische eenheid boven de dieren verre verheven en aan de engelenwereld verwant blijft; i. é. w. met het eigensoortige van den mensch correspondeert eene bijzondere wijze van ontstaan. Van God ontvangt hij zijne ziel, omdat hij een ander wezen is dan het dier, van zijne ouders zijn lichaam, omdat hij een ander maaksel is dan de engel. — c. Wie het Traducianisme huldigt, kan er niet aan ontkomen de ziel stoffelijk te maken en van de zonde te spreken niet als eene zedelijke qualiteit maar als van eene smetstof waardoor onze ziel verdorven is. Het Generatianisme vervalt niet in deze fout. Het eert het zuiver geestelijk karakter der ziel. Maar dit eischt weer voor het schepsel op wat alleen Gode toekomt d. i. de macht om te scheppen. (Ik moge hier verwijzen naar mijn boek: Creatianisme of Traducianisme (Generatianisme)?)

HOOFDSTUK X.

LOCUS DE PROVIDENTIA.

(DE VOORZIENIGHEID GODS).

§ 1. De verschillende beteekenissen, waarin de term Voorzienigheid is gebezigd.

Vooral bij dit dogma is het van groot belang, dat wij nauwkeurig de verschillende beteekenissen van het woord vaststellen. Het woord προνοια, providentia, toch doorliep verschillende beteekenissen. Oorspronkelijk wilde het zeggen: het vooruitzien, vooruitkennen van hetgeen in de toekomst stond te gebeuren. Zóó het woord opvattende, valt de voorzienigheid saam met de scientia Dei en moet zij dus bij de uiteenzetting van de deugden Gods behandeld worden. Omdat nu echter God niet alleen van tevoren wist, wat geschieden zou, maar Hij ook van eeuwigheid bepaalde, wat zou gebeuren, daarom werd προνοια, providentia, vervolgens ook gebezigd in den zin van προγνωσις, προθεσις. In deze beteekenis behoort zij thuis in den Locus de decretis Dei. Maar omdat nu God ook alle dingen werkt naar den raad zijns willens en Hij door zijne kracht draagt, wat zijne hand in het leven roept, daarom werd onder voorzienigheid vervolgens ook verstaan de conservatio of de gubernatio mundi. In deze drie beteekenissen is Providentia in de Dogmatiek gebezigd geworden — en daarom moet men voor misverstand op zijne hoede zijn. In den lateren tijd werd echter het woord almeer uitsluitend in de derde beteekenis gebruikt, en zoo denken wij thans bij het woord voorzienigheid uitsluitend aan de onderhouding en regeering van al het geschapene. Feitelijk drukt dan ook deze term niet meer precies uit, wat er in ligt. Het woord wilde oorspronkelijk zeggen: „ratio ordinis rerum in finem" en thans denken we aan de „executio ordinis". Beter zijn dan ook de woorden: conservatio of (en) gubernatio, tusschen welke dan nog sinds het opkomen van het Deïsme 't woord concursus of cooperatio ingevoegd werd. De Providentia in den zin van Conservatio werd dan nog nader onderscheiden in: *Providentia generalis* (het regiment Gods over en de zorg Gods voor den kosmos), *providentia specialis* (het regiment Gods over en de zorg Gods voor de menschen in 't algemeen) en de *providentia specialissima* (het regiment Gods over en de zorg Gods voor de uitverkorenen). P. van Mastricht, t. a. pl., II, blz. 129/131. Prof. A. Kuyper (bijv. De Gemeene Gratie, I, blz.

376/377) en Dr A. Kuyper Jr (De Vastigheid des Verbonds) legden in deze termen een anderen zin. De laatste schrijft: „Men pleegt bij het stuk der Voorzienigheid eene driedubbele onderscheiding te maken.

1° *De algemeene Voorzienigheid,* welke gaat over het bestaan der gansche schepping en over alle dingen des natuurlijken levens, en beslag legt zoo op de boozen als op de vromen. Het voorzienig bestel, waardoor Hij loof en gras doet uitspruiten, regen en droogte zendt, het groot Heelal bestiert, het leven van den enkelen mensch regelt. „Hij heeft, als allerhoogste Koning, de plaats bepaald van ieders woning, den kring, waarin hij werken zal."

2° *De bijzondere Voorzienigheid,* uitblinkende in de onderscheidene wegen en verschillende leidingen der genade, welke God de Heere met de zijnen houdt, en in de liefdevolle bemoeienissen, die Hij heeft met zijne kerke, om uit zondige menschen kinderen Gods te maken, ze te trekken met liefdekoorden, en ze toe te brengen tot het heerlijk heil in dit leven, en tot de eeuwige zaligheid hiernamaals.

3° *De allerbijzonderste Voorzienigheid,* die geheel het leven en de verschijning van den Christus omringt, en waarbij Gods volk looft en prijst de allerbijzonderste zorgen van den Drieëenigen God voor den Eeniggeboren Zoon, die in de wereld is gekomen, om de uitverkorenen des Vaders te redden" (blz. 28/29). Nu was natuurlijk ook de Middelaar tijdens zijne onwandeling op aarde naar zijne menschheid het voorwerp van Gods Voorzienigheid. En daarom kunnen deze termen ook wel zoo gebezigd worden, als A. Kuyper Sr en Jr het doen. Dan, dit verdient toch geen aanbeveling, omdat deze termen reeds zoo lang in den boven aangegeven zin gebezigd zijn. Trouwens in zijn Locus de Providentia, § 9, slaat Prof. Kuyper zelf eene gewijzigde indeeling voor.

§ 2. **Historisch overzicht van de leer der Voorzienigheid Gods.**

Gebruikt in den zin, die er thans algemeen aan gehecht wordt, werd tot op zekere hoogte ook door de heidenen aan de Voorzienigheid der goden geloofd. Maar heel veel beteekende dat geloof toch niet en troost werd er al heel weinig uit geput. Over het algemeen meende men, dat boven de goden het fatum stond en dat ten slotte alles wat hier op aarde gebeurde een uitvloeisel was van deze blinde en ijzeren macht. Ook het Epicurisme vond talrijke aanhangers. Dit stelsel is hetzelfde als het Deïsme. Immers schrijft Cicero, dat Epicurus leerde: Deos nihil curare humana. Zoowel tegenover het Epicurisme als tegenover het Fatalisme werd door de Kerkvaders de leer van de voorzienigheid Gods verdedigd. Opmerkelijk is het echter, dat zelfs Hieronymus het eene absurde gedachte vond te beweren, dat God voor de kleine dingen zorgen zou. De Scholastiek heeft bij dit dogma niet uitvoerig stilgestaan. Hetzelfde geldt van Luther en Calvijn. De

providentie was in die mate uitgangspunt van het geloofsleven, dat men eene opzettelijke behandeling overbodig achtte. Calvijn zeide terecht, wanneer er iets geschiedt, waarvoor wij de redenen niet kunnen aangeven, dan is er geen bezwaar tegen 't woord „toevallig" te gebruiken, mits slechts bedacht worde, dat er van de zijde Gods gezien voor het toeval geen plaats is. De eerste, die de leer der voorzienigheid opzettelijk behandeld heeft, was Zwingli. „Aanleiding er toe vond hij tijdens zijn verblijf met Luther en Osiander te Marburg, waar zij in tegenwoordigheid van den landgraaf Philips van Hessen een preekbeurt hadden vervuld. Het onderwerp van Zwingli's preek was de voorzienigheid. Philips wenschte die rede te lezen, maar daar Zwingli het gesprokene niet letterlijk kon weergeven, stelde hij eene lijvige verhandeling op als herinnering aan zijne preek. De providentia staat volgens hem tot de sapientia, als actio tot potentia, en hare omschrijving luidt: Perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio est". Hij ging terecht uit van de stelling, als iets temere (in het wilde) kan gebeuren, dan kan alles temere geschieden — ware dit echter het geval dan zou daarmede de voorzienigheid zijn opgeheven, en als de voorzienigheid opgeheven is dan is ook God zelf weggenomen (Muller, t. a. pl., blz. 100).

Jammer was dat hij aan de andere zijde te ver ging. Hij beweerde n. l., dat de tweede oorzaken ten onrechte oorzaken worden genoemd. God is zoozeer de absolute, immanente causaliteit, dat er van geen enkele macht onder God sprake kan zijn. Zijn geliefde tekst was dan ook Hand. 17 : 28. Om deze dwaling is Zwingli van Spinozisme beschuldigd. Dit is echter te kras, omdat hij het stellig niet zoo verkeerd bedoelde. Toch zijn zijne uitspraken, waarbij eigenlijk de verantwoordelijkheid des menschen opgeheven wordt, zeer bedenkelijk. Het zou dan ook juister geweest zijn, als men hier gevaar voor idealistisch pantheïsme had gezien. Dit gevaar bestond in zoover als het verwijderen van de causae secundae de opheffing van de realiteit van het eenmaal geschapene als zelfstandig bestaande, ten gevolge kan hebben.

Wij zagen reeds, hoe als reactie tegen het Deïsme in de definitie van de voorzienigheid ook het woord „concursus" opgenomen werd en komen hierop later terug. Leibniz bracht een nieuw element in de voorstelling der voorzienigheid door zijn optimisme. God heeft uit alle mogelijke werelden de beste gekozen. Het zinnelijke leed is aan het bestaan der eindige dingen verbonden, daar God 't zoo heeft bepaald, terwijl het zedelijk kwaad 't onvermijdelijk gevolg is van de beperktheid van het schepsel. Bovendien lost de zonde zich op in de totaliteit van het heelal en wordt zij voorwaarde van het einddoel d. i. het zedelijk goede. De nieuwere philosophie, voorzoover zij niet staat op 't standpunt der Schrift, loopt òf op het pantheïstische òf op het deïstische spoor en kent dus feitelijk de voorzienigheid Gods niet.

Door de oudere wijsgeeren werd de conservatio mundi nauw verbonden met de creatio — zoodat het begrip providentia bij hen schier geheel opging in de gubernatio mundi. Cartesius en zijne School b.v. leerden, dat de voorzienigheid eene voortdurende schepping, eene gestadige herhaling van de eerste scheppingsdaad, is. Waar alzoo de gubernatio feitelijk geïsoleerd was van de conservatio, daar werd zij licht opgevat òp deïstische wijze als de volvoering eener in de natuur der dingen gegronde wet, of op pantheïstische wijze als de zelfontwikkeling Gods.

§ 3. Het Pantheïsme en het Deïsme tegenover de Voorzienigheid Gods.

Het pantheïsme laat voor de voorzienigheid Gods geen plaats over. Als God en de kosmos feitelijk één zijn, dan is er geen God, die de wereld onderhoudt en regeert. Volgens den pantheïst ontwikkelt de natuur zich wel naar vaste wetten, maar deze wetten zijn niet door God gesteld en worden niet door God gedragen. Zij zijn aan de natuur inhaerent. Elke plant, dier, mensch, ja heel de kosmos *moet* zich ontwikkelen, gelijk hij zich ontwikkelt. Zoo blijft er niets over van de leer der Schrift, dat de mensch, als tweede oorzaak optreedt; dat de zondaar verantwoordelijk blijft voor zijne daden; dat God het gebed hoort en wonderen tot verheerlijking zijns Naams en tot verlossing zijns volks gedaan heeft. In dien zin is dan ook het pantheïsme puur fatalisme, daar toch onder het fatalisme verstaan werd een macht, die zonder bewustzijn en zonder wil alles met blinde noodwendigheid bepaalde.

Waar het pantheïsme God en de wereld vereenzelvigt, daar is juist het kenmerk van het Deïsme, dat het God en wereld scheidt. Nu is deze gedachte al spoedig in de Chr. kerk ingedrongen. We zagen, hoe Hieronymus de z.g. kleinere dingen aan het bestel Gods onttrok. De Pelagianen en de Semipelagianen geven ook aan den mensch eene zelfstandigheid tegenover God. Zoo was het ook in de Middeleeuwen en later in de Roomsche kerk, ook al bleef er verschil tusschen de Thomisten en de Molinisten. Het Socinianisme ontkende zelfs de schepping ex nihilo, en leerde voorts, dat God niet van te voren weet, wat de mensch doen zal en dus wachten moet, totdat 's menschen wil besliste. De Remonstranten zeiden, aan de menschen zijn bij de schepping krachten verleend, over welke zij te beschikken hebben. Lang niet alles is door God te voren bepaald, wat hier op aarde geschiedt. Door 't Deïsme, Naturalisme en de Aufklärung enz. zijn deze gedachten uitgewerkt. En toen hierbij in de vorige eeuw kwamen de groote uitvindingen op natuurkundig gebied luidde de conclusie van het moderne denken: Heel de natuur staat buiten de regeering Gods; zij is eene zelfstandige macht naast en tegenover God; het zeggenschap Gods beperkt zich uitsluitend tot het gebied van het

religieus-ethische leven. En zelfs dit laatste moet men niet al te letterlijk nemen, aangezien de mensch als zedelijk wezen vrij is en hij met zijn vrijen wil heeft te beslissen, of hij al dan niet God dienen wil. Het Deïsme heeft dus feitelijk geen religie. Het zoekt niet de gemeenschap met maar de handhaving zijner souvereiniteit tegenover God. Het leidt altoos weer tot het ongeloof.

§ 4. **De voorzienigheid Gods in de Heilige Schrift.**

De term „voorzienigheid" komt in het Oude Testament niet voor. Wel hebben velen getracht, er een schriftuurlijk karakter aan te geven door een beroep op *Gen. 22 : 8b: God zal zich zelven een lam ten brandoffer voorzien, mijn zoon,* maar dit geschiedt ten onrechte. In het Hebr. staat אֱלֹהִים יִרְאֶה־לּוֹ God zal zien voor zich. Keil: Gott wird es sich ersehen. Kuyper (Locus de Providentia, blz. 8) merkt hierbij op: „Hieruit blijkt, dat ons begrip „voorzien" hier niet is bedoeld. Het is „zien" in den zin, zooals wij ook „kennen" in het Hebr. vinden b.v. God kent den weg der rechtvaardigen (d. i. *legt* den weg, waarlangs ze wandelen en niet *kent* dien door waarneming). Het zien Gods is hier eveneens het effectieve zien, waardoor iets voortgebracht wordt. Evenals een veldheer voor zijne wanordelijke troepen staande, door hen straf aan te zien de orde er in ziet, zoo is Gods zien hier actief, tot stand brengend, en niet passief". In vs 14 zien we, dat Abraham de plaats daarom noemde: „de Heere zal zien", d. i. door zijn toezien het er brengen, en daarom wordt heden ten dage gezegd „op den berg des Heeren zal gezien worden". Voorzien staat er niet, zooals in de Statenvertaling is vertaald. De naamgeving van deze plaats bevestigt dus ook onze opvatting van vs 8. Keil vertaalt vs 14: Toen noemde Abraham den naam van die plaats, de Heere voorziet, zoodat men nog heden pleegt te zeggen, op den berg waar de Heere verschijnt. Keil is van oordeel, dat „sich sprachlich nicht rechtfertigen lässt die Uebersetzung — die ook onze Statenvertaling geeft — auf dem Berge Jahve's wird ersehen". G. Ch. Aalders vertaalt vs 8: God voorziet zich het lam ten brandoffer ... en vs 14: Toen noemde Abraham den naam van die plaats: De Heere voorziet. Daarom wordt nog heden gezegd: op den berg voorziet de Heere. Dan, wij kunnen deze verschillen ter zijde laten, omdat de Heilige Schrift, als zij over de voorzienigheid Gods spreekt, andere woorden gebruikt. De Leidsche Vertaling zet dan ook vs 8 over: God zal zelf naar het schaap ten brandoffer omzien, mijn zoon! In het Nieuwe Testament komt ook προνοια met toepassing op God niet voor. In *Hand. 24 : 3* [1]): *Dat wij grooten vrede door u bekomen, en dat vele loffelijke diensten dezen volke geschieden door uwe voorzichtigheid, machtigste Felix, nemen*

[1]) De Leidsche vertaling luidt: Daar wij door u grooten vrede genieten en door uw beleid vele dingen voor dit volk verbeterd worden ...

wij ganschelijk en overal met alle dankbaarheid aan, wordt het gebezigd van Festus, in den zin van administratie, bestuur, beleid, terwijl in *Rom. 13 : 14* [1]*): Maar doet aan den Heere Jezus Christus, en verzorgt het vleesch, niet tot begeerlijkheden* de vermaning „τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεισθε εἰς ἐπιθυμιας" volgens Zahn zeggen wil: Oefent geen voorzorg voor het vleesch van dien aard, dat zinnelijke lusten daardoor opgewekt worden. Evenzoo Greijdanus: „De apostel verbiedt eene te weelderige verzorging van het lichaam ... zoodat vadsigheid en vleeschelijke weelderigheid ontstaan, die behoeften vermeerderen en doen gevoelen, verlangens en begeerten opwekken en versterken, en tot zondige begeerlijkheden en daden voeren, vgl. Jac. 1 : 14 v.v." Maar al is het woord „voorzienigheid" met toepassing op God in de Schrift niet te vinden, de zaak zelve komt daarin herhaaldelijk voor. En ook hierbij gaat de Schrift meermalen plastisch te werk. Zij schildert ons als het ware het almachtig, albesturend vermogen Gods voor oogen in de bekende uitspraken omtrent de leliën des velds; de vogelen des hemels, die door God gevoed worden; de twee muschjes, die voor één penning worden verkocht; 't geteld zijn van de haren onzes hoofds; enz. En in verband met deze schildering der voorzienigheid worden gebezigd de verba: scheppen, Ps. 104 : 30; levend maken Job 33 : 4; zien, Ps. 33 : 14; 15; behouden, Num. 6 : 24; regeeren Ps. 93 : 1; werken Joh. 5 : 17; dragen Hebr. 1 : 3; zorgen 1 Petr. 5 : 7. En dan geschiedt dat altoos zóó, dat de voorzienigheid Gods wordt voorgesteld als een rijke troost voor de geloovigen, wier hemelsche Vader over hen waakt en zorgt; maar tevens als eene waarschuwing voor de ongeloovigen, opdat zij er voor terugschrikken Gods bestuur te lasteren en de vromen te kwellen door spot en verdrukking.

§ 5. **Het specifieke van dezen locus.**

De Synopsis XI, 3 definieert de voorzienigheid aldus: Providentiam describimus actualem et temporalem omnium et singularum rerum quae sunt et fiunt, juxtra decretum Dei aeternum, immutabile et liberrimum, conservationem, directionem et deductionem ad finem ab ipso determinatum, sapientissime et justissime factum ad ipsius gloriam.

Dan, aangezien met uitzondering van de Schepping alles valt onder de onderhouding Gods, zoo is het gevaar niet denkbeeldig, dat men in dezen Locus heel de uitvoering van Gods decreet of m. a. w. alle werken Gods naar buiten behandelt. Maar ook, al laat men dit na, dan kan men toch allerlei onderwerpen bespreken als de wilsvrijheid, de zonde, het gebed, de theodicee, die hier feitelijk niet thuis hooren, maar òf reeds behandeld zijn òf elders in de Dogmatiek behandeld zullen worden. Het is dus zaak, dat wij de grenzen afbakenen van

---

[1]) De Leidsche vertaling luidt: Maar bekleedt u met den Heere Jezus Christus en verzorgt het vleesch niet tot opwekking der lusten.

het terrein, waarop wij ons hier bewegen. En dan behoort tot dezen Locus de beschrijving van de relatie, waarin God staat tot de schepselen, die Hij schiep; eene relatie, die niet nu eens zóó en dan weer anders is, maar die altoos zichzelf gelijk blijft. Nu is men er allengs toe gekomen, deze relatie weer te geven door de woorden: conservatio, concursus en gubernatio. Dit nu is uitnemend, mits wij slechts bedenken, dat deze 3 stukken niet van elkander gescheiden mogen worden. Zoo zou het zijn, als deze 3 deelen elkander in tijd opvolgden. Maar hiervan is geen sprake. Juist zegt Gravemeyer: „De onderhouding ziet op het *wezen*, de medewerking op het *werk*, en de regeering op het *einde* der schepselen". En nog duidelijker Bavinck: „De onderhouding zegt ons, dat er niets bestaat, niet alleen geene substantie, maar ook geen kracht, geen werkzaamheid, geen eigenschap, geen idee, of het bestaat uit, door, tot God. De medewerking doet ons dezelfde verhouding kennen als eene zoodanige, welke het zijn der schepselen niet opheft maar juist poneert en handhaaft. En de regeering wijst ons beide aan, als zóó alle dingen leidende, dat het door God vastgestelde einddoel wordt bereikt. En altijd, van het begin tot het einde, is de voorzienigheid „eene eenvoudige almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods."

§ 6. **De conservatio.**

We neigen er licht toe, om het onderscheid tusschen de creatio en de conservatio mundi, ons zóó voor te stellen, als ware de creatie eene actieve daad en de conservatie eene passieve houding Gods; als ware de bewaring niet veel anders dan een zeker toezien Gods, een uit de verte aanschouwen van wat met en op den kosmos gebeurt. Op dien weg gingen de Pelagianen. Volgens hun voorstelling, die door de Remonstranten niet onaannemelijk geacht werd, *laat* God het schepsel slechts bestaan en *doet* Hij het niet bestaan. (Zie hierover Gravemeyer, I, blz. 778/787 en Kuyper, L. de Pr., blz. 28/29).

Dan, deze voorstelling is geheel verwerpelijk. Geen oogenblik bestaat de kosmos uit en door zichzelf, maar steeds wordt hij gedragen door Gods mogendheid. De conservatio is dus evenzeer een *doen* Gods als de schepping. Vandaar dat zij in de H. Schrift genoemd wordt: scheppen, levend maken. Voor de onderhouding is dan ook dezelfde kracht Gods noodig als voor de schepping. Het onderscheid tusschen de schepping en de bewaring bestaat hierin, dat God bij de schepping aan de dingen het aanzijn geeft en dat Hij ze bij de bewaring met dezelfde almogende kracht de volharding in het bestaan schenkt. Vandaar dat de oude dogmatici de bewaring ook wel noemden: creatio continua of continuata — al acht ik dit niet aanbevelenswaardig. En evenzeer als nu alles door God geschapen is, zoo is ook alles voorwerp der conservatio. Wij mogen aan haar niets onttrekken. Wel mogen wij onderscheiden — gelijk wij reeds zagen — tusschen de

providentia generalis (die gaat over de schepping in 't gemeen), de providentia specialis (die zich uitstrekt voor de redelijke schepselen, en in het bijzonder over de menschen) en de providentia specialissima (wier objecten de geloovigen zijn). Hieruit leide men echter niet af, dat wij de creatio en de conservatio identifieeren. Dit blijkt uit onze definitie wel anders. Toch voegen wij hieraan nog dit toe. De bewaring wordt in de H. Schrift ook genoemd een rusten, een zien, een aanschouwen, een letten Gods. En dit is het geval, omdat de conservatio niet 't bestaan van tweede oorzaken uitsluit maar die juist veronderstelt, terwijl God daarentegen hemel en aarde, buiten alle causae secundae om, geschapen heeft.

Tenslotte. De conservatio — welke onze Catechismus schoon aldus teekent: De almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, door welke Hij hemel en aarde mitsgaders alle schepselen gelijk als met Zijne hand nog onderhoudt — wordt in den Bijbel duidelijk uitgesproken in *Ps 104 : 14: Hij doet het gras uitspruiten voor de beesten en het kruid tot dienst des menschen, doende het brood uit de aarde voortkomen* en 29.

§ 7. **De concursus.**

Wij wezen er reeds op, dat men telkens God en de natuur tegenover elkander stelt. Dit geschiedt echter geheel ten onrechte. Al kunnen wij in de natuur vaste wetten waarnemen, daarom staat de natuur nog niet buiten de werkzaamheid Gods. Wij moeten ons dan ook niet, uit reactie tegen het naturalisme, laten verleiden tot de stelling, dat er geene natuurwetten zijn, en evenmin tot de bewering: de gewone dingen gaan naar vaste wetten maar de buitengewone werkt God rechtstreeks zelf, met welke bewering dikwijls deze averechtsche gedachte samengaat, dat wij lijdelijk moeten verkeeren onder rampen als ziekte, brand enz., welke Gods hand ons toezendt.

Calvijn heeft tegen deze misvattingen reeds gewaarschuwd, en ons geleerd, dat die God, die de creaturen schiep, ook aan elk creatuur een levenswet gegeven heeft. In stede dus van het bestaan van natuurwetten te loochenen (al moet ter harte genomen hetgeen bijv. Kohnstamm over deze materie schreef) gelooven wij daaraan van heeler harte. Maar wij voegen er aanstonds bij: 1^0 die natuurwetten zijn door God verordineerd; en 2^0 die natuurwetten worden van oogenblik tot oogenblik bestendigd. De jaargetijden bijv. volgen elkander op. Maar hier is God niet buiten. Integendeel. God doet in 't voorjaar 't gras en groen uitspruiten, gelijk Hij in den winter het water stollen doet en zijn ijs heenwerpt als stukken. Slechts moeten wij hier 't optreden van causae secundae niet voorbij zien. De creaturen moeten door ontplooiing bereiken het einde, dat door God voor ze geordineerd werd. En dit geschiedt nu alzoo, dat zij zelf als causae secundae optreden. Door middel van de schepselen

voert God Zijn raad uit. God is het, die door zijn kracht de schepselen tot handelen brengt (praecursus) maar Hij is het ook, die door zijne kracht ze in hunne werking zóó bestiert, dat het door Hem bepaalde effect bereikt wordt (concursus). Er is dus wel degelijk eene zelfwerkzaamheid der tweede oorzaken. De schepselen zijn in Gods hand niet als instrumenten, organen, stokken en blokken, waarbij elke gedachte aan zelfwerkzaamheid is uitgesloten. Neen, ten opzichte van God kunnen de causae secundae bij instrumenten worden vergeleken, *Jes. 10 : 15: Mag de bijl zich verhoovaardigen tegen hem, die ermee houwt? mag de zaag grootdoen tegen hem, die haar trekt? Alsof een staf hen zwaaide, die hem opheffen, alsof een stok hem ophief, die meer is dan hout!* (vert. Ridderbos); 13 : 5; Hand. 9 : 15, maar ten aanzien van hare effecten zijn zij de wezenlijke oorzaken.

Nu treedt natuurlijk die zelfwerkzaamheid in verschillende vormen op. Evenals de creaturen verschillen, zoo is er ook groot verschil tusschen hun zelfwerkzaamheid. Bij de menschen en de engelen bereikt de zelfwerkzaamheid haar toppunt, omdat ze redelijke en zedelijke wezens zijn. Nu staan echter de tweede en de eerste oorzaak niet los naast elkaar maar de eerste bedient zich van de tweede, en daarom is één, zoowel de actio der beide causae als haar product.

Duidelijk vat Bavinck de opini der Scholastici en der oude dogmatici aldus saam: „Er heeft geene arbeidsverdeeling plaats tusschen God en zijn schepsel, maar dezelfde werking is geheel en al werking van de causa prima en evenzoo geheel en al werking van de causa secunda, en het product is in dienzelfden zin geheel product van de eerste en geheel product van de tweede oorzaak. Omdat echter de causa prima en de causa secunda niet identisch zijn maar in wezen verschillen, daarom is wel de werking en het product *realiter* geheel en al werking en product van beide oorzaken, maar *formaliter* zijn ze toch alleen werking en product van de tweede oorzaak. Het hout brandt, en het is God alleen, die het branden doet, maar formeel mag het branden niet aan God maar moet het alleen aan het hout als subject worden toegeschreven. De mensch spreekt, handelt, gelooft, en al is het God alleen, die hem spreken, handelen, gelooven doet, toch is niet God maar de mensch het formeele subject van al deze daden. En zoo is het ook God alleen, die den zondaar alle leven en kracht verleent, welke hij tot het bedrijven eener zonde van noode heeft, maar de zonde heeft niet God maar den mensch tot subject en auteur."

Zoo wordt ons duidelijk het verband tusschen de voorzienigheid Gods en de zondige daden des menschen. Als een moordenaar iemand op 40 jarigen leeftijd vermoordt, dan voert hij daarmee Gods raad uit, gelijk hij ook alleen met krachten, hem door God verleend, zijn misdaad verricht. Toch is daarmee zijne verantwoordelijkheid niet opgeheven. Wij leggen dan eerst juist het verband tusschen de eerste en de tweede oorzaak, als wij God en den mensch elk laten werken

met eigen wil en eigen bedoeling. Als er ergens in het lichaam kwaad bloed zit, dan zet men daar een bloedzuiger op, om het weg te zuigen. Deze zuigt het weg, niet om den mensch te helpen, die kwaad bloed heeft, maar uit lust om zich dik te zuigen. Welnu zoo gebruikt God ook den mensch tot uitvoering van zijn raad en wil, geeft Hij hem tevens de daarvoor noodige krachten, enz., terwijl tegelijkertijd die mensch zijn eigen bedoelingen heeft. De moordenaar denkt niet na over Gods raadsbesluit maar koestert eigen voornemens. Feitelijk gebeurt er dus niets dan wat God besloten heeft, terwijl toch de mensch ten volle verantwoordelijk blijft, omdat hij zijn eigen plan ten uitvoer brengt, de van God hem gegeven krachten misbruikt en ten laatste ingaat tegen Gods geopenbaarden wil. *Hand. 2 : 23.* De Schrift vat dit verband tusschen de voorzienigheid Gods en de zelfwerkzaamheid des menschen treffend schoon saam in de uitspraak: *Het hart des menschen overdenkt zijnen weg, maar de Heere stiert zijnen gang, Spreuken 16 : 9.*

Het is hier de plaats, om nog een enkel woord te wijden aan het wonder. Op het voetspoor van Thomas Aquino plachten de oude dogmatici het wonder te definieeren als een ingrijpen Gods in den gewonen loop der natuur of als eene verbreking der natuurwetten. Wonderen waren daden Gods, „supra et contra ordinem a se institutum"; of anders „per miracula ordo naturae tollitur". Maar deze definitie is onjuist, om twee redenen: — *a.* Zij begunstigt de voorstelling, dat in den kosmos in den regel alles van zelf zijn gang gaat, terwijl God slechts nu en dan even optreedt en met de aardsche dingen zich bemoeit. Maar zoo is het niet. De natuurwetten of de natuurverordeningen zijn knechten Gods, *Ps. 119 : 91: Naar uwe ordinantiën blijven zij* (n.l. de hemel en de aarde) *nog heden staan, want zij alle zijn uwe knechten.* God is dus altoos met de natuur bezig, maar door de bestendiging van de wetten, die Hij zelf haar gaf. — *b.* Opheffen of verbreken doet God zijne wetten, ook zijne natuurordinantiën niet. Zulk eene voorstelling is eigenlijk Gode onwaardig. Terecht zeide daarom Augustinus reeds: De wonderen Gods schijnen in tegenspraak te zijn met de natuurordinantiën. Maar dit is zoo niet, omdat God de Schepper der natuur is, en daarom niets doen kan wat met haar in strijd is. „De wonderen geschieden alzoo niet tegen de natuur maar slechts tegen de natuur, voorzoover wij haar kennen." Het zijn tot dusver verborgen krachten, die God bij het wonder werken laat. Welnu dit is het juiste standpunt. Het eigenaardige van het wonder bestaat dan ook hierin, dat God eene bijzondere mogendheid, eene tot dusver verborgene kracht werken laat. Deze kracht nu heeft natuurlijk haar eigen wet. Vandaar dat zij ook een eigen resultaat in 't leven roept — verschillend van het effect, hetwelk door eene andere kracht veroorzaakt wordt (Zie het belangrijke artikel „Wunder", in Herzogs RE^3, XXI, S. 558/567).

§ 8. **De gubernatio.**

Onder haar verstaan wij, dat God heel den kosmos en al wat er in is, beheerscht en dat Hij alle dingen leidt tot het einde, door Hem bepaald en gewild. Omdat God alles schiep, daarom is Hij Gebieder en Heer over alles. Uit het feit der schepping vloeit 't recht om te gebieden voort. En waar nu God met alle dingen een bepaald oogmerk heeft, daar schikt Hij het ook zóó, dat zijn raad nimmer faalt. Wegens deze beheersching en bestiering der schepselen wordt God meermalen Koning in de Schrift genoemd. En dat niet alleen in het O. maar ook in het N. Test., b.v. I Tim. 1 : 17, Openb. 19 : 6b. Het is dan ook volstrekt niet zóó, dat thans het koningschap Gods geheel terugtreedt voor zijn Vaderschap, gelijk men van ethische zijde gaarne beweert. Neen, wij moeten beide vasthouden. Nu gaat het Koningschap Gods over alles, maar er is verschil in de wijze, waarop Hij het uitoefent. De levenlooze en redelooze schepselen bestuurt Hij zonder hun weten. De goddeloozen hebben er ook menigmaal geen besef van. In elk geval heerscht God over hen tegen hun wil, zoodat zij huns ondanks doen, hetgeen God wil, dat geschieden zal. De vromen begeeren zich Gode te onderwerpen Matth. 6 : 10b en Zijne medewerkers te zijn, 1 Kor. 6 : 9. Hoe verschillend echter de vorm der gubernatio zij, onder alle omstandigheden geldt: De Heere regeert.

Dit geldt ook met betrekking tot de zondige handelingen der menschen. Aan het dienaangaande reeds gezegde, moet hier nog dit toegevoegd. Als er in de Schrift *I Kron. 21 : 1* wordt gezegd: *Satan porde David aan, om het volk te tellen* en eveneens *2 Sam. 24 : 1: God porde David tegen hen aan, zeggende: ga, tel Israël en Juda,* dan is dit in den grond der zaak precies hetzelfde. Immers beteekent 't zeggen, God porde David aan, dat de Heere toeliet, dat Satan den koning aanzette tot zonde, ja dat Hij de gelegenheden zóó schikte, dat Satan tot dit zondige werk in staat was. Maar waar zoo de Heere zijn knecht beproeft, terwijl Hij Satan als instrument gebruikt, daar blijft niettemin David de verantwoordelijke persoon, de auteur der bedreven zonde. Ook geldt 't gezegde over 's Heeren koningschap met betrekking tot de rampen en tegenheden van dit leven. God is Schepper van het licht en de duisternis, van het goede en het kwade, *Jes. 45 : 7; En er zal geen kwaad in de stad zijn, dat de Heere niet doet, Amos 3 : 6.*

Dit plaatst ons telkens voor mysteriën, omdat de lotsbedeeling Gods zoo verschillend is, en daarbij de vromen gewoonlijk meer rampen hebben te verduren dan de goddeloozen. Iets verstaan wij hiervan echter, als wij bedenken, dat het lijden niet alleen dient ter vergelding maar ook tot kastijding, geloofsbeproeving, geloofsversterking en verheerlijking Gods. Maar veel blijft hier voor ons onverklaarbaar. Slechts dit weten wij: dat God eenmaal de werkers der ongerechtigheid straffen zal en dat ook de diepe wegen der geloovigen moeten medewerken ten goede.

HOOFDSTUK XI.

LOCUS DE PECCATO.

(DE ZONDE).

A. DE OORSPRONG DER ZONDE.

§ 1. **De zonde in de engelenwereld.**

In den hemel is het eerst eene breuk met God tot stand gekomen. De twee voornaamste plaatsen voor den val der engelen zijn: *Joh. 8 : 44: Gij zijt uit den vader den duivel, en wilt de begeerten uws vaders doen, die was een menschenmoorder van den beginne, en is in de waarheid niet staande gebleven, want geene waarheid is in hem. Wanneer hij de leugen spreekt, zoo spreekt hij uit zijn eigen; want hij is een leugenaar en de vader der leugen* en *Judas vs 6: En de engelen, die hun beginsel niet bewaard hebben, maar hunne eigene woonstede verlaten hebben, heeft Hij tot het oordeel des grooten dags met eeuwige banden onder de duisternis bewaard.* Zie voorts ook nog I Tim. 3 : 6. Nu moeten we ook met betrekking tot den val der engelen de soberheid der Schrift eerbiedigen. De Bijbel deelt ons niet mede, hoe de duivel en de engelen, die met hem gezondigd hebben (2 Petr. 2 : 4), tot opstaan tegen God gekomen zijn.

Gravemeyer is van oordeel, dat hun Schepper hen op eene proef gesteld heeft, omdat „bij redelijke schepselen, met vrijen wil begaafd, eene gehoorzaamheidsproef niet kon uitblijven". „De engelen werden echter door geen boomvrucht verzocht, omdat zij geesten waren, maar op eene wijze, die met hunne natuur overeenkwam en waaruit het moest blijken, of zij onderdanig binnen die ordening bleven, waarin God hen had geplaatst" (I, blz. 717/718). Volgens Kuyper wettigen Jezus' woord, dat Satan in de waarheid geen positie heeft genomen en dat hij, wanneer hij de leugen spreekt, uit zijn eigen spreekt, en Judas' zeggen, dat een deel der engelen hun beginsel niet bewaard heeft, de volgende verklaring. Die engel, die later Satan werd genoemd, bezat het vermogen, om zich eene andere gesteldheid der dingen in te denken dan de empirisch door God in het leven geroepene. Hij kon zich indenken een nog hoogeren trap van glorie dan waarop hij bij zijne schepping gesteld was, ja hoe hij de eerste en God de tweede zou zijn. En in stede van nu gelukkig te zijn in den stand, waarin God hem gesteld had, en alzoo in de waarheid d. i.

in de eenig goede relatie tot God, zijne positie te kiezen, werd hij ontevreden met zijn lot, liet hij den hoogmoed in zich post vatten, en werd hij weldra verteerd door de even zondige als dwaze begeerte, om God van zijn troon te stooten. En in zijn val sleepte hij vele engelen, die zich door hem eveneens tot ontevredenheid en hoogmoed hadden laten verlokken, mee. (De Engelen Gods, blz. 205/233; Locus de Peccato, blz. 8/12). De gedachten van Gravemeyer en Kuyper hebben beide iets aannemelijks. Ik neig er toe, aan die van Kuyper de voorkeur te geven. Alleen mogen wij niet voorbijzien, dat het ten slotte onverklaarbaar is, hoe heilige schepselen aan de zonde konden toegeven en opstaan tegen God. De zonde (eerst in de engelen- en dan in de menschenwereld) blijft een onoplosbaar raadsel. De zonde is niet te verklaren. De zonde is eene dwaasheid, eene ongerijmdheid, het niet-logische zelf. En hoe zou het onlogische ooit voor verklaring vatbaar zijn? Wij moeten daarom niet eens beproeven het raadsel der zonde geheel te willen oplossen.

§ 2. **De val des menschen.**

Uit de engelenwereld is de zonde in de menschenwereld ingedrongen. Het verhaal hiervan biedt ons *Genesis 3*. Wat Satan dreef, om den mensch te verleiden, zegt de Schrift ons niet. Veilig gaan wij ook hier, wanneer wij ons van gewaagde supposities onthouden.

Wij overschrijden echter de gestelde grenzen niet, wanneer wij zeggen, dat in de eerste plaats de haat tegen God hem hiertoe dreef. Waar hij door zijn val door nijd tegen God werd verteerd, daar vond hij er een helsch vermaak in te pogen, ook den mensch van God af te trekken, Gods werk als mislukt voor te stellen en Gode te ontrooven, de aanbidding, die Hem door den mensch werd toegebracht. Ook zal hem, die zelf door de bitterste pijnen gefolterd werd, 't denken zelfs aan den gelukkigen staat des menschen onverdragelijk zijn geweest. Zelf rampzalig, verlangde hij niets vuriger dan ook anderen rampzalig te maken. Vandaar dat hij in de Schrift zoowel Gods wederpartijder als de menschenmoordenaar, de verzoeker des menschen heet.

Opmerkelijk is het, dat niet slechts bij alle heidensche volken tradities omtrent een val des menschen worden gevonden, maar ook dat men al zeer vroeg verstond, hoe hier inwerking van de zijde der booze geesten had plaats gehad. Duidelijk wordt dat uitgesproken in het boek der Wijsheid 2 : 24: Maar door des duivels nijdigheid is de dood in de wereld gekomen en die zijns deels zijn, proeven dezelve. Ook wordt in de rabbinistische geschriften het hoofd van de booze geesten de oude Slang genoemd, terwijl ook in het Parsisme en in de Babylonisch-Assyrische sagen sporen hiervan voorkomen. Ook blijkt duidelijk, dat het Satan was, die Eva verzocht uit de verzoeking van Jezus in de woestijn door den duivel. In het verhaal van Jezus' verzoeking wordt uitdrukkelijk gezegd, dat het Satan was,

die Jezus verzocht, Lukas 4 : 1—13. Aangezien nu Jezus' verzoeking in de woestijn de tegenhanger is van Adams verzoeking in het paradijs, daar moet hieruit volgen, dat Eva door den duivel is verzocht geworden.

Listig was het, dat Satan eerst Eva verzocht. En dat om drie redenen. De eerste en voornaamste is deze, dat niet zij maar Adam hoofd van het werkverbond was en dat dus hare verantwoordelijkheid veel geringer was dan die van Adam. Eva zondigde alleen voor zich zelve, en zij zou ook alleen gestraft zijn geworden, wanneer Adam ware staande gebleven. Hier kwam ten 2^0 bij, dat Eva niet rechtstreeks van God maar van haar man het verbod om te eten van den verboden boom ontvangen had. Daarom kon zij gemakkelijker dan Adam aan het twijfelen gebracht worden. En ten 3^0 was de verzoeking voor Adam gevaarlijker, wanneer zij kwam van de zijde der vrouw, die hij zoo innig liefhad, dan van de zijde des duivels.

Listig was het ook, dat Satan niet rechtstreeks Eva aanviel, maar dat hij zich daarbij bediende van de slang. Hij deed 't in de hoop, dat Eva eer zou bezwijken, als hij haar verzocht door middel van een dier, 't welk aan haar zoo goed bekend was, dan wanneer hij als de geest uit den afgrond, tegen wien Adam en zij den hof moesten bewaren, haar rechtstreeks aanviel. Daarbij moet het vreemde verschijnsel, dat een dier sprak, de verleiding gevaarlijker gemaakt hebben. 't Vreemde toch heeft altoos voor ons bekoring. Trouwens weten wij, hoe dit niet de eenige maal is geweest, waarop een booze geest door een ander sprak. Meermalen lezen wij in het N. Test., dat de duivelen in menschen voeren, de lichamen der menschen knechtten en zich van hunne spraakorganen bedienden.

Nu zijn echter velen van meening, dat wij niet letterlijk moeten opvatten de voorstelling der Schrift, dat Satan zich van een slang heeft bediend. Volgens hen hebben wij hier met eene allegorie te doen. En dat, wijl een slang niet spreken kan. De een ziet dan in de slang eene personificatie van de begeerlijkheid; een ander van den geslachtslust; een derde van de rede, die weigert zich door God te laten voorlichten; en een vierde van den Satan. Gods Woord leert 't ons echter anders. Uitdrukkelijk wordt deze slang onder de dieren gerekend, Gen. 3 : 1. Ook is de straf, Gen. 3 : 14, 15 slechts verklaarbaar als wij met eene wezenlijke slang te doen hebben. Ook zegt Paulus uitdrukkelijk in *2 Cor. 11 : 3: Doch ik vrees, dat niet eenigszins, gelijk de slang Eva door hare arglistigheid bedrogen heeft, alzoo ...*, terwijl in *Openb. 12 : 9* sprake is van de oude slang, welke genaamd wordt duivel en Satanas, en eveneens in Openb. 20 : 2 gezegd wordt: En hij greep den draak, de oude slang, welke is de duivel en Satanas en hij bond hem duizend jaren. De oude uitlegging mag dan ook niet prijsgegeven. Metterdaad sprak een zintuigelijk waarneembare slang tot Eva. Natuurlijk niet, omdat voor den val, gelijk Josephus

meende, de dieren spreken konden. Maar wel omdat de Satan zich van de slang als instrument bediende. Ongetwijfeld wordt dit niet met zoovele woorden in Gen. 3 gezegd. Meer nog. Pas allengs laat de H. Schrift ons zien, hoe achter de worsteling tusschen zonde en genade, gelijk zij hier op aarde gestreden wordt, staat de worsteling in de wereld der geesten, ter laatste instantie de kamp tusschen God en den duivel.

Listig ging Satan vervolgens in zijn spreken te werk. Eerst zocht hij in Eva's hart twijfel op te wekken aan het gebod Gods en tevens haar te prikkelen tot de erkentenis, dat dit gebod voor haar toch lastig was. In stede dat dan Eva elk verder gesprek met de slang afslaat, gaat zij met haar aan 't redeneeren — waaruit mag afgeleid worden, dat 't Satan gelukt was haar aan het twijfelen te brengen. Zoo tast de slang nu terstond door. Onbeschaamd zegt zij, dat God den mensch voorloog en dat Hij louter uit egoïsme zijn verbod gaf. Hierdoor hoopte zij Eva te verlokken tot de zonden van ongeloof en hoogmoed. En haar toeleg gelukte. Eva liet haar ziel vergiftigen door den duivel en de zonde en toen kon zij de bekoring van de vrucht des booms niet langer weerstaan. Bij de meer geestelijke zonden (ongeloof, hoogmoed, ongehoorzaamheid) kwam de zonde der zinnelijkheid d. i. de begeerlijkheid der oogen of des vleesches, en zoo nam zij van de vrucht en at.

Uiterst sober laat de H. Geest op deze gewichtige mededeeling terstond deze andere niet minder beteekenisvolle volgen: En zij gaf ook haren man met haar en hij at". Bekend is, hoe dichters als Vondel en Milton ons de toedracht dezer zaak aanschouwelijk hebben willen voorstellen. Maar wij moeten de soberheid der Schrift steeds eerbiedigen. Wel hebben wij het recht, het ons zóó voor te stellen, dat ook Adam eerst in zijn binnenste twijfel, ongeloof en hoogmoed postvatten liet en dat hij daarna door de lusten des vleesches vervoerd werd.

Zeer duidelijk wordt ons dus in de H. Schrift geopenbaard, hoe de zonde in de menschenwereld ingedrongen is. God plantte in den hof den boom der kennis des goeds en des kwaads. En Hij verbood den mensch van dien boom te eten, Gen. 2 : 16/17 en kondigde aan, dat hij bij overtreding van dit proefgebod, sterven zou Gen. 2 : 17b. Niettemin hebben Eva en Adam het toch gedaan. In de verwachting, dat zij daardoor Gode gelijk worden zouden, kennende het goed en het kwaad, *Gen. 3 : 5 en* 22. Wat is nu echter bedoeld met de woorden: Toen zeide de Heere God: ziet, de mensch is geworden als onzer één, kennende het goede en het kwaad?

Dan, aan de beantwoording dezer vraag ga nog een enkel woord over den Boom des levens vooraf. De Roomschen, de Socinianen en vele Luthersche theologen beweerden, dat in de vrucht van den boom des levens de natuurlijke kracht school, om den mensch voor

alle ziekten en voor den dood te vrijwaren. Zij beriepen zich voor hun gevoelen op Gen. 3 : 22/24. Dan geheel ten onrechte. Uit de woorden in vs 22: Nu dan, laat hij zijn hand niet uitsteken, om ook van den boom des levens te nemen en te leven in eeuwigheid (Vert. Aalders) blijkt zonneklaar, dat Adam den boom des levens nog niet aangeraakt en er nog niet van genomen en gegeten had. De boom des levens was een teeken en zegel van het lichamelijke, geestelijke en eeuwige leven, dat is van een blijvend en volzalig paradijsgeluk. Het voegde daarom niet, dat onze eerste voorouders gedurende den tijd der beproeving van dien boom aten. Zulks was alleen vergund aan hen, die in den geestelijken strijd hadden overwonnen, Openb. 2 : 7. En na den val was het recht daarop verbeurd. Sedert den val is de boom des levens een afbeelding van Hem, die alleen het ware leven vermag te geven. Ook hier wijst het laatste Bijbelboek naar het eerste terug, Openb. 2 : 7: Die overwint, Ik zal hem geven te eten van den boom des levens, die in het midden van het paradijs Gods is.

Van belang is, hetgeen Aalders met betrekking tot den boom des levens in zijne Verklaring van Genesis schrijft. „Verschillende nieuwere uitleggers zien in deze woorden de uitdrukking van Goddelijke bezorgdheid; de mensch is nu al één Goddelijke eigenschap machtig geworden, n.l. de kennis van goed en kwaad; hij mocht er ook eens in slagen zich van het tweede Goddelijke privilege, de onsterfelijkheid, meester te maken. Zij vinden hier de idee van den goden*nijd,* die vooral in de mythologie der Grieken een zoo belangrijke rol speelt. Maar deze opvatting is niet in overeenstemming met de geheele strekking van het Paradijsverhaal, zooals wij die tot hiertoe leerden kennen; er is geen enkele grond, om een zoo door en door heidensche gedachte, die meer ligt in de lijn van de verdachtmaking der slang, in den tekst in te dragen" (blz. 142) — „Het is een vraag, die de exegeten heeft bezig gehouden, of de mensch toen reeds van den boom des levens gegeten *had.* Sommigen verzekeren beslist, dat dit wel het geval was. Maar dat is stellig onjuist. De wijze, waarop hier het verbod is ingekleed, toont klaarlijk, dat de mensch nog niet gegeten had. Anders zou er ongetwijfeld gezegd zijn: „niet meer" of „niet langer". En mede het woordje „ook" dient in dezen als bewijs: één ding had de mensch gedaan, namelijk eten van den boom der kennis van goed en kwaad; daar moest nu als tweede niet bij komen het eten van den boom des levens. Maar waarom mag de mensch niet eten van den boom des levens? ... Veeleer ligt het voor de hand, dit verbod te zien als de noodzakelijke consequentie van den val. De mensch heeft gegeten van den boom der kennis van goed en kwaad, en is daarmee aan den dood onderworpen; dies is vanzelf uitgesloten, dat hij zou eten van den boom des levens, die hem het eeuwige leven geeft." (Reeds tevoren had Aalders gezegd:

„En wanneer één boom met den onderscheidenden naam „boom des levens" wordt genoemd, kan dit derhalve slechts beteekenen, dat deze voor het verkrijgen of instandhouden van het leven een waarde had, die boven alles uitging. Dat wordt bevestigd door 3 : 22, waar als uitwerking van den boom des levens geteekend wordt het leven „in eeuwigheid"," blz. 117/118). „Hij *wilde* eten van den boom der kennis van goed en kwaad, nu *mag* hij *niet* eten van den boom des levens. Het eten van den een sluit het eten van den ander uit. In verband daarmee kan het niet voor toevallig worden gehouden, dat de mensch, toen hij viel van den boom des levens nog niet gegeten had" (blz. 143). Ridderbos slaat een middenweg voor tusschen de physische en geestelijke opvatting van dezen boom, Chr. Enc. I, 354 [1]).

En nu de vraag: Wat is bedoeld met de woorden: „Toen zeide de Heere God: ziet, de mensch is geworden als onzer één, kennende het goed en kwaad", Gen. 3 : 22. Vele rechtzinnige theologen meenden, dat hiermede uitgesproken wordt: De mensch heeft door te eten van den verboden boom eene proefondervindelijke kennis van het goede en het kwade verkregen. Satan loog den mensch voor, toen hij hem gelijkheid met God voorspiegelde (vs 5) en God zelf drukt zich hier ironisch uit. Tegen deze opvatting bracht men in den jongsten tijd in: *a.* dat het ondenkbaar is, dat God hier ironisch spreekt, gelijk dan ook de tweede helft van dit vers hiermede in lijnrechten strijd is; *b.* dat de heilige God geen empirische kennis van het kwade hebben kan; *c.* dat de mensch door zijne ongehoorzaamheid zich wel empirische kennis van het kwade verwierf maar tegelijkertijd de empirische kennis van het goede verloor. Vandaar dat Kuyper naar eene andere oplossing gezocht en hij deze verklaring voorgedragen heeft.

Volgens hem komt 't in Gen. 3 niet zoozeer aan op den inhoud der kennis dan wel op de wijze, waarop hij in haar bezit zou geraken. Vandaar dat hij letterlijk schrijft: „God had hun (Adam en Eva) gezegd: Dat is goed en dat is kwaad, maar in stede van deze bepaling geloovig en gehoorzaam van God aan te nemen, en nu ook zelven te oordeelen, dat het zoo was, *omdat God het zoo gezegd had*, dorsten ze zich vermeten hier eene andere opinie, een *ander* oordeel tegenover te stellen, alsnu *zelven te gaan bepalen* wat goed en wat kwaad was, en dat juist in vlak tegenovergestelden zin te doen. Zoo ontroofden ze het recht, dat God alleen toekomt, om te bepalen wat goed en wat kwaad was, aan den Schepper van hemel en aarde, en roofden het voor zich. Ze onderwonden zich zelven te doen wat alleen Godes is, zich aan te stellen en te gedragen als waren ze bekleed met een macht, die alleen aan God toekomt, en dat ze dit deden, en dienovereenkom-

[1]) „De werking op het lichaam van dezen boom droeg een *ander* en *hooger* karakter dan bij de andere boomen. Toch kon hij slechts daarom boom des levens heeten, omdat hij krachtens zijne fysische werking, maar ook daarboven uitgaand, *symbool* en *pand* is van het onverdervelijke, ja van het hemelleven."

stig handelden, dat was hun zonde. Hadden ze dit daarentegen *niet* gedaan, en staande voor de verzoeking om *zelven* de grens tusschen goed en kwaad te trekken, met helder bewustzijn dit geweigerd, dit afgeslagen en dit *niet* gewild en *niet* gedaan, dan zouden ze van dat oogenblik af tot het hooger inzicht zijn opgekomen, om van nu voortaan niet alleen krachtens het instinct van hun schepping, maar nu ook willens en wetens God te eeren als *Koning, Wetgever* en *Rechter,* en alzoo tot de hoogste gemeenschap met het waarachtig zedelijk leven zijn ingegaan. Ze zouden dan het goede gedaan hebben, niet enkel wijl het alzoo in hun hart geprent stond, maar nu ook wetende, dat het zoo was, en waarom. Hun zedelijk bestaan zou met hun godsdienstig bestaan tot hooger harmonie ineen zijn gesmolten, en juist hierin het eeuwig leven gegeven zijn." (De Gemeene Gratie, I, blz. 192).

In aansluiting aan Marti en Köberle neemt Bavinck hetzelfde standpunt in. „De kennis van goed en kwaad beteekent niet de kennis van het nuttige en schadelijke, van wereld en wereldbeheersching, maar evenals ook in II Sam. 19 : 35 en Jes. 7 : 16 de bevoegdheid en geschiktheid, om zelfstandig goed en kwaad te onderscheiden" (II, blz. 7/8).

Ridderbos, die in het *Geref. Theol. Tijdschrift,* 18e Jaarg., twee belangrijke artikelen aan deze quaestie wijdde, is het met Kuyper's opvatting niet geheel eens. Wel met de hoofdgedachte, die door Kuyper breed en mooi is uitgewerkt en „zeer in het kort reeds bij Thomas Aquinas en bij Calvijn" gevonden wordt. Mijns inziens heeft echter Ridderbos overtuigend aangetoond „dat de uitwerking dezer gedachte wat sommige bijzonderheden betreft, en dat inzonderheid de woordverklaring, die haar tot fundament werd gegeven, den toets der kritiek niet ten volle kan doorstaan". Ridderbos is van oordeel: 1° dat het woord kennen in Gen. 3 — niet, gelijk K. meent, keuren, bepalen beteekent — maar gebruikt is in zijn gewone beteekenis van „weten", „inzicht hebben"; 2° dat in de woorden der slang Gen. 3 : 5 (maar God weet, dat, ten dage als gij daarvan eet, zoo zullen uwe oogen geopend worden, en gij zult als God wezen, kennende het goed en het kwaad) „goed en kwaad" inzonderheid is te verstaan in den zin van „nuttig en schadelijk". Wat den mensch kan prikkelen tot zondige nieuwsgierigheid, was niet zoozeer het geheim van het onderscheid tusschen zedelijk goed en kwaad, als wel dat andere geheim, wat hij moest doen en laten om gelukkig en voor alle kwaad gevrijwaard te blijven; 3° dat in deze zelfde woorden „*kennen* van goed en kwaad" beteekent een meer dan gewoon menschelijk d. i. Goddelijk inzicht in het goede en kwade; 4° dat Satan den mensch wilde prikkelen tot een zondig streven naar onafhankelijkheid, welk streven aldus nader te omschrijven is, dat de mensch, in stede van zich den weg des heils in kinderlijke afhankelijkheid door God te laten wijzen, begeerde om zelf te bezitten de kennis, bij welker licht die weg wordt gevonden; om aldus, van den Goddelijken leiband ontslagen, als ware hij zelf God,

naar eigen inzicht te kunnen leven en wandelen; 5⁰ dat de mensch door zijne overtreding niet de begeerde hoogere kennis verkreeg maar de caricatuur er van, d. i. zulk eene kennis, die maakte, dat hij zich als een arme zondaar voor God verbergen moest; 6⁰ dat in de opvatting van Gen. 3 : 22 (zie, de mensch is geworden als onzer één, kennende goed en kwaad) als ironie een belangrijk element van waarheid schuilt, en dat voorts Gen. 3 : 22 wil zeggen: de leugen des verleiders is in vervulling gegaan maar dan zóó als alle voorspiegelingen der zonde in vervulling gaan; in een caricatuur, die wel met denzelfden naam kan worden genoemd, maar die in het wezen der zaak het tegendeel brengt van wat was toegezegd. Dezelfde plaats, die tevoren werd ingenomen door de van God ontvangen onderrichting, wordt nu ingenomen door eigene wijsheid, om bij haar licht te wandelen maar om dan ook te ondervinden dat men met haar bedrogen uitkomt; 7⁰ dat de benaming „de boom der kennis des goeds en des kwaads" beteekent: door dezen boom, en hierdoor alleen, wordt de mensch geplaatst voor de tegenstelling van goed en kwaad, en dat zoowel in den zin van leven en dood als in dien van deugd en ondeugd. (Beknopter ontwikkelde Ridderbos deze gedachte in de Chr. Enc. I, blz. 352/53).

Prof. G. Ch. Aalders draagt eene beschouwing voor, die zeer sterk tot die van Ridderbos nadert, maar nog eene aanvulling geven wil. „Ridderbos teekent daarom de kennis van goed en kwaad, welke de mensch door aan Gods gebod te gehoorzamen zou hebben verkregen, aldus: In een nog hoogeren zin echter zou de mensch door middel van dezen boom kennis van goed en kwaad hebben verkregen bij de verzoeking, indien hij daaruit als overwinaar was te voorschijn getreden. Gelijk thans, na den val, zijne oogen werden geopend, om zijn ellende te aanschouwen, zouden ze dan zijn geopend om met één oogopslag te ontwaren al de diepte van den afgrond der zonde en des doods, die aan zijn voet had gegaapt, en daartegenover, gansch anders nog dan vroeger, te kennen de heerlijkheid van den weg der gehoorzaamheid en des levens, waarop hij was staande gebleven. In deze teekening wordt meer nadruk gelegd op de gevolgen en de uitwerking der gehoorzaamheid, dan op het karakter der gehoorzaamheid zelf. Ik meen, dat het op dit laatste vooral aankomt, al betwist ik de juistheid niet van wat Ridderbos in het aangehaalde citaat te berde brengt. De mensch bezat, ook vóór de uitvaardiging van het proefgebod, kennis van goed en kwaad, doch een meer automatische, instinctieve kennis. Het proefgebod bracht hem de bewuste, onderscheidende kennis. Op die tegenstelling tusschen „automatisch" en „welbewust" komt het m. i. vooral aan en ik geloof, dat daarmee de zaak nog iets dieper wordt gevat dan Ridderbos doet, hoewel overigens ons beider beschouwingen in de groote lijnen geheel en al overeenstemmen" (a. w., blz. 470/471) — Ik deel de opvatting van Kuyper-Ridderbos.

§ 3. **De opinie der Vermittelungs- en Moderne Theologie over den val des menschen.**

Tot het midden der 18de eeuw toe geloofde de Christenheid algemeen, dat God den mensch schiep naar zijn beeld, dat de mensch moedwillig tegen het proefgebod inging en dat door Adam's val alle menschen zondaren zijn geworden. En zoo denkt nog steeds, op grond van de H. Schrift, de orthodoxe Christenheid. Dan sinds de achttiende eeuw zijn er vele theologen opgestaan, die wel erkennen, dat Adam naar Gods beeld geschapen is en moedwillig gezondigd heeft, maar die in Gen. 2 en 3 toch slechts een mythe zien, waaraan de gedachte van 's menschen val ten grondslag ligt. Zoo reeds Eichhorn en Gabler. En zoo in den jongsten tijd bijv. nog P. D. Chantepie de la Saussaye in zijn „Het Christelijk Leven"[2], I, blz. 130: „Op een verhaal, dat zoo kennelijk beeldspraak is als Gen. 3, kunnen wij natuurlijk geenerlei zekerheid bouwen, dat de staat der rechtheid en de zondeval feitelijk gegeven zijn. In zoo gansch onhistorisch milieu zoeken wij geen historische feiten." En in II, blz. 102 spreekt hij van de „paradijsmythe". Onder de mythische opvatting van Gen. 3 verstaan wij dan, dat een vrome denker zijne wijsgeerige opvatting van den oorsprong van het zedelijk kwaad in dezen historischen vorm heeft neergelegd.

Nog willekeuriger is de allegorische opvatting, die reeds door Philo, Mozes Maimonides, Origenes en Ambrosius werd voorgedragen. Zij wil bij al wat van de vrouw, de vrucht, de slang enz. wordt gezegd aan geheel andere dingen gedacht hebben dan die in Gen. 3 letterlijk genoemd worden. Zelfs Van Oosterzee meende, dat wij hier met eene sage te doen hebben, waarvan de kern ontwijfelbaar historisch is, maar die zoo kinderlijke bestanddeelen bevat, dat zij onmogelijk letterlijk kunnen opgevat. Hij zeide den ouderen (Chr.) Nitzsch na: „Wel ware maar geen werkelijke geschiedenis." Muller volstaat met deze woorden: „Wie de werkelijkheid der daemonologie erkent, kan geen bezwaar hebben tegen de historiciteit *dezer* daadzaak: dat de zonde aan verleiding te wijten zou zijn. Van diepen psychologischen blik geeft Gen. 3 getuigenis. Waardeering van Gods liefde ware de prikkel geweest, om bestand te zijn tegen de verleiding, terwijl miskenning dier liefde de kracht was der verleiding en de bron der zonde" (blz. 116). Gerretsen citeert met instemming deze uitspraak van Wildeboer, „dat Gen. 3 een zeer onduidelijk verhaal is" (blz. 29). Wij verwerpen de meeningen, dat Gen. 3 een mythe of allegorie of sage is, omdat zij met de inspiratie der H. Schrift in strijd zijn. Bovendien geldt tegen haar, dat wij op deze wijze niet eens een betrouwbaar bericht van een zoo gewichtig feit, als 's menschen afval van God is, bezitten. Daarom heeft ook de Synode van Assen (1926) Dr Geelkerken moeten veroordeelen, die ruimte vroeg voor eene andere dan de letterlijke opvatting. De Synode sprak uit, dat wij hier klaarblijkelijk met historie en met zintuigelijk waarneembare dingen te doen hebben, zoodat wie, zonder be-

wijzen uit de H. Schrift te kunnen aanvoeren, ruimte vraagt voor eene andere dan de letterlijke opvatting, in strijd komt met het gezag der H. Schrift. (In de periodiek *Woord en Geest* heeft Dr Geelkerken eenigen tijd na zijne veroordeeling Gen. 3 behandeld en, naar ik meen, de symbolische opvatting van het verhaal van den val bepleit).

Veel verder nog gingen Kant, Schiller, Bretschneider, Hegel en Strausz. Zij hebben den val verheerlijkt. Volgens hen verhief de mensch zich door zijne breuke met God uit den toestand der dierlijke onnoozelheid; werd hij een redelijk wezen en ving hij aan met de ontwikkeling van het zedelijk leven, de cultuur enz. Wellhausen en vele nieuwere theologen beweren, dat het de menschheid in haar kindsheid te doen was, om de wijsheid, de kunst der wereldbeheersching, die haar feitelijk zelfstandig en Gode gelijk maken zou. En met de Gode gelijkmakende kennis van het goede en het kwade is dan deze kunst der wereldbeheersching bedoeld. Tot verwerving van deze kunst moest de mensch ook het kwade leeren kennen en ook het kwade doen. Dan, de onhoudbaarheid dezer voorstelling volgt reeds hieruit, dat de menschheid ook zonder val tot beheersching der natuur en ontwikkeling harer talenten zou gekomen zijn. Ook Haentjens acht de qualificatie van Adam's daad als een val „op zijn minst eenzijdig". Immers deze val blijkt krachtens Gen. 3 eene potentieele verheffing te zijn. Jahweh spreekt daar na de daad van Adam de woorden: „De mensch is geworden als onzer één" (bl. 142). Maar wie Gen. 3 geheel en onbevooroordeeld leest, zal moeten toestemmen, dat Adam's daad door God volstrekt niet als eene potentieele verheffing is aangemerkt. Veeleer als een val uit de heerlijkste hoogte in de smadelijkste diepte.

Nog verder dan de moderne theologie gaat het Evolutionisme. Dit kent geen schepping naar Gods beeld en dus evenmin een val. Wat wij het kwade noemen — maar juister anti-sociaal geheeten wordt — is den menschen, nadat zij zich uit de dieren ontwikkeld hadden, van meetaf eigen geweest en van wege de „struggle for life" zelfs in zeer hooge mate. Eeuwen heeft het geduurd eer de menschen zich tot de tegenwoordige hoogte aan hunne omgeving leerden aanpassen en redelijke en zedelijke of juister nog sociaal voelende en handelende wezens werden. En het hoogtepunt van dezen ontwikkelingsgang is nog bij lange niet bereikt. Slechts langzaam schrijdt de menschheid op den weg der zedelijke zelfvolmaking voort.

§ 4. Het tijdstip van den val der engelen en onzer eerste voorouders.

In de H. Schrift wordt ons niet geopenbaard, wanneer de engelen gevallen zijn. De theosophen beweerden, dat hun val plaats had tusschen Gen. 1 : 1 en 1 : 2. Volgens hen was de aarde aanvankelijk de woonplaats der engelen. Dat zou hieruit blijken, dat de duivel nu nog

de overste der wereld heet; dat hij haar later aan den mensch, die ze inmiddels ontvangen had, wilde ontrooven; en dat hij aan Jezus de heerschappij over de aarde wilde afstaan, als Hij hem slechts eenmaal wilde aanbidden. Deze aanvankelijke hemel en aarde nu waren van een geheel anderen aard dan de latere. Zij waren immaterieel en lichtrijk. Maar nu greep op de aarde de val der engelen plaats. Daarom ontstak Gods toorn en dientengevolge verkeerde de aarde in een woest en donker oord. Deze voorstelling is echter in lijnrechten strijd met de H. Schrift. Zij zegt niet, dat de aarde woest en ledig werd, maar dat zij zulks was. Ook geeft zij geen enkele aanwijzing, dat eerst een geordende toestand bestaan zou hebben. Voorts ontbreekt elke aanwijzing, dat de engelen een soort wezens waren, die een aetherisch lichaam hadden en op eene lichtaarde woonden. En ten laatste leert zij nergens, dat de tegenwoordige aarde van eene veel grovere stof is dan de oorspronkelijke en dat aan de tegenwoordige stof van zelf de zonde kleeft.

Maar ook de Christelijke Theologie is niet tot eenstemmigheid kunnen komen. Augustinus en Thomas van Aquinas meenden met een beroep op het „ἀπ' ἀρχῆς" van Joh. 8 : 44, dat de engelen terstond na hunne schepping de besliste keuze deden. Anderen meenden, dat na hun schepping eerst eenige tijd verliep, alvorens een deel hunner afviel. Derden zooals Coccejus beweerden, dat de val in de engelenwereld plaats had, voordat nog de zesde scheppingsdag verstreken was. Vierden zooals Voetius hielden staande, met een beroep op Gen. 1 : 31, dat de val in de engelenwereld eerst kan zijn geschied, toen de geheele schepping voltooid was. Deze laatste opvatting schijnt ons toe 't meest aannemelijk te zijn.

Dezelfde verscheidenheid van gevoelen keert terug, als wij de vraag aan de orde stellen, wanneer de mensch viel. Enkelen beweerden, dat Adam en Eva een langen tijd, sommigen 30, anderen 100 jaren in het paradijs hebben gewoond. Velen zeiden, dat al heel spoedig de val der protoplasten plaats had. Anderen zooals à Marck en Vitringa meenden, dat de val slechts enkele dagen na de schepping, misschien zelfs nog op den dag hunner schepping plaats had, omdat onmiddellijk op het verhaal der schepping, dat van den val in de H. Schrift volgt, èn omdat Kaïn eerst ná den val verwekt en geboren werd. Luther zeide: de mensch is op den 7den dag gevallen. Toen had 's morgens vroeg God tot Adam gesproken en hem het gebod gegeven; omstreeks het middaguur wellicht werd Eva door den duivel aangesproken en verleid en Adam terstond daarna door Eva; tegen den avond kwam de Heere en velde het vonnis. Wij voor ons achten 't ook het meest waarschijnlijk, dat de val zeer spoedig ná de schepping gebeurde. Echter wel niet op den zevenden dag, aangezien dit toch moeilijk te rijmen is met de Goddelijke zegening en heiliging van dien dag, Gen. 2 : 2, 3.

§ 5. **Dwalende gevoelens met betrekking tot den oorsprong der zonde.**

Tegenover de Schriftuurlijke leer omtrent den oorsprong der zonde staan drie andere gevoelens: — *a.* De Grieksche wijsgeeren leerden, dat aan den mensch steeds de zinnelijke driften eigen waren, en dat zonde plaats grijpt, zoo telkens als deze driften niet door de rede in toom gehouden worden. Rome staat feitelijk op het zelfde standpunt met haar leer, dat de concupiscentia (zij is volgens haar niet zondig als zij slechts niet door den mensch ingewilligd wordt) den mensch van meet af eigen was. Vele nieuwere philosofen en theologen beweren ook, en dat nog wel met een beroep op hetgeen Paulus leert aangaande het vleesch (σαρξ), dat de zinnelijkheid den mensch van de ure zijner schepping af eigen was en dat uit deze zinnelijke natuur des menschen de zonde geboren is. — *b.* Anderen gaan nog verder en zeggen kortweg: de zonde is eigen aan alle materie. Eenerzijds staan God, de engelen en de zielen der menschen en anderzijds de stof. Zoodra nu de ziel met de stof d. i. met het lichaam verbonden wordt, is de zonde daar. Deze dwaling werd niet slechts gevonden bij Plato en het Neo-Platonisme maar ook bij die ascetische richtingen, die leerden, dat de mensch door ontvluchting der wereld en kruisiging van het vleesch in heiligheid toeneemt, en bij Leibniz, volgens wien de zonde een gevolg is van de eindigheid en de beperktheid der menschelijke natuur. — *c.* Het allerverst gaan zij, die de zonde uit God zelf afleiden, omdat God de materie schiep. Op deze lijn liggen het Parzisme en het Manicheïsme, als het heet: de Schepper van het licht en de Schepper der duisternis stonden van eeuwigheid tegenover elkander; het Neoplatonisme en het Gnosticisme, als zij de zondige ὑλη uit God lieten emaneeren; theosophen als Böhme en Schelling, als zij staande houden, dat in het wezen Gods een donkere achtergrond schuilt, een zekere spanning heerscht, om een zondig beginsel te onderdrukken; Hegel, als hij meent, dat God zelf de zonde in het leven riep, toen Hij als het Absolute zich entäusserte in de stof; en het Pessimisme, als het op 't voetspoor van het Boeddhisme beweert: de blinde oerwil heeft het zijn veroorzaakt en daarmede de zonde bewerkt, aangezien alle zijn zonde is.

Tegen deze dwalingen moet het volgende ingebracht worden.

Ad a. De voorstelling, dat de zinnelijke natuur des menschen de oorzaak der zonde is, vloeit voort uit deze gronddwaling, dat de bron van de zonde schuilt in het lichaam des menschen. Hiertegenover stelde de Christus juist, dat de booze bedenkingen voortkomen uit het hart *Matth. 15 : 19.* Ook met ons lichaam bedrijven wij talrijke zonden, maar deze zonden welden dan eerst op in ons hart. En wij moeten ook bedenken, dat de z.g. geestelijke zonden als vijandschap tegen God, hoogmoed enz. nog verschrikkelijker zijn dan de zonden, die een vleeschelijk karakter dragen. Het beroep op het woord vleesch בָּשָׂר,

σαρξ in de H. Schrift gaat dan ook volstrekt niet op. Vleesch heeft in de H. Schrift vier beteekenissen: 1° de stof waaruit het lichaam gemaakt wordt 1 Cor. 15 : 39; 2° het lichaam in tegenstelling met geest, verstand, hart, Rom. 2 : 28; 3° de mensch als aardsch, zwak, broos, vergankelijk wezen, Gen. 6 : 3; 4° de zondige levensrichting van den mensch, Rom. 8 : 3 en volg. Terecht schrijft Gravemeijer (II, 21—23): „Waar de Schrift spreekt van het vleesch in tegenstelling tegen den Geest, daar is het vleesch niet de oorspronkelijke, zinnelijke natuur des menschen maar de door de zonde alreede ontaarde natuur en de Geest niet de natuurlijke rede maar de H. Geest n.l. als wonende in den mensch en dus de door Hem herschapene, geheiligde geest des menschen." Locus classicus is hier: *Gal. 5 : 17: Want het vleesch begeert tegen den Geest en de Geest tegen het vleesch, en deze staan tegen elkander, alzoo dat gij niet doet, hetgeen gij wildet.* Paulus leert dus geenszins, dat het vleesch de bron van de zonde is. Dit blijkt ten overvloede ook nog hieruit, dat Paulus uitdrukkelijk zegt, dat wij den strijd niet hebben tegen vleesch en bloed maar tegen de geestelijke boosheden in de lucht, Ef. 6 : 12; dat het bedenken des vleesches is vijandschap tegen God — wat geen vleeschelijke maar eene geestelijke zonde is; dat het vleesch van Christus zonder zonde was; en dat ons vleesch eenmaal op staan zal. Trouwens bestreed Paulus zelf de ascese reeds, Col. 2 : 16.

Ad b. Als de zonde schuilt in de materie dan is zij 1° niet ethisch van natuur maar physisch, en dan behoort zij tot de physische verschijnselen evengoed als de duisternis, ziekten enz.; 2° eeuwig; immers de stof blijft altoos; 3° feitelijk geen ingaan tegen God, aangezien God zelf de materie schiep. Op dit standpunt verliest dus de zonde haar schrikkelijk karakter en is zij hoogstens eene lagere graad van het heilige.

Ad c. De bewering, dat zelfs in God donkere diepten zijn, die Hij in bedwang moet houden, is Godslasterlijk en geheel in strijd met wat de Schrift ons leert aangaande het wezen Gods. Bovendien, wie in God den oorsprong der zonde zoekt, maakt Hem tot auteur der zonde en loochent alle verantwoordelijkheid des menschen. Op dit standpunt moet men er toe komen òf om het dwaas te achten nog langer van zonde te spreken òf om op pessimistische wijze alle zijn te verfoeien en niets hooger te kennen dan een opgaan in het niet.

§ 6. God en de zonde.

Velen hebben gezegd: de zonde valt niet buiten de kennis maar wel buiten den wil Gods; God heeft de zonde slechts toegelaten. Nu bestaat er tegen de uitdrukking: „God heeft de zonde toegelaten" op zich zelve geen bezwaar. Maar zij moet wel afgekeurd, als zij puur negatief wordt bedoeld. Wij moeten in haar een positieven inhoud leggen en zeggen, evenals de beste Scholastici: God heeft de

zonde willen toelaten. Wij keuren hiermede niet goed sommige te sterk gekleurde en eenzijdige uitspraken, maar wel handhaven wij hiermede de stelling, dat God de zonde heeft gewild, zij het dan ook met een anderen wil dan waarmede Hij het goede gewild heeft. Als God de auteur der zonde zou zijn (gelijk onze tegenstanders beweren), omdat Hij de zonde in zijn besluit opnam, dan is God evenzeer de auteur der zonde als Hij de zonde toeliet (in negatieven zin dan toelaten gebruikt). Terecht zeide Beza reeds: „Hij, die een kwaad kan verhinderen en zulks niet doet, staat even schuldig als hij, die metterdaad het kwade bedrijft." In de 2^0 plaats dient bedacht, dat ook onze tegenstanders niet durven zeggen: uit onmacht liet God de zonde toe. Maar dan erkennen ook zij, dat God met die toelating zijne oogmerken gehad heeft. En dan volgt hieruit ook, dat de toelating niet omging buiten Gods wil; dat God de zonde heeft willen toelaten.

Maar al is dit alles zoo, niettemin blijft de mensch verantwoordelijk voor de zonde. Al nam God de zonde in zijn besluit op, toch is het niet God, die zondigt of tot zondigen dwingt door overmacht, maar de mensch zondigt. Onze vaderen zeiden daarom: materialiter is de zonde aan God toe te schrijven, maar formaliter ligt zij voor rekening van den mensch. Dit laatste klemt zóó sterk, dat de zonde zich in den mensch naar vaste wetten ontwikkelt, als Gods genade niet reddend tusschen beide komt. Wie de zonde doet, wordt een dienstknecht der zonde. Eenmaal toegevende aan de zonde van de leugen, wordt de mensch al meer leugenaar. Ook hierin zien wij dat de zonde staat onder Gods voorzienigheid en dat God op ethisch gebied ook na den val zijne wetten blijft handhaven.

Nu is echter telkens weer de vraag gerezen: Waarom heeft God de zonde in zijn decreet opgenomen? Hierop moet geantwoord: Omdat Gods deugden heerlijker uitblinken in eene wereld, waarin de macht der zonde openbaar wordt, dan in eene wereld, waarin geene zonde aanwezig is. De rechtvaardigheid, de liefde, de wijsheid, de trouw Gods verstaan de engelen en gezaligden thans dieper en voller dan zij ze verstaan zouden hebben, wanneer geen afval van God had plaats gegrepen. Het is dan ook volstrekt niet zóó, dat de zonde eene zelfstandige macht is tegenover God. Integendeel. God vreest waarlijk niet voor Satan en zonde, maar Hij regeert over de zonde, neemt haar in zijn dienst, gebruikt haar tot uitvoering van zijn besluit — en dat steeds zóó, dat Hij verre blijft van goddeloosheid. Allereerst heeft God dus de zonde willen toelaten om zijns zelfs wil, opdat Hij verheerlijkt zou worden, *Spr. 16 : 4: De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wil; ja ook den goddelooze tot den dag des kwaads.*

Aan dit hoofddoel ondergeschikt, gebruikt God voorts de zonde.

a. tot beproeving en kastijding zijns volks, *Job 1 : 12: En de Heere zeide tot den Satan: Zie, al wat hij heeft, zij in uwe hand; alleen aan hem strek uwe hand niet uit,* en *2 Sam. 24 : 1b: En de Heere*

porde David aan tegen henlieden, zeggende: Ga, tel Israël en Juda;

b. tot redding zijns volks, *Gen. 45 : 5b: Want God heeft mij* (Jozef tegen zijne broeders) *voor uw aangezicht gezonden tot behoudenis des levens;* en

c. tot bestraffing zijner vijanden, *Joh. 12 : 40: Hij heeft hunne oogen verblind en hun hart verhard, opdat zij met de oogen niet zien, en met het hart niet verstaan, en zij bekeerd worden, en Ik hen geneze.*

B. HET WEZEN DER ZONDE.

§ 1. **Woorden voor zonde in den Bijbel. De definitie der zonde in de H. Schrift.**

De meest gebezigde woorden in de H. Schrift om het begrip „zonde" uit te drukken zijn de volgende:

In het O. T.: חַטָּאת Dit is evenals 't Grieksche woord ἁμαρτα het woord, dat in de Schrift het meest op den voorgrond treedt. Door dit woord wordt de zonde gekarakteriseerd als een daad, die haar doel mist, en in afdoling van de goede richting bestaat.

פֶּשַׁע Het verbum פָּשַׁע beteekent met iemand breken, van iemand afvallen, tegen iemand opstaan. Door het substantief wordt dus de zonde geteekend als een trouwbreuk, als een opstand, als verbreking van het verbond, hetwelk de Heere met Israël sloot.

עָוֹן of עָוֹן De verbaalstam beteekent in 't Arabisch afwijken, vooral van recht en waarheid. Het substantief doet ons dus de zonde kennen als verkeerdheid, misdaad.

רֶשַׁע Hiermee wordt precies 't tegenovergestelde van צְדָקָה bedoeld. De zonde wordt hier in het licht gesteld als eene onrechtvaardige, goddelooze handeling.

אַשְׁם laat ons de zonde zien als schuld.

רַע typeert de zonde als een malum.

נְבָלָה brandmerkt de zonde als dwaasheid.

שְׁגָגָה is zooveel als 't Latijnsche error. De zonde wordt hier dus voorgesteld als een daad, die tengevolge van dwaling, niet goed is.

In het N. T.: ἁμαρτια, ἀδικια, ἀπειθεια, παραβασις, παραπτωμα, ἀνομια. Bij deze woorden behoeven wij niet afzonderlijk stil te staan. Zij teekenen ons de zonde als afwijking, schuld, onrecht, afval en onwettelijkheid. Voorts dienen nog genoemd te worden de woorden σαρξ, ψυχικος en παλαιος ἀνθρωπος, waardoor de zondige levensrichting, en 't woord κοσμος waardoor de macht der zonde in de wereld aangeduid wordt.

Als verschillende momenten der zonde worden genoemd: ἐπιθυμια Rom. 7 : 7; τὰ ἐάτου ζητειν 1 Cor. 10 : 24; ἐχθρα εἰς θεον, Rom. 8 : 7.

De woorden, die in den Bijbel gebruikt worden, duiden dus schier alle aan een afwijken, afbuigen van de rechte lijn, perk, inzetting, wet. Locus classicus voor het wezen der zonde is dan ook *I Joh. 3 : 4:*

ἡ ἁμαρτια ἐστιν ἡ ἀνομια. De zonde is onwettelijkheid, verbreking, schending van Gods wet. En nu beweert men wel, maar dan was er ook geene zonde in de periode van Adam tot Mozes, en dan was en is er ook geene zonde bij de heidenen, die de tien geboden niet kennen, maar dit is eene grove misvatting. Ook zonder de bijzondere openbaring heeft de mensch eenige kennis van Gods wet. De conscientie waarschuwt hem tegen vele dingen, gelijk zij hem ook aanklaagt, als hij, niettegenstaande haar vermaan, die dingen toch bedrijft.

Dus ook bij de heidenen en in de periode van Adam tot de wetgeving op Sinaï was de zonde onwettelijkheid, verbreking van Gods wet. Overduidelijk spreekt Paulus dit uit in *Rom. 2 : 14, 15.* Wanneer wij nu echter zeggen, dat het wezen der zonde is onwettelijkheid, het ingaan tegen Gods wet, dan ontkennen wij daarmede natuurlijk niet, dat dit ingaan tegen Gods wet voortvloeit uit de vijandschap tegen God en het zoeken van ons zelven. Niettemin schijnt 't ons minder juist de natuur der zonde te omschrijven als vijandschap tegen God, gelijk sommigen doen. Zoo ten deele ook Kuyper, Locus de Peccato, blz. 2: „Alles saamgenomen, dan is het diepste begrip van zonde, wat de H. Schrift zegt in Rom. 8 : 7 ἐχθρεὶς θεου d. i. vijandschap tegen God, zijn wil, wet en recht." Eveneens is minder juist de opinie van Gravemeyer (II, 21): „Het wezen of het eigenlijke kwaad van de eerste en van alle zonde des menschen is ongeloof, dat Gods Woord verwerpt; zelfzucht, die het eigen ik in de plaats van God stelt, en zinnelijkheid, die zich aan het geschapene hecht". Dit alles behoort wel tot de zonde, ja, zij zijn wel de diepste grond der zonde, maar het zijn niet de omschrijvingen van haar karakter. Die wordt ons geboden in I Joh. 3 : 4*b*. Zoo vat ook de Synopsis dit op. Disp. XVI, th 3: „Peccatum actuale ex Augustino... definiri solet: factum, dictum aut concupitum aliquid contra legem aeternam"... th 4: Plenior tamen definitio a nostris traditur, quod sit actio contra legem Dei, Deum offendens, et peccatorem reum faciens irae Dei et mortis, nisi remissio fiat propter Christum mediatorem. De zonde is ingaan tegen het dubbelgebod der liefde Matth. 22 : 37—40.

§ 2. Ontwikkeling van het begrip zonde in de Dogmatiek. De zonde is eene actuosa privatio boni.

Over het algemeen is men het in de Christelijke kerk steeds eens geweest over de vraag, wat onder de zonde te verstaan zij. De groote vraag, waar het hierbij op aankomt is deze: Is de zonde al dan niet iets, dat op zich zelf bestand heeft? Verschillende secten en personen hebben hierop toestemmend geantwoord. Wij zagen reeds, dat bij sommige heidensche volken de voorstelling leefde, dat van meet af tegenover den goeden God de God van het kwade stond. Mani huldigde deze idee ook. Ook merkten wij reeds op, dat volgens anderen de ὑλη de σαρξ met de zonde geïdentifieerd moet worden. Ook dat

volgens derden de zonde een noodzakelijke schakel is in de ontwikkeling der menschheid, zoodat zich eene menschheid, die van meetaf zonder zonde was, niet laat denken. Welnu, tegenover al deze dwalingen stelde de christelijke kerk, dat de zonde noch eene materieele noch eene geestelijke substantie is. Hieraan moeten wij beslist vasthouden. Want wanneer wij dat loslaten, dan moeten wij leeren, òf dat God de auteur, de creator der zondige substantie is òf dat deze substantie eeuwig tegenover God stond. De zonde kan slechts zijn aan het goede. Zij is nimmer iets, dat op zich zelf bestaat, maar het tegenovergestelde van eene deugd. Eene ontwikkeling in minus van hetgeen zonder val eene ontwikkeling in plus zou zijn geweest. Vandaar dan ook, dat Augustinus zoo krachtig de voorstelling der Manichieën bestreed, dat de zonde eene substantie was en dat hij zoo beslist het privatief karakter der zonde accentueerde. Vandaar dan ook dat de Scholastici, de Luth. èn de Geref. dogmatici eenstemmig staande hielden, dat de zonde eene privatio boni is.

Nu waren en zijn er wel (Arminius, Vitringa Sr, Müller, Shedd) die beweerden, dat hiermede het verschrikkelijke karakter der zonde niet genoeg tot zijn recht kwam, en dat b.v. Godslastering, afgoderij, haat tegen God ook als daden zondig waren en dus hier van eene goede forma nimmer sprake zijn kon — maar hierin vergisten zij zich. Zij verstonden niet recht, wat met privatio werd bedoeld. Daarbij is hun voorslag, om de zonde te definieeren als eene entitas quaedam realis ac positiva, of als een reale quid inderdaad bedenkelijk, aangezien zij er zoo licht toe leidt, de zonde op te vatten als eene substantie, als eene materieele of spiritueele smetstof, die het bloed of de ziel des menschen verontreinigt. En nu schijnt het wel, alsof zij die de zonde als eene substantie opvatten, het met de zonde ernstiger nemen dan de anderen, maar dat is slechts schijn. Feitelijk loochent men, dat de zonde eene ethische qualiteit is, en maakt men van haar een physisch verschijnsel. Dat de zonde eene privatio is, komt ook hierin uit, dat zij de macht mist, om iets te vernietigen wat God schiep. Door de zonde is de mensch grootelijks veranderd. Zijn verstand is verduisterd en zijn wil ten kwade geneigd. Alles wat voorheen in de goede richting werkte, werkt nu in de verkeerde. De mensch strekt zich niet meer naar God uit, maar keert zich van Hem af. Maar hoe waar dit alles ook zij, de mensch is mensch gebleven.

Slechts moeten wij ons hier wachten voor een ernstig misverstand. Als wij zeggen, dat de zonde eene privatio is, dan bedoelen wij daarmede niet, dat zij slechts negatief van aard, dat zij slechts ontstentenis van het goede is. Neen de zonde is eene „actuosa privatio". Met dezen term bedoelden de oude dogmatici dit. Wij menschen kunnen niet aflaten te denken en te willen. Waar nu aan deze vermogens de goede qualiteit is ontnomen, daar werken zij in eene verkeerde richting. Onze wil is niet slechts niet-goed maar ook beslist verkeerd. Al onze

gaven en krachten zijn door de zonde in hun tegendeel omgeslagen. Met alles wat wij zijn en hebben, werken wij van nature tegen God in. Daarom legt de Synopsis er zoo sterken nadruk op (Disp. XVI thesis VIII) dat de zonde eene actuosa privatio is, of m. a. w. dat zij ook een positief karakter draagt. Dood zijn in zonden en misdaden wil dan ook niet zeggen, dat wij machteloos en roerloos daar neerliggen, maar dat wij onmachtig zijn tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad. (Zie verder Kuyper, L. de Peccato, § 4, blz. 27/35).

§ 3. **Satan en de duivelen.**

Ook hier geldt, dat in het N. Test. volledig ontwikkeld wordt, wat in het O. T. nog slechts met enkele trekken wordt aangegeven. Het woord Satan kan op zich zelf een goeden zin hebben. Satan, wederpartijder, wordt zelfs de Engel des Heeren genoemd, als „hij zich tegen Bileam in den weg stelt", Num. 22 : 22, 32. Maar toch wordt ons in het O. Test. Satan ook reeds geteekend, als een hoog begaafd schepsel, dat blaakt van haat tegen God en zijn volk bijv. Job 1, Zach. 3. Klaarder wordt ons echter Satan in zijn wezen geteekend in het N. Test. Het N. Test. stelt tegenover Christus en zijn rijk het koninkrijk van Satan en de booze geesten bijv. Mark 3 : 24. Satan heet daar διαβολος, σατανας, ἐχθρος, βελιαρ, 2 Cor. 6 : 15 (Syrisch voor βελιαλ, nietswaardigheid), βεελζεβουλ Matth. 10 : 25 letterlijk heer der woning, maar waarschijnlijk ontstaan uit βεελζεβουβ, vliegengod), ἄρχων του κοσμου Joh. 12 : 31. Onder Satan staan dan de daemonen, de duivelen, de booze geesten, die in macht en in graad van boosheid van elkaar verschillen. Van al deze onreine geesten geldt, dat zij totaal boos zijn, altijd in opstand tegen God leven, altijd de menschen zoeken te verderven, en altijd zullen blijven wat zij zijn. Daarom zijn ook de 6e bede van het Gebed des Heeren en 't vermaan in Efeze 6 : 11/12 van zoo groot gewicht.

Overeenkomstig den Bijbel leerde dit reeds de oude Christelijke kerk. In de Middeleeuwen dacht men niet anders. En de reformatoren oordeelden evenzoo. Algemeen bekend is, dat Luther veel over den duivel sprak: „Ein Christ soll wissen, dass ihm der Teufel näher sei denn sein Rock oder Hemde, ja näher denn seine eigne Haut." Zwingli waarschuwde er reeds tegen, dat velen al hunne zonden eenvoudig op rekening van den duivel stelden. Zij, die van Gods Woord afweken, richtten zich omstreeks 1700 't eerst tegen de beruchte heksenprocessen. Omstreeks denzelfden tijd gaf Balthasar Bekker zijn boek „De betoverde wereld" uit, waarin hij ontkende, dat de engelen en de duivelen invloed op de menschen kunnen oefenen, en beweerde, dat Jezus in zijne daemonologie zich eenvoudig had aangesloten bij de destijds geldende opvattingen. Deze accomodatietheorie is toen door het Rationalisme overgenomen. Sommigen hielden de booze geesten voor zielen van afgestorvenen, anderen voor onpersoonlijke prin-

cipen van het kwade, derden voor personificaties van onze zonden.

Schleiermacher bestreed ook krachtig de leer van den duivel, zooals zij door de kerk werd voorgedragen: „Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, dasz man eine Ueberzeugung ihrer Wahrheit Niemandem zumuthen kann; aber unsere Kirche hat auch niemals einen doctrinalen Gebrauch davon gemacht", I, § 44. De Vermittelungstheologie is hem, in verband met de philosophie van Kant en Schelling, hierin niet nagevolgd. Trouwens zelfs Strauss erkende: „Die Dämonen sind als nothwendige Bestandtheile der ganzen Weltanschauung Jesu und der Apostel zu begreifen; ist Christus gekommen um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gibt."

De Vermittelungstheologen kenden echter niet in den gebruikelijken zin van het woord aan den Duivel persoonlijkheid toe. Zij plachten van hem te spreken als van het „böse Princip". Martensen schrijft letterlijk: Persoonlijkheid kan „das böse Princip" niet zijn; „Der Teufel kann nur in den Geschöpfen persönlich sein, die sich zu seinen Organen machen; kann nur in seinem Reich persönlich sein" (S. 152). Strauss zeide toen handig, hiermede kan ik wel meegaan, mits men dan ook toestemt: „so genügt auch ein Christus als *unpersönliche* Idee".

Ook beweerden de Vermittelungstheologen, dat de duivel alleen ethische en geen kosmische macht heeft. Nu is het geloof aan het bestaan van Satan en duivelen volstrekt niet een punt van ondergeschikt belang. Immers moet wie het bestaan van demonen ontkent, omdat men zich het booze niet zuiver geestelijk zou kunnen denken, de zonde alleen verklaren uit het zinnelijke en het vleesch de oorzaak der zonde noemen.

§ 4. De indeeling der zonden.

Ofschoon het karakter van alle zonden hetzelfde is, daarom zijn alle zonden nog niet gelijk. Daarom is eene indeeling der zonden mogelijk. Wij onderscheiden:

A. Tusschen duivelsche en menschelijke zonden. Het onderscheid tusschen den val van Satan en de duivelen en dien van Adam komt volgens Bavinck hierin uit:

1° dat Satan uit zichzelven zondigde, terwijl Adam viel na door Eva verleid te zijn;

2° dat Satan onmiddellijk ná zijn val absoluut boos en verstokt in het kwade werd, terwijl Adam, ware de genade niet tusschen beide gekomen, slechts geleidelijk in boosheid zou zijn toegenomen;

3° dat bij Adam niet en bij Satan wel de mogelijkheid van verlossing ontbrak. De aard van de zonde der engelen sneed den weg der verlossing af.

Dit vloeide ook voort uit het feit, dat de engelen niet in een hoofd

maar ieder voor zich, hoofd voor hoofd, zijn gevallen. Er was bij hen geen foedus operum — en dus kon er bij hen ook niet zijn een foedus gratiae. In één woord de zonde van Satan is absoluut en Satan is onvatbaar voor berouw (III, blz. 146/148).

In gelijken geest schrijft Kuyper: „Denken we nu wel in, dat de engelen *buiten* den tijd staan, in het *eeuwige* hun woonstede ontvingen, en alzoo juist onder die gegevens verkeeren, die den toestand der gezaligde menschheid zullen beheerschen, dan houdt het op ons vreemd voor te komen, maar schijnt het veeleer natuurlijk, dat er bij de engelen van geen proces van het zedelijk leven sprake is, dat bij hen het wel of wee zich opeens en voor eeuwig beslist, en dat hun levenswet niet die der gestadige ontwikkeling, 't zij dan ten goede, 't zij dan ten kwade, maar die der bestendige duurzaamheid is" (De Engelen Gods, blz. 112/3).

Zoover als Kuyper en Bavinck gingen in 't algemeen de oude Theologen en gaat ook in aansluiting aan hen Gravemeijer niet. Ook zij erkennen beslist, dat de Heilige Schrift geen enkele aanwijzing geeft, dat er voor de gevallen engelen nog een Verlosser en mogelijkheid van redding bestaan zou. De Moor acht, dat de oorzaak daarvan voor ons verborgen blijft — al voegt hij er onmiddellijk bij: „onrechtvaardig kan zij niet zijn" (II, blz. 414) en hij haalt met instemming deze woorden van Voetius aan: „Nos autem putamus nullam hic demonstrativam et cogentem rationem posse adferri, praeter liberum Dei Beneplacitum, Matth. 11 : 26/27, Rom. 9 : 15, 11 : 35, Ef. 1 : 11." Trouwens lezen wij ook bij à Marck, dat wij geen hoop kunnen koesteren op de behoudenis van „een deel of van alle duivelen, niet vanwege . . . maar uit Gods besluit, om aan de duivelen, zijne gestrengheid te betoonen" blz. 246. Wel wijst De Moor zelf er op, dat slechts een deel der engelen viel en er dus ook na den opstand van Satan en de zijnen een engelenwereld is gebleven. Het komt mij voor, dat deze theologen, al is natuurlijk het welbehagen Gods de diepste grond der onmogelijkheid van de bekeering der duivelen, uit te ver gedreven reactie tegen „de Thomisten" hebben voorbijgezien, dat de aard van Satan zóó is, dat hij voor berouw onvatbaar en elk spoor van een zedelijk bewustzijn bij hem verdwenen is.

B. De Roomsche kerk onderscheidt de menschelijke zonden in peccata venialia en peccata mortifera. Onder peccata mortifera verstaat zij die zonden, waardoor de geloovigen uitvallen uit den staat der genade en des doods waardig zijn — zij het dan, dat zij uit den staat des doods door boete en berouw weer kunnen worden overgeplaatst in den staat der genade; terwijl volgens haar peccata venialia zijn die zonden, die „ex natura sua" vergeeflijk zijn en niet met den eeuwigen dood verdienen gestraft te worden („discrimen inter peccatum mortale et veniale repeti debet ex ipsa natura peccati, ex conditione operis, ex eo quod aliqua peccata talia sunt, ut de se non expellant gratiam, nec

mereantur poenam aeternam", G. M. Jansen, t. a. pl., I, 545), het zijn zonden, waaraan men zich gemakkelijk, ja dagelijks schuldig maakt. (Het Concilie van Trente sprak van „levia et quotidiana peccata").

Als voorbeelden van de vergeeflijke zonden wijst de „Mechelsche Catechismus" (1843) op eene geringe ongehoorzaamheid, een geringe verstoordheid, een kleine leugen, een hard of een ijdel woord, onmatig lachen, te veel eten, zulk een dronkenschap, waarbij de overdaad slechts klein is en zóó, dat men zijn verstand niet verliest (blz. 353/361).

Omdat deze onderscheiding in de Roomsche Dogmatiek van zoo groot belang is citeer ik nog deze antwoorden uit de populaire „Katholieke Geloofsleer" van F. Hendrichs, S. J., zesde druk, blz. 126/7: Antw. 634: „*De doodzonde keert den mensch af van God* en deze afgekeerdheid is haar *slechtheid,* omdat de mensch voor *God* is geschapen. De *dagelijksche* zonde keert den mensch niet af van God, is geen volslagen opstand tegen Gods gezag, geen uitdaging van Gods toorn, die met eeuwige straffen dreigt, maar toch is zij een *ongehoorzaamheid* aan den hoogsten Wetgever, een toegekeerdheid tot een of ander schepsel, die in geenen deele tot het einddoel voeren kan en dus Gods misnoegen opwekt en tijdelijke straffen afroept van God." „Antw. 636. Door de doodzonde verliezen wij: 1. de heiligmakende genade, want wij *verbreken* de liefde Gods en gaan met vrijen wil *tegen* God in. 2. Het recht op het hemelsch erfgoed, omdat de heiligmakende Genade ons het kindschap Gods geeft en wij met het kindschap Gods ook het hemelsch erfgoed, dat met dit kindschap samenhangt, verliezen. 3. De *verdiensten* onzer goede werken, want de zondaar kan geen aanspraak behouden op hemelsche belooning, die door de goede werken was verdiend. Komt de zondaar weder in staat van genade, dan herleeft hij bovennatuurlijk en herleven ook de verdiensten". Vr. en Antw. 637: „Moet de zondaar dan *hopeloos* voortleven? Integendeel, hij moet meewerken met Gods genaden, waardoor hij weder in staat van rechtvaardigheid komen kan, door berouw en de H. Biecht". Vr. en Antw. 638: „Wanneer doen wij *dagelijksche* zonde? Als wij Gods Wet overtreden in een *kleine* zaak of in een groote zaak, doch niet met volle kennis of geheel vrijen wil."

Deze leer der Roomsche kerk is in strijd met de H. Schrift. Elke zonde verdient niet slechts de tijdelijke maar ook de eeuwige straf, *Jac. 2 : 10: Want wie de geheele Wet zal houden, en in één zal struikelen, die is schuldig geworden aan alle.* Naar haar beginsel beschouwd, zijn alle zonden gelijk, omdat het wezen van elke zonde ἀνομία is en elke zonde voortvloeit uit de vijandschap tegen God. Daarbij werkt deze onderscheiding in de praktijk zeer verderfelijk. Zij schaadt het zedelijk leven. Zij werkt de leer van den aflaat en het vagevuur en de Casuistiek in de hand. Daarbij houdt zij de menschen òf voortdurend in angst, dat zij eene doodelijke zonde hebben bedreven òf zij

maakt ze zorgeloos, omdat zij zich vleien slechts peccata venialia te hebben gedaan. Als voornaamste bewijsplaats voeren de Roomschen aan Matth. 5 : 22: Doch Ik zeg u, zoo wie ten onrechte op zijnen broeder toornig is, die zal strafbaar zijn door het gericht; en wie tot zijnen broeder zegt: Raka! die zal strafbaar zijn door den grooten raad; maar wie zegt: gij dwaas! die zal strafbaar zijn door het helsche vuur. Nu blijkt uit dit woord van den Heiland wel, dat wij bij de menschelijke zonden onderscheid moeten maken, maar volstrekt niet, dat eene dagelijksche zonde de eeuwige straf niet zou verdienen.

Integendeel. „Wel mag juist ook uit dit vers afgeleid worden, dat al de zonden slechts in graad verschillen, en dat dus reeds het zeggen van dwaas niet maar zonde is tegen het 6e gebod, doch ook verdoemelijk maakt voor God" (Grosheide).

Omdat de Luthersche Theologie al spoedig aannam den afval der heiligen, daarom zag zij zich genoodzaakt de Roomsche onderscheiding over te nemen. De zonden moeten „ratione suppositi peccantis" ingedeeld o. a. in peccata venialia et mortalia. „Pecc. veniale est, quod quum primum commissum est, et eo ipso momento, quo perpetratur, veniam indivulso nexu conjunctam habet. Pecc. mortale est, quod mortem spiritualem infert eo ipso momento, quo committitur" (H. Schmid[7], t. a. pl., blz. 178).

C. In zijn „Het Christelijk Leven" noemt P. D. Chantepie de la Saussaye „het classificeeren en indeelen der zonden ondoenlijk", I, blz. 145, al neemt hij natuurlijk wel graden en trappen van zonden aan. Dan, al schrijft hij, „wij vermeten ons niet de zonden naar materieele gezichtspunten te rangschikken" (blz. 159), toch is eene indeeling der menschelijke zonden onzes inziens door de Dogmatiek en de Ethiek terecht beproefd. Immers mogen wij alle zonden niet op één lijn stellen — al zijn zij in beginsel alle gelijk en al verdienen zij alle de eeuwige straf.

Duidelijk is het 1° dat de intensiteit der zonde verschilt en zoo ook de schuld, die een gevolg is van de zonde. In het O. Test. worden onderscheiden de zonden, die בִּשְׁגָגָה zonder boos opzet, uit onkunde of zwakheid bedreven worden, en de zonden, die בְּיָד רָמָה met bewustheid worden gepleegd, en verzekerd, dat in het eerste geval de straf lichter en in het tweede de straf zwaarder zal zijn.

Welnu deze onderscheiding geldt ook onder de nieuwe bedeeling. Hieruit volgt natuurlijk niet, om slechts dit te noemen, dat onwetendheid in het geheel geen zonde is.

Integendeel, ook al is onze onwetendheid niet moedwillig, toch is zij zonde, aangezien zij voortvloeit uit onzen afval van God, *Ef. 4 : 18: Verduisterd in het verstand, vervreemd zijnde van het leven Gods, door de onwetendheid, die in hen is, door de verharding huns harten.* En wanneer Paulus in I Tim. 1 : 13 zegt, dat hij de gemeente uit onwetendheid vervolgde, dan bedoelt hij daarmede niet, dat hij dus

in het geheel niet zondigde (want hij erkent I Cor. 15 : 9 dat hij daardoor onwaardig was een apostel genaamd te worden), maar dan voert hij dit slechts tot eenige verontschuldiging aan.

Het staat dus zóó, dat de zonde van den vloeker, die weet dat God de lastering zijns Naams verbiedt, grooter is dan die van hem, die dat niet weet. Hier is graadverschil of verschil in intensiteit.

2° Vervolgens moeten wij de zonden onderscheiden naar het object, waartegen zij bedreven worden — zonden tegen de eerste tafel zijn zwaarder dan tegen de tweede Matth. 22 : 37/38; naar den persoon, die ze bedrijft — hoe rijker wij met gaven, genade, kennis van Gods Woord begiftigd zijn des te schuldiger zijn wij, als wij overtreden, Matth. 11 : 21; naar de omstandigheden, waaronder zij gepleegd worden — wie uit armoede een brood steelt is minder schuldig dan een rijke, die door ongeoorloofde praktijken zijn gewin vermeerdert, Spr. 6 : 30; en ten laatste naar de mate, waarin iemand aan de zonde toegeeft — wie slechts met de gedachte zondigt, is minder schuldig dan wie van de gedachte tot het woord en van het woord tot de daad komt.

3° Uit het gezegde blijkt reeds duidelijk, dat bij de zonden op verschillende omstandigheden moet worden gelet. Onderscheiden kunnen zij echter ook nog in zonden tegen de eerste of tegen de tweede tafel der zedewet; in lichamelijke en geestelijke zonden; in zonden met gedachten of met woorden of met werken; in zonden van bedrijf en van nalatigheid; in zonden van onwetendheid en zwakheid of uit boos opzet; in openbare en verborgene zonden.

§ 5. De invloed der zonde op de vermogens onzer ziel.

Geweldig is de verwoesting die de opstand tegen God in het geheele wezen des menschen heeft aangebracht. Ons verstand is verduisterd Eph. 5 : 8 en dientengevolge zijn wij van nature geneigd onze levens- en wereldbeschouwing uit geheel onschriftuurlijke beginselen op te bouwen. Ook is een gevolg van deze verblinding onwetendheid in geestelijke dingen, dwaling enz. En dat alles wordt ons als schuld toegerekend.

In de tweede plaats is onze wil verdorven, Gen. 6 : 5, Joh. 3 : 19. Terecht heeft dan ook reeds Augustinus gezegd, dat de zonde nimmer geheel buiten den wil kan omgaan. Toch moeten wij hier wel onderscheiden. Rome leert, dat de concupiscentia, als zij slechts niet ingewilligd wordt, geene zonde is. Dat is in strijd met de H. Schrift, die ons onderwijst, dat ook onze booze lusten en gedachten, al onderdrukken wij ze aanstonds, ons schuldig stellen voor God. Vandaar dat onze vaderen ook de Roomsche stelling verwierpen, dat elk peccatum voluntarium is, wijl daarmede wordt bedoeld, dat eene zondige begeerte dan eerst zonde wordt, als zij door den wil ingewilligd wordt. Maar als reeds booze lusten, zonden van nalatigheid

enz. zonden zijn, hoe kunnen wij dan zeggen, dat de zonde nooit geheel buiten den wil omgaat?

Dat ligt zoo. De wil sensu praegnante is niet het geheele begeer- of wilsvermogen maar eene bijzondere kracht en werkzaamheid daarvan. Tot het wilsvermogen behooren ook de natuurdriften, begeerten, neigingen, hartstochten. Welnu omdat de booze lusten behooren tot het terrein van het lagere wilsvermogen, daarom is op de stelling van Augustinus niets af te dingen. Wanneer wij dat in het oog houden, dan verstaan wij terstond, hoe uit Paulus' woorden „maar het kwade dat ik niet wil, dat doe ik" niet volgt, dat een geloovige gedwongen zondigt. Neen, ook hij zondigt vrijwillig. En dat alzoo, dat het lagere wilsvermogen zich naar de zonde uitstrekt, terwijl het hoogere wilsvermogen of de wil in engeren zin zich van de zonde afkeert en de booze begeerte zoekt te onderdrukken.

Uit het aangrijpende feit, dat onze wil verdorven en ons verstand verduisterd is, volgt, dat de mensch van nature onbekwaam is tot eenig geestelijk goed. De oude Dogmatiek was gewoon te onderscheiden tusschen natuurlijk goed (eten, drinken, spreken, werken); burgerlijk goed (eerlijkheid, rechtvaardigheid, beleefdheid); godsdienstig goed (het uiterlijk onderhouden van de plichten van den godsdienst); en geestelijk goed (het leven in de vreeze des Heeren). Het natuurlijk en burgerlijk goed kunnen wij hier terzijde laten. Van het godsdienstig goed geldt, dat de natuurlijke mensch hiertoe alleen in staat is door den sensus divinitatis, door den invloed van het Christelijk gezin, de kerk enz. Tot het geestelijk goed is de mensch van nature onbekwaam, *Jer. 13 : 23: Zal ook een Moorman zijne huid veranderen, of een luipaard zijne vlekken? Zoo zult gijlieden ook kunnen goed doen, die geleerd zijt kwaad te doen.* Aalders vertaalt: Kan een Ethiopiër zijne huid veranderen of een panter zijne vlekken? dan zult ook gij in staat zijn goed te doen, die gewend zijt kwaad te doen, en *Ef. 2 : 1: terwijl gij dood waart krachtens uwe misdaden en zonden* — „dood, in geestelijken zin, gelijk vs 2 doet zien, *en zoodanig, dat niet alleen alle geestelijk leven bij u ontbrak, en gij in geestelijken zin een lijk waart;* vgl. Jac. 2 : 26"; (Greijdanus).

Dan, de zondaar is niet alleen onbekwaam, maar hij is van nature ook onwillig tot eenig geestelijk goed, *Rom. 8 : 7: Daarom dat het bedenken des vleesches vijandschap is tegen God.* Met „vijandschap tegen God wordt het diepste wezen of beginsel, de innerlijke geaardheid der zonde en van het zondige zoeken des schepsels, aangegeven. De zonde wil niet alleen van God niet weten, maar zij is de volstrekte tegenstelling tegen God en wil Hem weg hebben" (Greijdanus), Joh. 5 : 40, Matth. 23 : 37. Deze onmacht en onwil maken saam den doodstaat des zondaars uit.

§ 6. **De onvergefelijke zonde of de zonde tegen den Heiligen Geest.**

Van deze vreeselijke zonde wordt alleen in het N. Test. gewag gemaakt. Opmerkelijk is echter, dat in het O. T. voor de zonden, die בְּיָד רָמָה werden bedreven, geen zoenoffer was ingesteld, omdat zij volgens Hebr. 10 : 28 de wet zelve teniet deden. In de Evangeliën wordt deze zonde genoemd in *Matth. 12 : 31: Daarom zeg Ik u: alle zonde en lastering zal den menschen vergeven worden; maar de lastering tegen den Geest zal den menschen niet vergeven worden;* en vs 32, Marc. 3 : 28/29 en Luk. 12 : 10.

Wij weten, hoe de schare eens Jezus, nadat Hij eerst uit iemand, die tevens blind en stom was, den duivel uitgeworpen had, huldigde als den beloofden Messias. Dat bracht den haat tegen Jezus bij de Farizeën tot zijne schrikkelijkste openbaring. Niet slechts bestaan zij het, andermaal moedwillig hunne oogen te sluiten voor het licht, dat hun tegenstraalde, maar zij gaan tevens zóó ver, dat zij durven zeggen, dat Jezus door de hulp des duivels dit wonder verrichtte, en nog verder, dat Hij zelf den duivel had. Jezus antwoordt hierop: een koninkrijk tegen zich zelf verdeeld, kan niet bestaan. Satan breekt zijn eigen werk niet af, maar de uitwerping van duivelen toont zonneklaar, dat het koninkrijk Gods tot u gekomen is, en hoe Ik zelf handel door den Geest Gods. Op dat oogenblik stonden dus Jezus en de Farizeën lijnrecht tegenover elkander. Jezus zegt: Ik ben de Christus. Tegen beter weten in durven zijne vijanden staande houden: Jezus doet wonderen door de hulp des duivels, heeft zelf den duivel en bouwt het rijk des duivels.

Nu meenen, op het voetspoor van Calvijn, sommige oude dogmatici, bijv. à Brakel, dat hier metterdaad de zonde tegen den Heiligen Geest werd bedreven. Anderen evenwel, zooals Pictet, Christel. Godgeleerdheid, I, 395, Hoornbeek en De Moor, III, 319 zijn van oordeel, dat Jezus hen nog eens ernstig wilde waarschuwen en dat Hij hun daarom te kennen gaf, dat zij zeer dicht tot de onvergefelijke zonde genaderd waren. Maar huns inziens hadden zij haar nog niet bedreven, omdat de uitstorting des Heiligen Geestes nog niet had plaats gehad.

Grosheide daarentegen schrijft: „Uit ὑμῶν, dat op de Farizeërs ziet, kan moeilijk afgeleid, dat de zonde niet is bedreven, wijl Jezus nog waarschuwt, want hier is het hoogtepunt van de zonde der Farizeërs; wel mag gezegd, dat niet *allen* de zonde bewust zullen hebben gedaan." In gelijken geest zeide ook à Marck, XV, 41: „Hieruit kan men dan ook lichtelijk oordeelen over de zonde... van vele Joden, dat zij geene zonde tegen den Heiligen Geest zij geweest, naardien... bij de laatste zonde de inwendige verlichting ontbroken heeft."

Bavinck kiest geen partij. „Hetzij men nu denkt, dat de Farizeën in dat oogenblik deze zonde bedreven hadden, hetzij men meent, dit te moeten ontkennen", III, blz. 156.

Gravemeyer deelt 't gevoelen van De Moor, II, blz. 728. Het schijnt

mij toe, dat Kuyper 't met Calvijn houdt, Het werk van den Heiligen Geest, III, blz. 260/274. Locus de Peccato, blz. 133/136. Mij schijnt het gevoelen van Grosheide juist.

In elk geval blijkt duidelijk, waarbij aan deze zonde moet worden gedacht. Aan lastering tegen den Heiligen Geest kan slechts hij zich schuldig maken, die zeer nauw met Gods kerk en volk in aanraking kwam, die zich zeer levendig de genade Gods in Christus voor oogen zag gesteld, en die daarbij eene bijzondere mate van de gemeene verlichting des H. Geestes ontving, krachtens welke hij in zijn binnenste (soms ook wel tijdelijk met woorden) genoopt werd te erkennen, dat de openbaring, ons in de H. Schrift geschonken, waarachtig is. Wie nu in zulk een geval verkeerde en dan later toch nog driestweg beweren durft, dat het christelijk geloof dwaasheid is, dat Jezus niet is de Zone Gods, dat de Heilige Geest de geest uit den afgrond is, die maakt zich schuldig aan de zonde tegen den Heiligen Geest. Hier is dus iets ergers dan ongeloof. Hier is eene loochening van de waarheid tegen beter weten in, meer nog een voor satanisch verklaren van wat men weet hemelsch te zijn.

Het is de hoogste openbaring van den haat tegen God, gewoonlijk vergezeld van bitteren haat tegen de vromen. Men stelt er zich op één lijn mee met de duivelen, die wel niet letterlijk deze zonde bedrijven, omdat tot hen persoonlijk de openbaring der genade Gods in Christus niet is gekomen, maar die toch ook niet anders kennen dan haat tegen God en niet anders doen dan tegen God de schrikkelijkste lasteringen uitbraken. Naar de wetten nu, die God voor de zonden stelde, gaat deze zonde gepaard met absolute verharding des harten en een smoren van de stem der conscientie, weshalve alle berouw onmogelijk en deze zonde onvergeeflijk is.

In de brieven wordt deze zonde niet met zoovele woorden genoemd. Maar toch wordt ook daar van haar melding gemaakt. En wel in *Hebr. 6 : 4—6: Want het is onmogelijk, degenen, die eens verlicht geweest zijn, en de hemelsche gaven gesmaakt hebben, en des Heiligen Geestes deelachtig geworden zijn, en gesmaakt hebben het goede woord Gods en de krachten der toekomende eeuw, en afvallig worden, die zeg ik, wederom te vernieuwen tot bekeering, als welke zichzelven den Zoon van God wederom kruisigen en openlijk te schande maken,* en 10 : 25/29 en 12 : 15/17.

Verder wordt op deze zonde nog gedoeld in *I Joh. 5 : 16: Indien iemand zijn broeder ziet zondigen, eene zonde niet tot den dood, die zal God bidden, en Hij zal hem het leven geven, dengenen, zeg ik, die zondigen, niet tot den dood. Er is eene zonde tot den dood, voor die zonde zeg ik niet, dat hij zal bidden,* waar blijkbaar ook de lastering tegen den H. Geest bedoeld wordt. De schrijver zegt hier niet expressis verbis wat de zonde tot den dood (n.l. zonder mogelijkheid van redding en bekeering) is, maar uit het geheel van den brief moeten we

opmaken, wat hij er onder verstaat, en dat is de opzettelijke loochening, dat Jezus de Christus is, hoewel men er innerlijk van overtuigd is, dat in Jezus het vleeschgeworden Woord verschijnt. (Ik moge voor de exegese van deze belangrijke plaatsen verwijzen naar de commentaren van Grosheide en Greijdanus).

Vele Lutherschen hebben de meening bepleit, dat slechts een wedergeborene deze vreeselijke zonde kan bedrijven. Zoo reeds Müller in zijne vermaarde „Lehre von der Sünde", 1844, II Band., S. 574. Andere protestantsche theologen stelden weer, dat ook een wedergeborene zoo diep vallen kon. Het doet mij leed, te moeten verklaren, dat P. D. Chantepie de la Saussaye over deze zonde zich niet alleen op eene onbevredigende maar ook op eene weinig ernstige wijze uitlaat (I, blz. 168/170). Rome leert, dat deze zonde „zeer moeilijk vergiffenis bekomt".

Vele vromen worden verontrust door de gedachte, dat zij zich aan deze zonde hebben schuldig gemaakt. Maar het enkele feit, dat men er voor vreest en dat die vrees hen tot droefheid stemt, bewijst reeds afdoende, dat dit niet het geval is.

C. DE VERBREIDING DER ZONDE.

§ 1. **De leer van de erfzonde in hare historische ontwikkeling.**

Van meet af werd door de Christelijke kerk beleden, dat er eenig verband bestond tusschen de zonde der protoplasten en die hunner nakomelingen — zij het dan, dat men in de Oostersche kerk al spoedig op de erfsmet minder het accent legde dan op den vrijen wil in de actueele zonde, van wege de kracht, die het fatalisme en het Gnosticisme ontwikkelden.

Eenigszins nader, maar nog vaag, werd dit verband aangewezen door Tertullianus, die sprak van een vitium originis. De worsteling tusschen Augustinus en Pelagius is in Gods hand het middel geweest, om het dogma der erfzonde tot ontwikkeling te brengen. Pelagius leerde: 1° het beeld Gods bestond alleen in de vrije persoonlijkheid des menschen niet in de justitia originalis; 2° Adams val heeft alleen dit kwade gevolg gehad voor zijne nakomelingen, dat hun een verkeerd voorbeeld was gegeven, hetgeen licht kon worden nagevolgd; 3° de zonde spruit niet voort uit den toestand van 's menschen ziel d. i. niet uit de verdorvenheid zijns harten maar is een op zichzelf staande daad; 4° Gods gerechtigheid gedoogde niet, dat ons de zonde van Adam werd toegerekend; 5° de coitus zou ongeoorloofd zijn, als daardoor de zonde werd voortgeplant van de ouders op de kinderen; 6° de zonde wordt in het geheel niet gepropageerd maar geschiedt alleen uit imitatie; 7° ziekte, lijden en dood zijn volstrekt niet het gevolg van Adams zonde; 8° wij worden geboren in denzelfden toe-

stand, waarin Adam geschapen werd, en kunnen de zonde nalaten, gelijk ook metterdaad enkelen gedaan hebben.

In aansluiting aan Ambrosius, die beslist staande hield, dat wij ten gevolge van Adams val in zonde geboren worden, heeft Augustinus met een beroep op Rom. 5 : 12 en 1 Cor. 15 : 22 en op den kinderdoop de erfzonde geleerd. Ook zeide hij: op alle menschen moet rusten eene oorspronkelijke schuld anders is het verschrikkelijke lot des menschen niet te begrijpen. Welnu, die schuld is een gevolg van het feit, dat Adams zonde een daad was niet alleen van hem maar ook van al zijne nakomelingen, die in hem begrepen waren.

Bij Augustinus vinden wij dus naast de leer van de erfzonde ook de aanvangen van die van de erfschuld. Vervolgens betoogde hij, dat Adams zonde in alle menschen voortgeplant wordt door de concupiscentia (waaronder hij allereerst den geslachtslust verstond) die door hem peccatum originale genoemd werd. Deze concupiscentia is door Adams val veroorzaakt en voert tot allerlei zonden. Door den doop wordt de schuld dezer zonde weggenomen, maar kinderen, die ongedoopt sterven, gaan om harentwil verloren. Is dus de moreele straf van Adams zonde de voortplanting der zonde, de physische straf is de dood. Moreel en physisch bedorven is de mensch van zijn eerste aanzijn af.

Het semipelagianisme leerde, dat wij niet in dien zin erfzonde hebben, dat wij daardoor schuldig staan voor God, maar toch wel alzoo, dat onze zedelijke natuur door Adams zonde is verzwakt. Wij zijn krank door de zonde en daardoor is het onmogelijk, dat een mensch zich geheel vrij kan houden van de zonde. Wel kan hij nog het goede uit zich zelven willen, en als hij dat wil, dan komt de genade hem verder te hulp. — De Scholastiek naderde weer iets meer de leer van Augustinus met hare grondstelling: de erfzonde is in de eerste plaats schuld, daarna straf. Maar de Roomsche kerk is op dit standpunt niet gebleven. Zij werkte steeds consequenter het dogma uit, dat het beeld Gods een donum superadditum is. Zij betoogde: juist wijl de justitia originalis niet tot het wezen des menschen behoorde maar slechts diende als een gouden teugel om de concupiscentia, 't begeeren van het vleesch tegen den geest, ten onder te houden, daar moet volgen, dat de mensch zonder de justitia originalis een homo naturalis is, en dat de concupiscentia geen straf mag worden genoemd.

Het duurde dan ook niet lang meer, of schier alle Roomsche theologen beweerden op het voetspoor van Bellarminus: de toestand, waarin wij geboren worden, is precies dezelfde als die, waarin Adam geschapen is, uitgenomen alleen het beeld Gods. Zonde kleeft ons alleen in zooverre aan, als aan ons iets ontbreekt, hetgeen wij behoorden te hebben. Bovendien wordt ons door den doop teruggeschonken, wat wij bij onze geboorte missen.

Hiermede is de erfzonde toch eigenlijk een negatief begrip geworden. Feitelijk bestaat zij alleen in de onthouding van de justitia originalis, waardoor het lichaam opstaat tegen de ziel en de ontketende hartstochten in toom moeten worden gehouden door middel van schaamtegevoel en kleeding, lijden en arbeid, gebed en andere voorzorgsmaatregelen. Slechts moet erkend worden, dat er theologen waren en zijn, die niet slechts een formeel maar ook een materieel verschil tusschen Adam zonder het beeld Gods en den gevallen mensch aannemen: „Materialem et intrinsecam differentiam statuit secunda sententio inter statum naturae purae et statum naturae lapsae, hancque differentiam ita declarandam docet, ut homo in statu naturae purae dicendus est nudus et sanus, in statu vero naturae lapsae non solum spoliatus ut vult prior sententia sed etiam vitiatus, vulneratus in naturalibus et aegrotus".

De Reformatoren keerden weer terug tot de H. Schrift (Greijdanus, Toerekeningsgrond van het Peccatum Originans, blz. 12/13). Zwingli echter maakte hierop vooral bij zijn eerste optreden, maar toch ook later nog, eene uitzondering. Hij zeide: Hoe kan men zich korter en juister uitdrukken dan door te zeggen, dat het peccatum originale geene zonde is maar eene krankheid, en dat de christenkinderen om haar niet aan het eeuwig oordeel onderworpen worden? De erfzonde is als een natuurlijk gebrek, gelijk stotteren, blindheid, jicht, waardoor men niet voor slechter of misdadiger gehouden wordt. Toch zijn er uitspraken van hem, waarin hij deze voorstelling eenigermate terugneemt. De andere Reformatoren nemen echter beslist positie tegenover Rome's dwaling. Zij leerden èn dat wij het beeld Gods door Adams val verloren hebben èn dat wij daardoor tevens positief verdorven zijn. Ze hadden er geen bezwaar tegen, deze positieve zijde met den naam concupiscentia aan te duiden, mits daaronder dan niet slechts de geslachtslust maar ook de algeheele verkeerdheid onzer zielsvermogens verstaan werd. Calvijn ontwikkelde zelfs nog weer iets verder dan Augustinus de leer van de erfschuld. En geheel ten onrechte meent dan ook Muller (Dogmatiek, blz. 118), dat Calvijn zou hebben geleerd: „Met Adams overtreding als zoodanig, hebben wij, wat *schuld* betreft, niets uit te staan."

Omgekeerd legt Calvijn herhaaldelijk nadruk op het schuldig karakter onzer verdorvenheid. De Reformatoren hielden ook staande, dat de booze lusten als zoodanig ons reeds schuldig stellen voor God. Eveneens, dat de verdorvenheid onzer natuur zoover gaat, dat wij onbekwaam zijn tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad, weshalve zij ons reeds de verdoemenis waardig maakt. Zelfs gingen Luther en enkele Luth. Theologen, o. a. Flacius, hierin wel wat al te ver, als zij de erfzonde noemden „peccatum essentiale" of eene substantia hominis; en eveneens de Formula Concordiae, als zij uitsprak, dat wij in geestelijke zaken niet meer vermogen dan een steen. Hier-

mede bedoelden zij wel niet, dat de zonde metterdaad eene substantie was, maar zij gaven er toch aanleiding mee, dat de Roomsche dogmatici hen met een schijn van recht van Manicheïsme beschuldigden. De Gereformeerde dogmatici keurden dan ook deze uitspraken en beelden af, gelijk ze ook afwezen de Luthersche voorstelling, dat de erfzonde door den vleeschelijken lust werd voortgeplant.

Wanneer wij nu verder de ontwikkeling van de leer van de erfzonde nagaan, dan springt ons het volgende verschil in het oog. Ook de latere Luthersche dogmatici erkennen volmondig, dat de zonde van Adam aan al zijne nakomelingen is toegerekend. Maar voor hen lag de grond der toerekening voornamelijk in onzen natuursamenhang met Adam. Omdat wij allen in Adams lendenen begrepen waren, daarom werden wij met hem bij zijn val niet alleen verdorven maar ook des doods schuldig. De Gereformeerden leerden daarentegen, dat de voortplanting der zonde in de eerste plaats rust op een Goddelijk vonnis. Omdat Adam ons verbondshoofd was, verklaarde God ons allen in hem schuldig, toen hij viel, en het gevolg van dat vonnis is de verdorvenheid, die van onze ontvangenis af in ons aanwezig is.

Zeer duidelijk leerde b.v. de Synode van Westminster (1647) de erfschuld. En nog duidelijker deden dat de latere gereformeerden. Zij handhaafden eenerzijds nadrukkelijk, dat Adam de wortel der menschheid was, maar anderzijds plaatsten zij het foederaal karakter der verhouding tusschen Adam en ons almeer op den voorgrond, ontwikkelden alzoo de leer van het werkverbond, en leerden, dat de zonde van Adam ons onmiddellijk was toegerekend, omdat wij allen in het verbond begrepen waren, waarvan hij het hoofd was.

Evenals de gerechtigheid van Christus aan de uitverkorenen wordt toegerekend, zoo is ook de schuld van Adam aan alle menschen toegerekend tot het oordeel der verdoemenis. De school van Saumur stelde zich echter tegen de leer van de erfschuld. Placaeus († 1655) beweerde: de zonde van Adam wordt ons slechts daarom toegerekend, omdat wij verdorven ter wereld komen. Vitiositas praecedit imputationem. Wordt de gereformeerde zienswijze de onmiddellijke toerekening genoemd, die van Placaeus heet de middellijke. De Synode van Charenton (1644) heeft toen dat gevoelen veroordeeld, nadat Rivet op verzoek dier Synode eene lange lijst van citaten had vastgesteld, waarin de imputatio immediata beleden werd. In Nederland verhieven zich ook vele stemmen tegen Placaeus. Toch kreeg zijn gevoelen al spoedig de sympathie van de Luthersche dogmatici. Meer nog. Schier heel de theologische wereld, voorzoover zij niet modern was, stond allengs deze opvatting voor.

In ons vaderland verwierpen ook Van Toorenenbergen, Van Oosterzee, Doedes en Daubanton de leer van het werkverbond en die van de erfschuld. Sommigen hunner gingen zelfs zoover, dat zij meenden, dat deze leer door de gereformeerden alleen was uitge-

dacht, om het Creatianisme te kunnen handhaven. En niet alleen op dat punt week men af van de Geref. Theologie. Hetzelfde was ook het geval ten opzichte van het verderf des harten. Het Modernisme leerde, dat de mensch van nature goed is, maar dat hij licht bezwijkt in den strijd tegen de zinnelijkheid. Dat is zuiver Pelagianisme, Socinianisme en Rationalisme. Ritschl huldigt ook deze voorstelling. De Vermittelungstheologie stelde zich op het semipelagiaansche standpunt. Volgens haar is de zedelijke toestand, waarin de mensch geboren wordt, niet een toestand van schuld en zonde maar van zwakte, krankheid. Op zichzelve kan de erfzonde den mensch niet verdoemen. Zij is aanleiding tot zonde maar niet zonde in eigenlijken zin. Zeer duidelijk spreekt b.v. Doedes dat uit in zijne verklaring van het 15de artikel onzer Confessie, blz. 166: „De erfzonde nu, of dat erfelijk gebrek, waarmede wij geboren worden, is niet eene overtreding, die wij begaan of begaan hebben, is niet eene daad, waarvoor wij aansprakelijk kunnen gesteld worden; zij is een toestand, maar ook al weder niet een toestand, die ons toegerekend kan worden, als door ons veroorzaakt, naar een toestand, waarin wij buiten onze schuld verkeeren. Zoo komen wij dan wel onrein, maar niet schuldig, niet strafwaardig voor God ter wereld, en zoo kan er ook geen spraak zijn van „verdoemen" in den zin van als schuldig of strafwaardig veroordeelen."

En Ebrard, die meermalen een Geref. dogmaticus genoemd wordt maar die volstrekt niet op alle punten de Geref. leer onderschrijft, zegt met betrekking tot den toestand van het natuurlijk hart wel, dat het semipelagianisme verworpen moet worden, maar tegelijkertijd betoogt hij: „Die Formula Concordiae geht zu weit, wenn sie nicht blosz verwirft hominem propriis viribus Deum diligere posse, sondern auch: hominem se aliquo modo ad gratiam praeparare posse. Ein negatives praepare; nämlich eben jenes sich hüten, dasz man die libera voluntas quoad poenitentiam und somit die Erlösungsfähigkeit nicht verscherze, ist allerdings möglich nach Rom. 2 : 14" (Chr. Dogm., I, 498).

Soortgelijke gedachten vinden wij in de Christelijke Dogmatiek van Dr Riemens. Zoo op blz. 62: „De uitdrukking erfzondigheid = erfelijke zondigheid is beter dan erfzonde; er bestaat immers geen afzonderlijke soort van zonde, welke erfzonde zou moeten heeten"; op blz. 63/64: „wij zullen niet geoordeeld worden naar onze erfzondigheid maar naar onze werken"; op blz. 65: „erfzondigheid maakt de menschheid schuldig, omdat de mensch persoonlijk tot daadwerkelijke zonden overgaat"; op blz. 68 ontkent hij, dat wij allen in Adam gezondigd hebben en schrijft hij „dat de leer van een uiterlijk toegerekende zonde van Adam omgaat buiten het religieus bewustzijn"; en uit blz. 111/112 volgt duidelijk, dat hij wel toestemt, dat ons verstand van nature eenigermate is verduisterd en onze wil eenigermate

verdorven maar toch niet van dien aard, of wij kunnen, als het Evangelie ons gepredikt wordt, gelooven, indien wij willen.

§ 2. **De dogmatische terminologie.**

Omdat met betrekking tot dit leerstuk de terminologie niet altoos constant en daarom wel eens minder duidelijk was, beginnen wij met aan te geven, welke technische termen wij hier dienen te gebruiken en welken zin wij daaraan hechten. Hoe noodig dat is blijkt b.v. hieruit.

Eeuwenlang placht men de erfzonde te noemen peccatum originale. Maar nu kunnen deze twee woorden op zich zelf in twee beteekenissen gebezigd worden. Peccatum originale kan beteekenen: 1^0 die zonde, die zelve in ons origo of bron is van onze actueele of werkelijke overtredingen (d. i. onze aangeboren verdorvenheid); en 2^0 die zonde, die de origo van alle andere menschelijke zonden werd d. i. de bondsbreuk van Adam in het paradijs. Natuurlijk bezigden de oude dogmatici dezen term in den eerst genoemden zin. Toch is het juister aldus te onderscheiden.

In de eerste plaats is er de zonde van Adam, waardoor hij en in hem heel de menschheid viel. Haar noemen we: *Peccatum originans.* (Vroeger sprak men ook wel van peccatum originis of peccatum originale originans).

Vervolgens krijgen wij de onmiddellijke toerekening van dit peccatum originans of m. a. w. de erfschuld. Deze erfschuld placht aangeduid te worden met de termen: *peccatum originans imputatum, peccatum imputatum, culpa haereditaria* of *reatus haereditarius.* Maar omdat God ons allen in Adam schuldig verklaarde, daarom worden wij nu vervolgens ook allen in zonde ontvangen en in ongerechtigheid geboren, of m. a. w. kleeft ons aan de erfsmet, welke in Art. XV onzer Confessie aldus omschreven wordt: „Welke is eene verdorvenheid der geheele natuur en een erfelijk gebrek, waarmede de kleine kinderen zelfs besmet zijn in hunner moeders lichaam, en die in den mensch allerlei zonden voortbrengt, zijnde in hem als een wortel daarvan."

Wij zagen reeds, dat in vroeger eeuwen deze erfsmet dikwijls genaamd werd *peccatum originale.* Wij voor ons geven echter met Heppe (S. 233) de voorkeur aan den naam *peccatum originale* (originatum — Bavinck[2], blz. 90) *inhaerens,* òf *peccatum haereditarium,* òf *corruptio haereditaria* of *macula haereditaria.* Bij het opgroeien bedrijven wij dan ten gevolge onzer aangeboren verdorvenheid de zoogenaamde dadelijke zonden, *peccata actualia.*

In onze taal bezigen wij drie woorden: Erfzonde, erfschuld en erfsmet. Hieruit kan licht misverstand voortvloeien. Wij hebben hier n.l. niet met drie maar slechts met twee verschillende zaken te doen. Erfzonde en erfsmet is feitelijk precies hetzelfde.

Wil men echter alle drie deze termen blijven bezigen, dan verdient

't o. i. de voorkeur onder erfzonde saam te vatten zoowel de erfschuld als de erfsmet, en dan voorts de toegerekende zonde van Adam te noemen erfschuld en de algeheele verdorvenheid onzer natuur erfsmet.

§ 3. **De erfschuld.**

Hard is dikwijls over dit dogma geoordeeld. Alles hangt hier echter aan de vraag, of men al dan niet belijdt, dat God met Adam het werkverbond heeft gesloten. Wie het werkverbond loochent, loochent ook de erfschuld. En omgekeerd. Aan de vroeger reeds genoemde bewijzen voor dit werkverbond, voegen wij nu echter nog deze rechtstreeksche bewijzen voor de erfschuld toe:

a. Gen. 3. Het is waar, dat in dit hoofdstuk niet met zoovele woorden gezegd wordt, welke de gevolgen van Adams val voor ons allen zijn geweest, maar indirect blijkt toch duidelijk, dat zijn misdaad ons allen alzoo is toegerekend, alsof wij haar persoonlijk begingen. Wij wijzen b.v. op vs 15 (er zal onafgebroken strijd zijn tusschen het zaad der vrouw en dat der slang, zelfs zal het zaad der vrouw den kop van het slangenzaad vermorzelen — dit is alleen verklaarbaar, als heel het zaad der vrouw in Adam viel) en vs 16—19 (de hier uitgesproken straffen zien niet alleen op de protoplasten maar op alle menschen — maar dan moet er naar 't onderwijs der H. Schrift, ook een gemeenschappelijke schuld zijn);

b. *Rom. 5:15: Daarom, gelijk door eenen mensch de zonde in de wereld ingekomen is, en door de zonde de dood; en alzoo de dood tot alle menschen doorgegaan is, in welken allen gezondigd hebben.* Die eene mensch is blijkens vs 14 Adam. Door hem is de zonde in de menschenwereld gekomen. Pelagius maakte hiervan: Adam opende de rij der zondige daden, maar ieder gevoelt, dat hiermede aan deze woorden geweld wordt aangedaan. — En door de zonde de dood. „Het begrip dood wordt hier niet beperkt. Ofschoon allereerst de lichamelijke dood gemeend wordt, is deze niet alleen en uitsluitend bedoeld. De dood wordt genomen als straf op de zonde, als vloekdood, en sluit ook den eeuwigen ondergang in... en moet in vollen omvang verstaan worden." — En alzoo is de dood tot alle menschen doorgegaan. Alzoo, d. w. z. in dezer voege, dus ook door dien éénen mensch. Dezelfde eene mensch, door wien de zonde als alles beheerschend beginsel in de wereld inkwam, is ook de oorzaak, dat de dood, die de bezoldiging der zonde is, in de wereld gekomen is, en dat niet slechts hij zelf maar ook wij allen onder de macht des doods zijn gekomen. — In welken allen gezondigd hebben.

Bekend is, hoe hierin onze overzetters van den Bijbel zich hebben aangesloten bij de vertaling van de Vulgata, welke luidt: In quo omnes peccaverunt. Toch is 't niet juist ἐφ' ᾧ te vertalen door in quo. Wel trachtte Van den Honert in zijn „Adam en Christus" bewijsplaatsen te geven uit klassieke schrijvers, waar ἐπί cum dativo beteekent:

„in"; wel hebben ook à Marck en De Moor en Dr A. Kuyper Jr, De Vastigheid des Verbonds, blz. 44 gepoogd, de vertaling in quo te handhaven, en ook Van Leeuwen is nog van oordeel: „taalkundig is de verklaring „in wien" geoorloofd. En om het verband en den gedachten-gang beveelt zij zich het meest aan" (blz. 88/90) — maar ik meen, dat het betoog van Van Leeuwen niet overtuigend is. „Het zal wel aangewezen zijn, ἐφ' ᾧ hier redengevend te nemen" (Greijdanus). In II Cor. 5 : 4 en in Phil. 3 : 12 hebben de onzen ἐφ' ᾧ dan ook overgezet door „nademaal" en „waartoe". En niet alleen beteekent ἐφ' ᾧ niet in wien, maar ook zelfs wanneer dat wel het geval was, dan kon hier niet aan ἄνθρωπος gedacht worden, aangezien het „viel zu weit" daarvan verwijderd staat, maar zou het tot het naast voorafgaande θανατος behooren. Das ἐφ' ᾧ muss also, wie 2 Kor. 5 : 4, Phil. 3 : 12 aufgelöst werden durch ἐπι τούτῳ ὅτι auf Grund dessen, dass, mithin dem reëllen Sinn nach gleich: propterea quod, dieweil sie alle gesündigt haben. (Weisz). Zoo hebben Luther (dieweil sie alle gesündigt haben), Calvijn (quandoquidem omnes peccaverunt) en Beza (eo quod, omdat) dan ook reeds vertaald, terwijl wij ook in onze Kantteekening lezen: „Of voor zooveel, of omdat zij allen gezondigd hebben."

Maar al is onze vertaling dus niet juist, hieruit volgt nog geenszins, gelijk o. a. ook Weiss beweert: das πάντες ἥμαρτον ohne Willkür nur von den individuellen Sünden der Einzelnen gefasst werden kann. In de vroegere editie betoogde zelfs Meyer, dat naar het verband deze woorden niet anders konden beteekenen dan omdat zij allen in und mit Adam, dem Vertreter der ganzen Menschheit sündigten. Trouwens uit het geheele redebeleid volgt, dat allen in Adam hebben gezondigd. Bovendien kleine kinderen, die in hunne prille jeugd sterven, hebben nog geen peccata actualia bedreven. Waar nu hier wordt gezegd, èn dat de dood de straf is op de zonde èn dat de dood tot alle menschen doorgegaan is, omdat zij allen zondigden, daar kan Paulus hier onmogelijk 't oog hebben gehad op de persoonlijke of dadelijke zonden des menschen. Tegen dit argument weet Weiss dan ook niets anders in te brengen dan dat Paulus „an diese dogmatische Causalfrage sicher nicht gedacht hat." Ook gaat 't niet aan met anderen te beweren: Alle menschen bedrijven wel geen peccata actualia maar ook de vroeg stervende kinderen zijn van hun eerste aanzijn af met de zonde besmet en daarom zijn zij aan den dood onderworpen. Immers wordt ἁμαρτάνω nergens gebruikt in den zin van „de smet der zonde hebben" maar beteekent het steeds, daadwerkelijk overtreden. Welnu zoo is het ook hier en dus rest geen andere verklaring dan „omdat zij allen in Adam zondigden. Zoo schrijft ook Greijdanus: „Het komt er alles op aan, hoe πάντες ἥμαρτον verstaan wordt. Dit kan niet het individueele zondigen der menschen afzonderlijk in hun leven bedoelen, omdat dit vlak in strijd zou zijn met wat de apostel in dit verband betoogt, dat niet ieders individueel zondigen oorzaak van zijnen dood is (156). Het

gaat hier juist over de verhouding van Adam tot allen, in hare overeenkomst met die van Christus tot alle geloovigen (vs 18/19). Evenmin kan het beteekenen, dat allen zondig geworden zijn of met de zonde besmet, zoodat gezegd zou worden, dat de oorzaak van hunnen dood daarin, of mede daarin, zou liggen. Want dat zou evenzeer in strijd brengen met wat de apostel hier eigenlijk beredeneert. Πάντες ἥμαρτον kan in dit verband niet anders beteekenen, dan dat met het zondigen van den éénen mensch, Adam, allen zondigden. Die ééne overtreding was aller zonde. Op welke wijze wij ons dit denken moeten, zet de apostel hier niet uiteen. Dat laat hij rusten. Dat er onderscheid is in den overgang van Adams zonde en schuld op alle menschen, vergeleken met de toerekening van Christus' voldoening aan Zijne geloovigen, laat hij daarin uitkomen, dat hij nu spreekt van πάντες ἥμαρτον, doch bij de geloovigen van een λογίζεσθαι, 4 : 3, 6 e. a.

c. *Rom. 5 : 19: Want gelijk door de ongehoorzaamheid van dien eenen mensch velen tot zondaars gesteld zijn geworden, alzoo zullen ook door de gehoorzaamheid van éénen velen tot rechtvaardigen gesteld worden.* Dat hier sprake is van velen (eigenlijk de velen) in den zin van allen blijkt duidelijk uit vs 15, waar wij lezen, dat door de misdaad van éénen velen gestorven zijn. De velen zijn in vs 19 beide malen allen, die in de genoemde verbondshoofden, Adam en Christus begrepen waren. De nadruk valt hier natuurlijk op κατεστάθησαν, gesteld zijn geworden. Op het voetspoor van Schleiermacher geven verschillende nieuweren dit verbum aldus weer: Als zondaars behandeld of als zondaars verklaard, of als zondaars openbaar geworden zijn. Maar terecht merkt Gravemeyer (II, blz. 61) hiertegen op: „Dit alles is wel een gevolg van dit stellen. Maar „tot of als zondaar gesteld worden" zegt hier: In den zondaarsstand verplaatst, in den staat eens zondaars gebracht, in de categorie of orde en rang van zondaren gezet, namelijk doordat zij in en met Adam gezondigd hebben. Het drukt de positie, den staat uit, in welken zij als zondaars werkelijk te staan zijn gekomen in Adam, omdat zijne zonde hunne zonde was door toerekening. Het tegendeel daarvan is de stelling als rechtvaardigen voor God."

Weiss wijst ook af de opvatting, als zondaren behandeld te worden. Afdoende weerlegt Greijdanus de vertaling van De Zwaan: „zondig werden... zullen rechtvaardig worden". Ik schrijf alleen de slotwoorden af: „Wil men daarom κατεστάθησαν hier door *werden* vertalen, dan moet men denken aan een worden in verband met eene rechterlijke beslissing of uitspraak, wat dus feitelijk toch neerkomt op een gesteld worden. Door Adams eerste zonde zijn οἱ πολλοί d. i. alle menschen, krachtens het rechterlijk oordeel of vonnis Gods, zondaren, d. i. des eeuwigen oordeels waardigen, verklaard, in den staat of de rechtspositie van schuldigen en veroordeelden gebracht en gekomen".

d. 1 Cor. 15 : 21 en 22: Want dewijl de dood door een mensch is zoo is ook de opstanding der dooden door een mensch; want gelijk zij allen in Adam sterven, alzoo zullen zij ook in Christus allen levend gemaakt worden. Deze plaats is al zeer duidelijk. De geloovigen toch worden in Christus levend gemaakt uit den tijdelijken dood niet door hunne verdiensten maar omdat uit genade de gerechtigheid van Christus hun wordt toegerekend. Stelt nu Paulus het in Adam sterven en het in Christus levend gemaakt worden geheel op één lijn (Heinrici Meyer's Kommentar: A causa mali effectus ad similem causam contrarii effectus), dan volgt hieruit, dat met het in Adam sterven bedoeld is, dat onze dood hiervan het gevolg is, dat de zonde van Adam ons allen is toegerekend.

Uit deze bewijsplaatsen zien wij, hoe de leer van de erfschuld wel terdege uit de Schrift is geput, en hoe in het midden der 18e eeuw de classis Walcheren volstrekt niet te ver ging, toen zij in de Walchersche artikelen ook de belijdenis van de erfschuld neer schreef. Het is dan ook wel te bejammeren, dat Shedd in dezen niet met onze geref. dogmatici meegaat. Hij is een voorstander van het Realisme, waarmede men bedoelt, dat de erfzonde uitsluitend het gevolg is van het feit, dat niet slechts heel de menschheid potentieel in Adam besloten was, maar dat ook alle menschen persoonlijk en actueel in 't paradijs overtraden. Nu is deze physische eenheid metterdaad van groot gewicht. Bij de engelen kon van geen werkverbond en geen verbondshoofd sprake zijn, omdat de engelen niet saam één geslacht vormden maar zij als individualistische wezens geschapen waren. Toch is deze physische eenheid onvoldoende, om de erfzonde te verklaren. Daartoe is de erfschuld onmisbaar. Dat wij allen zondig ter wereld komen kan slechts hieruit bevredigend verklaard, dat wij reeds in Adam schuldig werden verklaard. Krachtens die schuldig-verklaring is het niet in strijd met Gods rechtvaardigheid, dat Hij ons allen besmet geboren doet worden. En nu zegt men wel, dat zedelijke schuld niet kan toegerekend, maar dat is onjuist. De wet der solidariteit leert 't ons reeds anders. En daarbij stoot, wie dat leert, ook het fundament der verlossing om. Immers als naar recht de schuld van Adam ons niet mag toegerekend, dan mag ons evenmin de gerechtigheid van Christus toegerekend worden. En het is dan ook slechts schijn, dat het Realisme minder hard zou zijn dan de leer van de Erfschuld.

Als men zegt: Is het niet hard, dat God ons in Adam allen schuldig verklaarde? dan antwoorden wij: Is het dan niet even „hard", dat God ons allen verdorven laat geboren worden? God kon toch Adam en Eva persoonlijk gestraft en een nieuw menschenpaar geschapen hebben? Ook kan God alle menschen terstond bij hunne geboorte wederbaren. Het Realisme stuit op dezelfde bezwaren als wij. Metterdaad is de verdorvenheid van het geheele menschelijke geslacht eene ontzettende realiteit. Hier blijft voor ons verstand veel onverklaard.

Maar in kinderlijk geloof belijden we, dat de erfschuld niet in strijd kan zijn met de deugden van een volzalig God.

§ 4. **De erfsmet.**

Toen Adam in het paradijs overtrad, werd hij niet slechts schuldig verklaard maar trad ook tegelijkertijd eene groote ethische verandering in zijn zieleleven in. Zoo toen hij viel, stierf hij den geestelijken dood, d. w. z. toen werd zijn verstand verduisterd en zijn wil boos. Waren dan ook de algemeene en de bijzondere genade Gods toen niet tusschenbeide gekomen, dan zou Adam van zonde tot zonde zijn voortgeschreden en dan zou hij allengs een monster van ongerechtigheid zijn geworden. Schuld en smet zijn dus bij Adam hand aan hand gegaan. Welnu zoo is het ook met ons. Op de erfschuld volgt als straf de erfsmet. En onder de erfsmet verstaan wij dan, dat ieder mensch van zijn eerste aanzijn af verdorven is. Omdat God ons bij onze geboorte de justitia originalis onthoudt, zijn wij van meet af verduisterd in ons verstand en verdorven in onzen wil, van nature geneigd God en onzen naaste te haten, onbekwaam tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad. Bewijsplaatsen hiervoor zijn: *Gen. 5 : 3: En Adam gewon een zoon naar zijne gelijkenis, naar zijn evenbeeld; Job 14 : 4: Wie zal eenen reine geven uit den onreine? niet één; Ps 51 : 7: Zie ik ben in ongerechtigheid geboren en in zonde heeft mijne moeder mij ontvangen,* en *Joh. 3 : 6: Hetgeen uit het vleesch geboren is, dat is vleesch en hetgeen uit den Geest geboren is, dat is Geest.* Dat alle menschen hoofd voor hoofd, als zij niet in hunne kindsheid sterven, peccata actualia bedrijven, wordt ons geleerd in *I Kon. 8 : 46b: Geen mensch is er, die niet zondigt* en in *Rom. 3 : 23: Zij hebben allen gezondigd en derven de heerlijkheid Gods.* De heidenen beseften deze beide dingen ook reeds. Terentius zeide: Vitium omnibus innatum est. En Horatius zong: Zonder fouten wordt niemand geboren; die is de beste, die met de minste bezwaard is.

Deze leer is ontkend door Pelagius, de Rationalisten en de Modernen, die beweerden, dat wij goed geboren worden. Zij is verzwakt door de Semipelagianen, de Roomschen, de Remonstranten, de Vermittelungs-theologen enz. Volgens deze richtingen is de mensch in geestelijk opzicht niet dood maar slechts krank. De wil des menschen is verzwakt en ten kwade geneigd, maar de mensch kan toch nog het goede willen of m. a. w. de aangebodene genade, die wij behoeven, om tot geloof en bekeering te komen, aannemen als hij slechts wil.

Tegen deze ernstige dwaling kunnen de volgende argumenten ingebracht:

a. Zij miskent de ontzaggelijke beteekenis der zonde. Volgens haar is de mensch bij zijne geboorte niet goed maar ook niet zondig. Nu is reeds op zichzelve 't leeren van zulk een tusschentoestand eene ongerijmdheid, maar men verzwakt er ook mee, uitspraken als

Efeze 2 : 1: En u heeft Hij mede levend gemaakt, daar gij dood waart door de misdaden en de zonden.

b. Als zij waar was, dan zou God onrechtvaardig zijn. In Rom. 6 : 23 wordt uitdrukkelijk geleerd, dat de bezoldiging der zonde de dood is. Maar deze straf hebben wij niet verdiend, als wij eigenlijk niet zondig geboren worden. Om hieraan te ontkomen zeiden vele nieuweren, dat de erfsmet wel zonde maar geen schuld is. Maar dat is onhoudbaar, want de zonde brengt altoos schuld mee. Waar wij bij onze geboorte niet zijn, zooals wij wezen moesten, daar maakt ons dit (afgedacht nog van de erfschuld) schuldig in Gods oogen.

c. dat ook booze lusten en gedachten reeds zonde zijn, ook al worden zij door ons onderdrukt, Matth. 5 : 28.

Nu is het zeer begrijpelijk, dat deze dwaling telkens weer op kwam.

Van nature zijn wij veel te hoogmoedig, om toe te stemmen, dat wij zoo verdorven ter wereld komen. Daarom zal de leer der Schrift telkens weer tegenspraak ontmoeten. Toch steunt zij op goede gronden:

a. Ons zieleleven is eene organische eenheid; weshalve dan ook de Schrift zegt, die wie één gebod overtreedt, de geheele wet schendt. Maar dan moet onze ziel ook òf goed òf kwaad zijn. Een tusschentoestand is ondenkbaar;

b. De Schrift ontkent volstrekt niet, dat de heidenen en de onwedergeborenen in de Christenlanden nog veel natuurlijk en godsdienstig goed doen — maar zij verklaart ons dat als een gevolg van de gemeente gratie;

c. Als de Schrift zegt, dat wij onbekwaam zijn tot eenig goed, dan bedoelt zij daarmede niet, dat wij krachtens eene physische noodzakelijkheid of natuurnoodwendigheid gedwongen zijn, het kwade te doen. Neen, de zondaar handelt altoos vrijwillig. Maar wijl zijn verstand verduisterd is, daarom houdt dit aan den wil het verkeerde als begeerlijk voor, en zoo doet de mensch met zijn wil het kwade;

d. Als de H. Schrift leert de onbekwaamheid ten goede, dan legt zij daarbij de hoogste norm aan. Zij let dan op het beginsel (d. i. het geloof), op den regel (dat is Gods heilige wet) en het doel der werken (dat is Gods eer). Aan die norm gemeten is iedere daad van den natuurlijken mensch zondig, ja kleeft er zelfs nog zonde aan het beste werk der geloovigen;

e. Tal van wijsgeeren, natuurvorschers en letterkundigen, ook van de vorige en van deze eeuw, hebben feitelijk precies hetzelfde gezegd, als hetgeen wij belijden met de leer van den onwil en de onmacht. Met levendige kleuren schilderen zij, dat, als wij slechts teruggaan op de motieven, waardoor de mensch zich bij zijn spreken en handelen leiden laat, duidelijk aan het licht komt, hoe boos zijn hart is. Hoe bekend is het zeggen: Homo homini lupus. Kant sprak van het radicale „Böse", hetwelk ons is aangeboren. Schopenhauer

vergelijkt ons bij tijgers en wolven, aan wie door vrees voor straf, door zucht naar een goeden naam enz. de tanden uitgebroken zijn. Darwin beweerde: de mensch blijft ten slotte een dier, dat zich slechts door zelfzucht leiden laat. Bekend is de term la bête humaine. En het pessimisme schildert ons menschelijk leven met zoo zwarte kleuren, dat steeds meerderen de hand aan hun eigen leven slaan.

Aanhangsel.

De zoogenaamde heilige ontvangenis van de maagd Maria.

Wellicht is 't hier de meest geschikte plaats, om kortelijk stil te staan bij wat Rome leert aangaande de ontvangenis van Maria. Volgens Rome was Maria wel in Adam begrepen, maar zij is van den aanvang harer ontvangenis af vrij van de erfzonde bewaard en zij heeft ook geen enkele dadelijke zonde bedreven, weshalve zij niet gestorven maar ten hemel opgenomen is. In de eerste 4 eeuwen vinden we van deze onbevlekte ontvangenis geen spoor. En toen in de 5e eeuw de vereering van Maria grootere proportiën aannam, zeide men toch slechts, dat zij eerst ná hare ontvangenis op eene bijzondere wijze is geheiligd. Zelfs Thomas van Aquino schreef nog, dat van eene onbevlekte ontvangenis van Maria in de H. Schrift nergens sprake is. Duns Scotus was de eerste, die haar waarschijnlijk achtte, omdat hij haar met de waardigheid van God, Christus en Maria meer in overeenstemming vond. Welnu op deze lijn is men doorgegaan, totdat Pius IX haar tot een leerstuk der kerk maakte. Waar men aan Maria het middelaarschap tusschen ons en Jezus toeschreef, moest men hiertoe wel komen. Pius IX bracht in de bul „Ineffabilis" (1854) dit „dogma fidei" aldus onder woorden: „Declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam," M. Jansen, I, 522. Nu voelde Rome wel, dat hier de vraag zou rijzen: Is Maria dan niet door Christus verlost? Hierop antwoordt F. Hendrichs, S. J., op deze populaire wijze: „Maria had door haar wording uit Adam's geslacht, stellig met de erfzonde *moeten* bevlekt worden, als God dit niet verhoed had. God heeft haar door Christus' genade verlost, door in haar de erfzonde, om de verdiensten van haar Zoon, te *verhoeden,* zooals iemand evengoed gezegd kan worden van zijn schulden te worden bevrijd, als men zijn schulden betaalt, voordat hij daarvoor in de gijzeling gaat, als wanneer men hem daarvan verlost, door zijn schulden te betalen, als hij reeds gevangen zit."

Aangezien echter de teksten, die Rome als bewijsplaatsen aanvoert: Gen. 3 : 15, Luk. 1 : 28, 42, en 48 volstrekt deze leer niet leeren, daar

behoeven wij bij haar niet verder stil te staan. Maria werd door Gabriël niet zalig gesproken, omdat zij vrij van zonden was, maar omdat zij de moeder des Heeren zou worden.

D. DE STRAF DER ZONDE.

§ 1. De noodzakelijkheid der straf. Het dubbele karakter der straf. De straf in de H. Schrift geleerd.

Aangezien de zedewet Gods een uitvloeisel was van zijn heilig Wezen, zoo was ook schending der wet niet geringer dan een aanranding van God zelven. Dientengevolge moest God de zonde straffen. Het Nominalisme beweerde wel, dat God evengoed had kunnen bepalen, dat Hij de zonde niet zou straffen — dan, dit is in lijnrechten strijd met de Majesteit Gods, die de zonde niet duldt en haar straffen moet. De straf in het algemeen bedoelt dan ook volstrekt niet allereerst verbetering van den misdadiger, gelijk het moderne strafrecht leert, maar het wreken van het bedreven kwaad.

Nu is de straf Gods tweeërlei. Gedeeltelijk is zij reeds met de zonde zelve gegeven. Immers behoort het tot het wezen der zonde, dat zij scheiding tusschen God en den mensch, wroeging, vrees, dwaling enz. veroorzaakt. Maar in de tweede plaats bestaat zij ook in een lijden, dat God ons van buiten af oplegt, b.v. armoede, verachting door onze medemenschen, het helsche lijden.

Vele nieuweren hebben echter dit laatste ontkend, en gezegd: dat de deugd haar loon en de ondeugd haar straf in zich zelve draagt. Maar deze voorstelling is in strijd met de Schrift en de ervaring. Wel is het waar, dat de onschuld de vrijspraak en de zonde de straf met zich brengt. Als mijne conscientie mij verzekert, dat ik om Gods zaak lijd dan kan ik juichen op den brandstapel, terwijl voor een ander alle aardsche genot zijne bekoring verliest, omdat zijn geweten hem aanklaagt van moord, diefstal enz. Niet elk lijden is dan ook straf. Lijden kan ook zijn tot beproeving des geloofs en ter verheerlijking Gods.

De daareven genoemde voorstelling is niettemin zeer gevaarlijk. Zoo komt men er toe, te ontkennen, dat hemel en hel bepaalde plaatsen zijn, en te beweren, dat zij slechts de gesteldheid zijn van ons gemoed. Ook stomt men zoo doende een prikkel af, dien wij niet missen kunnen. Wij moeten God wel allereerst om zijns zelfs wil dienen, maar daarbij moeten wij ons niet verheven achten boven de prikkels van uitwendig loon en straf, waarvan de Schrift telkens spreekt. Onze eigene conscientie zegt ons dan ook, dat aan een leven naar Gods wet toch belooning en aan onbekeerlijkheid straf verbonden is.

Nu volgt onder de nieuwe bedeeling de straf gemeenlijk niet zoo

spoedig als onder de oude. Menschen, partijen, volkeren bedrijven nu soms schrikkelijk onrecht, terwijl het oordeel Gods niet wordt gezien. Maar op den duur blijft het toch niet uit. Het is niet waar, dat elke rechtvaardige zaak, zelfs niet dat elke zaak, die uit God is, het op aarde winnen moet, maar wel is waar, dat na korter of langer tijd blijkt, dat de rechter der gansche aarde recht doet.

Duidelijk leert de Schrift dan ook, dat God de zonde straft. Voor den val heeft Hij dit reeds aangekondigd in het bekende woord: *Ten dage, als gij daarvan eet, zult gij den dood sterven, Gen. 2 : 17.*

Nu heeft men wel gezegd, dat juist uit dezen tekst blijkt, dat wij in de eerste hoofdstukken van Genesis niet met historie te doen hebben. God kan zoo niet gesproken hebben, omdat Hij anders onwaarheid zou hebben gesproken. De mensch toch stierf niet aanstonds! Dan, hiertegen voeren wij aan:

a. De geestelijke dood trad wel degelijk onmiddellijk in, al nemen wij aan, dat daarop bij Adam en Eva zeer spoedig de wedergeboorte gevolgd is.

b. Ook stierf de mensch onmiddellijk in beginsel den tijdelijken dood, daar de harmonie tusschen hoofd en hart verbroken werd, en de mensch vatbaar werd voor ziekte en dood.

c. Met deze woorden is het er God om te doen, dat de mensch zal weten, wat het gevolg van een mogelijken val zijn zou, welke straf de zonde verdiende. Daarom noemt God ook juist datgene, waarin de straf culmineert d. i. de dood, dat is de verbreking van alle banden door God gelegd, en wel allereerst van den band tusschen God en mensch. En nu spreekt het wel van zelf, dat God niet van te voren reeds openbaren kon, dat Hij niet aanstonds de straf in hare volle zwaarte voltrekken, ja een weg der behoudenis ontsluiten zou.

Na den val is zoowel in het O. als in het N. Test. gedurig van de straf Gods sprake. En dan was niet willekeur de maat der straf maar de aard van de bedreven zonde. Op zich zelf verdient iedere zonde reeds den dood in den vollen zin des woords, maar dat verhindert toch niet, dat de Heere bij het toedeelen van de straf rekening houdt met de omstandigheden, waaronder misdreven werd. Zoo legt de Schrift er nadruk op, dat God een ieder vergeldt naar zijn werk *Openb. 22 : 12: En zie, ik kom haastelijk en mijn loon is met Mij, om een iegelijk te vergelden, gelijk zijn werk zal zijn;* Ex. 20 : 5—7, Matth. 16 : 27.

§ 2. **De schuld.**

De eerste straf, die God op de zonde heeft gesteld, is de schuld. Schuld nu is de van wege wetsovertreding op iemand rustende verplichting, om aan de wet door een evenredig straflijden te voldoen. Dat metterdaad de zonde met schuld wordt gestraft, blijkt reeds hieruit, dat de woorden, die in de Schrift voor zonde worden ge-

bezigd als חַטָּאת, עָוֹן geleidelijk ook de beteekenis van schuld verkregen, Gen. 4 : 13, Ex. 34 : 7. Voorts is het eigenlijke woord, waardoor de zonde als schuld wordt gebrandmerkt in het O. Test. אָשָׁם, Gen. 26 : 10, Lev. 4 : 13 en in het N. Test. ὀφειλημα, Matth. 6 : 12, Luk. 7 : 41.

Vervolgens blijkt het uit de omstandigheid, dat de vloek Gods קְלָלָה, מְאֵרָה, אָלָה: over den overtreder, ja over het geheele aardrijk, *Gen. 3 : 17b: Zoo zij het aardrijk om uwentwil vervloekt,* is uitgesproken. En de vloek Gods is immers het woord, dat uit zijn mond uitgaat en den mensch overgeeft aan het verderf, opdat hij alzoo door een lijden, in overeenstemming met zijn misdrijf, zijn kwaad boete.

In de tweede plaats blijkt hetzelfde feit uit de omstandigheid, dat in de heidenwereld het besef leeft, dat God op den mensch vertoornd is, dat men daar voortdurend vreest voor de wraak der goden, en er voortdurend op uit is, den toorn der goden van zich zelf af te wenden en een rantsoen voor zijn bedreven kwaad op te brengen.

Ten laatste wijzen wij op de uitspraak der conscientie. Zoodra de protoplasten zondigden, hadden zij schuldgevoel. Immers schaamden ze zich en schaamte is niets anders dan „vrees voor straf, een onaangenaam gevoel over iets verkeerds of onbehoorlijks". Ook vreesden zij voor God en zochten zij zich voor Hem te verbergen. Na bedreven kwaad getuigt onze conscientie. Onder de conscientie verstaan wij dan ook „die actie van ons bewust ik, tot stand komende door middel van het denkvermogen krachtens eene goddelijke aandrijving, die in onze natuur inhaerent is, welke ons dwingt om onze persoon, staat en levensuiting, voor wat aangaat ons verleden, heden en toekomst te toetsen aan den ons bekenden wil van God" (Kuyper) „Het geweten is het conflict van den mensch met de door den H. Geest in hem gewerkte apriori's ten aanzien van de hoogste autoriteit" (Hepp, P. Prins, Het Geweten).

Dat wij ons op de conscientie beroepen, wil natuurlijk niet zeggen, dat ons schuldgevoel het uitgangspunt mag zijn, om tot recht verstand van het wezen der schuld te komen. Immers zijn er ook zonden, waarvan wij geen weet hebben, *Ps. 19 : 13: Wie doorziet de verborgene afdwalingen?* terwijl ook de zonden, in onwetendheid gedaan, metterdaad door God als zonden gerekend worden.

§ 3. **De smet.**

De tweede straf der zonde is de smet. Zij is van de schuld niet te scheiden. Elke zonde verontreinigt ons innerlijk. Gelijk wij door de schuld als onrechtvaardigen tegenover God staan, zoo staan wij door de smet als onheiligen tegenover Hem. Nu openbaart zich echter bij alle menschen de smet niet op dezelfde wijze. Afgedacht nog van de wedergeboorte, wordt de openbaring van de verdorvenheid des harten beteugeld door de gratia communis.

Dan, deze gemeene gratie Gods werkt onder alle volken niet even sterk. Daarbij werkte zij onder hetzelfde volk in de eene eeuw sterker dan in de andere. Ook is er weer verschil van bedeeling, wat de onderscheidene kringen van een zelfde volk aangaat. Daarbij oefenen gemeenlijk op de openbaring der erfsmet onze opvoeding, de kring, waarin wij leven, de tijdgeest enz. grooten invloed. En door dat alles komt het, dat de openbaring der erfsmet zoo verschillend is. Toch neemt dat alles niet weg, dat ten slotte van nature aller hart gelijk is. Wij zien dan ook soms, dat iemand, die in de vreeze Gods en met wijze liefde opgevoed is, toch een monster van zedeloosheid of ruwheid of oneerlijkheid wordt.

§ 4. **Het lijden.**

De derde straf der zonde is het lijden, dat in zoo groote mate over den mensch gekomen is. Nu hebben velen beweerd, dat met de schepping het lijden tevens gegeven was, dat zich geen aarde zonder Weltschmerz denken laat. Sommigen namen aan, dat van meetaf tegenover den goeden god een kwade god stond; anderen (Böhme, Schelling) spraken van een donkeren natuurgrond in God, waaruit het lijden voortvloeit; derden verklaarden het lijden uit den blinden, alogischen wil om te zijn (het Boeddhisme, het Pessimisme); en vierden hielden staande, dat het zondige bewustzijn des menschen de op zich zelf noodzakelijke onvolkomenheden der wereld als rampen opvat (Schleiermacher, Ritschl enz.). Maar deze voorstelling is in strijd met de Schrift. Wij wezen reeds op Gen. 3 : 17: zoo zij het aardrijk om uwentwil vervloekt! Voorts liet God aan Israël tevoren bekend maken, dat in geval van ontrouw niet slechts geestelijke maar ook verschillende tijdelijke en aardsche plagen zijn deel zouden zijn.

In het N. Test. is het niet anders. Vanwege 't verwerpen van den Heiland wordt Jeruzalem verwoest en worden de Joden uit hun land over de aarde verstrooid. De ervaring des levens leert ons hetzelfde. Talrijke zonden als overdaad, zedeloosheid, dronkenschap maar ook drift, nijd, hoogmoed werken schadelijk op de gezondheid des menschen. Hoe lijden lichamelijk zelfs de kinderen en de kindskinderen meermalen onder de zonden hunner ouders!

Nu stipten wij vroeger reeds aan, dat niet alle lijden een straf is. Er is ook lijden om het geloof te beproeven (Job) of ter verheerlijking Gods, Joh. 9 : 3. Welnu, hetzelfde geldt dikwijls van locale en nationale rampen als epidemieën, stormen, aardbevingen enz. Soms voltrekt de Heere op zulk eene wijze een oordeel over een bepaalden kring of een bepaald volk. Maar dat is volstrekt niet altoos het geval, *Luk. 13 : 2: En Jezus antwoordde en zeide tot hen: Meent gij dat deze Galileërs zondaars zijn geweest boven al de Galileërs, omdat zij zulks geleden hebben?* en vs 4. Alleen geldt van deze plagen, dat zij de gevolgen zijn van onzen zondeval in het algemeen. Door den vloek

over het aardrijk zijn de machten der natuur derwijs ontketend, dat herhaaldelijk de meest ontzettende gebeurtenissen plaats grijpen.

Hetzelfde geldt van vergiftige planten, doornen en distelen, verscheurende dieren enz. God heeft na den val geen nieuwe soorten in het planten- en dierenrijk geschapen, maar om onzer zonde wil trad ook in die rijken verwildering in. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat de wetenschap onzer dagen bewezen heeft, hoe takken kunnen verwilderen in dorens, maar hoe ook omgekeerd dorens door 's menschen kunst weer in takken kunnen verkeeren. Eveneens dat zoo weinig fossielen van verscheurende dieren zijn gevonden, dat het van vele vleeschetende dieren minstens twijfelachtig is of het eten van vleesch tot hunne natuur behoort, en dat vele vleeschetende dieren zeer wel bij plantaardig voedsel in het leven blijven. Dat nu heel de natuur deelde in 's menschen lot, vloeide voort uit het feit, dat de mensch het hoofd der schepping was. Waar de mensch weigerde zijn God te dienen, daar verbeurde hij het voorrecht, dat de schepping hem diende. En alleen aan Gods gemeene gratie is het te danken, dat 's menschen macht over de natuur nog zoo groot bleef.

§ 5. De lichamelijke dood.

De vierde straf op de zonde is de dood, de scheiding van lichaam en ziel. Vooral in onzen tijd wordt dit door velen ontkend. De moderne natuurwetenschap beweert, dat, wijl ons lichaam een stoffelijk organisme is, de dood noodzakelijk en natuurlijk is. Maar deze stelling is onbewijsbaar. Zelf geeft men toe, dat stof en kracht en de eencellige protozoën onsterfelijk zijn. Maar waarom is dan ons lichaam, dat uit stof en kracht en dergelijke cellen samengesteld is, wel sterfelijk? Daarbij hoe lang is de levensduur van sommige boomen en dieren! En waaruit is het nu te verklaren, dat de mensch zooveel korter leeft, temeer waar toch zijn organisme alle zeven jaar vernieuwd wordt? Ook sterft slechts een klein procent der menschen aan verval van krachten, en het grootste deel tengevolge van een ziekte of ramp. Het moderne denken kan dit alles ons niet duidelijk maken. — Nog veel minder beteekent de tegenwerping: sommigen sterven kalm en begroeten den dood met blijdschap, anderen slaan zelfs de hand aan hun eigen leven en daarom kan de dood geen straf zijn. Immers geldt hier tegen, dat van nature ieder een afkeer heeft van den dood. Ons allen is aangeboren de natuurdrift, om in ons bestaan te volharden.

En nu kunnen ten slotte enkelen door onnatuurlijke onderdrukking onzer menschelijke aandoeningen het wel zoover brengen, dat zij den dood niet meer vreezen, maar zulke uitzonderingen werpen den algemeenen regel niet omver. Welke schandelijke tooneelen worden soms b.v. bij een schipbreuk afgespeeld, alleen uit de zucht om eigen leven te redden. En wat den zelfmoord betreft — men bedrijft dien

niet, omdat men niet tegen den dood opziet, maar omdat men zijn lot een grooter kwaad vindt dan de korte oogenblikken van het sterven. De heidenen hebben dan ook met de Christenen het opzien tegen den dood gemeen.

Toch zeiden de Pelagianen, Socinianen, Rationalisten, Schleiermacher, Ritschl e. a.: ook volgens de Schrift is de dood natuurlijk en een gevolg van ons stoffelijk organisme Gen. 3 : 19; Ps. 90 : 3; Pred. 3 : 20. Een straf op de zonde is alleen de plotselinge dood en daarop wordt dan ook in Gen. 2 : 17 gedoeld.

Nu is zeker waar, dat onder de oude bedeeling een lang leven beschouwd werd als een bijzondere zegen (5e gebod) en een plotselinge dood als een straf Gods Num. 16 : 29. Maar dat hing samen met heel de schaduwachtige beteekenis van Israël. En geenszins volgt uit de omstandigheid, dat, wijl in een plotselingen dood of in een dood in het midden der jaren een bijzonder oordeel Gods werd gezien, dus ook de dood in 't algemeen niet als straf is aangemerkt geworden. Het tegendeel blijkt afdoende uit *Rom. 6 : 23: Want de bezoldiging der zonde is de dood.* Ook uit de feiten, dat in de Schrift rechtvaardigheid en leven ten nauwste zijn verbonden, dat zulk een groot gewicht aan het niet-sterven van Henoch en Elia wordt toegekend, en allermeest dat eenmaal de dood verslonden zal worden tot overwinning.

§ 6. Het verkeeren onder de macht van den duivel.

De vijfde straf, welke God over den val van Adam bracht, is deze, dat wij van nature verkeeren onder de macht des duivels en zijner medegenooten. Duidelijk wordt dit in de H. Schrift geleerd. Zij toch zegt ons: *a.* dat Satan na 's menschen val de overste dezer wereld en de god dezer eeuw is, Joh. 16 : 11; 2 Cor. 4 : 4; *b.* dat de lucht met duivelen vervuld is *Ef.* 2 : 2 en *6 : 12; c.* dat de duivelen vooral hun macht doen gelden onder de heidenen I Cor. 8 : 5 en 10 : 20; *d.* dat tijdens Jezus' verblijf op aarde de duivelen zich veelvuldig in Kanaän vertoonden; *e.* dat al is Satan in beginsel door Christus overwonnen, toch hij en zijne trawanten rusteloos de vromen zoeken te verleiden I Petri 5 : 8, weshalve dan ook de geloovigen geroepen zijn te waken en te bidden en den duivel te wederstaan Jac. 4 : 7; *f.* en ten laatste dat Satan aan het einde der eeuwen, alvorens hij en de duivelen voorgoed in de diepte der hel worden geworpen, zich als 't ware incarneeren zal in den mensch der zonde en al zijne macht zal ontwikkelen, 2 Thess. 2 : 1—12.

Deze onderwijzing der H. Schrift wordt door de ervaring bevestigd. Wij wijzen op deze 3 verschijnselen.

a. Herhaaldelijk is er in het N. T. sprake van personen, die van den duivel bezeten waren. Nu zouden wij ons echter grootelijks vergissen, wanneer we meenden, dat zich dit thans in 't geheel niet meer

zou voordoen. Integendeel, ook nu nog komen er bezetenen voor, gelijk dan ook ongeloovige artsen hebben moeten bekennen, dat zich in krankzinnigengestichten soms patienten bevinden, wier lijden zeer beslist van dat der anderen verschilt. Satan is er altoos op uit, God na te bootsen en gelijk nu de H. Geest woont in de harten der geloovigen zoo maakt soms de duivel de zielen der menschen in bijzonderen zin tot zijne verblijfplaats. Trouwens wie erkent, dat God en de engelen op den mensch kunnen inwerken, ja dat er van de ziel invloed uitgaat op het lichaam, moet toestemmen, dat bezetenheid zeer wel mogelijk is.

b. Wanneer wij aandachtig de gangen der eeuwen gadeslaan, dan zien wij hoe stelselmatig de macht des verderfs, de haat tegen God, optreedt tegen de invloeden, die van Boven komen. Tegenover het rijk Gods openbaart zich het rijk van den Booze. Vooral in onze dagen is dat zeer duidelijk. Zoo systematisch en zóó geweldig als thans openbaarde zich nog nimmer de afval. Maar dan redeneert men toch al heel oppervlakkig, als men meent, dat dat alles louter toeval is. Slechts deze oplossing bevredigt, die voorop stelt, dat op deze aarde feitelijk het pleit tusschen hemel en hel wordt gevoerd, en van Satan het plan van aanval en de booze inspiratie uitgaat.

c. Gods kinderen weten, dat uit de overblijfselen van hun oude natuur diep zondige gedachten en lusten nu en dan opwellen. En daarnaast ervaren zij, dat schrikkelijke aanvechtingen en inwerpselen van buiten af hunne ziel beroeren, en daarin bespeuren vooral de verder gevorderden onder hen zeer klaar Satanische werkingen.

Uit het gezegde volgt nu echter niet, dat Satan de macht zou hebben over ziekte en dood, over licht en duisternis. Hierover beschikt de hooge God, *Jes: 45 : 7: Ik formeer het licht en schep de duisternis; Ik maak den vrede en schep het kwaad; Ik, de Heere, doe al deze dingen.* Evenmin mag uit het gezegde geconcludeerd, dat Rome gelijk heeft, als zij het menschelijk leven in twee terreinen splitst: het ongewijde, waarop Satan heerscht en het door kruis en wijwater gewijde, waarop Christus Koning is.

Waarschuwend predikt het Heden ons, dat loochening van den invloed der duivelen, gevolgd wordt door het zoeken van steun bij het Occultisme, het Magnetisme, het Hypnotisme, het Spiritisme, de Theosophie enz.

§ 7. De eeuwige dood.

De zesde en laatste straf der zonde is de eeuwige dood. De behandeling dezer straf echter is meer op hare plaats in den Locus over de Voleinding der eeuwen.

HOOFDSTUK XII.

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE.

(HET VERBOND DER GENADE).

§ 1. Historisch overzicht.

Terstond na de verbreking van het Werkverbond, trad de Christus op als het Hoofd en de Middelaar van het Genadeverbond. Dit Genadeverbond doorliep verschillende phasen, al bleef het steeds één in wezen. Aanvankelijk richtte de Christelijke Kerk haar blik 't meest op het onderscheid tusschen de oude en de nieuwe bedeeling. Met een beroep op hetgeen Paulus in 2 Cor. 3 schrijft over de παλαια en de καινη διαθηκη hield zij staande: eenerzijds, dat met de komst van Christus al het schaduwachtige was weggevallen, en anderzijds, dat al straalt 't licht onder den nieuwen dag ons veel helderder toe, niettemin gezegd kan worden: Novum Testamentum in Vetere latet, vetus Testamentum in Novo patet. De Scholastiek sloot zich hierbij aan. Slechts onderschatte zij het O. Test. door de bewering, dat de daarin vervatte beloften slechts tijdelijk-aardsch en die van het N. Test. hemelsch waren, en dat de geloovigen van den ouden dag na hun sterven zijn gekomen in den limbus patrum, waaruit Christus hen later naar den hemel heeft gebracht. Aan de andere zijde viel zij weer in de oude bedeeling terug door haar leer van het offer, het priesterschap enz. Met deze verkeerde voorstelling heeft Luther niet geheel gebroken. Over het algemeen schatte hij 't O. Test. te gering, en vandaar dat de Luthersche Theologie wel erkent, dat onder de oude bedeeling evangelische beloften zijn gegeven, maar toch liever niet uitspreekt, dat ook destijds het verbond der genade reeds was opgericht.

Met Melanchton staat dit eenigszins anders. In zijn belangrijk boek „Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus" 1923 komt Gottlob Schrenk tot deze conclusie: „Auch bei Melanchton findet zwar der Bundesbegriff noch keine systematische Verwertung, jedoch hat er im „Examen ordinandorum" das auf reformiertem Kirchengebiet viel benutzt ward und durch Pezels Ausgabe für Coccejus' Vaterstadt Bremen wichtig wurde, die Kindertaufe als ein *mutuum foedus*", als eine „mutua obligatio" zwischen Gott und dem Täufling behandelt... Aber auch abgesehen davon ist Melanchtons Bedeutung für die spätere föderalistische Entwicklung der deutschen reformierten Theologie nicht zu verkennen. Liest man den Abschnitt der Loci von 1558, der

vom Evangelium handelt, so findet man dort ein ausgesprochenes heilsgeschichtliches Interesse tätig" ... „Dasz die intensive Beschäftigung mit Melanchton ein guter Wurzelboden werden muszte für die Bundestheologie, gilt aber noch insbesondere im Blick auf das, was dieser über die *lex naturae* sagt" (S. 48/49).

Door den invloed van Zwingli en Calvijn vond in Zwitserland, in de Duitsche Gereformeerde Theologie van Olevianus, Ursinus, Hyperius e. a., in de Engelsche Theologie van Rollock, Th. Blake, J. Ussher — die wel niet de Westminster Assembly bijwoonde maar toch grooten invloed oefende op de formuleering harer symbolen — Th. Boston, en in de Nederlandsche Theologie de zuivere leer van de verbonden ingang.

Het kenmerkende van de Theologie van Coccejus — het laat zich verstaan, dat G. Vos er met voorliefde op wijst, dat de Westminster Confessie, de eerste Geref. Belijdenis, welke de verbondsleer op den voorgrond stelde, in tijdsorde voorafging aan de „Summa doctrinae de foedere et testamento" (1648) van Coccejus — was dan ook niet (gelijk velen meenen), dat hij de verbonden leerde, maar wel *a.* dat hij het verbond Gods met de menschen tot het alles beheerschend motief zijner dogmatiek verhief; en *b.* dat hij leerde, dat de oude bedeeling niet slechts in bijkomstige punten maar ook wat 't wezen der zaak betreft verschilde van die des N. Test. Volgens hem hadden de geloovigen van den ouden dag niet de αφεσις (volkomene kwijtschelding) maar slechts de παρεσις (onvolkomene kwijtschelding) hunner zonden; ontbrak hun ook nog de volle besnijdenis des harten, was de eenige troost bij hen nog slechts zwak aanwezig, en ging voor hen de sabbat op in het laten rusten van den arbeid. Door deze voorstelling is toen in veler schatting de waarde van het Oude Testament steeds meer gedaald. Ten slotte kwam het zoover, dat de Rationalisten en de Supranaturalisten om 't O. Test. feitelijk niets meer gaven, er alleen nog maar uit geschiedkundig oogpunt waarde aan hechtten en de Verbondsleer uitbanden. Zelfs Schleiermacher beweerde, dat het Jodendom wegens zijn particularisme nog verwant was aan het feticisme en dat 't Christendom daaruit dan ook niet voortgekomen is. Welnu op die lijn is men voortgegaan. Zoo houden thans velen staande, dat Israël eerst door den arbeid der profeten tot 't ethisch Monotheïsme gebracht is.

§ 2. **Het Pactum Salutis.**

Alvorens over te gaan tot de behandeling van het Genadeverbond, moeten wij dus eerst nog een stap terugdoen en handelen over het Pactum Salutis (Raad des Vredes, Verbond der Verlossing). Terecht toch plachten de geref. dogmatici dit pactum salutis van de praedestinatie — al zijn zij beide van eeuwigheid — te onderscheiden, en behandelden zij het òf terstond na dit dogma òf openden zij er mede de behandeling van het Genadeverbond. Voor de historie van het pactum

salutis verwijzen wij naar Vos, de Verbondsleer in de Geref. Theologie blz. 26/33. Wij stippen hieruit het volgende aan.

Olevianus heeft 't begrip der eeuwige sponsio door den Zoon reeds tot volle klaarheid gebracht. Immers schreef hij: „de Zone Gods, tot Middelaar des Verbonds door God gesteld zijnde, wordt Borg voor twee dingen: 1°. dat Hij zal voldoen voor de zonden van allen, die de Vader Hem gegeven heeft; 2°. ook te zullen bewerken, dat zij, Hem ingeplant, den vrede in de conscientie genieten, en van dage tot dage naar het beeld Gods vernieuwd worden."

Rollock voegde hieraan de gedachte toe, dat Christus als Middelaar zich om onzentwil aan het verbond der werken en aan de wet onderwierp en zoowel de voorwaarde van dat verbond in zijn heilig leven vervulde als ook den vloek verduurde, dien wij ons van wege de verbreking van dat verbond waardig maakten. Amesius stelde in het licht, dat wij in dit pactum salutis een machtig wapen hebben tegen de Remonstranten en werd hierin vooral door de Engelsche Theologen gevolgd.

Cloppenburg werkte dit leerstuk het nauwkeurigst uit in zijn boek „Over het verbond Gods". Daarbij schrijft hij o. a.: „Hier doet zich voor ons op de tweevoudige diatheke of bestelling des nieuwen (genade) verbonds, waarvan Christus spreekt Luk. 22 : 29 n.l. 1°. die, waarbij de Vader aan den Borg het verbond verordineert; en 2°. die, waarin de Zoon als Borg van 's Vaders wege ons de belofte des levens en de hemelsche heerlijkheid verordineert. Wat aangaat de eerste beschikking, zoowordt het verbond gezegd van te voren door God op Hem te zijn bevestigd, Gal. 3 : 17. Hier nu blijft het volle begrip van een verbond n.l. een dipleurische overeenkomst van wederzijdsche trouw. Wat aangaat de tweede beschikking wordt het verbond geheeten een testament voor ons gesticht door den stervenden Testamentmaker, Hebr. 9 : 14—17." Hieraan hebben nu Coccejus, Witsius e. a. nog toegevoegd, dat de Remonstranten ten onrechte meenden, dat in Hebr. 7 : 22 wordt uitgesproken, dat de Christus de Borg van God bij ons is, aangezien de waarachtige God geen borg behoeft te stellen, en dat daar wordt gezegd, dat Christus de borg van de geloovigen bij God is. Hiermede kunnen wij volstaan. Want wel hebben de latere geref. dogmatici de sponsio van Christus nog nader uitgeplozen, maar hiervan zegt Vos, blz. 33: „De eigenlijke foederaal theologen nà Coccejus hebben het soms te menschelijk geschilderd. Ook exegetisch is het niet altijd even gelukkig verdedigd." Dit nu mogen wij niet uit het oog verliezen, mits wij tevens deze zijne woorden onderschrijven: „Maar wat zijn kern betreft, ligt het zoo vast in de beginselen der Geref. Theologie, dat het iederen aanval heeft verduurd, en zich, in weerwil van zijn transcendent karakter, een blijvende plaats in het bewustzijn der geloovigen heeft verzekerd."

Alsnu tot de dogmatische uiteenzetting van het Pactum Salutis over-

gaande, stellen wij nogmaals op den voorgrond, dat eerst in den verbondsvorm de religie tot hare meest zuivere en volledige openbaring komt. Waar dat nu zoo is, daar spreekt het van zelf, dat ook in het werk der verlossing de verbondsgedachte aanwezig zijn moet. God toch verandert zijne ordening niet, als de mensch het verbond overtreedt, maar Hij blijft haar handhaven. Strekte nu de verbondshandeling in het paradijs als de weg, waarin de mensch het eeuwige leven moest verdienen, daar moest ook het verwerven van dat leven door den Middelaar het karakter van een verbond dragen, ja daar moest achter het Middelaarswerk in den tijd de verbondssluiting in de eeuwigheid liggen. Ja wij gaan nog een stap verder. Omdat God als Schepper recht heeft over zijn schepsel te gebieden, daar komt bij een verbond tusschen God en mensch 't karakter van een verbond niet ten volle uit. Daar draagt een verbond meer 't karakter van een beschikking Gods, wijl de mensch heeft te aanvaarden, wat God hem aanbiedt. Maar in het pactum salutis is dat anders. Dat verbond is in den vollen zin des woords dipleurisch, omdat in het Drieëenige Wezen de volmaakte vrijheid heerscht, welke bij eene verbondshandeling vereischt wordt. Vandaar dan ook, dat de geref. dogmatici het pactum salutis terecht van de praedestinatie hebben onderscheiden.

In de praedestinatie handelen de drie Personen gemeenschappelijk, terwijl zij oeconomisch aan den Vader wordt toegekend — in het pactum salutis daarentegen treden zij in foederale (of gelijk Vos blz. 22 zegt „in rechtsverhoudingen") tot elkaar. In de praedestinatie hebben wij te doen met den éénen, ongedeelden, goddelijken wil — in het pactum salutis daarentegen treedt deze wil op, gelijk hij eene eigene bestaanswijze heeft in elk der Personen.

Met deze onderscheiding doen wij volstrekt niet te kort aan de eenheid van het Wezen Gods. Immers vervalt hij, die ontkent, dat de Personen in foederale verhouding kunnen treden, tot Sabellianisme en ondermijnt hij de realiteit van het verlossingsbestel, met zijne relaties tusschen de Personen onderling. In het pactum salutis, waarin zoo duidelijk uitkomt, dat de Vader en de Zoon en de Heilige Geest het plan der verlossing vaststelden, merken wij dan ook naast de hoogste vrijheid van elk der Personen de volmaaktste harmonie tusschen de drie Personen op. En vraagt men nu ten laatste: Wat hield deze raad des Heeren in? dan luidt ons antwoord aldus; God de Vader is het, die den eisch der verlossing stelt of m. a. w. bepaalt in welken weg verlossing kan worden aangebracht; God de Zoon is het, die voor het volbrengen van dien eisch borg wordt d. i. op zich neemt in onze natuur te zullen verrichten wat tot de behoudenis des zondaars noodig is; en God de Heilige Geest is het, wien de toepassing des heils ten deel valt. Ook is het God de Vader, die de uitverkorenen aan Christus geeft, terwijl de Middelaar ook hiervoor borg wordt, dat zij zijn lichaam zullen worden ingeplant en alzoo één met Hem zullen zijn.

Nu was de wijze, waarop de ouden de waarheid van dit pactum salutis zochten te bewijzen, niet gelukkig. Zij verwezen voornamelijk naar *Zach. 6 : 13: Ja, Hij zal den tempel des Heeren bouwen, en Hij zal het sieraad dragen, en Hij zal zitten en heerschen op zijnen troon; en Hij zal priester zijn op zijnen troon, en de raad des vredes zal tusschen die beiden wezen.* Dan, à Marck, de Moor, Keil, Gravemeyer en de nieuwere Gereformeerde Dogmatici zeggen terecht, dat deze plaats in het geheel niet ziet op den vrederaad.

Duidelijk blijkt dit ook uit de „Verklaring" van Ridderbos: „... Waarom juist Jozua is gekroond, blijkt uit het volgende. De Messias zal „zitten en heerschen op zijn troon"; dan volgt er naar onze vertaling: „en zal priester zijn op zijn troon". De kroning van den hoogepriester Jozua beteekent, dat er een groote Priester-Koning zal komen. In de volgende zinsnede zal bij „die twee" dan zijn te denken aan den koning en den priester. Wel zijn die hier in één persoon vereenigd, maar de uitdrukking gaat uit van een toestand, waarin de heerschersmacht en het priesterschap over twee personen zijn verdeeld; in zekeren zin was dit het geval met Zerubbabel (al was deze geen koning) en Jozua. Bij eene dergelijke verdeeling van wereldlijk en geestelijk gezag was het noodig, dat die twee met elkander „raadslag des vredes" hielden, d. i. beraadslaagden tot vrede en heil van het volk. En wat nu hier altijd slechts op gebrekkige wijze aanwezig was, misschien ook wel eens in zijn tegendeel verkeerde, dat zal in waarheid en volmaaktheid worden gevonden tusschen „die twee", die immers geen twee, maar slechts twee zijden van eenzelfden persoon zijn. De voorzegging van het priesterschap van den Messias verleent aan onze profetie eene bijzondere beteekenis, en stelt haar naast Ps. 110 : 4. De beide lijnen, die van het koninklijk regiment tot heil des volks en die van het priesterschap met den dienst der verzoening loopen beide op Hem uit."

Voorts beriep de oude Theologie zich op Ps. 119 : 122, Jes. 38 : 14 en Job 17 : 3. In Ps. 119 : 122 bidt de dichter: „Wees borg voor uwen knecht ten goede" en vraagt hij dus: dat „de Heere zich stelle tusschen hem en zijne vijanden evenals een borg zich plaatst tusschen schuldeischers en schuldenaar en verhindere de uitvoering van hun vèrstrekkende plannen" (Noordtzij).

In Jes. 38 : 14 bidt Hizkia: „Heere, mij is bange, wees mij ten Borg," waarbij Ridderbos opmerkt: „Hier moet de borgtocht dienen, om den kranke te bewaren voor het nederdalen in de onderwereld, waaraan hij vervallen scheen (vs 10), m. a. w. om hem te redden van den dood. Men lette er op, dat God eenerzijds is Degene, die hem het leven zou ontnemen (vs 12 v.), anderzijds Degene, die hem door borgstelling redt. De gedachte, dat God voor den mensch Borg wordt bij Zichzelf, wordt nog klaarder uitgedrukt in Job 17 : 3."

De laatstgenoemde plaats wordt door Delitzsch aldus toegelicht:

„Der schon 16, 21*a* ausgesprochene Ged. kommt hier zuverstärktem Ausdruck: Gott ist als zwei Personen gedacht, als Richter einerseits, der Job wie einen Strafwürdigen behandelt, und andererseits als Bürge, welcher vor dem Richter für die Unschuld des Leidenden sich verpfändet und gleichsam Caution stellt." Nu moge wellicht in deze teksten eene zwakke heenwijzing naar het optreden van Christus als Borg gegeven worden, toch gaat 't in geen geval aan, te stellen, dat ons daarin het pactum salutis getoond wordt.

Wij moeten dan ook geheel anders te werk gaan. Waar 't hier op aankomt is niet zoozeer of er een of meer schriftuurplaatsen kunnen worden genoemd, waarin dit pactum salutis met zoovele woorden geleerd maar of de relatie tusschen de drie Personen met betrekking tot de verlossing ons zóó in de H. Schrift wordt geteekend, dat zij eene foederale dient genoemd te worden. En dit nu is beslist het geval. De Schrift leert ons n.l., dat de Zoon als Middelaar aan den Vader ondergeschikt was; dat Hij Hem zijn God noemt; dat Hij belijdt zijn knecht te zijn; dat Hij erkent, dat Hem door den Vader een werk is opgedragen, en dat Hij bij zijne verheerlijking ontvangt het loon op zijne volmaakte gehoorzaamheid. En nu was dit niet alleen zoo in de dagen des vleesches van onzen Heiland maar ook reeds onder den ouden dag. Immers heeft Hij als Malak Jhvh Israël geleid en is Hij onder Israël reeds ambtelijk werkzaam geweest. Maar wij moeten nog verder teruggaan. Al wat geschiedt in den tijd is een uitvloeisel van het bepaalde in de eeuwigheid. Dus moet deze relatie en daarmee het pactum salutis in de eeuwigheid vallen. Trouwens de H. Schrift zegt duidelijk, dat de Zone Gods van eeuwigheid tot Midelaar is verkoren *I Petri 1 : 20: Dewelke wel voorgekend is geweest vóór de grondlegging der wereld maar geopenbaard is in deze laatste tijden om uwentwil,* dat er maar één Middelaar Gods en der menschen is I Tim. 2 : 5, en dat Christus Jezus gisteren en heden dezelfde is en in der eeuwigheid, Hebr. 13 : 8. En zoo wordt ons ook de relatie tusschen den Vader en den H. Geest en tusschen den Zoon en den H. Geest als eene foederale beschreven, Jes. 61 : 1; Joh. 14 : 26; en *Joh. 15 : 26: Maar wanneer de Trooster zal gekomen zijn, dien Ik u zenden zal van den Vader, namelijk de Geest der waarheid, die van den Vader uitgaat, die zal van Mij getuigen.* Uit dit alles blijkt genoegzaam, dat de leer van het pactum salutis in de H. Schrift is geworteld.

§ 3. **Wezen en afkondiging van het genadeverbond.**

Uitvloeisel en toepassing van het Pactum Salutis is het Verbond der Genade. Hieronder verstaan wij het Verbond, hetwelk de Vader in de eeuwigheid oprichtte met den Zoon als Hoofd en Middelaar en in Hem met alle uitverkorenen. In dat verbond verbindt de Vader zich, dat Hij om Christus' wil de geloovigen en hun zaad in zijn verbond opnemen, hun al hunne zonden vergeven en hun door zijnen

Heiligen Geest tot lidmaten van zijn eeniggeboren Zoon, en alzoo tot zijne kinderen aannemen zal, terwijl de Zoon op zich neemt in overeenstemming met het bepaalde in den Raad des Vredes als het Hoofd en de Middelaar zijns volks op te zullen treden en de verlossing te zullen aanbrengen. Terstond na den val trad dit Genadeverbond in werking en ving de Zoon, die in de volheid des tijds onze menschelijke natuur aannemen zou, zijn werk als Middelaar aan. Dat was noodzakelijk. Wanneer niet terstond ná den val de Middelaar ingetreden was, dan zou God Adam en Eva ter hel hebben moeten verwijzen. En wanneer de Heilige Geest niet aanstonds als toepasser van het heil, dat de Middelaar zou verwerven, was opgetreden, dan zouden Adam en Eva niet tot geloof en bekeering gekomen zijn. Hieruit blijkt al aanstonds, dat het Oude en het Nieuwe Testament één in wezen zijn, of m. a. w. dat er ten allen tijde maar één geloof en één weg des heils geweest is.

Gelijk dus Adam het Hoofd was van het Werkverbond, zoo is ook de Christus het Hoofd en de Middelaar van het Genadeverbond, Rom. 5 en 1 Cor. 15. Hoewel echter de grondslagen van het Genadeverbond reeds in de eeuwigheid gelegd zijn, toch kon eerst in den tijd het Genadeverbond met de geloovigen, waarbij aan hen en hun zaad de verlossing van de zonden door Christus' bloed en de Heilige Geest, die het geloof werkt, toegezegd werd, opgericht worden. Alleen dient bedacht, dat in de verbonden met Adam, Noach, Abraham, David, in één woord in het verbond met de geloovigen, Christus toch eigenlijk achter deze geloofshelden stond en Christus toch het eigenlijke Hoofd van en de eigenlijke Middelaar in het Genadeverbond was, omdat heel dat verbond vastligt in zijn bloed en heel dat verbond van het begin tot het einde Hem toevertrouwd is. Eveneens dient bedacht, dat de Raad des Vredes vroeger wel genoemd werd „het eeuwige Genadeverbond" en het verbond met de geloovigen „het tijdelijke Genadeverbond" (bijv. P. van Mastricht, II, blz. 373/379), hetgeen wel minder juist was, maar waarin toch deze goede gedachte school, dat de Raad des Vredes en het Genadeverbond wel moeten worden onderscheiden maar niet mogen worden gescheiden.

Ten laatste dient bedacht, dat op de vraag: Is het Genadeverbond in zijn wezen eenzijdig of tweezijdig ?, dit dient geantwoord te worden. Als ik Christus als het Hoofd en den Middelaar van het Genadevenbond zie, dan is het tweezijdig, maar als ik, zooals bijv. à Brakel en Van Mastricht, de uitverkorenen de tweede partij noem, dan is het aanvankelijk eenzijdig, omdat God het afkondigt, en wordt het pas tweezijdig als de mensch door het geloof het verbond inwilligt en aanvaardt.

Dit Genadeverbond is nu door God zelf nog in den hof geopenbaard. Toen Adam en Eva aan schuldbesef, schaamte en vrees ten prooi waren, en zij gevoelden, dat de scheiding tusschen God en hen

tot stand gekomen was, is God niet in storm of onweder maar in den ruach hajjom (רוּחַ הַיּוֹם) d. i. òf in de avondkoelte òf en meer waarschijnlijk in den dagwind onder het plechtige ruischen der boomen, waaraan zijne nadering te herkennen was, tot hen gekomen. En zijne vraag: Adam, waar zijt gij? strekte zeker ook om daarmede het onderzoek te openen maar was toch tevens een daad van opzoekende liefde en genade. En zoo openbaart God zich bij alles, wat verder in den hof geschiedde. Hij verbergt niet, dat de mensch straf heeft verdiend en dat die straf dan ook over hem en zijn geslacht komen zal, maar in die straf mengt Hij zijn erbarmen. Al aanstonds stelt Hij gedeeltelijk uit het vonnis, dat Hij bij een eventueel overtreden aangekondigd had. Vervolgens brengt Hij door het zetten van vijandschap tusschen het zaad der vrouw en dat der slang den mensch weer met zich in relatie. Daarbij zal de vrouw wel met smart kinderen baren maar zij zal toch de moeder der levenden blijven en dus haar wensch verkrijgen. Ook moet de man wel arbeiden in het zweet zijns aanschijns, maar voor den zondaar zal de arbeid op zichzelf een zegen zijn, omdat hij voor verveling en velerlei zonden bewaart, tot ontplooiing brengt de krachten door God in den mensch gelegd en hem de verbeurde heerschappij over de natuur al meer doet herwinnen. Maar God gaat nog veel verder. Alvorens onze voorouders het paradijs moeten verlaten, openbaart Hij zelf hun het Evangelie der verlossing en kondigt Hij daarmede het verbond der genade af. En voor hem, die door het geloof den overwinnaar van Satan aangrijpt, is de scheiding van ziel en lichaam niet langer een straf maar de ure der bevrijding van de zonde en van den ingang in het eeuwige leven.

De protoplasten hebben zonder eenig tegenspreken het rechtmatige der straf erkend en blijkbaar in geloof de beloften des Evangelies (Gen. 3 : 15) aanvaard. Hoe rechtvaardig de tijdelijke dood, ja de algeheele ondergang der menschheid ook was verdiend, Adam zag in de woorden Gods de profetie van het voortbestaan der menschheid en hij heeft haar in het geloof aangenomen. Vandaar dat hij den naam Manninne, dien hij eerst aan zijne vrouw gaf, verving door Eva, omdat zij moeder zou worden van al wat leeft. Vandaar ook dat Eva zeide, na de geboorte van haren eersten zoon, ik heb met (dat is met behulp van) den Heere een man voortgebracht. „En wij mogen ongetwijfeld aannemen, dat er een belangrijk element van waarheid ligt in de oude opvatting, dat Eva bij de geboorte van Kaïn aan de vervulling van de belofte uit Gen. 3 : 15 heeft gedacht. Wel niet in dien zin, dat zij reeds notie zou hebben gehad van de twee naturen van den Christus, maar dan toch zóó, dat zij in dezen man, dien zij met 's Heeren hulp het leven had mogen schenken, zag het *zaad*, dat als overwinnaar van de slang en de achter die slang zich verbergende booze macht in uitzicht was gesteld. Helaas, hoe weinig zou Kaïn blijken aan die verwachting te beantwoorden" (Aalders). Zoo staat

vast, dat God Adam en Eva nog in den hof herboren heeft, gelijk ook hun geloof hun door God tot rechtvaardigheid gerekend is. Vandaar dat wij in Art. XXVII onzer Confessie lezen: „Deze kerk is geweest van den beginne der wereld af." Welnu, ook uit dit alles zien wij klaar, dat er van meet af in wezen slechts één weg der verlossing geweest is.

§ 4. **De woorden בְּרִית en διαθηκη in de Heilige Schrift.**

In het O. Test. wordt voor verbond gebezigd de term בְּרִית. De afleiding van dit woord staat niet vast. Volgens de meesten komt het van בָּרָה, snijden en wijst het terug op de oude oostersche gewoonte, om bij eene verbondssluiting tusschen de tegenover elkander gelegde stukken van geslachte dieren door te gaan, ter aanduiding daarvan, dat gelijk lot als aan deze dieren aan den verbreker van het verbond mocht overkomen. Volgens anderen komt het van een Assyrischen stem, die binden beteekent. In den jongsten tijd bestaat er geen eenstemmigheid over de vraag, of de oudste beteekenis van בְּרִית verbond dan wel inzetting is (Kuyper wijst beslist de meening af, dat de oudste beteekenis „inzetting" geweest zou zijn. Locus de Foedere, blz. 29/30.) In elk geval staat het vast, dat tot een verbond drie dingen behoorden:

a. een eed of belofte, die de overeengekomen bepalingen inhield;
b. een vloek, die de goddelijke straf inriep over den verbreker;
c. eene cultische ceremonie, die den vloek zinnebeeldig voorstelde.

Hiermede bedoelen wij niet, dat het woord verbond 't eerst gebezigd is van het verbond tusschen God en mensch. Integendeel. Eerst waren er de verbonden tusschen de menschen onderling. Trouwens, ware dat zoo niet geweest, dan zouden de menschen niet begrepen hebben, dat de religie in de verbondsgedachte culmineert. Vandaar dat in Gen. 3 : 15 't woord verbond niet wordt gebruikt, al is de zaak aanwezig. Maar oudtijds droegen ook de verbonden tusschen de menschen een religieus karakter en vandaar 't onder *b* en *c* genoemde. Het bij het verbond bepaalde werd daarmede onder Gods hoede gesteld en verkreeg er door een onverbreekbaar karakter. Dies draagt het verbond den vorm van een beschikking en kan het monopleurisch genoemd, als het geldt de overeenkomst van een meerdere met een mindere (God met mensch; overwinnaar met overwonnenen, mensch met zijne oogen; God met natuur), terwijl het ten volle dipleurisch is, als het geldt de overeenkomst tusschen gelijken. Welnu ook Gods verbond is onverbreekbaar. Het eischt wel van de bondelingen een nieuwe gehoorzaamheid, maar God verbreekt toch het verbond niet, als de zijnen ontrouw zijn. Vanwege deze onverbreekbaarheid is waarschijnlijk ook in de LXX berith niet vertaald door συνθηκη (verdrag) maar door διαθηκη (testament). Het N. Test. volgde dit spraakgebruik, en in het N. Test. wordt διαθηκη zoowel op de oude als op de nieuwe bedeeling toegepast. In het algemeen hebben de Staten-overzetters,

evenals de Engelsche vertaling, διαθηκη vertaald door verbond, als er van de oude, en door testament, als er van de nieuwe bedeeling sprake is. En dit zal zijn geschied, omdat het begrip foedus meer past bij de oude en het begrip testament meer bij de nieuwe bedeeling (Kuyper, L. de F., 30/39).

Aanhangsel.

In de zeventiende eeuw werden de woorden Oud- en Nieuw Verbond in tweeërlei beteekenis gebruikt. De „Inhoudt des Nieuwen Testaments", welke in de Staten-Vertaling met nog enkele andere stukken aan het N. Test. zelf voorafgaat, vangt aldus aan: „Het woord *testament* is een Latijnsch woord, waarmede overgezet wordt het Grieksche woord *diatheke,* hetwelk de Grieksche overzetters gebruiken, om uit te drukken, het Hebreeuwsche woord *berith,* dat is, *verbond.* Daardoor wordt eigenlijk verstaan het verbond zelf, dat God met de menschen gemaakt heeft, om hun onder zekere voorwaarden het eeuwige leven te geven; welk verbond tweeërlei is, het *Oude* en het *Nieuwe.* Het *Oude* is dat, hetwelk God gemaakt heeft met den eersten mensch vóór den val; waarin het eeuwige leven beloofd wordt onder voorwaarde van eene gansch volkomene gehoorzaamheid en onderhouding der wet, en wordt daarom genoemd *het Verbond der wet;* hetwelk God den Israëlieten wederom voorgehouden heeft, opdat zij daaruit zouden leeren verstaan (dewijl deze voorwaarde door alle menschen overtreden is en nu door geen mensch volbracht kan worden) dat zij hunne zaligheid moeten zoeken in een ander verbond, hetwelk het Nieuwe genoemd wordt, en daarin bestaat, dat God zijnen Zoon tot eenen Middelaar verordineerd heeft, en het eeuwige leven belooft onder voorwaarde, dat wij in Hem gelooven; dit wordt *genoemd het Verbond der genade.* En dit wordt ook ten aanzien van de onderscheidene bedieningen ervan aan de menschen, *Oud* en *Nieuw* genoemd. Het *Oude* is de bediening van dat verbond vóór de komst van den Middelaar, die aan Abraham en aan zijne nakomelingen, uit zijn zaad beloofd is, en door menigerlei ceremoniën, door Mozes beschreven, afgebeeld is. Het *Nieuwe* is de bediening van hetzelfde verbond, nadat de Zone Gods, de Middelaar van dit verbond, in het vleesch gekomen is, en de verzoening der menschen met God teweeggebracht heeft." ... „Het Oude kan gevoeglijk genoemd worden *het Testament der beloftenis,* en het Nieuwe, *het Testament* der ververvulling. Bovendien worden ook gemeenlijk door het *Oude* en *Nieuwe Testament* verstaan de Boeken, in welke de oprichting en bediening van het verbond beschreven worden..."

§ 5. **De bedeelingen van het genadeverbond.**

Hoewel het Genadeverbond in wezen steeds gelijk bleef, toch doorliep het deze phasen, of m. a. w. erlangde het deze bedeelingen:

a. De bedeeling van Adam tot Noach. Deze draagt een universeel karakter, d. w. z. God koos toen nog niet één bepaald volk uit, om zijn volk te zijn, maar Hij kwam met wet en evangelie tot de geheele destijds bestaande menschheid. Wel werd ook toen de verkiezing duidelijk openbaar, omdat tegenover het godvruchtige geslacht van Seth het goddelooze geslacht van Kaïn stond, maar hoe waar dat ook zij, toch veranderde het niets aan het feit, dat toen de bijzondere openbaring Gods tot heel de menschheid kwam. Zoo ging immers de prediking van Noach uit tot al zijne tijdgenooten.

b. De bedeeling van Noach tot Abraham in verband met het foedus gratiae communis. Wanneer wij uitsluitend letten op de betooning der bijzondere genade Gods, dan is er eigenlijk geen oorzaak, om het tijdsverloop van Adam tot Abraham in tweeën te splitsen. Immers ook van Noach tot Abraham bleef de bedeeling universeel. Niettemin maken wij eene splitsing, omdat ná den zondvloed Gods gemeene gratie overvloediger was dan voorheen. Met Noach en in hem met heel de menschheid, ja heel de schepping heeft God het foedus gratiae communis of longanimitatis Gen. 8 : 21, 22 en Gen. 9 : 17 opgericht.

In dit natuurverbond hetwelk natuurlijk ook groote beteekenis had voor het genadeverbond, tempert God de elementen der natuur, wordt de vreeze des menschen op alle dieren gelegd, en wordt het leven des menschen beveiligd door de instelling van de doodstraf en daarmede van de overheid. Ook wordt de levensduur der menschen aanmerkelijk verkort, toomt God de zonde veel meer in en houdt Hij bovendien door de splitsing in talen en volken de openbaring der zonde nog meer tegen. Zoo werd de menschheid in 't algemeen minder ruw en geweldig dan voorheen. Door dat alles werd het mogelijk, dat de menschheid in stand bleef, staten zich vormden, en het in den hof gegeven „cultuurmandaat" (Schilder) tot Gods eer kon uitgevoerd. Dit natuurverbond is dus van zeer groot gewicht. Vandaar dat Kuyper er in zijn Locus de Foedere eene afzonderlijke en belangrijke paragraaf aan wijdt, die aan de behandeling van het Genadeverbond voorafgaat. O. i. spreekt Kuyper terecht niet als sommige oude dogmatici van „foedus gratiae" maar van „foedus gratiae communis", omdat anders 't gevaar bestaat, dat men 't onderscheid tusschen de gemeene gratie en de bijzondere genade uit het oog verliest. Ook vereenigen wij ons met de opmerking: „Ook al trad terstond ná den val de gemeene gratie op, toch is zij eerst ná den zondvloed als een foedus geopenbaard, en vertoont zij eerst van toen af dat normale karakter, dat door ingestelde ordening den ongestoorden en geregelden loop des levens waarborgt." Bavinck wijdt aan dit verbond ook eene mooie bespreking.

c. De bedeeling van de verbondssluiting met Abraham en het volk Israël tot aan de komst van Christus en de uitstorting van den Heiligen Geest. Thans houdt het universeele karakter op. God stelt een

middelmuur des afscheidsels tusschen Israël en de heidenen. Hierbij mogen wij echter het volgende niet uit het oog verliezen: 1⁰ Door zijne algemeene openbaring sprak God in deze periode ook tot de Heidenen, terwijl Hij hun leven droeg door het foedus gratiae communis; 2⁰ Geenszins heeft elke aanraking tusschen Israël en de heidenen ontbroken. Integendeel, Israël is voortdurend in contact geweest met de omliggende volkeren. En ná het exil werden allengs Israëlieten in de geheele destijds bekende wereld gevonden.

Na hieraan herinnerd te hebben, stellen wij echter op den voorgrond, dat God alleen met Israël in deze bedeeling zijn verbond oprichtte en schier uitsluitend onder Israël zijne bijzondere genade verheerlijkte. Ook in deze phase komt duidelijk uit, dat het God is, die den mensch tot de genieting zijner gemeenschap roept. Tot Abraham zegt God, *Gen. 17 : 7:Ik zal mijn verbond oprichten tusschen Mij en tusschen u en tusschen uw zaad na u in hunne geslachten, tot een eeuwig verbond, om u te zijn tot eenen God en uw zaad na u.* En eveneens gaat niet van Israël maar van Jhvh het verbond uit, als het heet: Ik ben de Heere, uw God, die u uit Egypteland, uit het diensthuis uitgeleid heb, Ex. 20 : 2. Zelfs dankt Israël aan den Heere het natuurlijk leven, daar Hij door een wonder Israël deed geboren worden.

Wij moeten dan ook niet één oogenblik meenen, dat het verbond met Israël zou geweest zijn een weer oprichten van het verbroken werkverbond of m. a. w. dat Israël door de onderhouding der wet het leven kon verwerven. Neen, het is geweest eene bedeeling van het Genadeverbond. Ook onder Israël werd de zondaar slechts uit genade zalig. Wat tot deze misvatting aanleiding gaf, was het wettische schema, waarin deze bedeeling van het genadeverbond optrad. In het Sinaïtische verbond stonden de eischen Gods op den voorgrond. Met sprekende kleuren wordt geschilderd, wat God van zijn bondsvolk verlangt, hoe Hij gehoorzaamheid aan zijne wet vordert. Daarom noemt Paulus deze phase ook eene bediening des doods in letteren bestaande, 2 Cor. 3, of kortweg eene bediening der letter. De letter der wet toch stond eischend en dreigend daar, in steenen tafelen ingedrukt. Door de letter der wet kon 't hart niet vernieuwd worden, om geestelijk de wet te betrachten. Zoo telkens een Israëliet meende, buiten de genade Gods om, het leven te kunnen verdienen, was die wet een letter, die doodde, die schuldig stelde voor God, eene bediening der verdoemenis (Gravemeyer III, blz. 95—107, vooral blz. 96).

Nu had de Heere er tweeërlei bedoeling mee, dat Hij aan het genadeverbond dezen wettischen vorm gaf. In de eerste plaats riep God er Israël mee op, ernst te maken met de beoefening der burgerlijke gerechtigheid. Evenzeer als levietisch rein was de man, die stipt de ceremoniën der wet onderhield, zoo was ook in burgerlijken zin rechtvaardig de man, die de ethische ordinantiën Gods, zij het ook nog

maar met eene uitwendige gehoorzaamheid, betrachtte. Maar in de tweede en voornaamste plaats beoogde de Heere er mee, het volk tot de erkentenis van zijn schuld en zonde te brengen, het besef te wekken, dat niet door de werken der wet de zondaar kon behouden worden, en den dorst naar de verlossing en de komst van den Messias te vermeerderen. God heeft dus zijn volk op deze wijze voorbereid en opgevoed. Zou zijn volk het rechte nut hebben van het intreden van eene andere phase, dan moest het heel wat hebben geleerd. Aan dit alles dacht Paulus, toen hij zeide, dat Israël als een onmondig kind onder de verzorging der wet was gesteld, Gal. 4 : 1—3, dat het verbond tevoren met Christus bevestigd door de wet van Sinaï niet krachteloos is gemaakt, Gal. 3 : 17, *en dat de wet de tuchtmeester was geweest tot Christus opdat Israël uit het geloof zou gerechtvaardigd worden, Gal. 3 : 24.* De weldaden, die God in deze bedeeling beloofde, waren dan ook dezelfde, die Hij in de vroegere phasen toegezegd had en in de latere toezeggen zou, n.l. de vergeving der zonden, Psalm 32, en het zoonschap Gods, Deut. 14 : 2; Jes. 63 : 16. Maar juist omdat 's Heeren volk nog opvoeding behoefde, werden deze weldaden in zinnelijke vormen ingekleed. De vergeving der zonden ging gepaard met 't brengen van offeranden, de heiligmaking werd gesymboliseerd door de levietische reinheid, de zaligheid hiernamaals door een lang leven in Kanaän. Ook was de omstandigheid, dat dit verbond met heel het volk was opgericht een kenmerk van deze bedeeling.

d. De bedeeling van het Genadeverbond sinds de komst van Christus en de uitstorting des Heiligen Geestes tot aan het einde der eeuwen. Deze bedeeling ving in beginsel reeds aan met de komst van Christus in het vleesch. Toch duurde het nog tot de uitstorting des Heiligen Geestes, ja, tot de verwoesting van Jeruzalem, eer zij hare volle kracht erlangde. Thans valt het nationale en het ceremonieele weg, terwijl ook het wettische schema verdwijnt. Eveneens worden de verbondsweldaden in veel milder mate geschonken, terwijl ook voor de geloovigen zelf het genot daarvan grooter was. Voorts treedt het universeele karakter weer op den voorgrond. Vanwege dit alles konden 't O. en 't N. Test. tegenover elkander gesteld als belofte en vervulling, Hand. 13 : 22; als schaduw en lichaam, Col. 2 : 17; als letter, die doodt en als Geest, die levend maakt, 2 Cor. 3; als dienstbaarheid en vrijheid, Gal. 4 : 1—7; als particulier en universeel, *Ef. 2 : 14: Want Hij is onze vrede, die deze beiden één gemaakt heeft, en den middelmuur des afscheidsels gebroken hebbende ...*

§ 6. **Het onderscheid tusschen het Werk- en het Genadeverbond.**

Het onderscheid tusschen het Werk- en het Genadeverbond bestaat hierin. Op zich zelf was ook de oprichting van het Werkverbond een bewijs van de vrije goedheid Gods. Dan, eenmaal afgekondigd, hield het in, dat de mensch door zijn eigen werk het leven verdienen moest.

Het rustte dies in den vrijen wil des menschen en kon verbroken worden. In het genadeverbond is het echter God, die uit louter ontfermen den mensch tot zijn kind aanneemt en de weldaden des verbonds schenkt. Toch bedoelen wij hiermede niet, dat het werkverbond kortweg afgeschaft is. Bij God is geen schaduw van ommekeer. Ook was de wet in zijne heilige natuur gegrond. Daarom moest God gehoorzaamheid aan zijne wet blijven eischen. En bij dien eersten eisch is nu nog een tweede gekomen. Waar de mensch viel, daar eischte God ook van hem satisfactie aan het geschonden recht. Arminius dwaalde dan ook grootelijks, toen hij beweerde, dat de gevallen mensch wel straf moet lijden maar van de verplichting der gehoorzaamheid aan de wet ontslagen is. Integendeel. God blijft van den mensch eischen, dat hij zijn gebod doen zal. Maar nu staat het zóó, dat God niet van zijne uitverkorenen vordert, dat zij zelf aan dezen dubbelen eisch zullen voldoen. De Middelaar mag in hunne plaats treden en voor hen door zijne lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid Gode opbrengen, hetgeen zij Hem verschuldigd waren. Vandaar dat de Christus het Hoofd en de Middelaar van het Genadeverbond is, *Rom. 5 : 12—21,* Gal. 3 : 16—18, 1 Cor. 15 : 22, 45—49.

't Is waar, dat wij, op het voetspoor der H. Schrift, plegen te zeggen, dat het genadeverbond in den tijd is opgericht in beginsel reeds met Adam en Eva na hun val, Gen. 3 : 15 en klaarder met Abraham, Gen. 17 : 7, met het volk Israël, Ex. 19 : 3—6; 20 : 2, met de geloovigen en hun zaad, Hand. 2 : 39, maar daarbij mogen wij toch nimmer vergeten, dat als 't ware Christus achter Adam, Abraham, Israël stond, *Gal. 3 : 16: Nu werden de beloften gesproken tot Abraham en zijn zaad. Hij zegt niet: en den zaden, als op velen, maar op éénen: en uwen zade, hetwelk is Christus* — men verzuime niet de breede verklaring dezer gewichtige plaats bij Greijdanus zich eigen te maken — en dat dan ook in verband met het pactum salutis de grondslagen van het Genadeverbond reeds in de eeuwigheid gelegd zijn. Dit nu heeft er enkele theologen (Rollock, Boston, Comrie, Brahé) toe gebracht, den vrederaad en het genadeverbond te vereenzelvigen.

Dan, dit is, hoewel verstaan- en verschoonbaar, onjuist. Hoe nauw beide ook samenhangen, toch is er onderscheid. Het pactum salutis is aangegaan met Christus als het eeuwige Woord, en bracht teweeg, dat Hij borg werd voor degenen, die de Vader Hem gegeven had. Het genadeverbond daarentegen is opgericht met Christus als Borg en bracht teweeg, dat Christus optrad als Middelaar en Hoofd van Zijne gemeente. Het pactum salutis gaat alleen over Christus, het foedus gratiae over Christus en de zijnen, gelijk ook van de zijnen geloof en een nieuw leven geëischt wordt. En ten laatste heeft het eerste geen historie en geen bedeelingen, en het tweede wèl (Kuyper, L. de Foedere, blz. 142/3; à Marck XVIII, 17, 18; de Moor, III, blz. 598 v.; Vos, de Verbondsleer, blz. 21 v).

§ 7. **De z.g. verbondsvoorwaarden.**

In de leer van het genadeverbond komt duidelijk uit, dat de zondaar zijne behoudenis dankt aan den Drieëenigen God. Toch wordt hiermede de redelijke en zedelijke natuur des menschen niet ter zijde gesteld. Is de mensch in de verkiezing alleen lijdelijk, in het genadeverbond is de mensch zoowel passief als actief. Immers eischt God, dat de mensch in het geloof zijn verbond aanvaarden, dat hij getrouw het verbond bewaren en overeenkomstig den regel van het verbond wandelen zal. De oudere geref. dogmatici gebruikten dan ook zonder bezwaar den term verbondseischen of verbondsvoorwaarden. Toen nu echter door de Remonstranten en de School van Saumur hiervan werd gemaakt, dat God onder de nieuwe bedeeling slechts één ding van den zondaar eischt n.l. geloof, en dat hij met behulp van de wederstandelijke genade Gods hiertoe van zich zelf bekwaam is, hebben sommige gereformeerde dogmatici, en onder hen niet 't minst Comrie (Verklaaringe van den Heid. Catechismus, 1753, blz. 35 en Zondag VI) deze terminologie laten varen. En dit terecht. Immers is de Heilige Geest in dit verbond de eerste Oorzaak, die vrijmachtig geloof en bekeering schenkt.

De H. Geest maakt den zondaar levend en neigt zijn wil, om van zijne zijde in Gods verbond in te willigen. In zoover is de zondaar ook hier passief. Maar als het verstand verlicht en de wil omgebogen is, dan werkt de mensch nu ook zelf, zoodat gezegd kan worden, dat hij gelooft en zich bekeert, eveneens dat hij zich zelf reinigt van de besmetting des vleesches en des geestes. De zelfwerkzaamheid van den geloovige is dus geenszins uitgesloten. En nu legt God er hierom zooveel nadruk op, dat het verbond door geloof en bekeering moet aanvaard worden, en dat de bondelingen in nieuwigheid des levens moeten wandelen, opdat wel beseft worde, dat de verantwoordelijkheid des menschen nimmer wordt opgeheven (Vos, Verbondsleer, blz. 47/48).

§ 8. **De bondelingen.**

Gelijk de geloovigen in Christus zijn uitverkoren, om samen zijn lichaam te vormen, zoo komt ook in het genadeverbond uit, dat de geloovigen niet los op zichzelf staande individuen zijn, maar dat zij onder Christus als het Hoofd saam het organisme der nieuwe menschheid vormen. In het verbond komt uit, dat Christus Adam verving en dat gelijk Adam de wortel der oorspronkelijke, Christus de wortel van de nieuwe menschheid is, gelijk ook Christus voor 't organisme der geloovigen het leven en de gerechtigheid verwierf. Vandaar dan ook dat het genadeverbond zich uitstrekt tot de geloovigen en hun zaad. Het gaat van het eene geslacht op het andere over. Reeds in de belofte, aan Abraham gedaan, stelt God dit met nadruk op den voorgrond. En in de Pinksterrede wordt dit aanstonds bij vernieuwing verzekerd.

Hand. 2 : 39: Want u komt de belofte toe, en uwen kinderen, en allen, die daar verre zijn, zoovelen als er de Heere onze God, toe roepen zal.

Nu is echter op deze aarde eene adaequate openbaring van dit verbond niet mogelijk. Niet allen zijn Israël, die Israël genaamd worden. Toch is het daarom niet juist te spreken van een inwendig en een uitwendig genadeverbond. Wel kunnen wij zeggen, dat het genadeverbond eene inwendige en eene uitwendige zijde heeft. Maar deze twee mogen niet van elkander worden losgemaakt. Al weten wij dan ook, dat deze twee zijden elkander niet volkomen dekken, wij moeten *alle* bondelingen opwekken tot geloof en bekeering en ons betaamt 't niet, nu reeds te willen uitmaken, wie al dan niet ware geloovigen zijn. Wij moeten als maatstaf aanleggen de belijdenis en den wandel en zijn geroepen naar het oordeel der liefde als geloovigen te aanvaarden wie aan dezen maatstaf beantwoorden. Zelfonderzoek mag echter niet uitblijven. Ook hierom niet, wijl de opneming in het verbond onze verantwoordelijkheid verhoogt en het lot der verbondsbrekers, de wrake des verbonds, ondragelijker zal zijn dan dat van hen, tot wie 't Evangelie niet kwam. Waar wij nu echter reeds eene scheiding tusschen een inwendig verbond, dat alleen met de uitverkorenen, en een uitwendig verbond, dat met allen die in deze bedeeling tot het verbond behooren, gesloten zou zijn, verwerpen, daar spreekt het wel van zelf, dat geheel onaannemelijk is de leer, dat nu nog geheel het volk in het genadeverbond en in de kerk moet worden opgenomen, en dat zelfs kinderen, wier ouders en grootouders openbare ongeloovigen of goddelooze menschen zijn, gedoopt moeten worden.

HOOFDSTUK XIII.

LOCUS DE CHRISTO.

A. DE MEDIATORE FOEDERIS GRATIAE.

(DE PERSOON DES MIDDELAARS VAN HET GENADE-VERBOND).

§ 1. Historisch overzicht.

Het laat zich verstaan, dat bij de Patres Apostolici nog niet de zuivere belijdenis van Christus' persoon en werk gevonden wordt. Om daartoe te komen heeft God ook de dwalingen gebruikt, n.l. het Ebionitisme, het Gnosticisme, het Monarchianisme, het Sabellianisme, het Arianisme, het Nestorianisme, het Eutychianisme enz. Vinden wij bij Irenaeus en Tertullianus nog niet met zoovele woorden gesproken van twee naturen in eenigheid des persoons, hoewel de zaak zelve bij hen gevonden wordt, Augustinus bezigt herhaaldelijk deze terminologie en door hem vond zij ingang in het Westen.

In het Oosten daarentegen duurde de onvastheid in de terminologie nog voort, zelfs nadat in 451 te Chalcedon deze formule was aangenomen: ἀσυγχύτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως ἀχωριστως. Had keizer Heraclius de Monophysieten, die zich van de kerk hadden afgescheiden, weer zoeken te winnen, door te spreken van éénen godmenschelijken wil in beide naturen, door het 6e Concilie te Constantinopel (680) werd dit gevoelen verworpen, en vastgesteld, dat Christus twee naturen met twee willen heeft, echter alzóó, dat de menschelijke wil aan den Goddelijken onderworpen is. Toch is het in het Oosten niet tot de noodige vastheid van belijden gekomen. Niet alleen verhief zich daar telkens weer het Monophysitisme, maar ook al ging men zoover niet, dan legde men toch over 't algemeen eenzijdig nadruk op de eenheid der naturen en veronachtzaamde 't onderscheid tusschen beide.

In het Westen was dit anders. Daar is onder de leiding des Geestes het inzicht al helderder geworden. In 799 werd daar het Adoptianisme verworpen. Elipandus van Toledo en Felix van Urgella toch hadden geleerd: Wij gelooven, dat God de Zoon voor alle eeuwen zonder begin uit den Vader geboren is, niet door aanneming maar door afstamming en niet uit genade maar van nature. Wij gelooven, dat Hij uit eene vrouw geboren is, geworden onder de wet, en dat Hij niet door afstamming, maar door aanneming, en niet van nature maar uit genade de Zoon was geworden, als Zoon van God *aangenomen* is.

De kerk is echter niet geheel op de zuivere lijn gebleven. Onder den invloed van de denkbeelden die in de Oostersche kerk heerschten, heeft de Westersche zich niet geheel weten vrij te houden van een Deificatie der menschelijke natuur. „De Scholastieke en Roomsche theologie leerde," zoo schrijft Bavinck III 269, „dat iedere natuur in Christus zich zelve wel 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 macht deelachtig maakt (περιχωρησις, θεωσις)". Wellicht ware hier voor „doordringing" beter een ander woord gebezigd. Immers zegt het „Kirchliches Handlexikon" van Buchberger: „Die Konzequenzen der hypostat. Union gestalten sich zu Attributen Chr. u. zwar sowohl hinsichtl. seiner göttl. Person als sr. menschl. Natur. Unter ersterer Rücksicht entstehen Perichorese (circumincessio) u. Idiomenkommunikation, wobei man bei jener nicht so sehr an eine „gegenseit. Durchdringung" (compenetratio) als an ein „wechselweises Ineinander" (inexistentia mutua) der 2 Naturen zu denken hat, während man unter dieser d. gegenseit. Austausch göttl. u. menschl. Eigenschaften" (communicatio idiomatum) versteht" (I, S. 929). Volgens hetzelfde werk heeft de hypostatische unio voor de menschelijke natuur drie gevolgen:

a. onuitsprekelijke heiligheid van den wil. Deze heiligheid van Jezus' ziel is niet alleen 't vrij zijn van erf- en doodzonde en 't ontvatbaar zijn voor de zonde (impeccabilitas) maar vooral de „substantiale Mitteilung der ungeschaffenen Heiligkeit" van den Logos aan de menschheid als ook het bezit eener mateloos hooge, zij 't dan niet actueel oneindige gratia sanctificans, waarin de zoogenaamde gratia capitis virtueel besloten ligt.

b. Intellectueele volkomenheid van het verstand (zij kan aangeduid worden als betrekkelijke alwetendheid en wortelde reeds hier beneden in de zalige visio Dei, „eingegossener Wissenschaft" en verworven ervaringskennis). Hieruit volgt, dat volgens Rome bij den Heere Jezus van een toenemen in wijsheid naar zijne menschheid geen sprake is. En waar dit in Lukas 2 : 52 toch duidelijk wordt uitgesproken, daar maakt Rome hiervan, dat dit slechts aan zijne tijdgenooten zoo toescheen, hoewel het feitelijk niet zóó was;

c. de aanbiddingswaardigheid van zijne geheele menschheid (Christolatrie komt niet alleen aan den Godmensch als zoodanig toe, maar ook aan zijne menschheid, ja zelfs aan al hare bestanddeelen, bloed, de vijf wonden en vooral het heilige hart).

De Lutherschen gingen weer een stap verder. Zij namen een werkelijken overgang van de eene natuur in de andere aan, en de daarop gegronde ubiquitas van het lichaam van Christus. Letterlijk schreef Luther (Joh. 1 : 14): „Wir haben einen Herrn, der aus einem unendlichen Gott ein eindlicher und beschlieszlicher Mensch geworden

ist", maar beiden zijn „Ein ding, ein Wesen, daher man mit Recht sagt, dieser Mensch ist Gott, Gott ist dieser Mensch. Er ist eine Person geworden und scheidet die Menschheit nicht von sich wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich liegt, wenn er schlafen geht." Daaruit vloeide volgens hem de communicatio idiomatum voort, welke hij aldus definieerde: „Die göttliche Natur gibt der menschlichen ihre Eigenschaft und hinwiederum die Menschheit der göttlichen Natur". Men kon dan ook volgens hem even goed zeggen: „Gott ist geboren, Gott ist gestorben", als „Christus ist geboren und gestorben." Deze opvatting nu der communicatio idiomatum was bij Luther 't postulaat zijner Avondmaalsleer, gelijk het dan ook wel opmerkelijk is, dat in de Formula Concordiae eerst over het Avondmaal en daarna pas over den persoon van Christus gehandeld wordt. In art. VIII van de Formula Concordiae zelve wordt bevestigenderwijze beleden: Wij leeren, dat God mensch is en de mensch God, hetwelk geenszins zou kunnen plaats hebben, indien de goddelijke en de menschelijke natuur zich niet werkelijk onderling aan elkander mededeelden. En vervolgens ontkennender wijze: Wij verwerpen de leer, dat de persoonlijke eenheid enkel maar eenheid van namen en titels tengevolge zou hebben. Alsof maar bij wijze van spreken zou gezegd worden: God is mensch en de mensch is God.

Zoo ook de Luthersche theologie. Toch voelde zij, dat zij door de bewering, dat de Goddelijke natuur hare eigenschappen aan de menschelijke meedeelde, feitelijk heel den Staat van Jezus' vernedering ophief. Om hieraan te ontkomen, leerde zij toen, dat de Christus in zekeren zin deze eigenschappen onmiddellijk weer aflegde (exinanitio). De Tübingers (van 1607 tot 1624 werd gepolemiseerd tusschen de Tübingsche en de Giessensche Theologen) hielden dan weer staande, dat de Logos alleen het publieke gebruik dezer eigenschappen aflegde, en ze dus wel op verborgen wijze gebruikte (κρυψις χρησεως), terwijl de Giessensche Theologen en de latere Luthersche Theologie uitspraken, dat de Logos bij de exinanitio wel deze eigenschappen behield maar het gebruik er van geheel aflegde (κενωσις χρησεως), om ze bij zijne verhooging weer in gebruik te nemen.

De Gereformeerde Kerk — men leze slechts art. XVIII en XIX onzer Belijdenis — bewandelde het zuivere pad. Even beslist als zij de eenigheid des persoons handhaafde, deed zij dit het onderscheid tusschen de beide naturen, en stelde zij, ook met betrekking tot den staat der verhooging tegenover den Lutherschen stelregel „finitum capax infiniti" haar „finitum non est capax infiniti" over. Volgens haar was dan ook het naar de menschheid toenemen in wijsheid en het allengs met gaven begiftigd worden geen schijn maar werkelijkheid. En nu werd wel van Roomsche en Luthersche zijde tegen hen de beschuldiging ingebracht, dat zij op de manier van Nestorius de twee naturen in Christus van elkander scheidden (eene beschuldiging, die later door

Scholten is herhaald) maar geheel ten onrechte. Ook zeiden de geref. dogmatici niet, zooals de Grieksche, de Roomsche en de Luthersche Theologen, dat de Goddelijke *natuur* vleesch is geworden, maar dat de persoon des Zoons onze natuur heeft aangenomen.

Het Socinianisme, 't Deisme en 't Rationalisme eenerzijds en het Anabaptisme en de Theosophie anderzijds wilden van de leer der twee naturen niet weten en kwamen of de menschelijke of de Goddelijke natuur te na. Volgens Kant was Jezus een mensch, die uitmuntte op ethisch gebied, terwijl de kerkleer aangaande Hem het symbool was van de Gode welgevallige menschheid. De menschheid is Gods Zoon en om haar heeft God de wereld geschapen. Fichte zag in Jezus ook slechts een mensch; maar dan een mensch, die het eerst deze groote waarheid doorzag, dat God en mensch absoluut één zijn. Schelling beweerde in zijne eerste periode: Onder de menschwording Gods moeten wij verstaan het feit, dat het absolute, om zich zelf te zijn, in een kosmos, in eene veelheid van menschen en in de historie der menschheid tot openbaring komt. Hegel dacht op dit punt ongeveer als Fichte. Zochten nu de Theologen, die onder Hegels invloed stonden aanvankelijk de incarnatie van den Logos nog te behouden, Strausz liet haar geheel los, en beweerde ook, dat de menschheid de mensch geworden God is. De Moderne Theologie zag dan ook in Jezus niets meer dan een zeldzaam religieus en ethisch leeraar der deugd. Schleiermacher verwierp ook de dogmata der kerk op dit punt, maar hij ging toch niet mee met Fichte en Hegel. Volgens hem was Jezus een mensch, in wien het Godsbewustzijn in absolute mate aanwezig was. Dit Godsbewustzijn was het zijn Gods in Hem. Hij was het religiöse Urbild der menschheid, zondeloos, 't hoogste product van het menschelijke geslacht maar tegelijk door eene scheppende daad Gods voortgebracht als het volmaakte subject der religie. Hiermede was de persoon van den Christus weer op den voorgrond gesteld en kon er weer van eene Christologie sprake zijn. Rothe sloot zich dicht bij hem aan. Volgens hem is Jezus de mensch, bij wien de inwoning Gods volkomen was.

Thomasius, Kahnis, Doedes e. a. beleden de Godheid van Christus; maar dan zóó, dat de Zoon gesubordineerd was aan den Vader. Ebrard, Vilmar en van Oosterzee stemden zoo goed als geheel in met de belijdenis der kerk. Ritschl daarentegen ziet in Jezus ook slechts een mensch, maar dan zulk een mensch, in wien God zijne genade 't heerlijkst openbaarde, en die boven alle menschen in reinheid van zeden uitblonk en wiens wil volmaakt met Gods wil overeenkwam. Hij was dus wel niet Gods natuurlijke Zoon maar had toch recht op den ambtsnaam Gods Zoon, wijl Hij 't Godsrijk op aarde stichtte en Hij ons aantoonde, dat dit Godsrijk de bestemming der menschheid is en Gods wil ons aller wil moet worden.

Tegenover de velen die de Godheid van Christus loslieten, stonden de Vermittlungstheologen, die betoogden de menschwording Gods

vloeide reeds uit de idee Gods voort, was met de schepping zelve gegeven en zou dus ook geschied zijn, al ware er geen zondeval geweest. De levens van Jezus verschenen, waarin de ontwikkeling van zijn persoon werd beschreven, en aangewezen, hoe Hij ten laatste de tweede Adam, het hoofd der menschheid, Centralindividuum geworden is.

Voorts is in de vorige eeuw nog eene moderne κενωσις leer in Duitschland voorgedragen, welke tot levendige gedachtenwisseling aanleiding gaf. Ook in de 17e eeuw verschilden de Luthersche Theologen over de vraag, hoe de κενωσις van den Christus moest worden opgevat. Bij alle verschil waren zij het echter hierover eens, dat de Goddelijke natuur hare eigenschappen behield. Nu beweert evenwel de nieuwe κενωσις-leer, dat de Logos zich ontdeed van de Goddelijke eigenschappen. Sommigen, zooals Luthardt, Thomasius en Frank lieten dit dan nog alleen slaan op enkele eigenschappen, met name op de almacht en de alwetendheid, terwijl anderen, zooals Gess zoover gingen, dat zij beweerden: „Der Logos depotenciert sich zum Keim einer menschlichen Seele." Natuurlijk moet deze voorstelling door ons beslist worden afgewezen. Immers zou uit haar volgen, dat de Godheid veranderlijk is, dat God in meerdere of mindere mate kan ophouden God te zijn; en terecht is dit reeds door de oudste Conciliën als eene blasphemie gebrandmerkt geworden. Bovendien heeft Biedermann scherp maar waar van deze theorie gezegd: „Hare aanneming eischt eene kenosis van het menschelijk verstand" (Ik moge hier verwijzen naar mijn „De Persoon van den Middelaar in de nieuwere Duitsche Dogmatiek", 1910).

De School van Ritschl vertakte zich in drie nuances. De eerste zocht hare opvatting van het Christendom historisch te rechtvaardigen. Haar voornaamste vertegenwoordiger was A. Harnack, wiens „Wesen des Christentums" herhaaldelijk werd herdrukt. Wij moeten van den Christus der apostelen terug naar den historischen Jezus. De kern van Jezus' prediking was de blijde boodschap der heerschappij van den almachtigen en heiligen God, van den Vader en Rechter, zoowel over de geheele wereld als over den enkelen mensch. Wie zich aan dezen God overgeeft, wordt van het geweld des duivels verlost en tot een heerscher in een hemelsch rijk gemaakt, welk rijk eenmaal ook „sinnenfällig verwirklicht" zal worden. Voor de onderdanen van dit rijk geldt de nieuwe wet van de volmaaktheid, van de volle liefde tot God en den naaste. In den weg der zinsverandering d. i. der zelfverloochening, van den ootmoed voor en het hartelijk vertrouwen op God wordt deze liefde verworven. Het voorrecht van hen, die tot dit Godsrijk behooren, is de vergeving der zonden. De beteekenis van den persoon van Jezus bestaat hierin, dat hij de persoonlijke verwerkelijking en de kracht van dit Evangelie is geweest en nog steeds als zoodanig ervaren wordt. „Das paulinische Wort: „Gott war in Christus", scheint mir das letzte Wort zu sein, welches wir hier sprechen

dürfen, nachdem wir uns langsam und schmerzlich von dem Wahne antiker Philosophen befreit haben, als könnten wir die Geheimnisse von Gott und Natur, Menschheit und Geschichte durchdringen". Het dogma mag wel luiden: Gott war in Christus (blz. 81) maar niet Christus war Gott.

Van de poging in dit geschrift beproefd, heeft Dr Sietsma in zijn proefschrift terecht gezegd: „Een Christendom zonder Christus, zonder Schrift en zonder geopenbaarden God; een „moraal", die eigenlijk niets met den Norm Gods te maken heeft, maar slechts is een verslapte imitatie van Kant" (Adolf von Harnack, blz. 203).

Van de tweede nuance, die van alle metaphysica en mystiek afkeerig bleef en warm voelde voor den innigen band tusschen religie en ethiek was Herrmann, wiens „Der Verkehr des Christen mit Gott" ook ten onzent door studenten veel gelezen werd, de scherpst geteekende figuur. Jezus had de roeping, om de zedelijkheid en de religie voor den ondergang te bewaren. Jezus heeft reddende kracht. In Hem vinden wij ons eigen religieus-ethisch leven, echter ontheven van de beperkingen, die het bij ons heeft, terug. Wij mogen echter niet alles aanvaarden, wat het Nieuwe Testament ons van Hem verhaalt. Naar den maatstaf van ons eigen innerlijk leven moeten wij uit de overlevering alles abstraheeren, wat niet bij Jezus behoort. Op „das innere Leben Jesu" komt het aan. Dat is eene geestelijke macht, waaraan wij ons geheel en al in eerbied onderwerpen.

Toch hield Herrmann den term „de Godheid van Christus" bij ... „Der als Gottes Offenbarung verstandene Jesus Christus ist der Herr, dem der Glaube unbedingt gehorcht." Toch kunnen wij deze en soortgelijke uitspraken niet hoog aanslaan. Hij bedoelde er niet veel anders mee dan dit, dat Jezus door zijn wil en zijne gezindheid ons God geopenbaard heeft.

De derde nuance wordt gevormd door hen, die als „openbaringstheologen" gewaardeerd willen worden. Van haar was J. Kaftan de meest bekende dogmaticus. Beknopt kan zijne Christologie aldus worden saamgevat: De formules van de oude kerkleer hebben hare beteekenis verloren. Elk streven naar eene „Neubildung" der Christologie is dan ook met onvruchtbaarheid geslagen, zoolang de leer van de twee naturen vastgehouden wordt. In stede van zoo te handelen, moet het er ons veel meer om te doen zijn de evangelische Christologie zoo te formuleeren, dat zij „mit dem evangelischen Heilsglauben" in overeenstemming is. Dat heeft plaats, wanneer het geloof aan de volkomene openbaring Gods in den mensch Jezus ten grondslag gelegd en het levensbeeld des Heilands, gelijk het ons door de Evangeliën geteekend wordt, als de inhoud van ons geloof aan zijne Godheid verstaanbaar gemaakt wordt.

Grooten opgang heeft ook gemaakt, de religionsgeschichtliche theologie, wier systematische denker de vermaarde Tröltsch geweest is.

Zij werd voorbereid door Schürer en Pfleiderer en vertegenwoordigd door Bousset, Heitmüller, Wrede, Wernle, Weinel, Jülicher, Arnold Meyer e. a. Hare Christusbeschouwing luidde: „De historische" Jezus was een profeet, die door liefde tot zijn volk en door verontwaardiging over de misleiders van dat volk tot spreken en handelen zich gedrongen gevoelde. Hij heeft eenige wijzigingen aangebracht in de religieus-ethische opvattingen van zijn volk.

Dan, dit was voor Hem niet de hoofdzaak. Hij zag zijn eigenlijk beroep hierin, te prediken de algemeen ethische religie der menschheid, dat is het geloof aan God en de onsterfelijkheid en de beoefening van de deugd, die op geheel eenige wijze leefde in zijne eigene ziel. En dit geeft ons nog steeds aanleiding Hem te waardeeren als onzen leidsman tot God, Hem onzen Middelaar te noemen, ja staande te houden, dat wij tot Hem in eene persoonlijke relatie staan. Hoe hij over zichzelven dacht, blijve onbeslist, niet onwaarschijnlijk volgens sommigen is het, dat zich in enkele spannende momenten van zijn leven de gedachte aan Hem opdrong: Ik ben de Messias.

Er zijn menschen, in wie de religie eene stralende zon en een verterend vuur is, eene macht, waaraan zij zich met lichaam en ziel overgeven; eene kracht, die hen tot buitengewone dingen prikkelt en in staat stelt. Zulke menschen zijn de profeten.

Er zijn ook menschen, wier ziel in stilte in God ontgloeit, die het oog gericht houden naar eene andere wereld, niet alleen naar die aan gene zijde van het graf, maar ook naar die der reinheid, liefde en innerlijkheid hier, die nederig bloeien in de liefde Gods, gelijk de bloem bloeit in het licht der zon, van wie ongewild machtige kracht van reinheid en zedelijke genezing op hun omgeving afstraalt. Zulke menschen zijn de heiligen. Welnu de profeet en de heilige in één ernstig en trouw menschelijk leven vereenigd, dat is Jezus voor ons.

Nog verder dan de religions geschichtliche theologie gingen zij, die zeiden: de bronnen, die ons hier ter beschikking staan, zijn zoo gebrekkig en bevooroordeeld, dat wij eigenlijk niets met zekerheid aangaande Jezus kunnen vaststellen, ja dat de twijfel gerechtvaardigd is, of Hij wel ooit heeft geleefd. Sommigen, zooals Meyboom, meenden, dat er reeds voor de Christelijke jaartelling een secte van Nazoraei werd gevonden, die een god Jezus, Heiland, Verlosser, vereerde en die haar cultus geleidelijk verbond met den Messias, op wien de Israëlieten hoopten.

Anderen zooals Kalthoff beweerden, dat er te Jeruzalem een kring van communisten werd gevonden, die hun leider Jezus, nadat hij als martelaar was gestorven, hoog vereerde en luide roemde van zijn vermogen om wonderen te doen en van zijne opstanding uit de dooden.

Derden, zooals Bousset, dachten, dat de Christus-idee haar ontstaan dankt aan de profetieën van het O. Test. en de apocalyptische verwachtingen der Joden.

Vierden, zooals G. A. van den Bergh van Eysinga achtten meer waarschijnlijk Boeddhistische invloeden, en vijfden, zooals Gunkel, A. Drews en Bolland het syncretisme van Joodsche en Grieksche, Oostersche en Westersche voorstellingen, dat de eerste eeuwen der Christelijke jaartelling typeerde. Zelfs Roessingh ging zoover, dat hij toegaf: 't is mogelijk, dat bezonnen historici overtuigend aantoonen, dat Jezus nooit heeft geleefd, maar ook al zou dit onwaarschijnlijke gebeuren, dan blijft ons toch de Christus-idee, het Christusbeeld — en op dat beeld komt het toch eigenlijk aan.

Letterlijk zeide hij: „Voor mij beduidt Christus: dat de zondige mensch in Christus een genadig God vindt en in de kracht van dien God en Vader uitgaat, om deze wereld te herscheppen tot zijn koninkrijk." En eveneens: „Er gaat iets van Christus uit, door alle bedenkingen en kritische constructies heen; daar heb ik voor het eerst Gods liefde leeren verstaan en daaraan heb ik nu genoeg. En dat wil ik behouden voor onze wereld, dat wil ik prediken, die kracht, die van dien Christus uitgaat" (Godsdienstige Vraagstukken, blz. 39 en 46). De reactie tegen zulke uitersten bleef niet uit. H. T. de Graaf gaf uiting aan de behoefte aan een Christologie, die in sommige moderne kringen gevonden werd, welke verband houdt met den historischen Jezus en het apostolisch getuigenis.

Ten slotte. Brunner mag ik niet ongenoemd laten. De profetie onder Israël was eene voorloopige openbaring Gods, omdat de profeet het woord wel had maar niet het woord was. Het woord is niet daar, waar dit alleen gesproken wordt; neen, dan alleen is 't er, als het persoon wordt. Dat was met Christus het geval, en daarom is Hij „Gott von Art" en kwam Hij uit Gods schoot. Nu moeten wij echter onderscheid maken tusschen den Christus „nach dem Fleisch" — Jezus als religieus-ethische persoonlijkheid; Jezus als historisch persoon, tegenover wien het goed recht der historische kritiek niet mag betwist — en den Christus im Fleisch — de Goddelijke persoon in de religieus-ethische persoonlijkheid, in wien „uns das göttliche Schöpfer- und Erlöserwort anredet."

§ 2. De Zoon des menschen. De Zone Gods.

Aangaande den persoon des Middelaars belijden wij, dat Hij is de Zone Gods, die door de werkingen des Geestes het vleesch en bloed der maagd Maria aannam. In eenigheid des persoons was dus de Christus der Goddelijke en der menschelijke natuur deelachtig; Hij was Gods eeniggeboren Zoon, ontvangen van den Heiligen Geest en geboren uit de maagd Maria. Deze Vleeschwording des Woords gaat ons verstand te boven. En wij moeten dan ook niet beproeven dit mysterie te willen oplossen. Met dit mysterie staat in verband de benaming Zoon des Menschen, welke de Christus zoo telkens op zich zelven toepaste. Zoo werd in de apocalyptische literatuur reeds

door de Joden voor het wonder van Bethlehem de Messias genoemd. De nieuwere onderzoekingen leerden ons, dat de destijds door velen gekoesterde verwachting deze was, dat de Messias aan het einde van den עוֹלָם חַצָה verschijnen zou, nadat bange tijden, de zoogenaamde Messiasweeën, en de komst van Elias of van een anderen profeet als Mozes of Jeremia voorafgegaan waren. De verwachte werd gewoonlijk aangeduid als Messias, Menschenzoon, Uitverkorene, Zone Davids, enkele malen ook als Zoon Gods. Hij werd opgevat als een mensch, die tevoren reeds bestond en bij God verborgen was; die uit Bethlehem te voorschijn zou komen, rechtvaardig, heilig en met vele gaven door God toegerust; en die het rijk Gods op aarde vestigen zou.

Dat nu destijds de Messias reeds werd aangeduid als Menschenzoon of Zoon des menschen is niet vreemd, omdat Hij immers zoo ook genoemd wordt in *Dan. 7 : 13: Verder zag ik in de nachtgezichten, en ziet, er kwam Een met de wolken des hemels, als eens menschen zoon, en Hij kwam tot den Oude van dagen, en zij deden Hem voor Denzelven naderen.* De gereformeerde theologen oordeelen schier eenstemmig (Ridderbos aarzelt) dat Jezus aan deze profetie den term „Zoon des Menschen" ontleend heeft — hoezeer dit ook in onzen tijd van moderne zijde wordt ontkend.

En zoo heeft Jezus zich zelven van meetaf genoemd. Ook dit ontkent men in den jongsten tijd. Men stelt het gaarne zoo voor, dat Jezus zich aanvankelijk in het geheel niet voor den Messias uitgaf, en dat Hij eveneens aanvankelijk van zijn dood en opstanding zweeg. Eerst aan het einde zijns levens te Caesarea Philippi deelde Jezus aan zijne discipelen mee, dat Hij de Christus was, en dat Hij veel lijden moest en gedood worden en dat Hij ten derden dage zou worden opgewekt, *Matth. 16 : 16—21.* En hiertoe was Jezus dan gekomen, omdat, waar eerst zijn optreden werd toegejuicht, zich allengs het volk, onder het aanhitsen zijner overpriesters, van Hem afkeerde.

Maar deze voorstelling is geheel in strijd met de feiten. Van meet af was Jezus zich bewust, tot welke ambten Hij uitverkoren en gezalfd was. Reeds als knaap zeide Hij, *dat Hij moest zijn in de dingen zijns Vaders, Luk. 2 : 49;* bij zijn doop ontving Hij het zegel zijner roeping Luk. 3 : 22; nauwelijks opgetreden verkondigt Hij, dat de profetie in Jes. 61 bewaard, heden in de ooren des volks was vervuld; eischte Hij voor zich het recht op, aan iemand de zonden te vergeven, Marc. 2 : 5 en eischte Hij voor zich Goddelijke eer op in dit woord: Zalig zijt Gij, als u de menschen smaden om Mijnentwil, Matth. 5 : 11, 12. Ook noemde Hij zich van stonde aan, zoowel Zoon Gods als Zoon des menschen. Waar is alleen, dat Jezus aanvankelijk den term „Zoon des menschen" minder bezigde dan later, toen Hij van zijn dood gesproken had.

Maar wat beteekende nu de term „Zoon des menschen?" In lateren tijd beweerde men, dat hij het symbool was van het komende Godsrijk

(Hoekstra), òf van den idealen mensch (Schleiermacher), òf van den nederigen en zwakken mensch (Kuenen). Anderen als Wellhausen, Oort en Lietzmann hebben weer beweerd „dat Jezus zich nooit in het Arameesch Bar Enosch noemde of daarvan alleen zich bediende, om zich zelven 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 gelegd zijn". Maar hiertegen geldt, dat in Jezus' tijd in het Arameesch voor mensch nimmer Bar Enosch maar gewoon Enosch werd gebruikt, en dat als Wellhausen c.s. gelijk hebben, onverklaarbaar is, waarom Bar Enosch in het Grieksch niet eenvoudig door ἀνθρωπος maar door υἱος τουἀνθρωπου vertaald, in Messiaanschen zin opgevat, en Jezus in den mond gelegd werd.

In zijne verklaring van het boek Daniël schrijft Aalders, na uitvoerig bij de uitdrukking „menschenzoon" stilgestaan te hebben: „Wat evenwel alles afdoet, wij hebben eene authentieke verklaring omtrent de beteekenis van den „menschenzoon" in het woord van onzen Heere Jezus Christus (Matth. 26 : 64; Marc. 14 : 62): „doch ik zeg ulieden, van nu aan zult gij zien den Zoon des menschen zittende ter rechterhand der kracht Gods, en komende op de wolken des hemels". Het is voor geen tegenspraak vatbaar, dat de Heiland hier Dan. 7 : 13 aanhaalt, en daarmede bedoelt zich zelf als den hier geteekenden „menschenzoon" aan te duiden; zoodat Hij, door zijn bevestigend antwoord op de vraag van den hoogepriester of Hij de Messias is, met deze aanduiding duidelijk te kennen geeft, dat in ons vers van den Messias gesproken wordt. Trouwens heel het veelvuldig gebruik van den naam „Zoon des menschen" door den Heiland van zich zelf berust op dit vers en het is ongetwijfeld zijne bedoeling, daarmee zich zelf te openbaren als dengene, die in Dan. 7 : 13 geteekend wordt. Op grond hiervan heeft dan ook de Christelijke kerk ons vers gehouden voor eene profetie van Jezus' wederkomst in heerlijkheid."

Grosheide vat in een referaat „Zoon des Menschen" zijn oordeel aldus saam (blz. 28/29): „Zoon des Menschen van Jezus gebruikt, zegt alleen, dat Hij mensch was uit een mensch geboren, den menschen gelijk. Er ligt niets Messiaansch in, de uitdrukking beteekent niet veel anders dan mensch. Wanneer Jezus daar echter het lidwoord bij plaatst en zich zoo menigmaal in den derden persoon zoo noemt, openbaart Hij zich als een bepaalden menschenzoon en wel als dien bedoeld in Dan. 7 : 13. Daar de naam meestal als subjekt staat, gevolgd door een praedikaat, volgt daaruit vanzelf, dat in dat praedikaat een deel van Jezus' Messiastaak ligt opgesloten. Bepaald gebruikt Jezus den naam, wanneer Hij handelt van Zijn lijden, ook van de bevoegdheid, die Hij bezit en die met dat lijden samenhangt, omdat

het eene bevoegdheid van den Messias is, dan van de heerlijkheid, die door het lijden zijn deel wordt. Sterk wordt soms de identiteit uitgesproken tusschen den nu Vernederde en den straks Verhoogde. De bedoeling, waarmede Jezus den naam gebruikte, was, het volk te wijzen op Dan. 7 : 13, waar Hij steeds dichter bijkomt, om zoo ook op deze wijze te leeren, dat Hij de Messias was. Het volk heeft dat echter niet begrepen, totdat eindelijk Jezus ronduit het woord van Daniël op zich zelf toepast, maar dan ook niet, dan nadat Hij gezegd heeft, dat Hij de Messias was."

Van groote beteekenis is ook de benaming „Zone Gods". Wij hoorden Christus reeds zeggen in *Lukas 2 : 49*, dat Hij Gods Zoon is, gelijk Hij later nog duidelijker zeide: Ik en de Vader zijn één; Die Mij gezien heeft, die heeft den Vader gezien. Nu is het wel mogelijk, dat zelfs de discipelen aanvankelijk deze benaming in theocratischen zin opvatten, en dus meenden, dat Jezus, wijl Hij Messias was, zich ook met den naam der eere „Zone Gods" noemen kon. Maar allengs is dit dan toch anders geworden, en beleed Petrus uit aller naam: Gij zijt de Christus, de Zone des levenden Gods, Matth. 16 : 16.

Terecht zeiden onze Geref. dogmatici niet, als de Luthersche Theologen, dat de Goddelijke natuur maar wel dat de persoon des Zoons mensch was geworden. Wel erkenden zij volmondig, dat de volheid der Godheid in Christus lichamelijk woonde, en dat, wijl de Zoon eenswezens is met den Vader en den Heiligen Geest, dus ook in dezen zin gezegd kan worden, dat de Goddelijke natuur onze natuur heeft aangenomen, maar niettemin pleegden ze zich met voorliefde zóó uit te drukken, dat de persoon des Zoons onmiddellijk en de Goddelijke natuur in Hem middellijk met de menschelijke natuur was vereenigd. Vandaar dan ook, dat zij volhielden, dat alleen de Zoon kon vleesch worden. Immers kon de Vader niet gezonden worden, wijl Hij de eerste is in orde van bestaan. En de Heilige Geest kon onze natuur niet aannemen, omdat Hij uitgaat van den Zoon en door Hem gezonden wordt. Daarbij trad ook het Woord bij de schepping reeds als Scheppingsmiddelaar op. Natuurlijk sluit echter het gevoelen, dat alleen de Zoon mensch kon worden niet uit, dat de Incarnatie van den Logos een werk is van den Drieëenigen God. Wij zagen vroeger reeds, dat alle werken Gods naar buiten aan de drie Personen gemeen zijn. Daarbij leert de H. Schrift duidelijk, dat de Vader den Zoon gaf, en dat het kindeke Jezus ontvangen is van den Heiligen Geest.

§ 3. De voorbereiding van de vleeschwording des Woords. De volheid des tijds.

Tot op zekere hoogte kunnen wij zeggen, dat de Vleeschwording des Woords reeds is voorbereid door de schepping des menschen naar Gods beeld. Als beelddrager Gods kon de mensch de openbaring

Gods, welke door de natuur en de bijzondere onderwijzing Gods tot hem kwam, verstaan en in zich opnemen. Vast stond dus, dat God zich aan den mensch meedeelen kon. Maar deze mededeeling Gods was reeds een nederdalen Gods tot het schepsel, een zich schikken van den hoogen God naar den eindigen mensch. Maar hiermede was dan ook de mogelijkheid van de Incarnatie van den Logos reeds gegeven. Gelijk dan ook in de Vleeschwording des Woords de openbaring Gods culmineerde.

Onder de eigenlijke voorbereiding van de Incarnatie van den Logos verstaan wij echter, dat God zelf het Evangelie eerstelijk in het paradijs heeft geopenbaard, het door de patriarchen en profeten heeft laten verkondigen en door de offeranden en andere ceremoniën der Wet laten voorbeelden. In den machtigen proloog van het Evangelie van Johannes, in Romeinen 1 en 2 en Hebr. 1 wordt deze voorbereiding ons schoon voor oogen geschilderd. In Joh. 1 wordt de Zone Gods ons eerst geteekend als de Mediator unionis (Scheppingsmiddelaar), daarna wordt beschreven zijne werkzaamheid als Middelaar der verlossing onder het bondsvolk Israël en dan volgt de geboorte van den Zaligmaker. Rom. 1 en 2 wijzen aan, hoe de ontwikkeling van het heidensche leven ten slotte op één groot bankroet was uitgeloopen, terwijl wij van elders weten, hoe in de heidenwereld destijds een vaag besef leefde, dat een keerpunt in de historie stond aan te breken.

Ook herinneren wij nog aan het feit, dat destijds 't Grieksch de wereldtaal was en dus het Evangelie gemakkelijk kon verspreid worden. Tot dusver meende men, ook van Geref. zijde, dat het dit is wat de Schrift bedoelt, als zij in Ef. 1 : 10 en *Gal. 4 : 4: Maar wanneer de volheid des tijds gekomen is, heeft God zijnen Zoon uitgezonden, geworden uit eene vrouw, geworden onder de Wet* uitspreekt, dat Jezus geboren is in de volheid des tijds.

Grosheide echter bepleit in zijn referaat „De volheid des tijds volgens de H. Schrift" een eenigszins ander gevoelen. „Het staat ieder vrij de uitdrukking *de volheid des tijds of der tijden* te gebruiken, in welken zin hij dat wil. Men kan onder dat opschrift een teekening geven van de toestanden in de wereld, zooals ze waren in den tijd, waarop Jezus kwam op deze aarde. Materiaal kan men voor zulk een beschrijving ontleenen aan het Nieuwe Testament en aan allerlei andere geschriften. Men kan een hoofdstuk schrijven, als b.v. indertijd J. P. Lange deed in zijn „Leben Jesu nach den Evangelien" onder het opschrift „Die Erfüllung der Zeit" (I, blz. 34 vlg.). Wie heeft het recht iets dergelijks te beletten ? En indien men inzonderheid in de dagen van het Kerstfeest in dezen of in anderen zin over de volheid des tijds spreken wil, dan zet men slechts een, naar we meenen, reeds lang bestaande gewoonte voort.

Anders wordt het, als men vraagt, wat verstaat *de Schrift* onder

de volheid des tijds of der tijden... Kort saamgevat komt het hierop neer: De Schrift spreekt van *de volheid des tijds of der tijden,* in verband met Jezus' komst en wederkomst, verstaat daaronder, dat een of meerdere perioden tot volle afsluiting zijn gekomen, stelt daarbij op den voorgrond, dat het *God is, Die deze afsluiting bewerkt en Die alzoo op den tijd door Hem bepaald, Christus komen doet,* maar veroorlooft ons niet te zeggen, waarom juist op die tijdstippen deze afsluiting tot stand komt, aangezien de reden daarvan ons niet is geopenbaard" (blz. 22).

§ 4. **De bestrijding van de Godheid en bewijsplaatsen uit de H. Schrift voor de Godheid van den Christus.**

In den jongsten tijd beweert men: Om te weten, wie Jezus is, moet gij niet de Confessie's der kerken evenmin de dogmata van de oudste concilies, zelfs niet de brieven der apostelen (immers is hier de inwerking van den Griekschen geest, die het oorspronkelijke Christendom tot eene γνωσις maakte en zooveel bedierf, reeds merkbaar) maar de synoptische Evangeliën raadplegen. En daarin wordt 't Godzijn van Christus niet geleerd. Tegen deze voorstelling brengen wij de volgende argumenten in:

a. Afgezien van het feit, dat het z.g. oorspronkelijke Christendom het product der phantasie is, spreken zich de Evangeliën duidelijk uit voor de Godheid van Christus, wat dan ook in de vorige eeuw door den rationalist Wegscheider en in deze door sommige moderne theologen als Holtzmann eerlijk erkend wordt;

b. wie aandachtig den christologischen strijd der oude kerk nagaat, bemerkt duidelijk niet alleen dat van meet af in het oog der gemeente Christus niet maar de stichter der christelijke religie maar ook haar wezen, haar centrum zelf was; maar ook, dat de opeenvolgende besluiten der oude concilies niet met elkander in strijd maar veeleer het voortspinnen aan een zelfden draad waren. Terecht is dan ook meermalen van orthodoxe zijde opgemerkt, dat zelfs geleerden, die afwijken van de leer der kerk niet Arianen, Pelagianen enz. willen genoemd worden, maar gaarne te boek staan als mannen, die de denkbeelden van Augustinus verder ontwikkelen.

c. Als men het God-zijn van Christus loochent, dan mag en kan Hij ook niet zijn het voorwerp van ons geloof, en dan kan ook zijn lijden en sterven niet de grond onzer zaligheid wezen. Men moge met nog zooveel eerbied over Christus spreken, het blijft afgoderij op een mensch zijn vertrouwen te stellen en aan het sterven van een mensch zonder meer verlossende kracht toe te schrijven.

d. Ook het zeggen van Ritschl, dat wel de naam van God voor Jezus slechts een ambtsnaam is, maar dat het er overigens niets toe doet, dat Hij niet de wezenlijke Zone Gods is, omdat Hij voor de vromen de beteekenis, de waarde van God bezit en hun hieruit troost

en kracht toekomt, gaat niet op. Tegenover de ketterij van Socinus, die ook beweerde, dat de naam Gods Zoon slechts een ambtsnaam was, hebben de oude dogmatici terecht hierop gewezen: ten 1^0 dat zeker ook de rechters en de engelen in de H. Schrift wel zonen Gods worden genoemd, maar dat het duidelijk is, dat dit niet in letterlijken zin opgevat mag worden, gelijk immers ook van hen niet als van den Christus wordt gezegd, dat door hen alle dingen geschapen zijn, dat zij 't afschijnsel zijn van 's Vaders heerlijkheid enz. Ten 2^0 Als Jezus niet eenswezens is met den Vader, dan vergaapt de gemeente zich aan den schijn, als Hij voor haar als God geldt, dan is ook ijdel haar hoop en troost, ja dan maakt zij zich aan creatuurvergoding schuldig, en dan mist zij alle kracht van verweer tegenover de Roomsche Maria- en heiligenvereering. Ten 3^0 Men vergrijpt zich aan de hoogheid Gods als men beweert, dat wel de mensch zich tot de Goddelijke waardigheid kan opheffen, maar tevens loochent, dat God onze natuur aannemen kan.

e. Ons voornaamste argument is natuurlijk, dat de H. Schrift ons leert, dat Jezus in metaphysischen zin Gods Zoon is. Wij wezen reeds op uitspraken, die de Christus omtrent zichzelven aflegde. Wij voegen hieraan nog dit bewijsmateriaal toe: — 1^0 het God-zijn van den Christus wordt in het O. Test. uitgesproken, b. v. in *Jes. 9 : 5: Want een kind is ons geboren, een Zoon is ons gegeven, en de heerschappij is op zijnen schouder; en men noemt zijnen Naam Wonderlijk, Raad, Sterke God, Vader der eeuwigheid, Vredevorst* en Micha 5 : 1; — 2^0 door Johannes den Dooper in *Joh 1 : 29b: Zie het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegneemt;* — 3^0 in het N. Test. wordt aan den Christus toegekend: een persoonlijk, eeuwig, voorbestaan, *Joh. 1 : 1: In den beginne was het Woord, en het Woord was bij God, en het Woord was God,* Gal. 4 : 4; Phil. 2 : 6; — 4^0 het Zoonschap in metaphysischen zin, Joh. 1 : 14; *Rom. 8 : 32: Die ook zijn eigen Zoon niet gespaard heeft, maar heeft Hem voor ons allen overgegeven; hoe zal Hij ons ook met Hem niet alle dingen schenken?* — 5^0 de schepping en onderhouding van den kosmos, *Joh. 1 : 3: Alle dingen zijn door hetzelve gemaakt, en zonder hetzelve is geen ding gemaakt, dat gemaakt is;* Col. 1 : 16, 17; — 6^0 de verwerving van de vergeving der zonden en der zaligheid, *Hand. 4 : 12: En de zaligheid is in geenen anderen; want er is ook onder den hemel geen andere naam, die onder de menschen gegeven is, door welken wij moeten zalig worden;* — 7^0 de heerschappij over alle dingen, *Matth. 28 : 18b: Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde;* — 8^0 het oordeel over levenden en dooden, *2 Cor. 5 : 10: Want wij allen moeten geopenbaard worden voor den rechterstoel van Christus, opdat een iegelijk wegdrage, hetgeen door het lichaam geschiedt, naardat hij gedaan heeft, hetzij goed hetzij kwaad;* — 9^0 rechtstreeks de naam God, *Rom. 9 : 5: welker zijn de vaders, en uit welke Christus is, zooveel het vleesch aangaat, dewelke*

is God boven allen te prijzen in der eeuwigheid, Amen; Joh. 1 : 1 en Hebr. 1 : 8 en 9.

Op grond van dit alles zeiden de oude dogmatici: De Godheid van Christus kan worden bewezen: ὀνοματικῶς (uit den naam Θεος op Hem toegepast); ἰδιοματικῶς (uit zijne eigenschappen); ἐνεργητικῶς (uit de werken); λατρευτικῶς (uit de hulde aan Christus als God bewezen).

De Heilige Schrift leert dus de Godheid van Christus zoo stellig mogelijk. En evenals met de leer der Drieëenheid zoo staat of valt ook met dit dogma de Christelijke religie. Vandaar dan ook, dat Johannes hen, die loochenden, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen was of m. a. w. dat Jezus de Christus was voorloopers van den Antichrist noemde, *I Joh. 4 : 3: En alle geest, die niet belijdt, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is, die is uit God niet; maar dit is de geest van den antichrist, welken geest gij gehoord hebt, dat komen zal, en is nu alreede in de wereld.*

§ 5. De heilige ontvangenis en de geboorte van Christus.

Van den Heere Jezus belijden wij, dat Hij ontvangen is van den Heiligen Geest en geboren uit de maagd Maria. Dan, ook deze bovennatuurlijke ontvangenis is meermalen geloochend. Trouwens wie weigerden te erkennen, dat de Christus de Zone Gods is, moesten ook met dit dogma wel breken. Het is geloochend door de Joden, de heidensche geleerden als Celsus, die 't Christendom in geschriften aanvielen, de Deïsten, de Rationalisten en de bekende critici Strausz, Bruno Bauer en Renan. Heftig werd over dit dogma eerst in Duitschland en spoedig in vele landen gestreden, naar aanleiding van de in 1892 door Harnack gegeven voorstelling, dat de ontvangenis van den Heiligen Geest en de maagdelijke geboorte geen bestanddeelen waren van de oorspronkelijke evangelieprediking. Achelis, Hermann, Häring en vooral Lobstein in zijn „Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi[2]" stemden met Harnack in (helaas heeft ten onzent prof. van der Leeuw ook de maagdelijke geboorte prijs gegeven), terwijl Wohlenberg, Cremer en Th. Zahn in zijn „Das apostolische Symbolum" zich tegenover hem stelden. De strijd werd nog verscherpt door het vinden van eene Syrische vertaling der Evangeliën in een palimpsest van het Katharinaklooster op den Sinaï. In deze vertaling kwam Matth. 1 : 16: En Jakob gewon Jozef, den man van Maria, uit welke geboren is Jezus, gezegd Christus, voor in eene lezing: Jakob gewon Jozef: Jozef aan wien de maagd Maria verloofd was, gewon Jezus, die Christus genoemd werd, die door velen als ouder dan die welke in ons Evangelie van Mattheus voorkomt beschouwd werd, en waaruit afgeleid werd, dat Jezus aanvankelijk als de natuurlijke zoon van Jozef en Maria aangemerkt werd en dat de gedachte van de maagdelijke geboorte eerst later opgekomen was.

Dan, tegen de bewering van Harnack geldt, dat deze Syrische vertaling in vers 18 denzelfden tekst bevat als ons Evangelie; dat in Matth. 1 : 16 en Luk. 1 : 35 duidelijk de bovennatuurlijke geboorte van Jezus vermeld wordt; dat in het oude Roomsche symbool, dat vermoedelijk reeds tegen het einde der eerste eeuw bestond, reeds deze woorden voorkomen: „qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine"; dat door de oudste bestrijders van het Christendom ook wel dit dogma is aangevallen maar nimmer beweerd, dat het pas van later tijd afkomstig was, en ten slotte dat de heidensche leer van godenzonen de Christenen van dit dogma eer afkeerig zou hebben gemaakt dan dat zij het van haar zouden hebben overgenomen. Bovendien waar het N. Testament van Jezus uitspreekt, dat hij was Davids Zoon, Gods Zoon en zondeloos, daar is deze drievoudige belijdenis alleen bestaanbaar, wanneer Hij ontvangen is van den Heiligen Geest.

Dit feit nu bestond niet in het uitstorten van een hemelsche substantie in Maria's schoot. Neen, de Heilige Geest, die de Werkmeester van alle leven is, heeft met zijne kracht Maria overschaduwd en haar alzoo vruchtbaar gemaakt, *Luk. 1 : 35: En de engel, antwoordende, zeide tot haar: De Heilige Geest zal over u komen, en de kracht des Allerhoogsten zal u overschaduwen, daarom ook, dat Heilige, dat uit u geboren zal worden, zal Gods Zoon genaamd worden.*

Nu woonde de Heilige Geest als werkmeester en bewaarder van het geestelijke leven reeds in Adam en Eva vóór den val en in alle wedergeboren harten ná den val. Maar hoe zou het dan anders kunnen dan dat die inwoning nog rijker en voller was in het kindeke, den knaap, den man Jezus? Met de ontvangenis was het werk van den H. Geest niet ten einde maar het ging door tot op de ure zijner verhooging toe, Jes. 11 : 2, Matth. 3 : 16 en *Joh. 3 : 34: Want dien God gezonden heeft, die spreekt de woorden Gods, want God geeft hem den Geest niet met (dus zonder) mate.* Voorts lezen wij nog, dat Jezus door den H. Geest weggeleid werd in de woestijn, Matth. 4 : 1; dat Jezus naar den Geest der heiligmaking uit zijne opstanding krachtig bewezen is te zijn de Zoon van God, Rom. 1 : 4; dat Hij van den H. Geest de kracht ontving om zichzelven Gode onstraffelijk op te offeren, Hebr. 9 : 14 en zich als den levendmakenden geest te openbaren, 1 Cor. 15 : 45.

Bovendien kon het ook niet anders, of Jezus moest op deze wijze ontvangen worden. Immers was Hij Gods Zoon en daarom kon Hij niet naar zijne menschheid door een man geteeld worden maar heeft Hij zich zelven door den Heiligen Geest uit de maagd Maria een lichaam toebereid. Als subject, als Persoon was Jezus dan ook niet uit de menschheid maar was Hij de Zone Gods en stond Hij buiten de menschheid. Een gevolg zijner heilige ontvangenis nu was, dat Hij niet in het werkverbond begrepen was, alzoo geene erfschuld had en daarom ook van alle smet der zonde bewaard kon blijven door den Heiligen Geest.

§ 6. **Is Maria na de geboorte van Jezus maagd gebleven?**

Eerst ná het Concilie van Nicea werd de Maagdelijkheid van Maria zoowel in partu als postpartum steeds duidelijker geleerd o. a. door Hieronymus, Ambrosius en Augustinus. De Lateraanssynode van 649 proclameerde de virginitas van Maria, ook in en na de geboorte van Jezus. De Smalkaldische artikelen spraken zich er voor uit, dat Maria altijd maagd gebleven is. Eveneens de Formula Concordiae II, 8 (Von der Person Christi) „Um dieser persönlichen Vereinigung und Gemeinschaft willen der Naturen hat Maria, die hochgelobte Jungfrau, nicht ein pur lautern Menschen, sondern ein solchen Menschen, der wahrhaftig der Sohn Gottes des Allerhöchsten ist, geboren, wie der Engel zeuget; welcher seine göttliche Majestät auch in Mutterleibe erzeiget, dasz er von einer Jungfrauen unverletzt ihrer Jungfrauschaft geboren ist. Darum sie wahrhaftig Gottes Mutter, und gleich wol eine Jungfrau geblieben ist". De Luthersche en Gereformeerde dogmatici hebben het ook zoo gezien, maar zij verwierpen daarbij de Roomsche voorstelling dat Maria het kindeke Jezus utero clauso heeft gebaard — „dit is de porta clausa der Roomsche kerk, cf. Ezech. 44 : 2 (volgens de Vulgata): Haec porta clausa erit."

De Roomsche kerk zegt: dit ziet op de vagina Mariae en wil zeggen, dat de maagdelijkheid van Maria niet is weggenomen door de geboorte van Jezus, maar dat de Heere, evenals door de gesloten deuren, zoo ook door de gesloten vagina in de wereld zou zijn uitgegaan (Kuyper, L. de Christo, II, blz. 14). Kuyper (op dezelfde bladzijde) oordeelde eveneens zoo, op denzelfden grond als de oude dogmatici bijv. Zanchius (De Incarnatione Verbi, liber II, p. 33), à Marck (t. a. pl., cap. XVIII, § 11) en onze Kantteekenaars. Zij meenden, dat het teedere en kiesche gevoel tot dit oordeel leiden moest, en verstonden de benaming „broeders van Jezus" in den zin van familieleden (Kuyper, de Vleeschwording des Woords, blz. 131/135). Bavinck[2], III, blz. 312/313 schrijft: „Over de vraag, of Maria nog meer kinderen heeft gehad, zijn de meeningen tot op den huidigen dag toe verdeeld. Lightfoot, Comm. on the Ep. of the Galatians[10], blz. 252/291, 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; Hand. 1 : 14; I Cor. 9 : 5; Gal. 1 : 19 moeilijk vol te houden te zijn. Naar het tweede gevoelen ... zijn de broeders van Jezus zonen van Jozef, die hem uit een vorig huwelijk geboren waren, en dus oudere stiefbroeders van Jezus (voor dit gevoelen koos Lightfoot zelf partij); en volgens het derde gevoelen ... 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 dezelfde meening geneigd zijn, of aan die van Epiphanius boven die van Helvidius de voorkeur geven". Evenals Zahn houdt Grosheide (K.) de broeders van Jezus voor zonen van Jozef en Maria. Bij Matth. 1 : 25 teekent hij aan: „ἕως οὗ zegt op zichzelf niet, dat dit echtelijk verkeer er later wel was, maar de toevoeging heeft toch weinig zin, wanneer Jozef en Maria later niet als man en vrouw leefden." En bij 12 : 46: „Er is geen grond om bij Jezus' broeders aan anderen te denken dan aan zonen van Jozef en Maria. Deze broeders geloofden in dezen tijd nog niet in Jezus, Joh. 7 : 5". Greijdanus drukt zich wat minder sterk uit. Bij Gal. 1 : 19 noemt hij de drie gevoelens en besluit dan „dat deze broederen des Heeren kinderen van Jozef en Maria geweest zijn, geboren na onzen Heiland, is wellicht het juiste" (Korte Verklaring). In zijn Kommentaar heet het stelliger: „De laatste van deze drie meeningen is de meest natuurlijke en aannemelijke".

Ik moge mij hier van het vellen van een oordeel onthouden. Het gevoelen, dat Maria en Jozef teruggedeinsd zijn voor het oefenen van geslachtsgemeenschap — waarbij zoo licht zondige hartstocht ontketend wordt —, nadat aan Maria de groote genade en eere ten deel was gevallen, dat het kindeke Jezus uit haar schoot geboren werd, schijnt mij eerbiedwaardig. Dan, hiertegenover staat het eenstemmig gevoelen van deze drie exegeten. Dit doet mij aarzelen.

§ 7. Op welken grond kan Jezus de Zone Davids genoemd worden?

Ook hierover is veel gedisputeerd. Bavinck[2] (blz. 316/317) schrijft: „Daargelaten de moeilijke vraag, of Lukas de genealogie van Maria geeft, en of Maria ook zelve uit Davids geslacht was, niet naar Maria maar naar Jozef werd Jezus een Davidide gerekend. Op Jozefs afstamming valt bij M. en L. de nadruk. Al was Hij ook niet uit Jozef, Hij was toch door Maria, die met Jozef verloofd was, burgerlijk en wettelijk de zoon van Jozef, Luk. 2 : 27, 41, 48 en erfde van dezen de rechten op Davids troon." Met deze argumentatie is Daubanton het niet eens. Letterlijk zegt hij (Het voortbestaan van het menschelijk geslacht, blz. 276/7): „Genealogisch had onze Heer met Jozef niets uit te staan. Was dus Maria niet uit David, dan was onze Heer geen Davids Zoon.

„Van Bavinck's redeneering over 's Heeren burgerlijk en wettelijk Zoonschap ten opzichte van Jozef weet de Schrift niets af. Gesteld dat de exegetisch-kritische wetenschap ontegensprekelijk uitmaakte, dat Maria niet Davidide was, dan zouden wij dogmatici, protestantsche dogmatici — wilden we ons protestantsch karakter niet verloochenen

— moeten gehoorzamen, en al wat wij leerden over „Davids Zoon en Heer" als contrabande over boord moeten werpen. Juridische kunstmiddeltjes, aan de praktijk van den burgerlijken stand ontleend, mogen hier niet te baat worden genomen." Voorts oordeelt D. met een beroep op Rom. *1 : 3* (γενομενος εκ σπερματος Δαβιδ κατα σαρκα) zeer beslist, dat Maria van David afstamde en dat dus Lukas het geslachtsregister van Maria geeft. Dit laatste denken ook Kuyper, Vleeschwording 101/2, Ebrard, II, § 5, Van Andel Lukas 75/76 en Greijdanus, K., blz. 60. Ons komt dit ook zoo voor. Calvijn (verklaring van Lukas 3) denkt echter zoo niet.

§ 8. Jezus was naar zijne menschheid een waarachtig en volkomen mensch.

Even beslist als wij nu echter belijden, dat Jezus niet geboren is door den wil des mans, even krachtig spreken wij uit, dat Hij het vleesch en bloed der maagd Maria aangenomen heeft, en alzoo een *waarachtig* mensch was. Dit werd ontkend door de Gnostieken, de Middeleeuwsche secten en de Wederdoopers. Deze laatsten beweerden, dat de Zone Gods zijne menschheid niet uit Maria kon aannemen, omdat Hij anders een zondaar zou zijn geweest, maar dat Hij haar van eeuwigheid uit zichzelven aannam, dat Hij zijn lichaam dus meebracht uit den hemel en door Maria heenging als door een kanaal.

Deze of soortgelijke voorstellingen vinden wij ook later bij valsche Mystieken en Theosophen terug. Ook liggen op deze lijn de beweringen van die philosophen, die zeggen, dat wij moeten onderscheiden tusschen den *idealen* Christus (menschheid) en den *historischen* Christus, die wel verheven denkbeelden verkondigde maar overigens een zwak en zondig schepsel was. Hiertegenover staat het stellig onderwijs der H. Schrift, dat met nadruk leert, dat een maagd zou zwanger worden, Jes. 7 : 14; dat de Christus in Maria ontvangen was Matth. 1 : 20 en geboren uit eene vrouw Gal. 4 : 4; dat Hij de vrucht was van Maria's buik, Lukas 1 : 42; dat Hij ons vleesch en bloed deelachtig en ons in alles gelijk geworden is, uitgenomen de zonde, *Hebr. 2 : 14 en 17a: Overmits dan de kinderen des vleesches en bloeds deelachtig zijn, zoo is Hij ook desgelijks derzelver deelachtig geworden, opdat Hij door den dood teniete zou doen dengene, die het geweld des doods had, dat is, den duivel... Waarom Hij in alles den broederen moest gelijk worden;* dat Hij weende, dorstte, leed en stierf.

De Zone Gods werd ook een *volkomen* mensch d. w. z. een mensch, die zoowel een lichaam als een ziel had. Ook dit is ontkend geworden. Arius beweerde, dat de Logos geen mensch kon worden, omdat Hij een schepsel was, en dat Hij slechts in eene menschelijke gedaante verscheen en daartoe alleen een lichaam maar geen ziel aangenomen had. Apollinaris hield weer staande, dat Jezus wel de Zone Gods was, dat Hij ook wel een bezield lichaam aannam, maar zonder geest,

en dat de persoon des Zoons in de plaats van het πνευμα trad. Terecht zijn beide door de kerk veroordeeld. Trouwens leert de Schrift duidelijk, dat Jezus een ziel had, *Matth. 26 : 38: Toen zeide Hij tot hen: Mijne ziel is geheel bedroefd tot den dood toe* of een geest, Matth. 27 : 50. Daarbij, waar wij met lichaam en ziel zondigden, daar kon alleen zulk een Borg de volle straf voor ons dragen, die beide een lichaam en eene ziel bezat.

§ 9. **Twee naturen in eenigheid des persoons.**

Aangezien de H. Schrift ons leert, dat het Woord vleesch is geworden en zij aan hetzelfde subject Goddelijke en menschelijke eigenschappen, eene Goddelijke en eene menschelijke natuur toeschrijft, zoo staat vast, dat de leer der kerk, dat bij den Christus in eenigheid des Persoons twee naturen waren vereenigd, niet een product der phantasie maar 't onderwijs der H. Schrift is. Nu is 't volkomen waar, dat deze leer door ons eindig verstand niet ten volle kan worden begrepen. Maar ook hier moeten wij het mysterie aanvaarden. Wie dat weigert, moet komen op het standpunt der moderne Theologie, welke de stellige uitspraken der H. Schrift naar hare vooropgezette uitspraken verwringt, en ze op een dezer twee manieren verklaart. Sommigen zeggen: de twee naturen zijn niet anders dan twee zijden van Jezus' persoonlijkheid, dan twee standpunten, vanwaar uit men Hem beschouwen kan. Men kan n.l. het oog richten op Jezus, zooals Hij ons de liefde Gods predikte, en zooals Hij zich als mensch volkomen aan God toewijdde. Hiervan heeft dan de kerk de Goddelijke en de menschelijke natuur gemaakt. Anderen beweren: De Schrift stelt 't zóó voor, dat Jezus voor zijn dood in den toestand van een mensch verkeerde en dat Hij aan gene zijde des grafs de waardigheid van God verwierf.

Nu is het echter niet genoeg, dat wij de twee naturen belijden, er moet ook bijgevoegd in eenigheid des Persoons. Aan dit laatste stuk vergreep Nestorius zich, toen hij zeide: de vereeniging der beide naturen was geen natuurlijke maar eene zedelijke als in het huwelijk; naast den Goddelijken persoon was er een menschelijke persoon; de inwoning Gods in Christus is alleen in graad en niet principieel onderscheiden van de inwoning Gods in de geloovigen. Hiertegenover leert de H. Schrift steeds, dat wij bij Christus slechts één ik, één persoon hebben, gelijk Johannes ook niet schrijft, dat de Logos in een mensch ging wonen maar dat Hij vleesch werd. En de dwaling van N. is hierom zóó gevaarlijk, omdat zij er in de praktijk toe leidt, om de Goddelijke natuur te loochenen en voor haar slechts eene bijzondere mate van de inwoning Gods in de plaats te stellen. Aan de andere zijde hebben wij ons ook weer te wachten voor de doling van Eutyches. Hij beweerde, dat de twee naturen bij hare vereeniging waren omgesmolten in een nieuwe Godmenschelijke natuur.

Deze dwaling heeft in lateren tijd veel ingang gevonden. De Lutherse Theologie baande hiertoe den weg. Zinzendorf ging nog een stap verder en sinds de vorige eeuw dweept men met de Godmenschelijke natuur van Christus (Zoo ook Muller, blz. 152). Tegen deze voorstelling der κενωσις, die de Goddelijke natuur zich zoo goed als geheel tot de menschelijke laat ontledigen, moeten wij echter even beslist opkomen als tegen de scheiding der naturen. Eene Godmenschelijke natuur is iets even onbestaanbaars als eene substantie, die noch lichaam noch ziel maar geistleiblich is. Daarbij, eene Goddelijke eigenschap kan zich niet ontledigen tot eene eigenschap, die alleen potentieel aanwezig blijft, evenmin als de menschelijke natuur zich tot de Goddelijke opwerken kan. Zullen wij waarlijk een Middelaar Gods en der menschen behouden, dan moeten wij vasthouden het dogma, dat de Christus in eenigheid des Persoons der Goddelijke en der menschelijke natuur deelachtig was.

Eén moment dient hier nog wat nader te worden uitgewerkt. Wij stipten reeds aan, dat de persoon des Zoons zich met eene onpersoonlijke menschelijke natuur heeft verbonden. Ware dit anders geweest, dan zou de unio personalis et substantialis onmogelijk en geene andere dan eene zedelijke vereeniging bestaanbaar geweest zijn. Dan ware Christus een bepaald mensch naast andere individuën maar niet de tweede Adam, het hoofd der nieuwe menschheid geweest.

Nu is eene onpersoonlijke menschelijke natuur echter altoos weer de steen des aanstoots zoowel voor de Modernen als voor de Vermittelungstheologen. Telkens wordt dit bezwaar herhaald: Het Christologisch dogma luidt wel, dat de Logos eene complete menschelijke natuur heeft aangenomen, maar de kerk komt hier met zich zelve in tegenspraak. Immers is de menschheid van Christus slechts dan compleet, wanneer zij ook persoonlijkheid bezit. Men meent dus, dat slechts deze keus mogelijk is: òf eene onvolkomene menschelijke natuur òf eene volkomene, maar dan ook een menschelijke persoonlijkheid. En, zoo gaat men voort, kiest gij het laatste, dan komt gij tot de ongerijmdheid, dat twee personen met elkander vereenigd zijn. En het is vooral op dezen grond, dat men de leer der Christelijke kerk voor onhoudbaar verklaart.

Hierop antwoorden wij dit: *a.* De moderne voorstelling, dat Jezus een mensch was als wij, ondermijnt het geheele gebouw onzer zaligheid en de voorstelling der Vermittelungstheologen, dat de persoon des Zoons zich (althans tijdelijk) ontledigde tot den persoon eens menschen is metterdaad de ongerijmdheid zelve — en dus vermogen beide stellig niet iets beters voor de belijdenis der kerk in de plaats te stellen. *b.* De fout der bovengenoemde redeneering schuilt hierin, dat men het wezen der persoonlijkheid als zoodanig in het zelfbewustzijn en in de vrije zelfbepaling als het principe, dat den persoon vormt, zoekt of m. a. w. dat men de persoonlijkheid als een product

van het proces van het zelfbewustzijn en de zelfbepaling beschouwt.

En deze opvatting kan niet de juiste zijn. Eene hypostase of persoon is eene als geheel in en voor zich zelf bestaande substantie, de Aristotelische πρωτη οὐσια, de prima substantia. Eene natuur — de Goddelijke of de menschelijke — kan nooit in hare abstracte algemeenheid maar slechts in een bepaald persoon reëel zijn. De Christelijke kerk zegt dan ook niet, dat de Zoon eene menschelijke natuur in hare algemeenheid of m. a. w. eene vage idee-menschheid aannam, maar dat de Christus geen menschelijk individu was naast de overigen. De kerk belijdt, dat ofschoon de Christus eene wezenlijke ziel en een wezenlijk lichaam aannam, toch de menschelijke natuur in Hem geen eigen persoonlijk bestaan had, maar zij zoo met den Logos vereenigd was, dat zij in dien Logos het geheele menschelijke geslacht kon vertegenwoordigen. De verhouding tusschen natuur en persoon toch is deze.

De natuur is het substraat, het suppositum, datgene waardoor iets is, dat het is, principium quo; een persoon is het subject niet van een natuur in het algemeen maar van eene redelijke natuur, individua substantia rationalis naturae, principium quod. De persoon bezit de natuur; is het subject, dat leeft door de natuur met al hare gaven en krachten. Eene natuur kan dus aan meerdere hypostasen of personen eigen zijn — men denke slechts aan de Drieëenheid — maar omgekeerd kunnen ook blijkens de menschwording van den Logos meerdere naturen aan ééne hypostase eigen zijn. Er is bij den Christus eene volkomene menschelijke natuur, hoewel zij niet in een menschelijken persoon bestaat, omdat zij in een anderen, eenen hoogeren Persoon, dat is in den Logos bestaat. Wanneer de menschelijke natuur van den Christus elke persoonlijkheid gemist had, dan zou de tegenwerping juist zijn. Maar als wij spreken van de anhypostasia van de menschelijke natuur van Christus, dan bedoelen wij daarmede slechts, dat deze natuur niet in een menschelijken persoon bestond. En belijden wij tevens hare enhypostaseering in den Logos. Gelijk het dan ook de persoon des Zoons was, die over de menschelijke natuur de beschikking had.

Het is dan ook onjuist, wat vroeger Nestorius en in den lateren tijd verschillende theologen o. a. Dorner betoogden, dat de menschelijke natuur van Christus op ons standpunt incompleet zou zijn. De persoon des Zoons toch leefde, dacht, leed enz. als subject in en door haar met al hare bestanddeelen, vermogens en krachten. En nu is het volkomen waar, dat de tweeheid der naturen in eenigheid des persoons eene zaak is, die onze bevatting ver te boven gaat. Maar daarom verzaken wij de belijdenis niet, dat het dezelfde persoon, hetzelfde ik is, dat zoowel door de Goddelijke als door de menschelijke natuur leeft, wil en handelt.

In het voorafgaande bezigde ik ook den term „onpersoonlijke menschelijke natuur". Welnu, m. i. kan geen afdoend bezwaar tegen dezen term worden aangevoerd. Ik moge hier citeeren, wat ik in

1910 in mijn „De Persoon van den Middelaar in de nieuwere Duitsche Dogmatiek" schreef: ... „Meerdere naturen kunnen aan ééne hypostase eigen zijn. Er kan eene volkomene menschelijke natuur zijn, zonder dat zij in eenen menschelijken persoon bestaat, mits zij dan slechts in een anderen hoogeren persoon, dat is hier in den Logos bestaat. Zie, wanneer de menschelijke natuur elke persoonlijkheid gemist had, dan zou de tegenwerping juist zijn. Maar als wij spreken van de anhypostase van de menschelijke natuur van Christus, dan bedoelen wij daarmede slechts, dat deze natuur niet in een menschelijken persoon bestond. En belijden wij tevens hare enhypostaseering in den Logos. Gelijk het dan ook de Persoon des Zoons was, die in de menschelijke natuur dacht, handelde en over al hare gaven en krachten beschikte. Ik beweer natuurlijk niet, dat hiermede de vereeniging der twee naturen in de eenigheid des Persoons voor ons eindig verstand begrijpelijk gemaakt is. Neen, zij blijft eene verborgenheid. Maar geene ongerijmdheid. En met wat ik daareven zeide, wordt juist de beschuldiging van ongerijmdheid weerlegd. De menschelijke natuur was wel volledig, juist omdat zij in den persoon des Zoons bestond" (blz. 75/76).

Wellicht verdient het echter overweging, om misverstand te voorkomen, den term „onpersoonlijke menschelijke natuur" te vermijden. Onze Belijdenis bezigt haar in Art. XIX ook niet, en niettemin spreekt zij heldere taal als het heet: „Wij gelooven, dat door deze ontvangenis de Persoon des Zoons onafscheidelijk vereenigd en tezamen gevoegd is met de menschelijke natuur; zoodat er niet zijn twee Zonen Gods, noch twee personen, maar twee naturen in eenen eenigen persoon vereenigd; doch elke natuur hare onderscheidene eigenschappen behoudende". Zoo doet ook de Synopsis in deze woorden: „De incarnatie is het werk Gods, waardoor de Zoon van God, zich vernederend, waar, ongerept, volmaakt en heilig vleesch uit de maagd Maria door de werking des Heiligen Geestes in eenheid des persoons heeft aangenomen, zóó, dat dit vleesch geen eigenlijk wezen (subsistentia) buiten den Zoon van God heeft, maar door Dezen en in Hem zijn bestand heeft, zoodat twee volmaakte naturen onderling „onveranderlijk en onvermengd, ongedeeld en ongescheiden" zijn vereenigd, waardoor de persoon van den Godmensch Christus wordt gevormd (constituitur) met dit doel, dat Hij het ambt van Middelaar bij God zou kunnen vervullen, de menschen (electos) met God zou kunnen verzoenen en vereenigen, de gerechtigheid, heiligheid en het eeuwige leven zou aanbrengen, tot belooning van Gods rechtvaardigheid en tot lof van Zijn barmhartigheid" (Disp. XXV, 4 — vertaling van Dr van Itterzon).

In § 7 heet het dan verder: dat de Vader hierbij was fons, de Zoon medium, en de Heilige Geest terminus. In § 27 en 28: In Christus is wel „aliud et aluid" maar niet „alius et alius". Van belang is ook

§ 26: „Cum hac unione immediata personae assumentis, et naturae assumptae cohaeret, ut eius proprietas, *naturarum inter se unio seu unitio;* qua duae perfectae naturae, divina et humana, non naturaliter in unam naturam, id est, essentiam et essentiales proprietates, sed hypostatice, id est, mediante Filii Dei hypostasi, in unam personam inter se unitae sunt. Quae hypostasis ex divina et humana natura ita constituta, non autem composita, Christus, Emanuël, seu Theanthropos, *Deus homo* appellatur."

Ten slotte. Prof. Kohnstamm heeft eens ten opzichte van de Triniteit een wensch geuit, dien hij met betrekking tot de Incarnatie ongetwijfeld bereid zou zijn te herhalen. Hij zeide: „Het moderne denken staat zóó ver af van de vooronderstellingen der Grieksche wijsbegeerte, dat de vorm, waarin dit dogma ons is overgeleverd, ons thans den inhoud ervan niet nader brengt maar verduistert. Daarom is het dringend noodig, dat de theologie zich weder op dien inhoud gaat bezinnen en hem gaat uitspreken in een vorm, die doorzichtig is ook voor hem, die niet eerst lange historische studiën over Grieksche wijsbegeerte heeft gemaakt" (Onze Eeuw, 1922, blz. 255). In zijn boek „De Incarnatie" herinnert Prof. W. J. Aalders aan deze uitspraak. En hij laat dan (blz. 377) deze gewichtige woorden volgen: „Toch moet de vraag gesteld worden, of inderdaad de invloed der Grieksche wijsbegeerte op de vorming van het dogma zóó groot is geweest, als hij aanneemt. Ons heeft het onderzoek tot andere conclusies geleid. Het moet inderdaad mogelijk zijn hetzelfde op andere wijze te zeggen, althans te omschrijven. Maar of de woorden natuur en persoon zelve door andere, betere, uit onzen tijd, zouden kunnen worden vervangen, is, zooals wij zagen, zeer twijfelachtig. Ook woorden als kracht en leven hebben hunne belastheid en associaties en kunnen niet worden herleid tot een zekere normatieve beteekenis zooals die der kerkelijke taal bezitten. Daarenboven meent men soms, met zekere naïeviteit, een nieuwe oplossing te hebben gevonden van de oude problemen, die geheel langs deze problemen heen gaat" (blz. 377). Laat ons luisteren naar dezen nobelen geleerde.

§ 10. De menschelijke ontwikkeling bij Christus. Communicatio idiomatum, apotelesmatum en chrarismatum.

Zij, die de twee naturen in ééne God-menschelijke natuur omsmelten, brengen tegen de orthodoxe belijdenis in, dat zij voor eene menschelijke ontwikkeling bij Christus geen plaats overlaat. Dan, deze bedenking is onjuist. Dit wordt ons duidelijk, als wij op het volgende letten. In verband met de vereeniging der twee naturen spraken de oude dogmatici van de communicatio idiomatum, apotelesmatum en charismatum. Onder de communicatio idiomatum verstonden zij, dat de twee naturen met hare eigenschappen werden meegedeeld aan het ééne subject, weshalve dan ook dat Ik met Goddelijke en menschelijke

namen mag genoemd worden, en men zoowel kan zeggen: Gods Zoon is geboren, gestorven, Hand. 20 : 28 en *1 Joh. 1 : 7: Maar indien wij in het licht wandelen, gelijk Hij in het licht is, zoo hebben wij gemeenschap met elkander, en het bloed van Jezus Christus, zijnen Zoon, reinigt ons van alle zonde;* — als ook: de mensch Christus Jezus is uit den hemel nedergedaald, *Joh. 3 : 13: En niemand is opgevaren in den hemel, dan die uit den hemel nedergekomen is, namelijk de Zoon des menschen, die in den hemel is.* Met de communicatio apotelesmatum bedoelden zij, dat Christus de eigenlijke verlossingswerken wrocht onder medewerking van zijne beide naturen en alzoo met eene dubbele energie, maar dat zij toch geen tweeheid maar eene eenheid vormden, omdat het eene subject in Christus ze verrichtte. En bij de communicatio charismatum dachten zij aan het feit, dat de menschelijke natuur van stonde aan werd begiftigd met rijke gaven des Heiligen Geestes.

De Lutherschen verstonden echter de communicatio idiomatum gansch anders. Zij zeiden de eigenschappen der Goddelijke natuur zijn aan de menschelijke natuur meegedeeld. Schmid vat het gevoelen der Luthersche theologen aldus samen: „Wenn der göttliche Logos die menschliche Natur in sich aufgenommen hat, so dasz durch die unio personalis die Hypostase der göttlichen Natur auch die der menschlichen Natur geworden ist, so ist eine weitere und natürliche Folge davon die, dasz der menschlichen Natur damit auch die Eigenschaften der göttlichen Natur und also deren ganze Herrlichkeit und Majestät zu teil geworden sind, denn durch die unio personalis ist nicht allein die Person, sondern, da Person und Natur sich nicht trennen lassen, auch die göttliche Natur in Gemeinschaft getreten mit der menschlichen Natur, und zwar erfolgt die Mitteilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur in demselben Momente, in welchem sich der λογος (Logos) mit der menschlichen Natur geëint hat. Hier aber findet keine Wechselwirkung statt, denn es kann wohl die menschliche Natur der idomata der göttlichen teilhaftig werden, und diese kann so einen Zuwachs zu den ihr wesentlichen Idiomen erhalten, nicht aber umgekehrt, weil die göttliche Natur ihrem Wesen nach unveränderlich ist und keinen Zuwachs erleiden kann. Die Eigenschaften endlich, welche vermöge der unio personalis und der communicatio naturarum der menschlichen Natur zugeteilt werden, sind wahrhaft göttliche und also noch wohl zu unterscheiden von den besonderen menschlichen Vorzügen, welche die menschliche Natur, die der Logos angenommen hat, vor anderen menschlichen Naturen voraus hat," S. 228/229. Wanneer dit zoo ware, dan was de communicatio charismatum overbodig geweest. En wie onpartijdig oordeelt, moet toestemmen, dat de Luthersche Theologie van haar wel spreekt maar dat zij eigenlijk niet vermag aan te wijzen, waarin zij bestaat.

De Roomschen stonden inzake de communicatio idiomatum zuiverder maar zij dwaalden weer met betrekking tot de communicatio charismatum. Zij toch leerden, dat Jezus' menschelijke natuur van stonde aan met zulk een overvloed van geestesgaven werd begiftigd, dat er feitelijk voor eene *menschelijke* ontwikkeling geene plaats overbleef. Maar de Geref. dogmatici hielden vol, dat ook al had van meet af mededeeling van geestesgaven plaats toch toeneming daarvan plaats greep en alzoo naar de menschelijke natuur wel degelijk ontwikkeling mogelijk was en ook metterdaad geschiedde. Zij wezen er daarbij op, dat Jezus niet de menschelijke natuur aannam in haren oorspronkelijken luister maar de ongave en veelszins van hare schoonheid beroofde menschelijke natuur, gelijk Paulus dan ook in Rom. 8 : 3 uitdrukkelijk zegt, dat God zijn Zoon zond ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας („in het gelijke, van vleesch van zonde. Het is het concrete beeld, niet de abstracte gelijkheid. De apostel zal deze uitdrukkingswijze gekozen hebben, en niet die van ἐν σαρκι ἁμαρτίας, om aan te duiden, dat de Zone Gods wel de menschelijke natuur aannam, zooals zij door de zonde verzwakt en ontluisterd werd, maar niet de zonde; vgl. II Cor. 5 : 21. Zijn vleesch of menschelijke natuur was wel volkomen gelijk aan onze door de zonde gebroken menschelijke natuur, maar was niet zondig vleesch, niet de verdorven natuur zelve," Greijdanus.)

§ 11. Was de vleeschwording zelve reeds eene vernedering voor den Logos?

Onder de Gereformeerden bestond en bestaat er verschil van gevoelen over de vraag, of de Vleeschwording des Woords op zich zelve beschouwd (dus afgedacht van het feit, dat Christus de ontluisterde natuur aannam en in die natuur met onzen vloek was beladen en dus genoopt, de heerlijkheid zijner Godheid achter de wolk zijner menschheid te verbergen) reeds eene vernedering was voor den Zone Gods. De meeste Gereformeerden hebben deze vraag toestemmend beantwoord. Ook Kuyper. Toch meenen wij met De Cock, Bavinck en Greijdanus, dat zij zich vergissen. Immers ware dit zóó, dan zou hieruit volgen, dat de verheerlijkte menschelijke natuur ook nu nog een beletsel was voor de Goddelijke natuur en dus eene vernedering. Al erkennen wij dus gaarne, dat de afstand tusschen God en mensch zeer groot is, toch meenen wij, dat de Vleeschwording op zich zelve beschouwd wel eene daad van nederbuigende goedheid maar geene vernedering zou geweest zijn. Maar de aanneming van onze ontluisterde natuur was wel vernedering, eene vernedering nog verzwaard, omdat op die natuur de last des toorns Gods rustte *2 Cor. 8 : 9: Want gij weet de genade van onzen Heere Jezus Christus, dat Hij om uwentwil is arm geworden, daar Hij rijk was, opdat gij door zijne armoede zoudt rijk worden,* Phil. 2 : 7, 8.

§ 12. **De aanneming onzer zwakke, ongave menschelijke natuur.**

Niet gemakkelijk te beantwoorden is de vraag, wat wij bedoelen, als we spreken van de zwakke, ongave natuur, welke de Christus aannam. Immers behoefte aan spijs, drank, rust enz. had Adam ook. En naar de andere zijde was Christus niet zonder zijn wil aan den dood onderworpen, gelijk Hij ook uitdrukkelijk zeide, dat Hij macht had, om het leven af te leggen en aan te nemen, terwijl niemand vermocht het van Hem af te nemen, *Joh. 10 : 18: Niemand neemt het leven van Mij, maar Ik leg het van Mijzelven af; Ik heb macht het af te leggen en heb macht het aan te nemen. Dit gebod heb Ik van mijnen Vader ontvangen.* Het veiligst gaan wij dan ook, als wij ons tot het volgende bepalen:

a. *Door den val is stellig het lichaam des menschen* in physieken zin verzwakt en zulk eene verzwakte menschelijke natuur zal de Christus hebben aangenomen;

b. al kon de Christus niet sterven zonder zijn wil, aan de andere zijde nam Hij toch eene natuur aan, die vatbaar was voor lijden en dood. Wij moeten dit echter niet zóó verstaan, alsof de Christus ook vatbaar was voor allerlei ziekten. Want Hij nam wel de algemeene gevolgen der zonde op zich maar niet speciale krankheden, die voortvloeien uit bijzondere oorzaken;

c. er is steeds verschil van gevoelen geweest, of Jezus' lichaam schoon dan wel leelijk was. Chrysostomus en Hieronymus meenden met een beroep op Ps. 45 : 3 het eerste, Tertullianus daarentegen dacht, dat Jezus leelijk was geweest met een beroep op Jes. 53 : 2, 3. Derden onthielden zich van een oordeel. En vierden meenden, dat Jezus noch bijzonder schoon noch buitengewoon leelijk geweest is. Dit laatste komt ons 't meest waarschijnlijk voor;

d. Het gemoedsleven van Jezus was rijker ontwikkeld dan dat van Adam in den staat der rechtheid. Immers was er in het paradijs geen aanleiding tot droefheid, erbarming, toorn enz.

§ 13. **Christus was niet onwetend. Ook kon Hij niet dwalen.**

Zoowel de Arianen als de volgelingen van Apollinaris en een deel der Monophysieten leerden krachtens hun uitgangspunt, dat Christus naar zijne menschheid bij het opgroeien onwetend gebleven is. Geenszins volgt dit echter uit de plaatsen, bijv. Marc. 5 : 9 en 13 : 32, waarop zij zich beriepen. Lijnrecht hiertegenover stond het gevoelen der Kerkvaders, der Scholastiek, der Roomsche en Luthersche theologie, dat Jezus' kennis van meet af volmaakt was en dus bij Hem alle toeneming in kennis uitgesloten was — voor welk gevoelen zij aanvoerden, dat de Zone Gods aan eene menschelijke natuur, die zoo nauw met Hem vereenigd was, wel deze volmaakte kennis schenken moest. De Gereformeerde Theologie stelde hiertegenover, dat de scientia infusa et acquisita bij Christus niet terstond compleet Marc.

11 : 13, Luk. 2 : 40, 52 en voor toeneming vatbaar was. Eveneens dat Christus op aarde wandelde door geloof — bij Hem een zich vast klemmen aan het woord en de belofte Gods — en niet door aanschouwen, Matth. 27 : 46. Hier bezat Hij nog niet de scientia beata. En nu is het wel eenigermate begrijpelijk, hoe er van toeneming in kennis bij den Christus sprake zijn kan. Het menschelijk bewustzijn kende den persoon des Zoons, het ik van den Christus, slechts ten deele. Gelijk bij ons het onderbewuste leven ligt onder en achter het bewuste, zoo lag ook achter Jezus' menschelijk bewustzijn de diepte Gods, welke door het menschelijk bewustzijn slechts op beperkte wijze en slechts geleidelijk heenbreken kon.

Dit wil echter niet zeggen, dat dus de Christus dwalen kon. Gaarne huldigen vele critici onzer dagen deze voorstelling, om aan de klem van het feit, dat Jezus 't O. Test. als Gods Woord aanvaardde, te ontkomen. Maar zoo vergrijpt men zich zoowel aan de Godheid als aan het profetisch ambt van den Christus (Zie: Hoedemaker, Christus voor de Rechtbank der wetenschap). Want al kwam Jezus niet om de wetenschap of maatschappelijke kundigheden te onderwijzen, Hij verscheen wel, om ons den raad Gods tot onze verlossing te verkondigen. Zou Hij dit echter kunnen doen dan behoorde Hij immers te weten, of het O. Test. al dan niet door den H. Geest geïnspireerd was.

§ 14. **De zondeloosheid van den Christus.**

Reeds in de oude kerk waren er (o. a. Nestorius), die leerden, dat de Christus kon zondigen, omdat 't onmogelijk is, dat een mensch heilig wordt geboren en bovendien anders het niet zondigen geene waarde zou hebben. Maar door strijd en inspanning had Christus het zoover gebracht, dat Hij niet zondigde. Zoo oordeelen ook vele nieuwere theologen onder den invloed van Kant, Strausz en Renan. Maar wij zagen vroeger reeds, hoe de praemisse, waarvan men uitgaat, niet deugt. En de H. Schrift leert ons dan ook niet alleen, dat Christus nimmer metterdaad zondigde, maar ook, dat Hij niet kon zondigen. Trouwens spreekt dit van zelf. Naar zijne Godheid kon Hij niet overtreden. Maar evenmin naar zijne menschheid — immers moet, wie het tegendeel aanneemt, toegeven, dat de vereeniging der beide naturen weer verbroken kon worden. Ook moeten wij altoos bedenken, dat het de persoon des Zoons was, die leefde en dacht door de menschelijke natuur. En hoe zou er dan van een kunnen zondigen sprake kunnen zijn? Nu werpt men echter tegen, maar dan waren de verzoekingen, waaraan Jezus blootgestaan heeft, slechts schijnvertoöningen. Dit is echter onjuist. De heiligheid der menschelijke natuur was niet eene oorspronkelijke of Goddelijke maar eene geschonkene. En deze geschonkene heiligheid moest door strijd en verzoeking openbaar worden. Het niet-kunnen zondigen was geen physieke dwang

maar ethisch van aard en dus moest 't zich ook op ethische wijze, dat is in den weg van verzoeking, openbaren.

Met heenwijzing naar Bornhäuser draagt Bavinck (III, 344) deze gedachte voor: „De verzoeking, waaraan Jezus volgens den brief aan de Hebreën 2 : 18; 4 : 15 (van de zijde van Satan, van zijne vijanden en zelfs van zijne discipelen) 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." (Ik moge hierbij verwijzen naar een studie van Kuyper „Thabor", Uit het Woord, Eerste Serie deel I).

§ 15. **Christus was naar zijne menschheid niet almachtig.**

Naar zijne menschelijke natuur was Jezus niet almachtig. Integendeel. Zijne macht was voor toeneming vatbaar. Hij is als een hulpeloos kind geboren. En zelfs als man is Hij b.v. in Gethsemané door een engel gesterkt. Meer nog. Pas na zijne opstanding behoefde Hij de heerlijkheid zijner Goddelijke natuur niet langer achter de wolk zijner menschheid te verbergen. En toen liet Hij daarin ook zijne menschelijke natuur deelen. Dit als mensch een naam ontvangen boven allen naam was echter het loon op den arbeid zijner ziel. Gelijk Hij dan ook toen eerst zeide: Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde. Wij moeten hier echter niet vergeten, wat wij over de communicatio apotelesmatum zeiden. Zijne middelaarswerken deed de Christus onder de medewerking zijner beide naturen, b.v. 't vergeven der zonden, 't doen van wonderen, 't bewaren der zijnen voor vervallen van de genade.

§ 16. **De aanbidding van Christus.**

Inzake de aanbidding van Christus staat tegenover de leer der H. Schrift eene dubbele dwaling. De Monophysieten, de Scholastiek en de latere Roomsche Theologie leeren, dat de menschelijke natuur van Christus aangebeden en vereerd mag worden. Zij mag vanwege hare hypostatische vereeniging met den Persoon des Zoons voorwerp van λατρεια maar ook wegens de vele haar geschonken gaven voorwerp van δουλεια zelfs van ὑπερδουλεια zijn. Tegelijkertijd voegt Rome er echter bij, dat de menschelijke natuur wel op zich zelf maar niet om zichzelf maar om de unio met den Logos vereerd mag worden. En ook, dat men de menschelijke natuur (b.v. het heilige hart) nooit alleen kan aanbidden, maar dat men altoos met haar den persoon des

Zoons aanbidt. De Lutherschen leeren eveneens, dat de menschelijke natuur van den Christus vereerd en aangebeden mag worden. Dat is een natuurlijk gevolg van hunne leer van de communicatio idiomatum. Waar de Herrnhutters eenzijdig op de menschelijke natuur van Christus den nadruk leggen, daar spreekt 't van zelf, dat zij ook zoo oordeelen. Zelfs bidden zij veel meer tot Jezus dan tot den drieëenigen God.

Zij, die de Goddelijke natuur van den Christus te na komen, zooals de Socinianen en de Ritschlianen moesten eigenlijk leeren, dat Christus in 't geheel niet aangebeden mag worden. Welnu, onder hen zijn er dan ook, die deze consequentie hebben getrokken. Socinus en Ritschl zelf deden echter zoo niet. Zij gingen in 't spoor van Nestorius (die beweerde: de menschelijke natuur van Christus mag aangebeden, omdat zij steeds Gods eer zocht) en zeiden: Jezus mag aangebeden, omdat Hij wegens zijne diep-religieuze gezindheid en zijn innig vroom denken, spreken en handelen tot het ambt en den titel van Zoon Gods verheven is. Socinus voegt hieraan dan de beperking toe, dat Jezus slechts de secunda causa van ons heil is, en Ritschl, dat de aanbidding van Jezus alleen in de openbare godsdienstoefening mag plaats hebben, aangezien men anders tot ziekelijke praktijken vervalt.

Geheel in overeenstemming met de H. Schrift hebben de Gereformeerden geleerd, dat de Christus door ons mag vereerd en aangebeden worden; 1 Cor. 1 : 2, *Openb. 5 : 12b: Het Lam, dat geslacht is, is waardig te ontvangen de kracht en rijkdom en wijsheid en sterkte en eer, en heerlijkheid en dankzegging.* Toch was er onder hen nog eenig verschil van gevoelen. Voetius, Van Mastricht e. a. zeiden dat de grond hiervoor uitsluitend in zijne Goddelijke natuur — Walaeus, De Moor en anderen meenden, dat de grond hiervoor ook in zijn Middelaarschap lag. Dit laatste gevoelen is echter onjuist. Als Middelaar is Christus den Vader onderworpen. Als Middelaar kunnen wij Christus ook niet denken zonder de menschelijke natuur. Immers stond ook reeds voor de Vleeschwording vast, dat Hij haar aannemen zou. Zoek ik dus ook een grond voor de aanbidding van Christus in zijn Middelaarschap, dan zoek ik die eigenlijk in zijne menschheid en maak ik mij in beginsel schuldig aan creatuurvergoding. Zoodoende stel ik feitelijk ook den Zoon boven den Vader en den H. Geest, omdat er voor de aanbidding van den Vader en den Heiligen Geest dan een grond minder is dan voor die van den Christus. Natuurlijk mogen wij nu wel den Middelaar Christus aanbidden, maar dan doen wij dat niet, omdat Hij Middelaar maar omdat Hij God is. Nooit mogen wij ingaan tegen de stellige uitspraak van den Zaligmaker in *Matth. 4 : 10: Toen zeide Jezus tot hem: Ga weg, satan! want er staat geschreven: Den Heere, uwen God, zult gij aanbidden en Hem alleen dienen.*

B. DE OFFICIO JESU CHRISTI MEDIATORIS.

(HET WERK VAN DEN MIDDELAAR).

§ 1. Historisch overzicht.

Aanvankelijk sprak men zich in de Christelijke kerk over 't werk van den Middelaar nog slechts vaag uit. De Patres Apostolici nemen ook hier eenvoudig de woorden der Schrift over, en zeggen, dat Christus uit liefde voor zondaren geleden heeft. Na hen beschouwde men den Christus als profeet, priester en koning. Ook vatte men het werk van Christus op niet zoozeer als een betalen voor onze zonden maar als een ons verlossen van de macht der zonde, het schenken van het eeuwige leven en het geven van een voorbeeld. Voorts meenden velen, dat Christus zich in zijn dood tot een losgeld, losprijs of valstrik aan Satan overgaf, en dat Hij dezen alzoo door list overwon en de menschen uit zijne heerschappij verloste. Maar toch komt ook bij Clemens Romanus, Barnabas en Justinus Martyr reeds de voorstelling voor, dat Christus zich in de plaats van zondaren stelde en voor hen de verzoening verwierf. Duidelijker en schriftuurlijk uitgewerkt is deze gedachte door Irenaeus. En door zijn invloed werd zij in de Oostersche kerk de heerschende. Maar ook in het Westen nam men deze leer over. Bij Tertullianus vinden wij reeds verschillende uitdrukkingen als Gode voldoening geven, den beleedigden God bevredigen, verzoenen enz., die later als technische termen 't gemeengoed der kerk en der Theologie werden. Augustinus heeft toen de leer van het werk van den Borg nader ontvouwd en niet 't minst geaccentueerd, dat Christus aan het recht Gods voldeed en alzoo, priester en offer tegelijk zijnde, de gerechtigheid voor ons verwierf.

Dan, Anselmus was toch eerst de man, die in zijn beroemd boek: „Cur Deus Homo ?" eene afgeronde ontwikkeling gaf van de satisfactie. Terecht leerde hij, dat de verlossing door Christus niet allereerst was eene bevrijding van de gevolgen der zonde maar van de zonde zelve en dat zij allereerst bestond in eene verzoening van den zondaar met God. Bovendien hield hij beslist staande, dat langs geen anderen weg voor zondaren de vrede met God kon worden aangebracht. Dit laatste hebben velen voor hem maar ook velen na hem b.v. Duns Scotus ontkend. Niettemin is door Anselmus aan de satisfactieleer eene blijvende plaats verzekerd. Jammer is, dat hij tevens eenige onschriftuurlijke elementen in zijne uiteenzetting opnam. Zoo miskende hij, eenzijdig lettende op Jezus' dood, te veel de beteekenis van Jezus' leven; en beweerde hij: Jezus bevrijdde ons niet alleen van de straf maar Hij verdiende bovendien ook nog, en die verdienste stond Hij aan de menschheid, in wier plaats hij God zijne eere terug geschonken had, af.

Terecht liet Thomas deze laatste voorstelling los. Toch ontbreekt ook bij hem eenheid van voorstelling aangezien hij het werk

van Christus achtereenvolgens als meritum, satisfactio, sacrificium en redemptio opvatte. En wat nog bedenkelijker is: hij leerde, dat de verzoening met God dan eerst volkomen tot stand komt, als de zondaar zich door Christus tot liefde, geloof en navolging laat bewegen. Deze fout, waarbij de objectieve en de subjectieve zijde der verzoening niet genoeg uit elkaar gehouden worden, keerde in de latere Roomsche Theologie herhaaldelijk en ook nu nog, terug. Vandaar dat bij het onderwijs in de Geloofsleer Rome wel uitdrukkelijk verklaart, dat Christus „door zijn geheele goddelijke leven maar vooral door zijn lijden en sterven ons verlost heeft", maar toch hierop den nadruk legt, dat de verzoening met God eerst ten volle tot stand komt als ons als vrucht van Jezus' verlossing de heiligmakende genade, die ons in staat stelt tot een geloof, dat door de liefde werkt, geschonken is.

Ja, Rome laat zich bij de bespreking van het genadewerk van den Verlosser tot deze miskenning der Reformatie verlokken, dat zij op de vraag: „Is de heiligmakende genade werkelijkheid in ons, of is er enkel aanrekening van Christus' verdiensten, terwijl onze zonde blijft?" antwoordt: „Deze opvatting uit de 16e eeuw is geheel in strijd met de leer der H. Schrift en vernietigt het gansche genadewerk van Christus in ons" (Hendrichs, t. a. pl., blz. 61).

Calvijn heeft niet alleen de satisfactio van Christus tegen de Socinianen krachtig verdedigd, maar hij leerde ook: Christus' werk bestond vooral hierin, dat Hij door zijne lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid aan het geschonden recht Gods voldeed en alle weldaden van het genadeverbond verwierf. Eveneens dat Hij optrad in de ambten van profeet, priester en koning en dat Hij de eenige en algenoegzame Zaligmaker is. Door Calvijn vond deze leer ingang bij de gereformeerde en de luthersche en ten deele zelfs bij Roomsche theologen.

Osiander daarentegen bepleitte een mystische opvatting der verlossing. Hij beweerde, dat Christus de eeuwige, Goddelijke wezensgerechtigheid in zijne menschelijke natuur had meegebracht en dat Hij haar den zijnen door het geloof instort en hen alzoo rechtvaardigt. Voor de Kwakers bestond de eigenlijke verlossing hierin, dat de Christus in ons woont. Zinzendorf betoogde: Jezus is de Schepper aller dingen, de Jhvh des O. Testaments en zijn werk bestond niet zoozeer in de voldoening aan het recht Gods als in zijn martelaarschap. Aan dat martelaarschap dankt de menschheid het leven en de Geest van Christus. Piscator is er toe gekomen, ook al „gebührt ihm ein Platz unter den Helden des Calvinismus" (Dr F. L. Bos, Johann Piscator, S. 235), de leer van de dadelijke gehoorzaamheid van Christus af te wijzen. Dit gevoelen werd overgenomen o. a. door Paraeus, H. Alting en de School van Saumur.

Maar 't waren toch vooral de Socinianen, die de satisfactie van Christus ontkenden. Zij zeiden: voordat Jezus in het openbaar optrad, werd Hij eene wijle door God in den hemel onderwezen; daarna

werkte Hij op aarde als profeet, gaf nieuwe geboden en zegde in Gods naam het eeuwige leven toe aan hen, die deze geboden bewaarden. Zijn dood strekte om aan zijne volgelingen volharding te leeren, terwijl zijne opstanding bedoelde èn ons te leeren, dat alleen wie Gode gehoorzaam zijn van allen dood worden bevrijd èn Christus de macht te geven aan zijne volgelingen het eeuwige leven te schenken. Echter kreeg Jezus deze macht bij zijne opstanding nog slechts in beginsel en pas bij zijne hemelvaart kreeg Hij haar ten volle. Toen werd Hij ook koning (de macht om het leven te schenken) en priester (de wil om het leven te schenken). De Remonstranten ontkenden, dat Jezus alle straffen onderging, door God op de zonde gesteld. Zij zagen in zijn dood vooral eene volkomene toewijding aan God. Deze toewijding aanvaardde God als voldoende om aan alle menschen hunne zonden te vergeven. Jezus verwierf slechts de mogelijkheid van behoudenis; de mensch zelf moet beslissen, of hij de vergeving Gods aanvaardt.

Hugo de Groot leerde, dat niet Gods wrekende gerechtigheid den dood van Christus eischte maar de justitia rectoria d. w. z. de noodzakelijkheid om in de wereld de orde en het recht te handhaven. De Supranaturalisten dachten evenals de Remonstranten of De Groot.

Maar de Rationalisten gingen nog verder, verwierpen de geheele satisfactieleer en de leer der drie ambten van den Christus. Volgens hen was Christus alleen eene openbaring van Gods liefde, draagt de straf op de zonde alleen een paedagogisch karakter, en was de dood van Christus òf een voorbeeld van deugd òf eene verklaring Gods, dat Hij de zonde vergeeft, als de mensch zich bekeert, òf een middel om afschuw van de zonde in te boezemen òf een symbool van het feit, dat de deugdzame mensch erkent straf verdiend te hebben wegens zijne vroegere zonden.

De nieuwere Theologie laat ook vrij algemeen de satisfactieleer varen en kent alleen een werk van Christus in ons. Schelling en Hegel loochenden eenvoudig, dat God mensch kan worden en in onze natuur sterven. Zij beweerden: Jezus' dood is de historische inkleeding van de idee, dat de menschheid slechts door lijden tot heerlijkheid komt, en nog verder: dat God (want in de menschheid wordt God zich bewust) eerst lijdt, daarna zich met zichzelf verzoent en alzoo in zich zelf terugkeert. Hieruit trok Von Hartmann de schrikkelijke consequentie, dat God niet ons verlost maar dat wij God verlossen. Veel grooter waarde kende Schleiermacher weer aan het werk van Christus toe. Hij droeg eene mystische opvatting van de verlossing voor. Hij redeneerde n.l. aldus: de Christus, die altoos in de gemeenschap met God leefde, neemt ons door eene mystieke actie, die van heel zijn persoon uitgaat, in zijne gemeenschap op en doet ons door zijne verlossende werkzaamheid in zijne heiligheid en door zijne verzoenende werkzaamheid in zijne zaligheid deelen.

Deze voorstelling, waarbij de heiligmaking aan de rechtvaardig-

making voorafgaat, vinden wij bij alle Vermittelungstheologen terug. Aan haar verwant is ook de theorie van Ritschl. Ritschl hield staande, dat het de groote zaak is, waarop het voor ons aankomt, dat wij breken met de gedachte, dat God op ons wegens onze zonden vertoornd is. Welnu de Christus was het, die ons dit geheim geopenbaard en ons de volle liefde Gods gepredikt heeft. Eigenlijk gaat het niet aan, aan Jezus drie ambten toe te kennen, omdat een ambt behoort tot den rechtsstaat en in de zedelijke gemeenschap der liefde slechts van een beroep kan worden gesproken. Wil men echter de leer der ambten vasthouden, dan moet het koninklijke ambt vooropstaan, aangezien Jezus een rijk Gods op aarde heeft gesticht.

Nu gaat het niet aan te zeggen, dat Jezus borgtochtelijk heeft geleden. Neen, heel Christus' werk bestond hierin, dat Hij Gods wil deed, Gods liefde verkondigde en het rijk Gods stichtte. Doen wij nu als Jezus Gods wil, dan komen wij in de gemeenschap met Jezus tot het besef, dat God ons onze zonden heeft vergeven, en dan treden wij ook zelf in de relatie van een kind tot God als onzen Vader.

Men week echter niet alleen in Duitschland af van de leer der kerk. Hetzelfde was en is in andere landen het geval. De oudere dwalingen en de mystische opvatting van Schleiermacher en de ethische opvatting van Ritschl vonden ook ingang in Engeland, Frankrijk en Amerika. De wegbereider in Amerika is geweest Jonathan Edwards Sr, (aan wien J. Ridderbos een interessant proefschrift wijdde) „uit wiens benevolentie-theorie met noodzakelijkheid eene verzoeningsleer voortvloeide, die de satisfactio vicaria ontkende" (woorden van Dr IJ. R. de Jong in zijn „De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie"). In ons land hebben Schleiermacher en Ritschl eveneens grooten invloed geoefend.

Ik bepaal mij tot de Ethische Theologie. „Eerbiedwaardig is zeker in de oude leer, dat aan Gods recht moet voldaan worden, dat de wet door Christus is vervuld en de toorn Gods gedragen; maar deze leer moet toch van den juridisch-scholastischen vorm ontdaan, op ethisch terrein overgeplant en met de unio mystica in verband gebracht worden. Geen uiterlijke plaatsbekleeding en juridische overdraging van schuld worde geleerd, maar er moet gelet worden op de ethische verbinding, waardoor zulk eene overbrenging kan plaats vinden. De vroegere opvatting van dit leerstuk is onhoudbaar en zelfs zedelijk schadelijk", (D. Chantepie de la Saussaye). „Geldt het bij den dood des Heeren alzoo het voldoen aan de *ethische* behoeften van het zondaarshart, dan is tevens elke *mechanische* en *juridische* beschouwing afgewezen; maar dan komt ook alles aan op de *gezindheid* van Hem — het Hoofd der gemeente, haar Hoogepriester, die voor haar sterft, die voor haar in den dood gaat met volkomen gehoorzaamheid door God daartoe, om 's menschen wil, verordineerd — die het offer bracht, wil de *ethische* beteekenis der verlossing gehandhaafd worden", (Muller).

J. Riemens Jr wil ook inzake dit dogma de Gereformeerde en de Ethische opvatting combineeren. Vandaar eenerzijds deze betuiging: „Men zou zijn lijden ook kunnen noemen: *uitwisselend* lijden: Christus draagt onzen vloek; wij worden zijn heil deelachtig. De ongerechtigheid van velen schuilt weg in Eenen en de Rechtvaardigheid van Eenen maakt velen rechtvaardig". En anderzijds de verklaring: „De ware Menschheid offert zich in Christus aan den Vader op tot in den dood".

Tegenover zooveel afwijking van de waarheid mag met dankbaarheid het feit geconstateerd worden, dat niet slechts door Gereformeerde theologen maar ook door anderen als Tholuck, Thomasius, Vilmar, Ebrard, Grétillat in hoofdzaak dit dogma der Christelijke kerk beleden wordt.

§ 2. **De offeridee is algemeen menschelijk. Het offer in Israël.**

Op den bodem aller vragen ligt der wereld zondeschuld. Hiervan hebben ook de heidenen iets getast. Het bewustzijn van schuld en zonde en ellende is een algemeen menschelijk verschijnsel. Evenzeer de dorst naar en de hoop op verlossing. In verschillende godsdiensten is die begeerte naar redding ten nauwste verbonden aan de verschijning van een bepaald persoon. Ook leeft schier alom het besef, dat zonder verzoening het licht der verlossing niet kan dagen. Uitingen hiervan zijn de priesterstand en de offers. In schier alle religies treffen wij priesters aan, die als middelaars tusschen de goden en de menschen optreden. 't Hebr. woord כֹּהֵן duidt evenals 't Grieksche ἱερεύς en 't Latijnsche sacerdos den priester aan als een persoon, die voor God staat en heilige werken verricht.

Nu was de mensch ook voor den val reeds priester. En na den val werkte dat oorspronkelijke priesterschap nog na, gelijk wij zien in Melchizedek. Ook de patriarchen offerden nog zelf. Naarmate echter de volken zich meer bewust werden van de ingetreden scheiding tusschen God en den mensch, gevoelden zij behoefte aan bepaalde personen, die als priesters voor hen tusschentraden bij God. Wij kunnen echter niet zeggen, wanneer dit laatste priesterschap ontstaan is. Hetzelfde geldt van de offers. De religionsphilosophen zijn het er ook niet over eens, wat de beteekenis van de offerande is.

Sommigen zeggen: men wilde door haar iets van de goden ontvangen; anderen beweren: zij drukken het besef van de gemeenschap met God uit, aangezien men met Hem aan één tafel zit en met Hem één spijs en drank nuttigt; derden weer zien in haar een teeken van onderwerping aan de godheid, terwijl vierden haar wezen zoeken in de verzoeningsidee. Maar bij alle verschil van gevoelen bestaat toch hierover wel eenstemmigheid, dat niet kunstmatig van buiten af maar uit het binnenste des menschen opwelde de drang tot het brengen van offers. Ook dat aan die offers ten grondslag lag de onuitroeibare con-

victie èn dat de Godheid niet ver is van een iegelijk onzer èn dat door de offers op haar invloed kan worden geoefend.

Ook Israël had zijne offers. Wij kunnen de vraag voorbijgaan, of reeds de protoplasten in den staat der rechtheid aan den Volzalige hunne offeranden hebben gebracht. Ook voorbijgaan wat ons in het Oude Testament aangaande offers voor de afkondiging van de ceremonieele wetten wordt meegedeeld. Voor ons zijn de in de Mozaische wetgeving verordineerde offers van het meeste belang. En dan niet zoozeer het brand- en dankoffer als wel het zond- en schuldoffer. Dit offer moest gebracht, als er door de zonde scheiding tusschen God en den mensch was ingetreden; en het bedoelde door het bloed van het offerdier de zonde te bedekken en de gestoorde relatie met God weer te herstellen. In overeenstemming met het voorgeschrevene in Leviticus IV legde de offeraar de hand op het hoofd van den var, die tot zondoffer bestemd was, en daarmede droeg hij zijne zonde op dien var over. Alzoo was de var des doods schuldig. Nadat de var geslacht was, doopte de priester zijn vinger in het bloed en sprengde hij het zevenmaal voor het aangezicht des Heeren, voor den voorhang. Vervolgens deed hij van dat bloed op de hoornen van het altaar, dat voor het aangezicht des Heeren was in de tent der samenkomst, en goot hij al het bloed uit aan den bodem van het altaar des brandoffers.

De bloedmanipulatie was dus bij het zondoffer de hoofdzaak. Door dat bloed werd — natuurlijk niet reëel maar symbolisch — het bedreven kwaad verzoend. „Want de ziel — zoo luidt Lev. 17 : 11 — van het vleesch is in het bloed; daarom heb Ik het u op het altaar gegeven, om over uwe zielen verzoening te doen; want het is het bloed, dat voor de ziel verzoening zal doen". Eerst droeg de var door zijn dood de straf van den offeraar maar vervolgens was het bloed van den var het symbool van het leven, dat door den dood heenging en van de zonde weer verlost was. Werd nu dit bloed voor het aangezicht des Heeren gesprengd en aan het altaar des brandoffers uitgegoten, dan werd daarmede de zonde van den offeraar weggenomen. Al heel duidelijk komt het bij dit offer uit, dat het God is, van wien de verzoening uitgaat. Niet de zondaar dacht zich dit zoenmiddel uit, maar in zijne gadelooze ontferming gaf de Heere het. Immers staat er met nadruk: Daarom heb ik het (bloed) u op het altaar gegeven, om over uwe zielen verzoening te doen, Lev. 17 : 11b.

Het bloed is dus niet, gelijk meerderen dachten, eene offergave, welke de mensch als een geschenk aan God aanbiedt, maar het is het door God gegeven middel, waardoor de verzoening tot stand gebracht wordt. Deze opvatting is ook in overeenstemming met de plaats, welke in het Oude Testament over het algemeen aan het bloed wordt toegekend. Het bloed van het dier behoort niet aan den mensch. Hij mag voor zijn gebruik het bloed van het dier niet aanwenden, Gen. 9 : 4, Lev. 3 : 17; 17 : 10, 12 en 14.

Vervolgens blijkt klaar, dat het bloed Gode gebracht wordt ter vervanging van het leven des menschen. De mensch is door de zonde des doods schuldig. Naar recht heeft de overtreder het leven verbeurd. Maar nu laat God het bloed van het dier de plaats innemen van het leven des menschen.

Weer verwijs ik naar Lev. 17 : 11, waarvan de slotwoorden echter aldus dienen vertaald te worden: Ik heb het u gegeven om voor uwe zielen verzoening te doen, want het bloed bewerkt verzoening door de ziel. De ziel van het dier treedt in de plaats van de ziel des menschen en alzoo doet het bloed verzoening voor de ziel. De idee der plaatsvervanging ligt ook in het substantief כֹּפֶר, losprijs. Deze losprijs werd in de plaats van het leven des menschen betaald aan hem, aan wien dit leven vervallen was. In Exodus 21 : 29/30 lezen wij, dat wanneer de heer er van overtuigd was, dat zijn os stootig was, hij evengoed als zijn os mocht gedood worden, wanneer zijn os een man of eene vrouw zoo had gestooten, dat deze stierf. Indien hem echter van de zijde der aanverwanten een losgeld opgelegd werd, zoo moest hij tot lossing van zijne ziel (zijns levens) geven naar alles wat hem opgelegd werd.

En niet alleen 't substantief כֹּפֶר (losprijs) maar ook het verbum כָּפַר (verzoenen) mag naar het Oud-Testamentische spraakgebruik in verband gebracht met de rechtsgedachte. Het komt meermalen voor in den zin van het verzoenen der schuld door te voldoen aan het recht door plaatsvervanging of anderszins. Zoo in Ex. 32 : 30 en 32: alwaar Mozes zich bereid verklaart eene verzoening te doen voor de zonde des volks in zake het gouden kalf en in Deut. 21 : 1—9: de beschrijving der verzoening van een doodslag door eene onbekende hand.

Nu komt ongetwijfeld כָּפַר ook voor zonder vermelding van een losprijs, bijv. Ps. 78 : 38: Doch Hij, barmhartig zijnde, verzoende de ongerechtigheid en verdierf hen niet. Maar waar dit op andere plaatsen wel 't geval is en bovendien 't verwante woord כֹּפֶר zoo nauw met voldoen aan het recht samenhangt, daar mag geconcludeerd, dat Israël de begrippen verzoenen en aan het recht voldoen met elkander in relatie bracht, ook bij het brengen van het schuld- en zondoffer.

Voor deze conclusie pleit ook de omstandigheid, dat het Jodendom na den tijd van Christus' omwandeling op aarde — het was Prof. Ridderbos, die mij dit meedeelde en van wiens behandeling van het offer in Israël in 't algemeen ik dankbaar gebruik maakte — zeer beslist met het offer de gedachte van de plaatsvervanging en van het plaatsbekleedend strafdragen verbond. De latere rabbijnen bezigen uitdrukkingen als deze: „De eene ziel is een substituut voor de andere"; het dier draagt de zonde van den offeraar „want de handoplegging wordt beschouwd als eene overdraging van de zonde op het dier", (Edersheim, The temple and its services).

Maar ik ga niet verder in op de beteekenis van het offer in den

Israëlietischen cultus. Het gezegde is genoeg, om het begrijpelijk te maken, dat vele nieuweren zoowel de sacramenteele theorie (het oorspronkelijke offer zou geweest zijn het eten van het vleesch en het drinken van het bloed, om de in het offerdier aanwezige Goddelijke kracht in zich op te nemen) als de realistische opvatting (het offer is een spijs voor de Godheid) en eveneens de gedachte van Ritschl (de losprijs is eene beschutting van den nietigen mensch tegen de verhevenheid Gods) hebben losgelaten. En dat zij zijn teruggekeerd tot de zoovele eeuwen achtereen door de Christelijke kerk en Theologie gehuldigde gedachte, dat het bloed van het offerdier symbolisch en typisch de zonde van den offeraar bedekte en verzoende en hem dus als door een losgeld van de schuld loskocht.

Dan, van hoeveel beteekenis Israëls offers ook waren, toch waren zij in allerlei opzichten onvolmaakt. Niet alle zonden konden door het schuld- en zondoffer verzoend. Niet het bloed van stieren en bokken vermocht de zonden te bedekken en uit te delgen. Offers, die telkens moesten herhaald, en die door priesters, die zelven zondaren waren, moesten gebracht, konden niet de ware zijn. En daarom komt een barmhartig God Israëls vromen verblijden met de profetie, van den lijdenden knecht des Heeren, die tegelijkertijd priester en offerande wezen zou.

In het 53ste hoofdstuk van Jesaja heeft deze profetie haar zenith bereikt. Wie hier bij een profeet of bij de kern van Israël staan blijft, kan onmogelijk aan deze woorden der zaligste vertroosting ten volle recht laten wedervaren. Schoon en waar heeft iemand er van gezegd: „Men gevoelt het — al leest men ook duizend betoogen van het tegendeel! — dat geen andere verklaring van dit heilig oratorium mogelijk is dan bij de middernachtzon van Gethsémané en Golgotha" (J. H. Gunning J.Hz.).

Door woorden en daden, door typen en symbolen beeldde onder de oude bedeeling de God des veelvuldigen ontfermens Hem uit, die tegelijkertijd lam en leeuw, dienstknecht en koning wezen zou. En wie onder Israël wezenlijk een zoon of eene dochter van Abraham wezen mocht, richtte het oog des geloofs op den toegezegden Messias. En dat geloof, of liever: de persoon, die aldus door het geloof omhelsd werd, is den zoodanigen tot rechtvaardigheid gerekend. Zoo alleen kon toen reeds innig-dankbaar betuigd: „Welgelukzalig is hij, wiens overtreding vergeven, wiens zonde bedekt is", Ps. 32 : 1.

Lang heeft echter de vervulling der belofte getoefd. En vooral nadat de profetie ophield, ontzonk het bondsvolk almeer aan zijn heilig ideaal. De groote massa zocht onder de leiding der Schriftgeleerden eene gerechtigheid uit de werken der wet. Er bleven echter ware Godvreezenden. En hoezeer het scheen, dat hunne verzuchting: „Wij verwachten den Heere; onze ziel verwacht en wij hopen op zijn woord", Ps. 130 : 5, wegstierf in de ijle verte toch klonk ze niet tever-

geefs op. Toen de volheid des tijds gekomen was, heeft God zijnen Zoon uitgezonden, geworden uit eene vrouw, geworden onder de wet, opdat Hij degenen, die onder de Wet waren, verlossen zou en opdat wij de aanneming tot kinderen verkrijgen zouden, Gal. 4 : 4, 5.

§ 3. Het Nieuwe Testament laat ons Jezus zien als den beloofden Messias.

Tal van bewijzen biedt het N. Test. voor de verkondiging, dat Jezus de beloofde Messias was. Duidelijk wordt dit allereerst door Jezus zelf uitgesproken. Al aanstonds verklaarde Hij in de synagoge van Nazareth, dat de profetie van Jesaja 61 in Hem hare vervulling vond. Voorts predikte Hij, dat Hij in den staat der vernedering geroepen was, om te doen het ἔργον, Hem door den Vader op de hand gezet. Dit werk nu bestond in het algemeen in het doen van Gods wil. Treden wij echter meer in bijzonderheden, dan hooren wij Jezus uitspreken: — 1^0 dat Hij geroepen was den Israëlieten den Naam zijns Vaders te openbaren en dien Naam te verheerlijken Joh. 17 : 4, 6, 26; — 2^0 dat ook de wonderen, door Hem gedaan, een deel waren van het Hem toebetrouwde werk, werken zijns Vaders, en het bewijs, dat de Vader Hem liefhad Joh. 5 : 20; — 3^0 dat Hij kwam om zijn leven af te leggen voor de zijnen. Joh. 10 : 15.

Op dit laatste valt de meeste nadruk. Christus heet het ware bondsoffer of althans zijn bloed het bloed des N. T.; ook het slachtoffer voor onze zonden; de losprijs; het zondoffer, dat voor ons tot zonde is gemaakt; het paaschoffer, dat voor ons is geslacht; het lam Gods, dat de zonde der wereld droeg; het ἱλαστηριον, het zoenmiddel, dat onze schuld verzoende; een vloek, die den vloek der wet van ons overnam. En dat de Christus leed en stierf in de plaats, ten behoeve, terwille van velen wordt aangewezen door de praeposities ἀντι, ὑπερ cum gen. pers. en cum gen. rei; περι cum gen. pers. en cum gen. rei; en δια cum acc. rei. Voorts wordt vooral in den brief aan de Hebreën de uitnemendheid van Jezus' priesterschap aangetoond.

Ten slotte leert het N. Test., dat vele zijn de weldaden, die Christus door zijn lijden en sterven heeft verworven, en die Hij, als de Verrezene uit de dooden vermag uit te deelen. Voor zich zelf verkreeg Hij als loon op den arbeid zijner ziel alles wat wij samen vatten onder de benaming staat der verhooging o. a. de Hemelvaart, het zitten ter rechterhand Gods, alle macht in hemel en op aarde, het gesteld worden tot rechter in den oordeelsdag. Voor de zijnen verwierf Hij de σωτηρια Joh. 3 : 17; 12 : 47, waartoe behoort de ἱλασμος d. i. de aflegging door God van zijn toorn op grond van Christus' offerande, de καταλ λαγη d. i. de daarvoor bij God in de plaats getreden nieuwe, verzoende, niet meer vijandige maar gunstige vredeverhouding tot de wereld; de vergeving der zonden, de wedergeboorte, de rechtvaardigmaking,

de heiligmaking, de υἱοθεσια, de ontkoming aan het oordeel, de hemelsche erfenis, de zalige opstanding en het eeuwige leven.

Nu staat het echter met deze weldaden zóó, dat zij van den Persoon des Middelaars onafscheidelijk zijn. Om die weldaden deelachtig te worden, is volstrekt noodig, dat wij vooraf met den Persoon des Middelaars vereenigd zijn. De Christus is dan ook zelf in zijn persoon het inbegrip van alle weldaden, weshalve Hij zich noemt het licht der wereld, het ware brood, het levende water, en Hij in *I Cor. 1 : 30* wordt genoemd de σοφια, δικαιοσυη, ἁγιασμος, ἀπολυτρωσις zijns volks, en elders het hoofd der gemeente, de eerstgeborene uit de dooden enz.

Uit dit overzicht dient het volgende meer naar voren gebracht te worden. Omdat Christus, de verzoening met God aanbracht, wordt hij door Paulus genoemd een ἱλαστηριον — dat is niet het verzoendeksel maar een verzoenmiddel, mogelijk ook een zoenoffer — in de gewichtige pericoop Rom. 3 : 21—26. Van allen die gelooven geldt, dat zij hebben gezondigd en de heerlijkheid Gods derven, maar ook dat zij om niet worden gerechtvaardigd, uit Gods genade, door de verlossing, die in Christus Jezus is. En van dien Christus Jezus heet het dan: „Welken God voorgesteld heeft tot een zoenmiddel", dat is tot datgene wat tot verzoening dient. Zulk een verzoenmiddel was deze Christus in, dat is, door zijn bloed.

Hier grijpt Paulus terug naar het Oudtestamentische zondoffer. Aangezien de ziel in het bloed is, daarom is de bloedstorting de opoffering des levens. Dies wil de uitdrukking „een verzoenmiddel door zijn bloed" zeggen, dat het zijne gehoorzaamheid tot in den dood was, waardoor de Zaligmaker het middel is tot uitdelging van de schuld dergenen, die in Hem zouden gelooven. Alzoo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijnen eeniggeboren Zoon gegeven heeft. Maar met zijne liefde gaat zijne rechtvaardigheid hand aan hand. In het offer, dat op den kruisheuvel gebracht wordt, betoont God zijne rechtvaardigheid. De zelfovergave van den Middelaar tot in den dood predikt met eene stemme veler wateren, dat een heilig God geen afstand kan doen van zijn recht, dat er zonder bloedstorting geene vergeving is. Maar nu de Vader zelf het zoenmiddel schonk en de Middelaar het zwaard der Goddelijke gerechtigheid tegen zich liet ontwaken, nu kan dan ook dezelfde Apostel roemen: *En al deze dingen zijn uit God, die ons met Zichzelven verzoend heeft door Jezus Christus, en ons de bediening der verzoening gegeven heeft; want God was in Christus de wereld met Zichzelven verzoenende, hunne zonden hun niet toerekenende en heeft het woord der verzoening in ons gelegd. Zoo zijn wij dan gezanten van Christus' wege, alsof God door ons bade: wij bidden van Christus' wege: laat u met God verzoenen! Want dien, die geene zonde gekend heeft, heeft Hij zonde voor ons gemaakt, opdat wij zouden worden rechtvaardigheid Gods in Hem, 2 Cor. 5 : 18—21.*

Het in deze pericoop in het oorspronkelijke voor verzoenen gebezigde werkwoord καταλλάσσειν duidt aan, dat God door zelf het zoenmiddel te geven eene vredesverhouding tusschen Zich en de menschheid in het leven roept. Door de zonde was de verhouding van God tot den mensch eene rechtsverhouding geworden en in deze relatie lagen de eischen van Gods wet als een ban op hem. Maar daarvoor trad eene nieuwe, eene verzoende, eene vredesverhouding in de plaats.

Naast dit werkwoord wordt echter in het Nieuwe Testament voor verzoenen nog een ander gebruikt en wel ἱλάσκεσθαι. Dit laatste woord geeft te kennen het brengen van zulk een offer, dat daarmede aan Gods rechtvaardigheid voldaan wordt, dat God „gunstig gestemd" wordt, dat God zijn toorn aflegt en de zonden vergeeft.

In deze twee werkwoorden komt dus eene onderscheidene relatie van God tot den mensch tot openbaring. Bij καταλλάσσειν ligt het accent hierop, dat ofschoon God om der zonde wil als wederpartijder tegenover den mensch staat Hij nochtans eene vredesverhouding in het leven roept terwijl bij ἱλάσκεσθαι hierop de nadruk valt, dat de door Christus gerepresenteerde menschheid Gode het zoenoffer brengt.

Hetzelfde geldt van het zelfstandig naamwoord. Onze overigens zoo rijke moedertaal staat thans in dit opzicht bij het Engelsch, Fransch, Hoogduitsch achter, dat wij „verzoening" gebruiken, om er twee verschillende zaken mee aan te duiden, terwijl de genoemde talen, evenals 't Grieksch en 't Latijn hiervoor twee woorden bezitten. Voorheen was dit anders. Gebruikt werden toen ook twee woorden: verzoening (καταλλαγη) en zoen (ἱλασμος) — men denke slechts aan de samenstelling: zoendood en zoenverdienste. „Soene" was de geldsom, de prijs, waarvoor 't herstel eener goede verstandhouding werd verkregen. In het N. Test. worden voor verzoening gebruikt καταλλαγή bijv. 2 Cor. 5 : 18 „de bediening der verzoening" en vs 19 „het woord der verzoening" en ἱλασμός (bijv. I Joh. 2 : 2: „Hij is eene verzoening voor onze zonden"). Κατάλλαγη (reconcilatio reconciliation, reconciliation, Versöhnung) beteekent de nieuwe, vredesrelatie tusschen God en den mensch; ἱλασμός (expiatio propitiation expiation, Söhnung, Sühne) is de grond van deze verzoende verhouding: de voldoening aan de strafeischende gerechtigheid Gods, door God zelven uit genade beschikt Ἱλασμός is het Hebr. כִּפֻּרִים bedekking (uitdelging, wegneming der zonden) door een offer. —

Om het belang der zaak mocht deze uitweiding niet achterwege blijven. Allereerst stelt het gezegde in het licht, dat evenals in het Oude zoo ook in het Nieuwe Testament vooropgesteld wordt, dat de verzoening niet van ons maar van God uitging. God was het, die de wereld met Zich zelven verzoende. Gods ontferming schonk ons het zoenmiddel. Daarom staat er in Rom. 5 : 10 ook niet, dat wij ons met God verzoend hebben, maar „dat wij verzoend (in de vredesverhou-

ding teruggebracht) zijn geworden door den dood zijns Zoons". Gelijk wij ook lezen in Col. 1 : 19, 20 „Want het is des Vaders welbehagen geweest, dat in Hem (Christus) al de volheid wonen zou, en dat Hij, door Hem vrede gemaakt hebbende door het bloed zijns kruises, door Hem, zeg ik, alle dingen verzoenen zou tot Zichzelven, hetzij de dingen, die op de aarde, hetzij de dingen, die in de hemelen zijn."

In de tweede plaats wordt ons hier geleerd, dat God slechts hierom den mensch in de oorspronkelijke vredesverhouding kon terugbrengen, omdat Zijn eigen Zoon in onze menschelijke natuur het zoenmiddel zijn en aan Gods straf eischende gerechtigheid voldoen wilde. God heeft de wereld met Zichzelven verzoend... maar „in Christus". God heeft ons met Zichzelven verzoend... maar „door den dood Zijns Zoons."

Deze beide feiten zijn van het grootste gewicht. Het eerste ontneemt aan den mensch elke aanleiding tot zelfverheffing en gunt ons een blik in de innerlijke bewegingen over zondaren, welke waren in het hart van God den Vader. Het tweede laat ons zien, dat de verzoening rust op de voldoening van Christus aan de gerechtigheid Gods en dat er zonder bloedstorting geene vergeving is.

Herhaaldelijk is ook van het tweede feit in het Nieuwe Testament sprake. Ik herinner slechts aan deze teksten: Gelijk de Zoon des menschen niet is gekomen om gediend te worden, maar om te dienen, en Zijne ziel te geven tot een rantsoen voor velen, Matth. 20 : 28... En Ik stel Mijn leven voor de schapen, Joh. 10 : 15; ... om de gemeente Gods te weiden, welke Hij verkregen heeft door Zijn eigen bloed, Hand. 20 : 28; ... gelijkerwijs ook Christus ons liefgehad heeft, en Zichzelven voor ons heeft overgegeven tot eene offerande en een slachtoffer Gode, tot eenen welriekenden reuk, Ef. 5 : 2. Waarom Hij in alles den broederen moest gelijk worden, opdat Hij een barmhartig en een getrouw Hoogepriester zou zijn in de dingen, die bij God te doen waren, om de zonden des volks te verzoenen, Hebr. 2 : 17, 9 : 14 en 22; Maar door het dierbaar bloed van Christus, als van een onbestraffelijk en onbevlekt Lam, I Petri 1 : 19; Want Christus heeft ook eens voor de zonden geleden, Hij rechtvaardig voor de onrechtvaardigen, opdat Hij ons tot God zou brengen, I Petri 3 : 18; ... En het bloed van Jezus Christus, Zijnen Zoon, reinigt ons van alle zonde, I Joh. 1 : 7, 2 : 2, 4 : 10; ... Hem, die ons heeft liefgehad en ons van onzen zonden gewasschen heeft in Zijn bloed, Openb. 1 : 5.

Het is niet noodig bij al deze en dergelijke plaatsen stil te staan. Wel een enkel woord over *Gal. 3 : 13*, waar Paulus schrijft: *dat Christus ons losgekocht heeft uit den vloek der wet, door vloek voor ons te worden, want er staat geschreven: vervloekt is een ieder, die aan het hout hangt.* „De Apostel stelt voor beide zelfstandige naamwoorden het lidwoord, om alzoo aan te duiden, dat de Heere Christus losgekocht heeft uit den vollen vloek van de gansche wet." Aldus accentueert hij,

dat de Heere Christus den vollen losprijs heeft betaald. Paulus zegt ons ook, hoe dit toeging. Door vloek voor ons te worden. De Gezegende en Die alleen zegening moest deelachtig wezen, Hij werd vloek, en wel in die mate, dat Hij niet enkel door den vloek getroffen werd, maar ook zoozeer er mee geslagen, dat hij in vollen zin vervloekt scheen. Door alzoo vloek voor ons (d. i. ten onzen behoeve) te worden, heeft Hij ons verlost van den vloek der wet, dat is van den vloek, die den overtreder der wet treft.

Greijdanus teekent aan het slot zijner toelichting van dezen tekst aan: „de gedachte van plaatsvervanging wordt hier in volle klaarheid uitgesproken. Zij ligt in de geheele voorstelling, niet enkel in het voorzetsel. Want er staat geschreven, met allesbeslissend gezag, in Deut. 21 : 23: vervloekt is een ieder, die aan het hout hangt. Met deze Schriftuitspraak bewijst de apostel, dat het blijkbaar Gods vloek was, door welken de Heere Christus verbrijzeld was. Naar dat Schriftwoord kan uit het hangen van onzen Heiland aan het kruis gezien worden, dat Hij den vloek der wet droeg."

Het Nieuwe Testament verzet zich dus waarlijk niet tegen deze woorden uit art. XXI onzer Confessie, waartegen ook sommige jongere Ethischen bedenking inbrachten: „Wij gelooven, dat Jezus Christus een eeuwige Hoogepriester is, met eede, naar de ordening van Melchizedek, en zichzelven in onzen naam voor zijnen Vader gesteld heeft, om zijn toorn te stillen met volle genoegdoening." „Blut ist die Grundfarbe im Gemälde des Erlösers."

§ 4. **De naam Jezus.**

De Christelijke Kerk heeft terecht groote waarde toegekend aan de namen, die in de H. Schrift aan den Middelaar worden gegeven. Zijn eigennaam is Jezus, dat is Zaligmaker, Het is dan ook heel onbetamelijk, dat de Jezuïeten zich naar dezen naam durfden noemen. Zaligmaker toch is alleen Jezus en zelfs de uitnemendste heiligen kunnen niets aan zijn werk toevoegen, gelijk zulks dan ook niet noodig is. Nu hebben niet Jozef en Maria dezen naam voor het kindeken van Bethlehem uitgedacht. Integendeel, vóór zijne geboorte sprak de engel Gabriël tot Maria: Gij zult bevrucht worden en een zoon baren en gij zult zijnen naam heeten Jezus, Luk. 1 : 31, en eenigen tijd later heeft deze zelfde engel dezen naam aan Jozef verklaard, toen hij sprak: *En zij nl. Maria zal een zoon baren en gij zult zijnen naam heeten Jezus, want Hij zal zijn volk zalig maken van hunne zonden, Matth. 1 : 20, 21.* De naam Ἰησοῦς nu is de Grieksche uitspraak van den Hebreeuwschen naam Jeschua יֵשׁוּעַ (b.v. Nehemia 8 : 18 Jesua de zoon van Nun en Ezra 3 : 2 Jesua de zoon van Jozadak) en deze is weer eene na de ballingschap gebruikelijke verkorting van den ouderen naam Jehoschua יְהוֹשׁוּעַ en הוֹשִׁיעַ 3 p. imp. (hi naast) יְהוֹשִׁיעַ (Ps. 116 : 6) a verbo יָשַׁע ('t welk in Kal niet wordt gebruikt) redden, helpen, en dus Hij,

nl. Jhvh, zal helpen. Nu was de naam Jeschua, die in de Septuaginta steeds luidt Ιησους, een naam, die ten tijde van Jezus' omwandeling op aarde door meerderen gedragen werd, gelijk er ook onder Paulus' medearbeiders één was, die Jezus heette met den bijnaam Justus, Col. 4 : 11.

Juist merkt Gravemeijer op: „Ook in dit opzicht heeft Hij de gestalte eens dienstknechts aangenomen en is ook hierin den menschen gelijk geworden, dat Hij een naam ontving, die bij de menschen niet vreemd was". Maar al droegen alzoo vele Israëlieten den naam Jezus, toch heeft men terecht de bijzondere voorzienigheid Gods hierin erkend, dat twee mannen onder den ouden dag bijzonder als typen van den Verlosser optraden. En wel Jozua, de zoon van Nun (deze heette aanvankelijk Hosea, waarin alleen de idee, de hoop, de belofte der verlossing ligt, maar door Mozes werd zijn naam veranderd in Jozua, waarin de zekerheid der verlossing zich uitsprak, Num. 13 : 8 en 16), die de kinderen Israëls in het aardsche Kanaän bracht (hetgeen aan Mozes niet gegund werd) en alzoo voorbeeld was van den meerderen Jozua, die het geestelijke Israël in het hemelsche Kanaän brengt; en Jozua, de zoon van Jozadak, hoogepriester ten tijde van Israëls wederkeering uit de ballingschap, voorbeeld van den waren Hoogepriester Zach. 6 : 11, 12. Ook deze twee werden door de Grieksch sprekende Joden Jezus genoemd Hand. 7 : 45, Hebr. 4 : 8. Maar in de Chr. kerk is deze naam aan geen mensch meer gegeven. Omdat de zaligheid in geenen anderen is, *Hand. 4 : 12: want daar is ook onder den hemel geen andere naam, die onder de menschen gegeven is, door welken wij moeten zalig worden,* daarom hebben de Christenen uit eerbied voor hun Heiland dit nagelaten. En de Joden bezigden dezen naam ook niet meer, uit afkeer van den gekruisigden Jezus.

Ten slotte nog dit. In den jongsten tijd wint het gevoelen veld, dat Jehoschua is samengesteld uit Jeho en schua en dus beteekent: De Heere is hulp of heil (Kuyper, L. de Chr., I, blz. 56/60). Kuyper bepleitte het gevoelen, dat zalig oorspronkelijk beteekende vol; rampzalig zou dan zijn vol van ramp en welgelukzalig vol van geluk. Volgens Weyand, Deutsches Wörterbuch[5] beteekent „selig" — gelukkig. Bavinck gaat mee met het „Etymologisch Woordenboek der Ned. taal" van Franck-van Wijk[2], dat zalig afleidt van het Gothische woord, sels, goed, deugdelijk. En deze opvatting zal wel de juiste zijn.

§ 5. **De naam Middelaar.**

Middelaar μεσιτης, is een ambtsnaam. Hij wordt gebezigd in *I Tim. 2 : 5: Want er is één God, er is ook één Middelaar Gods en der menschen, de mensch Christus Jezus* en in Hebr. 8 : 6; 9 : 15; 12 : 24. Deze naam wordt aan Jezus toegekend, omdat Hij het is, die de klove tusschen God en mensch gedempt of m. a. w. den zondaar met God verzoend heeft. Nu is er in de 16e eeuw strijd gevoerd over de vraag,

of Christus alleen naar zijne menschelijke natuur middelaar was en dus ook alleen op grond van zijne menschelijke, verworvene gerechtigheid ons rechtvaardigen kon, dan wel of Hij middelaar was ook naar zijne Goddelijke natuur. Het eerste werd beweerd door Stancarus in zijn strijd met Osiander over de rechtvaardigmaking. Tegenover hem hielden de Geref. en de Luth. dogmatici staande, dat Christus Middelaar was naar zijne beide naturen. Hierin zagen zij juist en Bellarminus en Petavius weken dan ook van de steeds gegeven voorstelling af, toen zij in hoofdzaak het gevoelen van Stancarus beaamden door te beweren, dat Christus zijne middelaarswerken in zijne menschelijke natuur volbracht.

Zij beriepen zich hierbij wel op Augustinus, Petrus, Lombardus en Thomas — maar ten onrechte. Deze toch bedoelden niet anders dan dat Christus niet naar zijne Goddelijke natuur als zoodanig, afgescheiden van de menschelijke natuur, Middelaar was, maar dat Hij Middelaar was krachtens het pactum salutis d. w. z. als Zoon van God maar die onze natuur aannemen zou. Deze quaestie is hierom van gewicht, omdat, wanneer Stancarus gelijk had, daaruit zou voortvloeien, dat er onder den ouden dag geen Middelaar was geweest.

Nu leert de Schrift duidelijk het tegenovergestelde. Het staat niet zóó, dat slechts in het besluit was bepaald, dat Jezus in de volheid des tijds als Middelaar zou optreden, maar alzoo, dat de Zone Gods van eeuwigheid tot Middelaar aangesteld en terstond nà den val als zoodanig opgetreden is. Trouwens hoe zou God nà den val de menschheid hebben kunnen dragen, wanneer niet de Zoon terstond als Middelaar ten behoeve der menschheid tusschengetreden was bij den Vader? Johannes zegt dan ook niet in zijn eersten zendbrief 3 : 5 en 8 dat de Middelaar pas bij de Vleeschwording opgetreden maar dat Hij toen als zoodanig op aarde *geopenbaard* is.

§ 6. De naam Messias, Christus.

De meest gebruikte Ambtsnaam is Gezalfde. 't Hebr. מָשִׁיחַ luidde in 't Arameesch meschicha en hieruit werd in den mond der Grieksch sprekende Joden Messias. In de Evangeliën heet het meest ὁ Χριστος, in de brieven meest alleen Χριστος. Deze naam geeft te kennen, dat de Zone Gods om Zaligmaker te kunnen zijn, was gezalfd tot de drie ambten van Profeet, Priester en Koning. Onder de nieuwere theologen zijn er echter, die aan dit drievoudig ambt niet aan willen, omdat het eene van het andere niet te onderscheiden is. Zoo b.v. Frank en Ritschl. Nu hebben ongetwijfeld de oude dogmatici deze ambten te sterk uit elkaar willen houden. Onder het profetisch ambt, voorzoover het werd uitgeoefend in de dagen zijns vleesches, werd gewoonlijk behandeld het leeren, voorspellen en wonderen doen; onder het priesterlijk ambt het offeren, voorbidden en zegenen; onder het koninklijk ambt de hulde der wijzen uit het Oosten, de intocht in

Jeruzalem, de aanstelling der Apostelen en de instelling der sacramenten.

Nu gevoelen wij reeds aan het laatstgenoemde, dat het hier eenigszins spaak loopt. Althans sommige dezer feiten kunnen even geschikt tot de andere ambten gebracht worden. Maar nog moeilijker wordt het, als wij toekomen aan den staat der verhooging. Jezus' voorbede b.v. draagt tegelijkertijd een priesterlijk en een koninklijk karakter *Joh. 17 : 24.* Wij moeten dan ook met de methode der ouden breken. In al Jezus' woorden en daden komen de drie ambten tegelijkertijd uit. Wel komt in het eene woord of in de eene daad meer het profetische, in het andere meer het priesterlijke en in het derde weer meer het koninklijke ambt uit, maar in den grond der zaak oefende Jezus zoowel in den staat zijner vernedering als in dien zijner verhooging in elk woord en in elke daad zijn drieërlei ambt uit.

Dan, hieruit vloeit geenszins voort, dat wij eigenlijk de leer der drie ambten wel kunnen prijsgeven, en als het rationalisme alleen van zijn profetisch of als het mysticisme alleen van zijn priesterlijk of als het chiliasme alleen van zijn koninklijk ambt kunnen spreken. Integendeel. God schiep den mensch met een hoofd, om zijn Schepper te kennen, met een hart, om zich zijn Schepper toe te wijden, en met een hand om ter eere zijns Scheppers te regeeren.

Welnu hieruit vloeit reeds voort, dat ook op den Middelaar een drievoudig ambt moest gelegd worden. En dit was nog te noodiger, omdat de zonde hare verwoesting aanrichtte zoowel in de wereld van ons denken als in die van ons hart en onze hand. Zoo kon Hij alleen ons verlossen, die als profeet de waarheid Gods kende en haar openbaarde, die als priester zich Gode toewijdde en in de plaats zijns volks zich Gode opofferde, en die als Koning ons naar Gods wil regeeren en beschermen kon. Het koninklijke ambt trad echter 't meest op den voorgrond. Vooral in het O. T. is dit het geval, maar toch ook in het N. T. Zijn koningschap verschilt veel van dat van aardsche vorsten. Immers regeert de Christus niet met geweld maar door zijn Woord en Geest, door genade en waarheid, door recht en gerechtigheid.

Hieruit trok o. a. Scholten de conclusie, dat wij hoogstens alleen in overdrachtelijken zin van zijn koninklijk ambt kunnen spreken, terwijl anderen nog verder gingen en beweerden, dat we bij Christus in het geheel niet van ambten kunnen spreken. En wel omdat ambt een term is aan een rechtsgemeenschap ontleend en van beroep of betrekking daarin onderscheiden is, dat het berust op eene aanstelling van de overheid, terwijl dan Jezus' koninkrijk uitsluitend een rijk der liefde en niet tevens van het recht zou zijn. Maar dit is geheel in strijd met de H. Schrift. Zij leert ons: *a.* dat Christus niet zelf de waardigheid van Middelaar aannam maar dat Hij daartoe door den Vader verkoren en aangesteld is, *Ps. 2 : 6, 7;* Ps. 89 : 19/21; Hebr. 5 : 4—6;

b. dat de Middelaar met den H. Geest is gezalfd, *Jes. 11 : 2* en (bij zijn doop in den Jordaan) Matth. 3 : 16/17.

Nu waren het onder het O. T. vooral de koningen, die werden gezalfd, waarschijnlijk met de heilige zalfolie (welke symbool was van de Goddelijke wijding, van de begiftiging met den Heiligen Geest en zijne ambtelijke gaven I Sam. 10 : 1, 9, 10; 1 Kon. 1 : 39; Ps. 89 : 21) gelijk dan ook gezalfde de naam was van Israëls theocratischen koning, Ps. 20 : 7; 89 : 19. Welnu waar Israëls koningen in den sterksten zin uitsluitend bij de gratie Gods regeerden, daar volgt uit de feiten, dat de Middelaar èn Gezalfde èn Koning wordt genoemd, dat wij zijn koninklijk ambt reëel moeten opvatten, dat Christus tot Koning aangesteld en Christus dus metterdaad een ambtsnaam was. Sterker nog. Waar het theocratische koningschap onder Israël slechts eene zwakke schaduw was, daar was het koningschap van den Christus het wezenlijke. Hij heeft dan ook eerst wezenlijk beantwoord aan de schildering, die in de koningswet Deut. 17 : 14—20 van den wezenlijken koning gegeven wordt.

Hij inzonderheid was de koning naar Gods hart, gebonden aan Gods wet, de Koning ook, die zich niet als een tyran boven zijne broederen verhief. Zijn koningschap brengt dan ook het profeet- en het priester-zijn met zich. En wel is het waar, dat thans zijn rijk alleen nog maar geestelijk en zedelijk bestaat maar ook hierom is zijn koninklijk ambt niet minder reëel, gelijk dan ook dat rijk zich eenmaal tevens in physischen zin zal openbaren, als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde daar zullen zijn. Aan den Middelaar is dan ook niet in oneigenlijken maar in eigenlijken zin de koninklijke heerschappij toegekend. Wel heeft men herhaaldelijk het tegendeel uit de bekende uitspraak des Heeren „mijn Koninkrijk is niet van deze wereld", Joh. 18 : 36 willen afleiden maar zelfs Rothe heeft hiervan gezegd: „Dieser Ausspruch hat sich viel müssen misbrauchen lassen, auch von Schleiermacher".

§ 7. Ofschoon de Vader de straf op den Middelaar heeft gelegd, toch was niettemin de gifte des Zoons aan de wereld een daad van Gods liefde.

Uit geen feit blijkt klaarder, dat de Vader niet eerst door het offer van Golgotha tot liefde voor en vergeving van den zondaar bewogen is, dan uit de schenking des Zoons aan de wereld, *Joh. 3 : 16.* Daarom zegt de H. Schrift ook, dat de Vader in Christus de wereld met zichzelven verzoende, II Cor. 5 : 18, 19, en wordt de naam Zaligmaker ook aan den Vader toegekend in Luk. 1 : 47 en I Tim. 1 : 1. Dan, met deze eeuwige zondaarsliefde des Vaders schijnt in strijd de uitspraak van Paulus, dat God den Christus tot eene verzoening door het geloof in zijn bloed heeft voorgesteld εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσυνης αὐτου. *Rom. 3 : 25, 26.* Toch is dit niet het geval. Paulus leert volstrekt

niet, dat de Zoon den Vader tot betooning van genade gedrongen zou hebben. Veeleer zegt hij in 5 : 8 en 8 : 32, dat de Vader uit liefde jegens ons zijnen Zoon gegeven heeft. God de Vader was niet verplicht verlossing aan te brengen. Noch minder, om zijnen Zoon tot een Verlosser te geven. Ook niet om, met voorbijgang van anderen, zijne uitverkorenen te zaligen. Dat alles geschiedde zijnerzijds uit geheel onverplichte barmhartigheid, uit vrijwillige liefde.

Maar hoe vrijwillig de Heere zijn volk ook liefhad, Hij kon het geene genade bewijzen, als niet aan zijne gerechtigheid en heiligheid werd genoeg gedaan. Daarom gaf Hij zijn Zoon als zoenoffer en verzoening. De Middelaar heeft ons verlost van den vloek der wet, een vloek geworden zijnde voor ons. En alzoo betoonde of openbaarde God zijne gerechtigheid ten volle „eenerzijds in hare heilig-strenge volledige bestraffing der zonden aller uitverkorenen in Christus, anderzijds in hare redding brengende werking op die wijze voor wie door het geloof Christus als zoodanig aannemen" (Greijdanus).

Het komt er dus ook hier op aan, de eene deugd Gods niet te verheffen ten koste van de andere. In de schenking van den Middelaar openbaarde de Vader zijne liefde maar tegelijkertijd stelde Hij zijne gerechtigheid in het licht door „den Heere Christus in zijn bloed d. i. zooals Hij zijn bloed uitstortte aan het kruis ter verzoening door het geloof, voor te stellen." Paulus schrijft hier dezelfde gedachte, welke wij ook reeds aantreffen in Jes. 5 : 16: doch hoog zal de Heere der heirscharen zijn door het gericht, en God, de Heilige, zal zich heiligen door gerechtigheid (Ridderbos), Gravemeyer II, 444. Liefde was het, dat de Vader zijn eeniggeboren Zoon gaf, om de straf zijner wrekende gerechtigheid te ondergaan. Met eene allesovertreffende liefde heeft de Vader de zijnen liefgehad, maar hun behoudenis is niet gerealiseerd met krenking van de rechtvaardigheid Gods. Integendeel. Aan haar is volkomen genoeg gedaan (Zie de schoone exegese van dezen tekst bij Van Andel; en voorts de breede bespreking van deze plaats bij Greijdanus, Kuyper, L. de Chr. I, 6; II, 83; III, 39, 63 en Gravemeyer „de Paulinische Leer van de Verzoening", blz. 77/92).

§ 8. **De noodzakelijkheid der voldoening door den Middelaar.**

De Nominalisten leerden in den grond der zaak, dat de voldoening van Christus pure willekeur was. Athanasius, Augustinus, Thomas, Calvijn, Beza, Zanchius achtten haar niet volstrekt noodzakelijk maar wel vanwege de wijsheid Gods zeer gepast. Letterlijk zeide Calvijn: „De necessitate si quaeritur, non simplex vel absoluta fuit, sed manavit ex coelesti decreto, unde pendebat hominum salus", Inst. II, XII, 1. En Beza oordeelde aanvankelijk ook zoo; „An Deus alia ratione homines servare potuit? Potuit sane, sed maxime fuit haec ratio declarandae summae illuis tum justitiae tum misericordiae." Ambrosius, Voetius, Owen, de Moor, ja wij kunnen wel zeggen sinds de zeven-

tiende eeuw alle Geref. theologen, oordeelden haar beslist noodig. Trouwens Beza zelf is later veelszins teruggekomen (volgens Voetius) op het standpunt, dat hij in zijn „Quaestiones", I, 8 aanvankelijk ingenomen had. De laatste opinie is dan ook de juiste. Er bestaat hier geen gevaar, gelijk Calvijn meende, dat wij aan de almacht Gods tekort zouden doen. God kan alles wat in overeenstemming is met zijn heilig Wezen en zijn heiligen wil — maar zonder voldoening vergiffenis te schenken, zou juist tegen Gods Wezen ingedruischt hebben.

Tegen de Reformatorische leer der verzoening door de voldoening van Christus zijn de Socinianen, straks gevolgd door de Remonstranten en Hugo de Groot, in verzet gekomen. Door de Rationalisten werden dezelfde bezwaren ingebracht. Schleiermacher met zijne mystische en Ritschl met zijne ethische opvatting wezen ook, evenals de Groninger en de Moderne Theologie, de „juridische" opvatting van Christus' verlossingswerk af. Helaas konden ook de Ethische theologen zich met haar niet vereenigen. Vinet en Roozemeyer trachtten nog een bemiddelend standpunt in te nemen. Een zoo onverdacht getuige als Prof. J. Cramer komt in zijne studie „Alexander Vinet", blz. 36/37 tot deze conclusie: „Maar het is toch ook waar, dat, evenmin als Vinet vroeger, toen hij nog aan de substitutie geloofde, de ethische zijde van de verzoeningsleer uit het oog verloor, hij ook evenmin, in zijne latere periode, de juridische opvatting geheel liet varen. Wellicht zijn wij het dichtst bij de waarheid, wanneer wij ons de zaak zóó voorstellen: wat in de kerkelijke voldoeningsleer Vinet het meest aantrok, was dit, dat zij zoowel Gods rechtvaardigheid als Gods liefde schitterend deed uitkomen. Het eerste was niet minder noodzakelijk dan het tweede. Zou de mensch het strafwaardige der zonde recht beseffen, dan moest het kruis ons doen zien, dat er geen verzoening mogelijk was zonder het doodslijden van den heiligen Zoon van God. En zou niettemin de hoop op vergeving het hart des menschen kunnen vervullen, dan moest datzelfde kruis hem al den rijkdom van Gods genade openbaren".

In mijne geschriften over de Ethische Theologie heb ik er aan herinnerd, dat deze zich niet altijd aan de gedachten van haren grondlegger Vinet aangesloten heeft, maar meermalen gedachten van Schleiermacher in hare beschouwingen ingedragen heeft. Al aanstonds heeft D. Chantepie de la Saussaye zich op dit punt niet aan den door hem zoo hoog vereerden Vinet maar aan Schleiermacher georiënteerd. En daarom geldt niet het minst van zijne beschouwing der Verzoening hetgeen Bavinck eens van zijne Theologie in het algemeen getuigde: „Het is dan ook een feit, waarvoor de bewijzen in De la Saussaye's Theologie overvloedig voorhanden zijn, dat het hem tegen zijne bedoeling en meening in, ten eenenmale mislukt is, de geref. Theologie ook maar op één wezenlijk punt en in één enkel

dogma tot haar recht te doen komen. Wat moest er niet eerst worden uitgesneden en weggenomen, eer men overhield wat De la Saussaye zuiver gereformeerd achtte te zijn."

De la Saussaye liet zich aanvankelijk over het werk en de voldoening van Christus soms wel eens ongeveer zoo uit, evenals de orthodoxie. Maar in zijne latere periode nam hij beslist een geheel ander standpunt in. Hij vond in de oude leer wel eerbiedwaardig, dat volgens haar aan Gods recht moest voldaan worden, dat de wet door Christus vervuld en de toorn Gods door hem gedragen is, maar deze leer zelve moest toch van den juridisch-scholastischen vorm ontdaan, op ethisch terrein overgeplant en met de mystieke unie tusschen Christus en de zijnen in verband gebracht worden. In de plaats van de uiterlijke plaatsbekleeding en de juridische overdraging van schuld moest gesteld de ethische verbinding tusschen Christus en de menschheid, waardoor alleen zulk eene overbrenging kon plaats vinden. De verzoening bestaat dan ook hierin: „Christus diende den Vader vrijwillig zonder strijd. Zijn levenstaak was, om in zichzelven te bewaren de liefde tot God en tot den mensch. Zijn strijd ontstond uit de tweespalt zijner reine ziel met de wereld; die strijd liep uit op eene krisis, waarin Hij als vloek der aarde stierf, uitgeworpen door de menschheid om zijne eenheid met God en door God om zijne eenheid met den mensch.

„Innig een was Hij met de menschheid; Hij draagt haar schuld, want de zonde van Israël dragend draagt Hij die der menschheid, wijl wat elders verzwakt of sporadisch aanwezig is, in Israël om zijne hoogere zedelijke kennis in de hoogste mate geconcentreerd gevonden wordt. Christus' dood is daarom de triumph zijns geloofs, de voleinding zijner gehoorzaamheid, de volkomen openbaring zijner eenheid met God, en daarom volbrenging der verzoening in beginsel en wezen. Want het wezen der verzoening bestaat juist in deze zijne tot in den dood gehandhaafde en ten volle uitgesproken eenheid en gemeenschap met God en den mensch. Het recht Gods is daarom in Christus niet slechts voldaan, dit is veel te zwak uitgedrukt, maar eerst ten volle verheerlijkt. De rechtvaardigheid is één met de barmhartigheid, het recht gehandhaafd in de genade, de wet vervuld in den geest. Wij hebben nu niet door maar in Christus vergeving, opstanding, vrede en leven. En van dat heilig leven, dat Christus tot in zijn dood bewaard, daarin ten volle uitgesproken heeft, is de opstanding de vrucht, het natuurlijk en noodzakelijk resultaat, bestaande in de verwerving van het leven uit zijne goddelijke in de menschelijke natuur" (Bavinck, De Theologie van D. Ch. de la S².' blz. 47/49).

Zakelijk zijn de argumenten tegen de zoogenaamde juridische opvatting der verzoening, die in de vorige en deze eeuw ingebracht werden, dezelfde als die der Socinianen. Vier zijn zij in getal.

1. De orthodoxe opvatting alsof Christus in de plaats zijns volks

aan de gerechtigheid Gods voldaan en de straffen Gods tegen de zonde gedragen heeft, is reeds hierom onhoudbaar wijl Jezus volstrekt niet alles geleden heeft wat wij ons hebben waardig gemaakt. Hierop nu antwoorden wij het volgende. Men moet van de Gereformeerde opvatting geen caricatuur maken, gelijk zelfs door Van Oosterzee en door verschillende Ethische theologen gedaan is. De Gereformeerden leerden nimmer, dat God een rekeningboek in de hand hield, eerst optelde al de straffen, die wij waardig waren en daarna achtereenvolgens al die straffen aan Christus voltrokken heeft. Zulk eene mechanische en Gode onwaardige voorstelling heeft de Christelijke kerk nimmer gehuldigd. En 't komt ook in mij niet op zulk eene monstrueuze gedachte te bepleiten.

De Gereformeerde Theologie verwierp immer juist zoowel de acceptilatieleer van Duns Scotus als de superabundantieleer van Thomas van Aquino; hield staande, dat wanneer het aantal uitverkorenen kleiner geweest ware Christus niet minder en wanneer het grooter geweest ware Christus niet meer had behoeven te lijden; en ontwikkelde ernstig en afdoende, dat de Borg wel niet in elk opzicht precies hetzelfde leed als wij lijden op aarde en hadden moeten lijden in de hel en dat niettemin zijne voldoening volkomen opwoog tegen de ontzettende schuld, welke wij moedwillig bij God durfden maken. Ik moge het laatstgenoemde met de woorden van P. van Mastricht (t. a. pl., II, blz. 731/732) in het licht stellen. Ook opdat uitkome, hoe lichtvaardig de oude Theologie gebrandmerkt is.

„De Middelaar heeft ondergaan den geestelijken dood, wel niet een en dezelfde soorte of getal met dien, welke, met kracht van de zonde op ons lag, maar evenwel daaraan gelijk, ja ook een en dezelfde in waardije en prijs. Want daar op ons een geestelijke dood ligt, welke insluit ene beroving van het beeld Godts en van de oorspronkelijke gerechtigheit, gepaart met ene dienstbaarheid der zonde, der wereldt, des satans en des vleesches, zoo heeft wel die geestelijke doodt in Christus niet konnen vallen: want dus zoude hij niet alleen onbequaam zijn geweest tot het Middelaars-ambt; maar ook de Godtmensch een zondaar. 't Is derhalven een zeker droevig geestelijk quaadt geweest, overeenkomstig met onzen geestelijken dood, ja in waardye en gewigte een en hetzelfde met onzen geestelijken doodt. Christus is derhalven door zijnen geestelijken doodt berooft geweest.

a. van de vreugde en het vermaak, 't welke zijne ziele uit de genietinge Gods en uit de volheit van genade anders zoude hebben konnen scheppen; daarom dat hij, voor ons zonde gemaakt zijnde; even daarom en even daardoor heeft moeten worden een voorwerp van den Goddelijken toorne, 2 Cor. 5 : 21 vergeleken met Ps. 22 : 2, 3 en Jes. 53 : 10.

b. Hij heeft van wegens onze op zich genome zonden den Godde-

lijken toorn volkomen gesmaakt, en is aan de magt der duisternisse, om gequelt en geplaagt te worden, bloot gestelt geweest, Joh. 12 : 27 en hierin heeft eigentlijk die beker bestaan, welke Christus van zijn Vader ingeschonken is geweest, om uitgedronken te worden, Matth. 26 : 39; Luk. 22 : 34. Hij is nu een voorwerp van Godts toorne geweest, niet volstrekt en onbepaalt, ten aanzien van de Goddelijke gunste en toegenegenheit; want hij was de hem zoo zeer geliefde Zoon, Matth. 3 : 17 en 17 : 5 maar ten aanzien van de uitwerkinge of van die straffen, welke hem, van wegens onze op zich genomene straffschuldt ten laste lagen. Ook is de onderwerping onder de magt der duisternisse niet geweest tot ene eigentlijk gezegde dienstbaarheit ende slaverny; maar alleen tot quelling en plaging; en dat niet voor altijd; maar alleen voor enen tijdt, totdat hij het serpent den kop zou vermorselt hebben, Gen. 3 : 15 vergelijk Joh. 14 : 30."

Klaar blijkt uit dit citaat, dat de Gereformeerde Theologie zich niet schuldig maakte aan wat men haar ten laste legt. Met hare belijdenis, dat de Christus in onze plaats heeft voldaan zoowel door zijn heilig leven (dadelijke gehoorzaamheid) als door het dragen van de straf (lijdelijke gehoorzaamheid), gaven de Reformatoren te kennen, dat Christus de vervloeking, die op ons lag, op Zich geladen heeft; dat Hij in onze plaats den tijdelijken en geestelijken dood stierf, ja dat Hij inzonderheid in Gethsémané en op Golgotha de helsche benauwdheden, smarten, verschrikkingen en kwellingen verduurd heeft en aldus „in waardye en prijs" den eeuwigen dood stierf. Van God verlaten zijn toch is niet alleen een negatief maar ook een positief begrip. Het duidt niet slechts aan, verstoken zijn van Gods gunst en gemeenschap maar ook en niet minder Gode een vloek zijn, *Gal. 3 : 13* en den verzengenden toorn Gods tegen zich ontbrand gevoelen, of om nog eens met de oude Dogmatiek te spreken: „De wezentlijkheden van den eeuwigen dood zijn: ten aanzien van de straffe van verlies is dezelve ene afscheiding van de genaderijke tegenwoordigheit, aanschouwinge en genietinge van Godt, als van het hoogste goedt; ten aanzien van de straffe van gevoel is dezelve ene ondragelijke pijniging van ziele en van lighaam Matth. 25 : 41; 2 Thess. 1 : 9".

Welnu deze beide straffen heeft Christus geleden „zo heeft hij immers de wezentlijkheden van den eeuwigen doodt ondergaan." En omdat de Heiland in zijne onuitsprekelijk groote zondaarsliefde dit alles om onzentwil doorgemaakt heeft, daarom was Hij in den hof een worm en geen man en werd zijn zweet gelijk groote druppelen bloeds, die op de aarde afliepen; daarom klaagde Hij ook aan het vloekhout: Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten? Dus nog eens, onkunde, ook bij Ethische theologen, maakte van de reformatorische opvatting eene caricatuur en tegen die caricatuur trok men dan te velde. Maar als wij dit dogma in het juiste licht bezien, dan bespeuren wij, dat het zijne wortelen zóó diep in de Heilige Schrift heeft geslagen,

dat het — als er ten minste een buigen is voor het Woord van God — moet worden aanvaard.

2. De orthodoxe theorie tast de gerechtigheid Gods aan, aangezien zij een onschuldige voor schuldigen laat lijden. Deze tegenwerping schijnt mij oppervlakkig. Zij isoleert de offerande van Christus van het geheel van Gods besluit en werk. Reeds in den Raad des Vredes verklaarde de Zone Gods zich bereid in onze menschelijke natuur de schuld zijns volks op zich te nemen, voor die schuld te boeten en alzoo vergeving van zonden en het eeuwige leven te verwerven voor een iegelijk, die gelooft. En als het Hoofd en de Middelaar van het Genadeverbond heeft Hij volbracht, hetgeen Hij vrijwillig beloofde. Zoo was het reeds eenigszins onder de oude bedeeling. Zoo ontroerend staat er: „In al hunne benauwdheid was Hij benauwd; en de Engel zijns aangezichts heeft hen behouden; door zijne liefde en door zijne genade heeft Hij hen verlost en Hij nam hen op en Hij droeg hen al de dagen van ouds", Jes. 63 : 9. Maar ten volle geschiedde het, toen Hij, die rijk was, arm was geworden.

De Zone Gods nam door de werking des Heiligen Geestes uit het vleesch en bloed der maagd Maria de ware menschelijke natuur aan en trad daardoor in nauw verband met de menschheid. In onze natuur maakte Hij de zaak zijns volks tot de zijne. Hun schuld, hun vloek, hun straf nam Hij op zich. Niet alsof Hij zelf een zondaar was. De Zaligmaker zelf heeft geene zonde gekend. Maar gelijk de offeraar zinnebeeldig zijne zonde overdroeg op het offerdier, zoo heeft de Middelaar zich door den Vader laten beladen met onze overtredingen. God heeft Hem zonde voor ons gemaakt, opdat wij zouden worden rechtvaardigheid Gods in Hem. Daarom stierf de Christus aan het kruis — immers gold onder Israël: *Een opgehangene is Gode een vloek, Deut. 21 : 23.*

Maar dan geschiedde er ook geen onrecht, toen de Vader den Borg liet zwoegen onder den geweldigen last des toorns Gods. Wat zeg ik, met onze schuld en vloek beladen moest die gramschap tegen Hem ontbranden. En omdat Hij van te voren wist en van te voren wilde, dat zijne ziel zich tot een schuldoffer stellen zou, daarom getuigde Hij reeds door zijnen Geest van het lijden, dat over Hem komen zou in Psalm 69 : 3: Ik ben gezonken in grondelooze modder, waar men niet kan staan; Ik ben gekomen in de diepten der wateren en de vloed overstroomt Mij; en in Psalm 22 : 15: Ik ben uitgestort als water en al mijne beenderen hebben zich vaneen gescheiden; mijn hart is als was; het is gesmolten in het midden mijns ingewands.

3. De orthodoxe opvatting rekent niet met het zedelijk karakter van de schuld, welke immers niet overgedragen kan worden. Vooral op dit punt meent men sterk te staan. Gelijk men zich stoot aan de leer van de erfschuld zoo keert men zich af van de gedachte, dat onze schuld aan den Middelaar is toegerekend. Zedelijke schuld is niet eene

geldsom, welke een ander voor ons kan betalen. Schuld is ethisch van karakter en kan daarom niet aan een onschuldige worden toegerekend. Nu moeten wij ook hier wel onderscheiden.

Schuld in den zin van schuldgevoel heeft de Christus natuurlijk niet gekend zooals de geloovigen het kennen. Omdat Hij was „heilig, onnoozel, onbesmet en afgescheiden van de zondaren", daarom was er bij Hem geene aanklacht des gewetens en daarom kende Hij niet de belijdenis van eigene zonden. Maar in dien zin wordt in dit verband het woord schuld ook niet gebezigd. Schuld is de vanwege wetsovertreding op iemand rustende verplichting om aan de wet door een evenredig straflijden te voldoen. Zonde, schuld en straf zijn termen, die in den Bijbel ten nauwste samenhangen.

Nu zegt men: deze zedelijke verplichting kan niet van den een op den ander worden overgedragen. Iemand kan wel voor een ander de stoffelijke gevolgen eener overtreding op zich nemen, maar hem kan niet die zonde zelve en de verplichting, om voor haar met een evenredig straflijden te boeten, worden toegerekend. Met deze redeneering vloekt echter het in onze ziel zoo diep ingewortelde besef, dat ook op ethisch terrein plaatsvervanging mogelijk is. Uit de oudheid kennen wij niet alleen uit Griekenland en Rome maar ook uit Indië èn verhalen èn feiten, waarin gesproken wordt van mannen en vrouwen, die, om anderen van de wraak der goden te redden, vrijwillig hun leven hebben opgeofferd. En geleerden van den tegenwoordigen tijd hebben in het licht gesteld, dat kort voor en nà de geboorte van Christus de idee der plaatsbekleeding krachtig zich uitsprak.

Leopold Wenger schrijft in zijn boek „Die Stellvertretung im Rechte der Papyri", dat „der Stellvertretungsgedanke in Aegypten jedenfalls einer der bekanntesten Bestandtheile des volkstümlichen Rechtes gewesen sein musz" en dat naar vele andere analogieën het vermoeden gewettigd is, dat ook in dit opzicht Egypte het voorbeeld „für die anderen ehemaligen Diadochengebiete" geweest is. En zijns inziens wordt dit vermoeden wellicht bevestigd door het gebruik, dat de Klein-Aziatische Paulus maakt van de hem stellig ook door zijne Joodsche opvoeding lief geworden „Stellvertretungsidee". Van belang is ook wat Adolf Deismann in zijn veel gelezen „Licht vom Osten" omtrent de plaatsbekleeding meedeelt. In de tragedie uitte zich ook herhaaldelijk eene verwante gedachte. En zelfs het dagelijksch leven plaatst ons gedurig voor deze aangrijpende werkelijkheid. Hoe menige moeder lijdt tot stervens toe onder de zonde van haar kind! Hoevele millioenen gingen gebukt onder de gevolgen van den wereldoorlog, hoewel ter laatster instantie toch slechts enkele vorsten, diplomaten en ministers daarvoor verantwoordelijk zijn.

Toch is hiermede, eerlijk erken ik het, nog niet alles gezegd. Ware dit wèl zoo, dan zou — gelijk Schleiermacher meende — het lijden van Christus alleen een jammerlijk lot geweest zijn, dat uit zijne

menschwording noodzakelijk voortvloeide. Christus heeft evenwel niet alleen een stroom van lijden moeten doorwaden maar naar zijne eigene verzekering is dat lijden ook eene straf voor hem geweest, Matth. 20 : 28; 26 : 28; 27 : 46. Dat verstaat alleen, wie in Christus een verbondshoofd ziet en eene verbondsbetrekking tusschen Hem en de zijnen aanneemt. 't Is krachtens deze verbondsbetrekking, dat onze schuld aan den plaatsbekleedenden borg kon worden toegerekend tot het oordeel des doods en des vloeks; dat de straf, die ons den vrede aanbrengt op Hem geweest is. En nu schrijft Bavinck zóó waar: „Allerlei verhoudingen in natuur en menschheid bieden analogie van de plaatsvervanging bij Christus. Maar analogie is hier en kan hier, evenmin als bij Adam, identiek 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 plaatsbekleeder 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 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" (Geref. Dogm.^{2}, III, blz. 454).

Aan dit diepzinnige woord moge ik nog slechts dit toevoegen. Wij mogen de orde niet omkeeren, door aan ons ethisch- en rechtsbesef de eerste plaats toe te kennen. Allereerst moeten wij vragen: Wat leert God ons in zijn heilig Woord aangaande de voldoening van den Mid-

delaar? En dan zien wij, dat de Heilige Schrift zoo helder mogelijk uitspreekt, dat onze zonden, onze schuld en onze straf den Christus zijn toegerekend. Welnu dat is voor ons genoeg. Wij mogen ons nimmer als rechters stellen boven de Heilige Schrift maar wij moeten aanvaarden wat zij ons openbaart. En onderwijl wij dat ook ten opzichte van dit centrale dogma doen, gelooven wij eenvoudig en kinderlijk, ook al kan ons eindig verstand deze waarheid niet ten volle doorgronden, dat een volmaakt en heilig God richtte overeenkomstig zijn vlekkeloos en volzalig Wezen; dat alle onrechtvaardigheid en zondige wraakzucht verre van Hem was; dat Hij met zijnen teerbeminden Zoon ten einde toe heeft gehandeld naar den maatstaf van alle zijne deugden, ook van zijne rechtvaardigheid.

4. De plaatsbekleedende satisfactie was in het geheel niet noodig, omdat God ook zonder voldoening ons de zonden kan vergeven. Het is niet het minst bij dit argument, dat de moderne Theologie zich heeft aangesloten. Zij was het, die smalend de belijdenis der Christelijke kerk qualificeerde als eene „bloed-Godgeleerdheid". Zij was het ook, die altoos weer heenwees naar de gelijkenis van den verloren zoon, waarin immers van geen Middelaar en van geen zoenoffer sprake is. Alsof het bij de verklaring eener gelijkenis niet voor alles aankwam op het derde der vergelijking. Volkomen op zijne plaats is in deze quaestie deze snedige opmerking van Prof. Is. van Dijk: „Ik heb het altijd een zeer slechte exegese gevonden, die ons verzekert, dat in en door deze gelijkenis de Middelaarsidee wordt buitengesloten. Ik dacht altijd, dat een gelijkenis een schilderij is, en dat een schilderij ons nooit iets anders geven kan, dan één moment, ééne zijde, één facette, één aspect". Nu zagen wij reeds, dat de voldoening van Christus niet slechts hoogst passend maar zelfs noodzakelijk was, zou God de zonde kunnen vergeven aan zijne uitverkorenen. Voor deze stelling kunnen deze argumenten aangevoerd:

a. Ook zij, die leeren, dat God zonder de voldoening van Christus de zonde kon vergeven, erkennen daarmede feitelijk, dat de zonde straf verdiende. Onder vergeven toch verstaan wij: iemand niet straffen, hoewel wij daartoe door zijne overtreding het recht hebben. De zonde is dus strafwaardig. Maar dan zou Gods rechtvaardigheid ook zijn gekrenkt, als Hij haar ongestraft had gelaten. En dit argument klemt te meer, als wij bedenken, hoe de Schrift zich als het ware inspant, om ons toch maar te doen gevoelen, hoe verfoeilijk de zonde in Gods oogen is en hoezeer Hij haar haat. De zonde is een aanslag op God, een vergrijp tegen zijne Majesteit en daarom brengt zij ons onder zijn oordeel Rom. 3 : 19 en maakt zij ons des doods waardig Rom. 1 : 32.

b. Nooit mogen wij vergeten, dat God zelf de wet gaf en bij hare overtreding straf bedreigde. Van meet af trad God niet alleen als de Gever maar ook door de toegevoegde sanctie als de Wreker der wet op.

Welnu dan moest God zich ook als Wreker openbaren, toen de mensch viel. Had Hij dit niet gedaan, dan zou Hij zich veranderlijk betoond hebben. En nu moest God zich wel van meet af als Wreker der Wet openbaren, omdat de wet met zijne heilige natuur volkomen in overeenstemming is. God zou dus zichzelven hebben verloochend, als Hij de schending der wet straffeloos gedoogd had. En wijl dit niet kan, daarom staat er ook in *Hebr. 9 : 22: Zonder bloedstorting geschiedt geen vergeving.* En nu zegt men wel, de aardsche overheid oefent toch ook wel nu en dan 't recht van gratie uit — maar terecht is hierop van gereformeerde zijde eenstemmig geantwoord: Dat recht van gratie is aan de overheid alleen daarom gegund, omdat zij feilbaar is en soms wel eens eene te zware of onverdiende straf oplegt. Maar wijl bij God hiervan geen sprake kan zijn, daarom behoeft Hij zulk een correctief ook niet.

c. Als God zonder voldoening de zonde had kunnen vergeven, dan zou Hij immers niet den Zoon zijner liefde in onze menschelijke natuur voor haar hebben laten betalen. Zulk eene wreedheid ook maar te onderstellen is reeds Godslasterlijk.

d. De Socinianen en tal van nieuwere theologen beweren wel, dat het O. en het N. Test. principieel tegenover elkander staan en dat het N. Test. ons leert, dat wrekende gerechtigheid en toorn tegen de zonde geen deugden Gods zijn, dat God daar tegenover louter liefde is — maar deze redeneering gaat niet op. En dat om deze redenen:

1° We zagen vroeger reeds dat gerechtigheid, heiligheid, toorn tegen de zonde wel degelijk deugden Gods zijn. Trouwens ware dat zoo niet, dan behoeven wij ook geen genade en vergeving van zonde — en dat durft men toch ook weer niet aan.

2° Religie en recht zijn volstrekt geen begrippen, die elkander uitsluiten. Integendeel èn als Schepper èn als Herschepper heeft God recht op zijn kind en eischt Hij gehoorzaamheid aan zijne wet. En nu is het wel de liefde, die den vrome tot onderhouding der wet beweegt, maar hiermede is volstrekt niet het recht Gods op de zijnen betwist, noch ontkend, dat de geloovige ook verplicht is te doen, hetgeen hij doet. Ja wij gaan nog een stap verder. Zonder wet kon de mensch ook in den staat der rechtheid niet, gelijk de Gereformeerden terecht tegenover de Luthersche dogmatici staande hielden. Men ontneemt aan religie en ethiek alle vastheid, als men de wet uit beide wegneemt. Dan verliest 't O. Test. alle beteekenis; de leer der gerechtigheid Gods en die der voldoening van Christus worden een farizeesch verzinsel; wedergeboorte en rechtvaardiging zijn onnoodig; de heiligmaking is de zedelijke zelfontwikkeling des menschen, waarbij hij aan geen wet Gods gebonden is.

3° Onjuist is ook deze voorstelling. Men zegt: als Christus voor ons betaalde, dan is het niet meer dan recht dat God van ons geen betaling vordert. Maar dan kunt gij op uw standpunt ook niet spreken

van schuldvergeving. Nu is het volkomen waar, dat God niet tweemaal voor de zonden laat betalen. Maar een daad van liefde blijft het niettemin, dat God zijn Zoon voor ons in den dood gaf en dat Hij ons persoonlijk de gerechtigheid zijns Zoons toerekent. Christus geeft voldoening aan God, maar God schenkt aan ons vergeving der zonden.

e. Eerst door de voldoening van Christus zijn de deugden Gods op 't luisterrijkst openbaar geworden.

f. Wij mogen nimmer vergeten, dat God de zonde haat. Al heeft God de zonde in zijn raad opgenomen, toch blijft Hij verre van goddeloosheid en is alleen het schepsel voor de zonde verantwoordelijk. En Hij, die te rein is van oogen, dan dat Hij het kwade zou kunnen aanschouwen, kan de zonde, wier wezen onwettelijkheid, revolutie tegen den hoogsten Souverein is, niet dulden. Hij haat haar met een volkomenen maar heiligen haat. Hoezeer de Gereformeerde Theologie „das Heilige" van Otto moet afwijzen, toch waardeert zij het forsche opkomen voor het Verhevene en Ontzaggelijke in God.

g. De aan zich zelven ontdekte en naar Gods genade en liefde smachtende zondaar vindt juist rust en troost voor de folterende aanklacht zijner conscientie in het volbrachte Middelaarswerk van Christus en aan de uitspraak van zijn zedelijk zelfbewustzijn sluit zich geheel aan, dat het Woord en de Sacramenten wijzen op de offerande van Christus als den eenigen grond zijner zaligheid.

Alle argumenten der Socinianen en de weerlegging daarvan saamvattende, kunnen wij zeggen, dat heel deze gewichtige quaestie zich samentrekt in dit ééne: Was wat Christus leed slechts een offer, dat Christus voor ons bracht, of een bitter lot, dat Hij om onzentwil onderging, dan wel eene straf, welke Hij om onzentwil droeg? Of m. a. w. „dasz Gott den Menschen ihre Sünde erst dann habe vergeben können oder wollen, nachdem Christus an ihrer Stelle die ihnen gebührende Strafe getragen habe?" Welnu, de H. Schrift leert ons, dat het eene straf Gods was, *Jes. 53 : 5: De straf, die ons den vrede aanbrengt, was op hem en door zijne striemen is ons genezing geworden.* Men leze Ridderbos over deze plaats. Ik citeer alleen de laatste woorden: „Intusschen staat het ook meermalen van eene straf, die niet door de gedachte der betering, maar door die der vergelding wordt beheerscht... Dat dit ook in onzen tekst de bedoeling moet zijn, blijkt uit het verband, dat spreekt van een plaatsbekleedend ondergaan van lijden, dat anderen door hunne zonde verdiend hadden, en waarin hij dus de straf voor hunne zonde draagt; ook wat er in vs 10 gezegd wordt van 's Heeren welgevallen, aangaande hem, laat voor de gedachte aan eene liefdes-kastijding geene plaats".

En Prof. E. Vischer, dien ik daareven aanhaalde, erkent: „Man wird nicht bestreiten können, dasz Worte wie Gal. 3 : 13 und II Kor. 5 : 21 an diese Auffassung anklingen"; al laat hij terstond ten onrechte volgen: „Doch ist auch hier nur von einer Stellvertretung Christi

deutlich die Rede, nicht aber davon, dasz sie in der Uebernahme der über die Sünder verhängten Strafe bestanden habe. Auch Rom. 3 : 25 kann anders verstanden werden" (RGG^2, V, 1562). En niet te ver ging Dr Vellenga in zijn boek „De dood des Heeren", toen hij met volle instemming dit getuigenis van Van Leeuwen uit zijn „De Verzoening" aanhaalde: „Wanneer wij het element van straf uit den dood des Heeren elimineeren, dan is het kruis een ontzaglijk onrecht en de opheffing van de zedelijke wereldorde". Ten slotte. Men moge zich met alle macht tegen dit Christelijk dogma kanten — het zij zoo; dan altoos weer zal de ervaring Friedrich Paulsen in het gelijk stellen, toen hij de stelling poneerde: „Als wij in ons uiterste liggen, zal ons weinig troosten het oude „integer vitae, scelerisque purus"; dan zal ons werkelijk kunnen troosten het oude kerklied: „Christi, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünde der Welt, erbarme dich unser"."

§ 9. De tweeërlei gehoorzaamheid van Christus. De obedientia activa (dadelijke).

Christus zelf omschreef het werk, dat Hij hier op aarde kwam verrichten als een doen van den wil des Vaders. Meermalen wordt dan ook in de H. Schrift op deze volmaakte gehoorzaamheid gewezen en wordt in haar als 't ware heel Jezus' werk op aarde geconcentreerd Phil. 2 : 8*b*; Hebr. 5 : 8; Gal. 4 : 4. Deze gehoorzaamheid werd door de kerk gesplitst in eene dadelijke en lijdelijke, òf obedientia activa et passiva, òf satisfactio legalis et poenalis. Verschillende nieuweren verwerpen echter deze onderscheiding. Huns ondanks spreken echter sommigen hunner met andere woorden toch weer hetzelfde uit. Zoo b.v. Muller, als hij op blz. 174 schrijft: „De tegenstelling tusschen actieve en passieve gehoorzaamheid moest vervallen, zoodra men zag, dat het ééne gehoorzaamheid was, die ons verloste, als men wil *positief* (doordat Jezus de wet heeft vervuld) en *negatief* (doordat Hij de straf gedragen heeft)".

Onder de dadelijke gehoorzaamheid van den Christus verstaan wij: dat Hij plaatsbekleedenderwijze genoeggedaan heeft voor de Zijnen aan de wetgevende gerechtigheid Gods. Zij wordt zeer duidelijk beleden in Art. 22 onzer Confessie, als het heet: „Jezus Christus, ons toerekenende alle zijne verdiensten en zoovele heilige werken, die Hij voor ons en in onze plaats heeft gedaan, is onze rechtvaardigheid", en in antw. 60 van den Catechismus „ja, als had ik zelf al de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft." Door de oude Christelijke kerk, door Anselmus en vele Roomsche theologen is deze activa obedientia miskend, toen zij leerden, dat de voldoening van Christus alleen in zijn lijden bestond. Beslist geloochend is zij door Piscator, de Socinianen, Wederdoopers, Herrnhutters, Remonstranten, Rationalisten enz. Voor ons treedt hier Piscator, hoogleeraar aan de Geref.

Academie te Herborn, op den voorgrond, omdat zijne meening bij verschillende gereformeerde theologen ingang vond. Waar de Lutherschen reeds ontkenden, dat de mensch in den staat der rechtheid verplicht was, de wet te onderhouden, daar spraken zij met betrekking tot den Christus dit nog met te meer nadruk uit. Zoo konden zij Piscator die leerde, dat Christus voor zich zelven tot gehoorzaamheid verplicht was al heel gemakkelijk weerleggen. Maar dit argument kunnen wij niet overnemen. Piscator voerde deze argumenten aan:

a. Naar zijne menschheid was Christus voor zich zelven verplicht de wet te onderhouden en dus kan die onderhouding niet een deel der voldoening zijn. — Hiertegen geldt dit. Het is waar, dat Christus als waarachtig mensch voor zich zelf aan de wet onderworpen was. Maar wij mogen nooit vergeten, dat Hij niet een menschelijk individu was als wij. Hij was twee naturen deelachtig. Hij was de Zone Gods, die mensch wilde worden. En nu nam Christus onze natuur alleen aan voor ons — en hieruit vloeit reeds voort, dat de gehoorzaamheid van Christus plaatsbekleedend was, dat zij geschiedde in de plaats zijns volks. Klaar kwam dat hierin uit, dat, ofschoon Christus naar zijne zondelooze menschheid krachtens de vereeniging met de Goddelijke natuur het eeuwige, zalige leven had kunnen smaken, Hij hiervan afstand deed, om het in den weg der gehoorzaamheid (gelijk die weg ook aan Adam getoond was) te verwerven.

b. De H. Schrift schrijft aan het lijden en sterven van Christus de verwerving der zaligheid toe. — Hiertegen geldt dit. De H. Schrift vat heel het leven en het werk van Christus op als één geheel. Wij mogen daarom Jezus' lijden en dood niet losmaken van zijn verdere leven. Dat leven, was een leven des dienens en der gehoorzaamheid *Matth. 20 : 28,* Phil. 2 : 8, Gal. 4 : 4, Rom. 5 : 19. En als de H. Schrift leert, dat Jezus voldeed voor de zonde aan het kruis, I Petri 2 : 24; Hebr. 7 : 27 dan wordt in het kruis heel het voorafgaande leven opgenomen, saamgevat en voltooid.

c. De geloovigen zijn verplicht Gods wet te onderhouden. — Hiertegen geldt dit. Hoewel Christus voor ons voldeed, zijn wij toch in dit leven aan lijden onderworpen, hebben wij te strijden met de zonde, satan en wereld. Wij ontvangen dus eerst geleidelijk de volle vrucht van Jezus' werk. Maar dan is het ook niet vreemd, dat wij nog de wet moeten onderhouden. En er is nog iets. Naar den nieuwen mensch is de onderwerping aan de wet geen last maar een lust. De geloovige wil niet anders. De liefde beweegt hem tot die onderwerping en hij beseft, hoe hij alleen in den weg der gehoorzaamheid vrede smaken kan, gelijk ieder creatuur slechts dan waarlijk vrij is, als het zich kan bewegen naar de wet, die de Schepper voor haar leven stelde. Wij mogen nimmer vergeten, dat de gehoorzaamheid, de heiligheid van Christus niet iets uiterlijks is, waaraan de geloovige vreemd blijft, maar dat zij door de heiligmaking in ons, hoewel trapsgewijze,

overgaat en dat zij alzoo de onze wordt. (Gravemeyer, Dadelijke gehoorzaamheid, II, blz. 453/461, en vooral Dr F. L. Bos, Johann Piscator, 5, 71/146).

§ 10. **De lijdelijke gehoorzaamheid. De obedientia passiva van Christus.**

Onder de lijdelijke of lijdende gehoorzaamheid van Christus verstaan wij, dat Christus, als het Lam Gods, den vloek der wet, de straf der zonde gedragen heeft, en aldus heeft geleden wat de zondaar lijden moest maar zelf nooit afdragen kon, omdat de gerechtigheid Gods eischte, dat de zonde, welke tegen de allerhoogste Majesteit Gods gedaan was, ook met de hoogste, dat is met de eeuwige straf aan lichaam en ziel gestraft werd. Duidelijk wordt zij geleerd in Jesaja 53, *Gal. 3 : 13: Christus heeft ons verlost van den vloek der Wet, een vloek geworden zijnde voor ons; want er is geschreven: Vervloekt is een iegelijk, die aan het hout hangt,* I Petri 2 : 24 en *3 : 18: Want Christus heeft ook eens voor de zonden geleden. Hij rechtvaardig voor de onrechtvaardigen, opdat Hij ons tot God zou brengen; die wel gedood is in het vleesch, maar levend gemaakt door den Geest.* De waardij dezer obedientia passiva is eenigermate verkleind door die Gereformeerde dogmatici, die in dezen zin tusschen de verdienste (meritum) en de genoegdoening (satisfactio) van Christus onderscheidden, dat bij verdienste moet gedacht aan de onderhouding der wet, waardoor Hij voor ons het leven heeft verdiend, en bij genoegdoening aan zijn straflijden voor onze zonden, waardoor Hij aan de Goddelijke gerechtigheid genoeg gedaan en de straf voor ons gedragen heeft.

Terecht voerde Van Mastricht, III, blz. 113 hiertegen reeds het volgende aan. „Dus doende zou men de lijdelijke gerechtigheid berooven van de waardigheid van te verdienen, en de dadelijke gerechtigheid van de waardigheid van te voldoen. Voorzoover de tweeërlei gerechtigheid op God ziet, is zij voldoening, maar voorzoover zij op den mensch ziet, is zij verdienste. Samen moet men deze dubbele gerechtigheid van Christus, de lijdelijke en de dadelijke, als zoovele deelen aanmerken van den éénen rantsoenprijs, waardoor er voor onze strafschuld genoeg geschiedt en tegelijk ook voor ons verworven werd het recht ten eeuwigen leven". (In dezen geest spreekt ook antw. 37 van de H. Catechismus).

Veel ernstiger komt men echter de waardij der ob. pass. te na, wanneer men de leer der voldoening in mystischen (Schleiermacher) of in ethischen (Ritschl) zin opvat. Zij beweren, dat het lijden en sterven van Christus niet noodig was, om den toorn Gods te stillen, maar dat het moet opgevat als een bewijs, dat Christus ten einde toe zijn beroep getrouw vervulde, zoodat hij zich liever door de menschen dooden dan door hen tot ontrouw verlokken liet. Nu is het natuurlijk

volkomen waar, dat Christus ook als een getrouw getuige op aarde heeft verkeerd I Tim. 6 : 13, en dat Hij vrijwillig zijn leven aflegde — feiten, die van belang zijn tegenover hen, die weigeren Jezus' dood te bezien als een daad van gehoorzaamheid. Maar voor 't overige is deze meening geheel verwerpelijk. Zij stelt voorop, dat Jezus aanvankelijk hoopte, dat het volk als één geheel in Hem gelooven zou, en dat Hij eerst allengs inzag, dat 't juist andersom zou gaan, en dat Hij daarom op den z.g. dag van Caesarea Philippi, Matth. 16 : 13—23, zijne discipelen voor 't eerst van zijn aanstaanden kruisdood gesproken heeft. Maar deze voorstelling is geheel in strijd met de H. Schrift. Jezus was gezalfd tot het drieërlei ambt, Hij was zich van meetaf bewust, dat Hij de Messias was en lijden en sterven moest. Daarom zeide Hij ook tot de Emmausgangers, dat Hij deze dingen lijden *moest* Luk. 24 : 26 (ἔδει παθεῖν), gelijk Hij reeds in Gethsémané tot Petrus zeide: Hoe zouden dan de Schriften vervuld worden, die zeggen, dat het alzoo geschieden moet Matth. 26 : 54? — Het beroep op Hebr. 5 : 7 en Matth. 26 : 39 gaat dan ook niet op.

Terecht zegt Bavinck, zich aansluitende bij Gravemeyer III, 115: „Volgens Hebr. 5 : 7 bad Hij 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; maar Christus bad, dat Hij in den dood niet mocht omkomen maar daaruit gered en opgewekt en verheerlijkt mocht worden; Hij kwam juist, om door zijn sterven Gods wil te doen en heiligde ons door dien wil, Hebr. 10 : 5—10. Dit werpt licht op Matth. 26 : 39—42. Jezus bidt daar niet naar zijn wil, welken Hij juist aan dien des Vaders onderwerpt, maar naar de geneigdheid, welke de menschelijke natuur is ingeschapen om eigen verderf te ontvlieden, Kantt. St. Vert. Hij ziet tegen den dood als dood op, maar bidt juist, dat God hem sterken moge, om in zijn sterven Gods wil te doen, dat Gods wil niet alleen aan Hem maar ook door Hem geschieden moge" blz. 429/30).

De apostelen stellen dan ook in hunne brieven duidelijk in het licht, dat door den dood van Jezus voor ons het leven en de gerechtigheid verworven is. Christus is tot zonde gemaakt opdat wij zouden zijn rechtvaardigheid Gods in Hem 2 Cor. 5 : 21; Christus is geworden onder de wet, opdat Hij ons van den vloek der wet verlossen zou Gal. 3 : 14 en 4 : 4/5; *want gelijk door de ongehoorzaamheid van dien éénen mensch velen tot zondaars zijn gesteld geworden, alzoo zullen ook door de gehoorzaamheid van éénen velen tot rechtvaardigen gesteld worden Rom. 5 : 19.*

Ten laatste. Aan de mystische en ethische theorie der satisfactie liggen pantheïstische voorstellingen omtrent de gemeenschap tusschen God en mensch ten grondslag. Uitdrukkingen als deze: Christus heeft 't eerst ingezien de bestaande eenheid tusschen God en mensch (Hegel); Christus neemt ons in de gemeenschap van zijne heilig-

heid op (Schleiermacher); Christus stort een nieuw Godmenschelijk leven in ons uit (Vermittelungstheologie) zijn alle pantheïstisch, wat in de toelichting daarvan dan ook duidelijk uitkomt. Welnu reeds hierom moeten deze theorieën worden verworpen. Het Pantheïsme kent geen raad Gods en kan dus in Jezus' dood ook niet zien de uitvoering van Gods raad en wil, maar alleen een bitter lot, dat Jezus trof. Op dit standpunt is het dan ook inconsequent Jezus' dood nog langer eene offerande te noemen — evengoed als Hugo de Groot en de Deïsten daartoe het recht misten. Maar niet slechts maken deze theorieën de leer van Jezus' offerande krachteloos, zij doen dit ook andere dogmata. Volgens haar is de zonde geen schuld en straf, geen rechtsherstel; is de mensch niet dood in zonden en misdaden maar kan hij door een goed voorbeeld of een indruk, dien hij ontvangt, anders worden; de objectieve voldoening valt weg, terwijl subjectieve verandering des menschen 't een en 't al wordt; de geloovigen van het O. T. zijn òf allen verloren òf op eene andere wijze dan wij gezaligd, daar zij Jezus' voorbeeld niet hadden. Wij moeten dus beslist aan de dubbele gehoorzaamheid van Christus vasthouden. Daardoor verwierf Hij voor ons de vergeving der zonden, de volharding der heiligen en het eeuwige leven.

§ 11. Het borgschap van den Christus. De satisfactio vicaria.

Bij de bespreking van het pactum salutis hebben wij gezien, dat de Zoon daarin optrad als Borg; dat Hij op zich nam te voldoen voor de zonden zijns volks. Welnu in de dagen zijns vleesches heeft „Jezus Christus, die een eeuwig Hoogepriester is, met eede, naar de ordening van Melchizedek, zich zelven in onzen naam voor zijnen Vader gesteld, om zijnen toorn te stillen met volle genoegdoening, Zichzelven opofferende aan het hout des kruises en vergietende zijn dierbaar bloed tot reiniging onzer zonden" (Art. 21).

Tegen dit Borgschap kwam echter de supranaturalistische en de Vermittelungstheologie op. Zij beweerden, dat bij de woorden *Van een zooveel beter verbond is Jezus borg geworden, Hebr. 7 : 22* niet moet worden gedacht aan het borg zijn van den Christus voor ons bij God, gelijk Calvijn meende, maar omgekeerd aan een borg zijn voor God bij ons. Zoo legden ook reeds de Remonstranten dezen tekst uit. Weiss verwerpt in Meijer's Kommentaar beide opvattingen. Zelf vat hij deze woorden aldus op: „Als der mit einem Eidschwur eingesetzte Priester, dessen Priesterthum Gott nicht widerrufen kann und wird, verbürgt Jesus für jedes der durch ihn vollendeten Bundesglieder den Bestand des Bundes bis zur Erfüllung aller Verheissung." Kuyper deelt de meening van Calvijn. Zijn betoog komt hierop neer. Tegen de voorstelling, dat Christus borg voor God bij ons is, pleit al aanstonds de idee die in het borg-zijn besloten is. De aard van een borg brengt mee, dat hij solieder moet zijn dan degene voor wien hij borg staat.

Maar dan spreekt het vanzelf, dat reeds het denkbeeld, dat een borg bij ons moet optreden, om ons te waarborgen, dat de belofte Gods: Ik vergeef om Jezus' wil den berouwvollen zondaar, ongegrond en Gode onwaardig is. Maar afgedacht hiervan wijst 't verband duidelijk uit, wat met deze uitspraak is bedoeld. Van groot belang is 't, dat ἔγγυος hier parallel voorkomt met ἱερευς. De ἱερευς toch van het Oude en de ἔγγυος van het N. Verbond worden hiertegenover elkander geplaatst. Stellen wij nu de vraag: of de priesters van het O. Test. borgen waren van Gods wege bij de menschen of van de menschen bij God, dan leert ons dezelfde Hebreërbrief, dat de ἱερευς staat om de zaken des menschen bij God te bedienen. „De ἐπαγγελια, die van Godswege tot den mensch komt, wordt door den profeet bediend, de priester daarentegen bedient de θυσια en treedt met zijne tusschenkomst voor de menschen in bij God. Reeds het verband dwingt ons dus het borg-zijn van Christus in den door de gereformeerden steeds vastgehouden zin te verstaan" (Kuyper, L. de Chr., III, ,blz. 111).

Grosheide, die vertaalt „voorzoover is Jezus ook van een beter testament borg geworden" en naar wiens toelichting van deze belangrijke plaats in de korte en breede Verklaring ik verwijs, schrijft: „Εγγυος in het N. T. alleen hier, doch in de rechtspraak een zeer gewoon woord, *borg*. Borg van een testament is hij, die waarborgt, dat het testament, hier: de Goddelijke beschikking met haar beloften, wordt uitgevoerd, die daar alles voor doet, dus er desnoods ook voor sterft." „Heet Jezus de Borg van dit betere testament, dan wordt Hij aangewezen als degene, die sterven moet, willen de erfgenamen de baten der erfstelling verkrijgen. Borg is iemand, die ergens voor staat, die optreedt, als de zaak gevaar loopt en maakt, dat alle dingen gaan, gelijk ze behooren te gaan. Zoo staat Jezus ten opzichte van het testament, zooals het tijdens zijn omwandeling op aarde door God is geopenbaard."

In gelijken geest reeds Gravemeijer (t. a. pl., II, blz. 393/4): „Hij staat voor dit betere verbond in krachtens zijn eeuwig leven en onvergankelijk (onovergankelijk) priesterschap." De uitlegging van Weiss, Gravemeijer en Grosheide schijnt mij de juiste. Dan, al wordt in deze plaats niet met zoovele woorden gezegd, dat Christus als borg, zoenoffer en losprijs niet slechts voor maar ook in de plaats zijns volks lijden en sterven zou, toch vloeit dit uit het verband wel voort. De auteur vervolgt dan ook straks: „Een, die niet dagelijks, zooals de hoogepriesters, eerst voor de eigen zonde offer behoefde te brengen en dan pas voor die van het volk. Want dat heeft Hij eenmaal gedaan, toen Hij zichzelf offerde", vs 27. Zie ook 9 : 28 „Eenmaal heeft Hij zich geofferd om de zonden van velen op zich te nemen."

Over dit borg zijn van den Christus nu is wel eens wat al te schoolsch geschreven. Omdat men in het Romeinsche recht tweeërlei borgtocht kende n.l. de expromissio en de fidejussio is in de dagen

van Voetius en Coccejus levendig gedisputeerd over de vraag met welken van deze beide vormen van borgtocht het borg-zijn van Christus vergeleken moest worden. Onder expromissio verstond men, dat als A de schuldenaar is en B de schuldeischer en C de persoon, die intercedeert (in het Romeinsch recht heet de borgstelling in het algemeen intercessio) dat dan A niets meer met B te maken heeft en B alleen van C eischen kan. Onder fidejussio daarentegen verstond men, dat als A *f* 1000 schuldig is aan B en C intercredeert, B zijne actie houden blijft tegen A, maar ook eene actie heeft tegen C. Bij de expromissio heeft de oorspronkelijke schuldenaar dus niets meer uitstaande met den schuldeischer, bij de fidejussio daarentegen treedt de borg slechts voor dat deel op, hetgeen de schuldenaar onmachtig is te betalen. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat het Borg-zijn van den Christus bij de expromissio moet vergeleken worden. Immers staat het niet zóó, dat de zondaar een deel van zijn schuld betaalt en Christus de rest, of dat Christus' werk door den zondaar nog moet worden aangevuld, maar zóó, dat de Christus alles tot stand bracht, wat tot de zaliging des menschen van noode is. Voor het overige verdient 't echter geene aanbeveling op zoo schoolsche wijze dogmatische quaesties uit te pluizen.

Nu ook van Ethische zijde het Borg-zijn van den Christus almeer verzwakt werd, moet nog te beslister uitgesproken, dat Christus in zijne tweeërlei gehoorzaamheid plaatsbekleedend is opgetreden. De leer van de vicaria satisfactio of van het borgtochtelijk lijden en sterven van Christus is dan ook een der hoofdzuilen van het gebouw der waarheid. Toch heeft men haar op allerlei wijze bestreden. Eerst keerde men zich dan met een beroep op het N. Test. tegen de kerkelijke formuleering dezer leer maar daarna tastte men ook het apostolisch onderwijs zelf aan en eindigde men in de grootste willekeur, want thans moet ieder maar voor zich zelf uitmaken, welke beteekenis hij aan Jezus' dood toekent. Voor wij nu de bestrijding dezer leer onder de oogen zien, wijzen wij er eerst op, hoe klaar zij door de Schrift wordt geleerd. Opmerkelijk is hierbij, dat niet alleen thans geen deskundige meer instemt met de exegese der Socinianen en Rationalisten maar dat dit ook geldt van de exegese van Ritschl. De volgende argumenten kunnen voor de geref. leer aangevoerd:

a. Het offer onder het O. T. Wij stelden vroeger reeds in het licht, dat volstrekt niet de dood van het offerdier zonder meer verzoening aanbracht. Neen, de zonden van den offeraar werden verzoend door het bloed, omdat in het bloed de ziel van het onschuldige dier Gode aangeboden en toegewijd werd. Welnu zoo heeft ook de Christus met zijn bloed, zijn ziel, zijn leven voor de zonde betaald.

b. Jesaja 53 — de Knecht des Heeren zou om onze overtredingen verwond enz. worden.

c. Christus heet λυτρον, *Matth. 20 : 28.* „Afgeleid van λυειν, los-

maken, wil dit woord zeggen: het middel om iemand los te maken, uit de gevangenis te bevrijden, en vandaar dikwerf losgeld. Nu is het waar, dat λυτρον op zich zelf nog niet uitdrukt, dat de losprijs opweegt tegen wat er door losgekocht wordt, maar wanneer wij bedenken: eenerzijds dat er met nadruk staat in de Schrift, dat de mensch den voor zijne ziel gevorderden losprijs niet kan opbrengen en anderzijds dat λυτρον hier nog versterkt wordt door αντι, in de plaats van velen, en dat elders wordt gesproken van een duren prijs 1 Petri 1 : 18, 19, — dan hebben wij alle recht voor de stelling, dat de losprijs hier wel degelijk aequivaleert met wat er door losgekocht wordt". — Op deze drie gronden rust de leer van de satisfactio. En nu is het wel waar, dat deze term in de Schrift niet voorkomt, maar dat behoeft ook niet. Te minder waar zij wel zegt, dat Christus voor ons zonde is gemaakt, een vloek is geworden, en alzoo de causa meritoria is van de verzoening met God.

Verschillende argumenten zijn tegen de leer der kerk ingebracht. Voor een deel vloeien zij echter voort uit misverstand. Zoo zegt men b.v., dat Jezus nooit persoonlijk, om en voor zich zelven het voorwerp van Gods toorn geweest is en dat Hij evenmin ooit met zonde is besmet geweest. Maar dit wordt dan ook in 't geheel niet geleerd. Integendeel, stemmen wij dit volmondig toe en handhaven wij dit tegenover de Antinomianen. Deze leerden, dat Christus alzoo de plaats der uitverkorenen innam, dat Hij zelf zonde was en zij gerechtigheid; ook dat zij in Christus over hunne zonden bedroefd zijn geweest en daarom zich ook niet meer behoeven te bekommeren over de zonden, die hun vleesch thans nog bedrijft. Maar deze voorstelling, ook door sommige Methodisten en Neo-Kohlbrüggianen voorgestaan, is in strijd met de H. Schrift, die ons tegelijkertijd leert, dat Christus voor zich zelf afgescheiden was van de zonde en dat Hij om onzentwil zonde is gemaakt d. w. z. met onze zonde beladen is. Op dit laatste doelden de Reformatoren dan ook alleen als zij bij de verklaring van Gal. 3 : 13 Jezus wel een zondaar noemden. Van berouw over de zonden was dus bij Hem geen sprake en evenmin van een onbekwaam zijn tot eenig goed en geneigd zijn tot alle kwaad. Maar hieruit vloeit geenszins voort, dat er dus geen satisfactio vicaria geweest is. En evenmin, gelijk o. a. Fletcher beweerde, dat er tusschen het Calvinisme en het theoretische Antinomianisme het nauwste verband bestaat, wat o. a. zou blijken uit de geref. leer van de toerekening van Jezus' gerechtigheid aan de uitverkorenen. (Impeta, De Leer der Heiliging en Volmaking bij Wesley en Fletcher, blz. 309/317). Integendeel, om borgtochtelijk te kunnen lijden moest Jezus zonder zonde zijn. Wie zelf een zondaar was, kon niet in onze plaats den eisch van het Werkverbond aanvaarden en vervullen.

Een tweede misverstand is deze tegenwerping: Gij zelf geeft toe, dat Christus maar eenmaal stierf, maar dan moet gij ook erkennen,

dat Hij op uw standpunt slechts voor één zondaar voldeed. Heel deze redeneering rust echter op eene averechtsche voorstelling van de zonde, den toorn Gods, de wet enz. Zij gaat uit van dezelfde fout, als waarin eenerzijds de acceptilatieleer en anderzijds de superabundantieleer vervallen is. Dun Scotus beweerde, als God 't slechts gewild had, dan had ook wel een engel of een heilig mensch voor onze zonden kunnen boeten. En de Remonstranten beweerden: God is een Vader van liefde en barmhartigheid. Op zich zelf was Hij dan ook wel bereid, om ons onze zonden te vergeven, zonder dat Jezus leed. Maar Hij wist, dat de menschen nog meer dan thans zouden hebben gezondigd, wanneer Hij alzoo had gedaan. Daarom heeft Hij als een wijs opvoeder althans eenigermate laten uitkomen, wat wij naar recht verdienden. Hij waarschuwde ons door Jezus' dood tegen de zonde. Geenszins weegt echter die daad op tegen het kwaad, dat wij bedreven hebben, maar toch nam God met deze gedeeltelijke voldoening vrede. Deze leer wordt genoemd de acceptilatieleer (Zie, Kuyper, III, blz. 129/131).

Lijnrecht tegenover haar staat die van Thomas van Aquino en van sommige Luthersche theologen. Deze zeiden: Niet slechts aequivaleert het werk van Christus ten volle met hetgeen de gerechtigheid Gods vorderde, maar zelfs deed Hij veel meer dan Hij behoefde te doen. (Zoo ver ging men wel, dat men beweerde, een druppel bloed van den Christus zou voldoende geweest zijn tot uitdelging onzer schuld).

Wat Christus nu te veel deed, maakt volgens Rome den thesaurus ecclesiae uit. Deze wordt dan nog weer versterkt door de overtollig goede werken der heiligen en hij wordt gebruikt, om daaruit aan te vullen, wat anderen ter betaling der tijdelijke straf — waaraan zij zelf moeten voldoen — te weinig opbrachten (Kuyper, III, 131/134).

Gelijk wij zeiden hebben wij in deze beide opvattingen dezelfde grondfout als in de aangevoerde bedenking tegen de satisfactio vicaria. En die fout bestaat dan hierin, dat men de zonde veel te atomistisch opvat en de zonden der menschen gaat optellen, gelijk geldschulden worden opgeteld. Is dat gedaan, dan vraagt men, of Christus nu precies evenveel opbracht of wel te weinig of ook wel te veel. Maar dat is knutselwerk. De zonde is eene macht, een beginsel, dat zich allerwege doet gevoelen, evenzeer als de toorn Gods eene verbolgenheid is, die zich richt tegen de zonde van het gansche menschelijke geslacht. En met dat organisch karakter der zonde is nu de straf van Christus in overeenstemming. Evenals de zonde ééne, de toorn Gods tegen de zonde één is, zoo is ook de straf van Christus ééne, maar eene, die intensief en qualitatief opweegt tegen de schuld en de zonde der menschheid.

Als hoofdbezwaar tegen de satisfactio vicaria brengt men nu echter in, dat zedelijke schuld als de zonde niet evenals een geldschuld door een ander kan worden overgenomen en betaald. Aangezien ik echter

dit punt reeds vroeger behandelde (blz. 492 e.v.), kan ik het hier laten rusten. Ik voeg er nog slechts dit aan toe. Hoe algemeen menschelijk de idee der plaatsbekleeding ook moge zijn, toch gaat de plaatsbekleeding van Christus nog veel dieper.

Vandaar dan ook, dat de opinie van Schleiermacher zoo verwerpelijk is, als zou Jezus' lijden het natuurlijke gevolg geweest zijn van zijn ingaan in onze zondige gemeenschap. Natuurlijk deed menschelijke sympathie voor zijne vrienden, ja voor de menschen in 't gemeen Christus meermalen smarten aan, maar dit was slechts bijzaak. Het lijden was voor Christus niet zoozeer een bitter lot als een straf. Juister is dan ook het gevoelen, door Thomas, Shedd e. a. verdedigd, dat de Christus wel lijden moest, omdat Hij niet een menschelijke persoon maar onze menschelijke natuur en met haar ook den vloek, die op die natuur rustte, aannam. Dat Christus als Centralindividuum wel de slagen moest opvangen, die zijn lichaam (de zijnen) verdienden, evenals op den rug de geeselslagen neervallen, hoewel de hand misdreef. Toch moeten wij nog een stap verder gaan dan deze z.g. realistisch-mystische opvatting.

Het komt hier allereerst aan op 't feit, dat Christus het Hoofd was van het Genadeverbond, ja dat Hij in het pactum salutis reeds op zich nam in de plaats zijner uitverkorenen aan het recht Gods te voldoen. De toerekening is de spil, waarom hier alles draait. De Christus liet zich toerekenen de zonden zijns volks, opdat zijne gerechtigheid hun kon worden toegerekend. Gelijk de schuld van den eersten Adam aan de menschheid toegerekend is tot het oordeel der verdoemenis, zoo is ook de gehoorzaamheid van den tweeden Adam aan de uitverkoren menschheid toegerekend tot rechtvaardigheid, Rom. V tot en met VIII. En dit laatste kon geschieden, omdat Christus het Hoofd was van het Genadeverbond. Krachtens dit verbond werden onze schuld en onze straf Hem en zijne gerechtigheid ons toegerekend (Kuyper, L. de Chr., III, blz. 115 en volg.), E Voto Dordraceno, Zondag V. Zie ook bij Kuyper, blz. 136/139 de weerlegging van Böhl, dat Christus zou hebben geleden als onzer één, d. w. z. als een, die ook zelf onder de erfschuld van Adam geboren was).

§ 12. **De staten van Christus. De staat der vernedering.**

De Christus verrichtte zijn plaatsbekleedend werk al de dagen zijns vleesches. Vandaar dat die dagen terecht zijn genoemd de staat der vernedering, terwijl de tijd, die met zijne opstanding aanving, de staat der verhooging is geheeten. Het spreken nu van twee staten des Middelaars kwam in zwang bij de Lutherschen en werd door de Gereformeerden overgenomen. Sinds Schleiermacher echter wil men hiervan òf in het geheel niet meer weten òf men draagt deze leer geheel anders voor dan voorheen. Zoo wordt door de Vermittelungs-

theologie de vernedering opgevat als de Godmenschelijke ontwikkeling en volmaking van Christus, welke de verhooging van zelve ten gevolge had. Dit had dan weer ten gevolge, dat men ging schrijven „het Leven van Jezus". Maar terecht is hiertegen door de Gereformeerden ingebracht, dat zulk een leven van Jezus met het oog op de bronnen onmogelijk, met het oog op den persoon ongeoorloofd is en daarom altijd op eene valsche tegenstelling tusschen den historischen en den apostolischen Christus, uitloopt (Kuyper, E Voto, I, 254, 363 en volg.).

Nu onderscheidden de oude dogmatici bij den Christus allereerst tusschen status generis en status modi. Onder status generis verstonden zij, dat Hij, die God was, onze natuur aannam, en dus in den staat eens menschen overging. In dien staat des menschen, dienen dan weer onderscheiden de status modi n.l. die der vernedering (staat eens dienstknechts, eens aangeklaagden, eens ter dood veroordeelden en eens vervloekten) en die der verhooging (staat eens opgewekten en verheerlijkten). Locus classicus voor deze staten is *Phil. 2 : 5—11.* Met betrekking tot den staat der vernedering wordt aldaar onderscheid gemaakt tusschen de κενωσις, exinanitio, en de ταπεινωσις, humiliatio. Wij lezen immers aldaar eerst, dat Hij, die ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων οὐχ ἁρπαγμον ἡγησατο τὸ εἰναι ἰσα θεῳ d. i. volgens Bavinck die in de gedaante Gods, op dezelfde wijze als God bestond en dit niet hield voor iets geroofds, of aangematigds, toch ἑαυτον ἐκενωσεν μορφην δουλου λαβων d. w. z. van deze Goddelijke bestaanswijze afstand deed en de gestalte eens dienstknechts aannam, zoodat Hij waarlijk aan een mensch gelijk werd en in gedaante als een mensch bevonden werd. (De apostel wil natuurlijk niet zeggen, dat de Christus ophield God te zijn, maar dat Hij den luister van zijne Godheid achter de wolk zijner menschheid verbergde). Dit nu is de κενωσις, waarbij wij wel dienen te bedenken, dat Christus niet de gave maar de ongave en veelszins van hare schoonheid beroofde natuur des menschen aannam, gelijk er dan ook niet gesproken wordt van de gestalte eens menschen maar eens dienstknechts. Hierbij bleef het echter niet. Op de κενωσις is de ταπεινωσις gevolgd. Als mensch toch vernederde de Christus zich door in te gaan in den toestand eens veroordeelden, ja eens vervloekten. (Zie verder Kuyper, L. de Chr., blz. 145, II, 66; Greijdanus, Menschwording en Vernedering, XVI/VIII). Zij, die reeds in de aanneming onzer natuur op zich zelf vernedering zien, vatten μορφη δουλου eensluidend op met μορφη ἀνθρωπου; δουλος zou dan gebruikt zijn, omdat elk mensch tot gehoorzaamheid aan God verplicht is. Zij, die dit ontkennen, zeggen: μυρφη δουλου wijst aan, dat Jezus als mensch niet in den staat eens konings maar eens dienstknechts verkeerde.

Voorts vertaalt Kuyper: οὐχ ἁρπαγμον enz. Hij heeft niet geoordeeld, dat Hij geweld moest gebruiken om zijn aan God-gelijk-zijn te toonen. En Haupt in Meyer's Kommentaar: Die niet gewild heeft zijn God-zijn met alle macht vast te houden. Greijdanus vertaalt in zijne korte en

breede Verklaring dezen tekst aldus: „Die in Godsgestaltenis zijnde, het zijn gelijk aan God niet als iets, om maar naar Zich toe te halen beschouwd heeft". Uit zijne toelichting schrijf ik slechts deze regels af: „Nu zegt de apostel hier, wat de Heere niet gedaan heeft, en in vs 7, wat Hij wel gedaan heeft. Die twee staan tegenover elkander, en het positieve van vs 7 kan daarom tot toelichting van het negatieve in vs 6 dienen. Tegenover de gedachte nu van zich ontledigen of zich ontdoen staat die van naar zich toehalen" ... „Daarmede overeenkomend kan in ἁρπαγμος de gedachte liggen van middel om te ἁρπαζειν". „En ἁρπαζειν spreekt hier dan alleen maar van een naar zich „toehalen" met alle kracht, zonder eenige gedachte van onrechtmatigheid." „Die Goddelijke grootheid en majesteit nu, waarin de Heere Christus vóór zijne vleeschwording schitterde, heeft Hij niet willen gebruiken voor Zichzelven, om naar Zich toe te halen, en aan te wenden om eigene heerlijkheid te doen uitblinken ter vernietiging van zondige menschheid en wereld, maar integendeel heeft Hij die willen afleggen of verbergen, willen doen schuilgaan achter de geringheid Zijner aangenomen menschelijke natuur, tot verzoening en redding van de schuldige en verloren menschheid en wereld".

Uit dezen tekst blijkt dus duidelijk, dat heel Jezus' leven één lijden, ééne vernedering was, gelijk dan ook onze Catechismus terecht zegt, dat de Christus den ganschen tijd zijns levens op aarde, zij het ook inzonderheid aan het einde zijns levens, den toorn Gods tegen de zonde des ganschen menschelijken geslachts gedragen heeft.

Voorts moet hier gewezen op: — *a.* zijne besnijdenis. Zij toonde aan, dat Hij als mensch in de gemeenschap onzer zonde stond en daarom ook het teeken der afsnijding van die zonde moest ontvangen (K. L. de Chr. II, blz. 80/81); — *b.* zijn doop. Als Middelaar staande in de gemeenschap onzer zonde moest Hij nu ook het teeken en zegel zijner gemeenschap met God ontvangen, terwijl Hij ook met den Heiligen Geest moest worden gezalfd, om zijn ambt op de rechte wijze te kunnen bedienen (Kuyper, L. de Chr., II, 83/90); — *c.* zijne verzoekingen. Deze waren noodig, om te doen zien, hoe de tweede Adam het verbond Gods niet verbreken wilde en hoe Hij de zijnen, als zij verzocht worden, te hulp wil komen; — *d.* op de gehoorzaamheid aan het gebod, hetwelk Hij van den Vader ontvangen had. — Zien wij meer bepaald op het lijden van den Middelaar, dan bestond dit in de diepe vernedering, waarin Hij geboren werd en leefde; in de smart, die Hem 't aanschouwen van de boosheid der menschen aandeed; in de vijandschap en mishandeling van de zijde zijner vijanden; in het telkens niet begrepen worden door zijne discipelen; maar vooral in het dragen van den toorn Gods. Naarmate nu Jezus' leven ten einde liep, werd het lijden al banger. Van gewicht zijn hier de volgende feiten:

a. zijne veroordeeling, niet alleen door het Sanhedrin maar ook

door den wereldlijken Romeinschen rechter geschiedde daartoe, dat Hij niet heimelijk door een sluipmoord of in een oproer sterven zou, maar naar de uitspraak van het toenmaals beste en deugdelijkste recht, na behoorlijk onderzoek, openlijk, in den weg des rechts gedood zou worden, en dat 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 : 64; 27 : 11 èn de wil van God Hand. 2 : 23 èn het karakter van zijn dood als een sterven voor anderen Matth. 20 : 28 duidelijk en onwedersprekelijk voor aller oog in het licht zou treden.

b. De kruisiging was de wreedste, meest onteerende straf, die gewoonlijk slechts op slaven en de ergste misdadigers toegepast werd. Zij predikt dat Christus aan den strengsten eisch der wet heeft voldaan, als een gehangene Gode tot een vloek is geworden, maar daardoor ook de vervloeking van ons heeft weggenomen *Gal. 3 : 13,* en van alle kwaad, waartoe de wet ons om onze zonden veroordeelt, volkomen heeft bevrijd. Niet alleen aan het kruis echter, voelde Jezus zoo zwaar Gods toorn op zich drukken. Zoo was het ook in Gethsemané. Daar opende zich als 't ware de hel aan zijn voet. Vandaar dat zijn zweet werd gelijk druppelen bloeds — een feit, dat slechts hoogst zelden bij ontzettende zielsbenauwdheid in de historie heeft plaats gegrepen. Maar juist wijl zoo groot gewicht aan de kruisiging moet worden toegekend, daarom bevreemdt 't ons niet, dat het kruis, als het middelpunt van het Evangelie, en als de saamvatting van alles wat Jezus ten behoeve zijns volks deed, door Paulus wordt voorgesteld: I Cor. 1 : 23; 2 : 2; Gal. 6 : 14.

c. Het bloed van Christus vloeide, opdat uitkomen zou, dat Hij, die zelf zijn leven aflegde en zijn geest in de handen zijns Vaders toevertrouwde, zijn leven vrijwillig Gode toegewijd had, en dat Hij het Gode opofferde, om alzoo onze zonden te kunnen verzoenen.

d. De begrafenis van Jezus en zijn neerliggen in het graf had een dieper zin dan die, welke daaraan door onzen Catechismus wordt toegekend. Ongetwijfeld strekte zij ook, om daarmede te betuigen, dat de Christus waarachtig gestorven was. Maar er is meer. Tot de straffen op de zonde behoorde ook deze, dat ons lichaam zou worden gelegd in het stof der aarde en zou worden overgegeven als een prooi aan wormen en maden, Gen. 3 : 19. Welnu ook die straf heeft Christus voor de zijnen gedragen. Ook Hij heeft verkeerd in den staat des doods en tot het rijk der dooden behoord. Daarmee heeft Hij voor ons den vloek uit het graf weggenomen, weshalve het graf der geloovigen in Jes. 57 : 2 wordt genoemd de slaapstede, waarop zij rusten. En met bewustheid heeft Christus deze verachting verduurd. Immers was zijne Godheid zoowel bij zijne ziel in den hemel Luk. 23 : 43 als bij zijn dood lichaam in het graf. Ontbinding, verderving heeft echter de Heilige Gods niet gezien, Ps. 16 : 10; Hand. 2 : 31.

§ 13. **De nederdaling ter helle.**

Met de begrafenis van den Christus en zijn neerliggen in het graf bereikte de staat der vernedering haar eindpunt. De Gereformeerde theologie toch heeft terecht staande gehouden, dat de Christus niet vertoefd heeft in de plaats der buitenste duisternis. Bij de woorden in het Apostolicum „neergedaald ter helle" dienen wij echter stil te staan. In de oude Christelijke kerk meenden velen, dat Christus naar den Hades, het voorportaal der hel, gegaan is, om de geloovigen van het Oude Testament te doen deelen in de vruchten van zijn verlossingswerk. Volgens Rufinus had het symbool der kerk van Aquileja ook dit artikel: „crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit in inferno", terwijl waarschijnlijk van hier dit artikel in verschillende belijdenissen en zoo ook in de latere vormen van het zoogenaamd apostolisch symbool overging. De Grieksche kerk verstaat onder den descensus ad inferos, dat Christus met zijne Goddelijke natuur en met zijne ziel naar den Hades is gegaan en de zielen der heilige voorvaderen bevrijd en met den moordenaar aan het kruis, naar het paradijs heeft overgebracht. De Roomsche kerk leert, dat de Christus naar den Hades is gegaan, om aldaar de zielen, die wel geen pijn leden en ook leefden in de hoop der zalige verlossing maar overigens de aanschouwing Gods misten, te bevrijden, om als overwinnaar de daemonen neer te slaan en hun de buit der zielen te ontrooven. De Luthersche kerk leert, dat Christus ná zijne begrafenis met ziel en lichaam naar de hel is gegaan en daar den duivel heeft overwonnen — welke gedachte door de Luth. theologen aldus is uitgebreid, dat Christus op den derden dag ná de vivificatio, resurrectio interna, en vóór de resurrectio externa met ziel en lichaam naar de hel is gegaan en daar aan satan en de duivelen zijne overwinning bekend gemaakt heeft.

De Gereformeerden dachten hier niet eenstemmig. Calvijn, Beza e. a. verstaan onder de nederdaling ter helle, dat de Christus aan het kruis de helsche pijnen geleden heeft. Zanchius, Alstedt e. a. meenen, dat Christus met zijne ziel (anderen ook met zijn lichaam) naar de hel is gegaan, om daar zijn macht bekend te maken. Olevianus, Perkins, de Catechismus van Westminster e. a. denken eenvoudig aan den staat des doods, waarin de Christus drie dagen verkeerde. Ten laatste hebben Witsius, van Mastricht e. a. gepoogd, deze verschillende opvattingen met elkander te vereenigen. Maar juist al deze verschillende gevoelens in de onderscheiden kerken brachten er meerderen, o. a. Schleiermacher, toe, dit artikel geheel te verwerpen, terwijl weer vele anderen in den nieuweren tijd staande houden, dat Jezus naar de hel is gegaan, om het Evangelie te verkondigen aan allen, tot wie het aan deze zijde van het graf niet gekomen is.

Zij, die meenen, dat Christus metterdaad naar de hel is gegaan, beroepen zich op deze Schriftuurplaatsen:

a. Ef. 4 : 9: Nu dit: *Hij is opgevaren, wat is het, dan dat Hij ook*

eerst is nedergedaald in de nederste deelen der aarde? Volgens Meijer's Kommentaar, o. a., wordt hier beslist de hellevaart geleerd. Dan deze opvatting is onaannemelijk. De Grieksche woorden εἰς τα κατωτερά της γης zijn ontleend aan het Hebr. תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ, de nederste deelen der aarde. Deze uitdrukking komt voor in Ps. 139 : 15, waar zij den moederschoot beteekent, en in Jes. 44 : 23, waar zij de aarde aanduidt — immers verstaat men er hier de hel onder, dan zouden wij staan voor het onverklaarbare feit, dat wel de hemel en de duivelen worden opgeroepen, om Gode te loven maar niet de geloovigen op aarde; vervolgens wordt 't begrip aarde in het volgende vers nog nader toegelicht, aangezien van de bergen en de bosschen wordt gesproken; terwijl het ten laatste ondenkbaar is, dat de hel zou worden opgeroepen, om God te loven. Valt dus uit de O. T. uitdrukking niets ten gunste van de bestreden opinie af te leiden, evenmin is dit het geval met het geheel van den tekst. In dit caput wekt Paulus in vs 2 op tot ootmoedigheid en zachtmoedigheid. En om nu deze vermaningen nog nader aan te dringen, wijst hij op den Christus, die wel opgevaren is ten hemel maar niet dan nadat Hij eerst nederdaalde in de nederste deelen der aarde, waarmede dus niets anders dan zijne vleeschwording, zijne komst op aarde bedoeld kan zijn (Kuyper, L. de Chr., II 92/94).

Greijdanus merkt op: „De vraag is, of bedoeld wordt: de lagere deelen, namelijk de aarde; of: de lagere deelen van de aarde, of in de aarde. Dit laatste is niet zeer waarschijnlijk. Vooreerst zou men dan den overtreffenden trap: benedenste verwachten. In de tweede plaats gaat de apostel nu niet in op het gevangen nemen van de gevangenis, dat anders op het diepste nederdalen zoude hebben kunnen zinspelen, wanneer hij gedoeld had op 's Heeren nederdaling ter hel in plaatselijken zin. Ten derde ligt in het begrip: opvaren, wel de gedachte van omlaag geweest te zijn, en dus bij God de voorstelling van naar beneden gekomen te zijn. Maar er ligt niet in, dat die nederdaling tot binnen in de aarde, tot in de hel, plaats had. Over het *hoe diep* van die nederdaling anders dan tot de aarde, vanwaar de opvaart geschiedde, beslist het niet. En daarom zullen we den tweeden naamval: der aarde moeten opvatten als eene nadere verklaring: naar, of in de lagere deelen, d. i. naar, of op de aarde. Met die uitdrukking wordt dan alles samengevat en aangeduid: 's Heeren komen op de aarde, Zijne vleeschwording, Zijn lijden en dood. Zijne gansche zelfvernedering in vollen omvang en tot het schrikkelijkste."

b. I Petri 3 : 18b, 19 en 20: Die wel gedood is in het vleesch, maar levend gemaakt door den Geest, in welken Hij ook, henengegaan zijnde, den geesten, die in de gevangenis zijn, gepredikt heeft, die eertijds ongehoorzaam waren, wanneer de lankmoedigheid Gods eenmaal verwachtte, in de dagen van Noach, als de ark toebereid werd. Vooral op deze plaats beroept men zich. Zoo b.v. schrijft Meyer's Kommentar:

Als resultaat onzer exegese staat dus vast: *a.* Christus is werkelijk als πνεῦμα naar den hades gegaan en heeft daar zelf aan de geesten gepredikt; *b.* de tijd van dezen arbeid ligt tusschen zijn dood en zijne opstanding; *c.* het doel van zijne prediking was het aanbod van genade aan alle geesten. Kuyper verstaat dezen tekst aldus, dat Christus door den Geest aan de tijdgenooten van Noach (die in Petrus' dagen van wege hun ongeloof reeds geruimen tijd in den kerker d. i. in de hel waren) het Evangelie heeft gepredikt (L. de Chr., II, 94/97). Bavinck is het hiermede niet eens. Letterlijk schrijft hij: „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 levendgemaakten Christus; πορευθεὶς cf vs 22 laat geen andere opvatting toe; de prediking van Christus in den Geest aan Noachs tijdgenooten voor vele eeuwen doet hier niets ter zake. De pericoop bevat dan ook heel iets anders. Petrus 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. w. z. 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 vs 22 henengaande 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 dit κηρυγμα was, wordt niet gezegd en behoeft niet gezegd. Het opstaan en ten hemel varen was zelf het rijke, machtige, triumfantelijke κηρυγμα van Christus tot de geesten in de gevangenis. Dat Petrus dat κηρυγμα van Christus door zijn 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 zijn die tijdgenooten van Noach volgens de H. Schrift de meest goddelooze van alle menschen geweest; en ten tweede zijn zij omgekomen en Noach en 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 heeft ingesteld en er kracht aan verleent, zit aan Gods rechterhand, nadat door de hemelvaart alle engelen en krachten en machten Hem onderdanig gemaakt zijn. Christus leed weldoende en overwon — laten de geloovigen zijne voetstappen drukken! Evenals over alle gevallen geesten, zoo heeft Christus als Middelaar ook macht in zijn regnum potentiae

over al zijne vijanden. En Hij zal niet rusten, voordat zij allen onder zijne voeten zijn gelegd." De Hartog Sr en Donner en Wohlenberg vatten in den nieuweren tijd deze plaats evenzoo op als Kuyper. Voorheen oordeelden zoo ook Augustinus, Thomas van Aquino, Beza, Gomarus en andere Geref. theologen (ook de Kantteekenaren).

Dan, Greijdanus, die deze plaats in zijne korte en breede Verklaring uitvoerig behandelt (hij vertaalt vs 19 „In welken Hij ook de geesten in de gevangenis, henengaande, gepredikt heeft"), sluit zich aan bij Bavinck, vooropstellende, dat „vs 19, met de volgende verzen, bizondere moeilijkheden biedt voor de uitlegging". Sinds ik de exegetische gronden van Greijdanus las, neig ik er toe zijne opinie als de juiste te beschouwen. Ik citeer alleen deze inleidende woorden: „Doch reeds nu moet er op gewezen worden, dat men niet zonder meer 3 : 19 en 4 : 6 als van gelijken inhoud en zin nemen, noch daarom 3 : 19 naar 4 : 6 verklaren mag. De gekozen woorden en voorstellingen in beide verzen zijn geheel andere. In 3 : 19 is sprake van πνευμασιν, in 4 : 6 van νεκροῖς. In 3 : 19 van πορευθεις ἐκήρυξεν, in 4 : 6 van εὐηγγελίσθη. In 4 : 6 is uit ἵνα etc. duidelijk, dat deze Evangelieprediking aan de bedoelden geschiedde, toen zij nog leefden en nog naar het vleesch geoordeeld konden worden, maar dergelijke aanwijzing wordt in 3 : 19 niet gegeven. Deze verschillen mogen bij de uitlegging niet veronachtzaamd worden."

c. I Petri 4 : 6: Want daartoe werd ook aan de dooden het Evangelie verkondigd, opdat zij wel op menschenwijze geoordeeld zouden worden aan het vleesch, maar leven zouden naar God in den geest (Greijdanus). „Want daartoe, tot bewerking van dien heiligen wandel naar Gods wet... *werd ook aan de dooden,* die reeds gestorven waren, toen deze brief geschreven werd, maar zij nog leefden, toen het Evangelie tot hen kwam, omdat zij anders niet meer aan het vleesch geoordeeld hadden kunnen worden, *het Evangelie verkondigd,* ten einde zij daarin zouden leeren gelooven en aldus behouden worden, *opdat zij wel op menschenwijze* — d. i. zooals het met alle menschen gaat, omdat het den mensch, allen menschen, gezet is eenmaal te sterven, Hebr. 9 : 27, want de dood is de bezoldiging der zonden, en doorgegaan tot alle menschen, Rom. 6 : 23; 5 : 12 — *geoordeeld zouden worden,* d. i. den dood zouden sterven, *aan het vleesch,* lichamelijk. Dus moesten zij bij de prediking aan hen nog leven. Toen waren zij nog geen dooden, zouden zij nog aan het vleesch geoordeeld kunnen worden, den lichamelijken dood sterven. Hier wordt dus van heel iets anders gesproken dan 3 : 19 v." (Greijdanus).

§ 14. De weldaden, die Christus door zijnen dood voor ons heeft verworven.

De weldaden, die Christus door zijn dood voor de zijnen heeft verworven, worden meermalen in de H. Schrift saamgevat in het ééne

woord zaligheid, σωτηρια, Hebr. 2 : 10; 5 : 9; Ef. 1 : 13b, gelijk dan ook niet slechts de Christus maar ook God in Lukas 1 : 47 Σωτηρ heet. Onder deze σωτηρια hebben wij nu te verstaan eene bevrijding van de zonde en al hare gevolgen en een deelgenootschap aan de hoogste zaligheid, i. é. w. de verzoening met God καταλλαγη, reconciliatio. Gelijk in de oude bedeeling de offers bedoelden, de zonden voor Gods aangezicht te bedekken, zoo heeft ook Christus als Hoogepriester de zonden bedekt en Gods toorn afgewend, weshalve Hij ook heet ἱλαστηριον Rom. 3 : 25a; ἱλασμος I Joh. 2 : 2a. Nu wil dit natuurlijk niet zeggen, dat er in God verandering plaats greep; dat Hij vóór Christus' offerande slechts toornde op den zondaar en eerst daarna in ontferming op hem neerzag. Ten 1^0 was er van eeuwigheid in God ontferming over den zondaar, gelijk Hij ook ná den val tegelijkertijd toornde tegen de zonde des menschen, en dien mensch, voorzoover hij zijn schepsel was, liefhad. En ten 2^0 God stelde den gevallen mensch in zulk een relatie tot zich zelven, dat Hij op Hem toornde. Maar dien mensch heeft Hij in Christus weer met zich zelf verzoend d. w. z. in die relatie gebracht, dat Hij hem koesterde met zijne liefde. In God was dus geen verandering. Wat veranderde, was alleen de relatie, waarin Hij den mensch tot zich zelf stelde.

Vragen wij nu nader naar het onderscheid tusschen ἱλασμος en καταλλαγη, dan moeten wij dat niet hierin zoeken, dat de eerste objectief en de tweede subjectief is, want de καταλλαγη is eveneens eene objectieve door God zelf tot stand gebrachte relatie tusschen Hem en de wereld, 2 Cor. 5 : 18, 19. Het ligt zóó. In het ἱλασκεσθαι is Christus als Middelaar het subject, wendt Hij, door zijne offerande de zonden bedekkende, Gods toorn af en verwerft Hij zijne genade. Maar in het καταλλασσειν is God zelf het subject, 2 Cor. 5 : 19; door Christus te geven tot ἱλαστηριον brengt Hij tusschen zich en de wereld eene verhouding van vrede tot stand. Καταλλαγη is dus de door bloedstorting tot stand gekomene reconciliatio.

Geheel verwerpelijk is dan ook de bewering, dat de voldoening en de verzoening van elkander moeten worden gescheiden, en dat de verzoening eerst plaats grijpt, als de zondaar metterdaad gelooft. In deze voorstelling worden God en de mensch tot op zekere hoogte gelijk gesteld. God legde zijne vijandschap af, omdat haar oorzaak d. i. de zonde was weggenomen, en zóó moet nu ook de mensch van zijne zijde zijne vijandschap tegen God afleggen. Maar gelukkig staat het zóó niet, aangezien er anders nimmer verzoening met God tot stand zou komen. Zonder toedoen des menschen heeft God de wereld met zich zelven verzoend, weshalve de zondaar haar ook ontvangt als een gave Gods, Rom. 5 : 11, eene gave, die hij zich door het geloof toeëigent 2 Cor. 5 : 20.

Waar nu echter de verzoening tot stand gekomen is, daar liggen

in deze vredeverhouding Gods in Christus tot de wereld wel alle andere weldaden opgesloten. Zij kunnen aldus ingedeeld:

a. juridische n.l. vergeving der zonden, rechtvaardigmaking, aanneming tot kinderen, recht op het eeuwige leven en de hemelsche erfenis;

b. mystische, bestaande in het gekruisigd, begraven, opgewekt en in den hemel gezet worden met Christus;

c. ethische n.l. wedergeboorte, bekeering, heiligmaking en navolging van Christus, die ons ten voorbeeld is;

d. de oeconomische: vervulling van het O. Test., de inwijding van een nieuw verbond, het ontslagen zijn van de ceremonieele wetten en de verbreking van den middelmuur des afscheidsels;

e. physische: overwinning der wereld, van den dood, de hel en satan. — Dit alles kan in dit ééne woord samengevat worden: de gansche herschepping, de volkomene herstelling van de door de zonde met schuld beladene, verdorvene en uiteengeslagen wereld en menschheid.

Wij moeten dan ook beslist afwijzen zoowel wat door Schleiermacher als wat door Ritschl als het verlossingswerk van Christus voorgesteld wordt. Volgens Schleiermacher bestaat de verlossing (Erlösung) van Christus hierin, dat Hij ons langs mystieken weg opneemt in de kracht van zijn Godsbewustzijn, terwijl de verzoening van Christus hierin zich openbaart, dat Hij ons zijn leven meedeelt en ons tengevolge daarvan doet deelen in de vergeving der zonden (Der Christ. Glaube, § 100 „Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewustseins auf, und dies ist seine erlösende Thätigkeit"; § 101 „Der Erlöser nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Thätigkeit").

Ritschl daarentegen leert: Christus verlost ons langs ethischen weg, omdat Christus door heel zijn persoon en leven ons waarborgt dat God liefde is en dat Hij, ondanks onze zonden, ons tot gemeenschap met zichzelven toelaat. De rechtvaardiging is dan ook niet kwijtschelding van schuld en straf en toerekening van Christus' gerechtigheid maar wegneming van het schuldbewustzijn en van de gedachte, dat onze zonden de gemeenschap met God beletten. Vrucht van deze rechtvaardiging is de verzoening, welke hierin bestaat, dat hij, die de rechtvaardigmaking — eigenlijk een goed der gemeente — in het geloof aanneemt, subjectief in die nieuwe verhouding tot God ingaat, de vijandschap tegen God inruilt tegen eene verhouding van vrede tot God en de leer en het voorbeeld van Jezus navolgt.

„Indessen hat der Begriff der Versöhung einen gröszern Umfang und gröszere Bestimmtheit als der der Rechtfertigung. Er drückt nämlich die in der Rechtfertigung oder Verzeihung jedesmal beabsichtigte Wirkung als wirklichen Erfolg aus, nämlich dasz derjenige,

welchem verziehen wird, auf das herzustellende Verhältnisz eingeht. Die Sünder werden durch den Begriff der Rechtfertigung lediglich passiv bestimmt, und in ihm ist keine Auskunft darüber enthalten, welchen Reiz die göttliche Verfügung auf dieselben ausübt. Hingegen ist es in dem Begriffe der Versöhnung ausgedrückt, dasz diejenigen, welche bisher in activem Widerspruch gegen Gott begriffen waren, durch die Verzeihung in die zustimmende Richtung auf Gott, zunächst in die Uebereinstimmung mit seiner dabei gehegten Absicht versetzt worden sind. Unter diesem Gesichtspunkte ist darauf zu rechnen, dasz die von Got mit Erfolg ausgeübte Rechtfertigung in bestimmten Functionen der versöhnten Subjecte ihre Erscheinung und Erwiderung findet" (Rechtf. und Vers.[4], III, S. 76).

In plaats van het objectieve verzoeningswerk van Christus stellen dus zoowel Schleiermacher als Ritschl de subjectieve verandering des zondaars. Ook beperken zij Christus' werk uitsluitend tot het religieuse en ethische gebied. Dit laatste is eveneens in strijd met de H. Schrift, welke ons leert, dat gelijk door de zonde alle verhoudingen op aarde scheef getrokken zijn, zij zoo ook door de verzoening van Christus weer geheel hersteld zullen worden, ja in beginsel nu reeds hersteld zijn, Ef. 1 : 10: Om in de bedeeling van de volheid der tijden wederom alles tot één te vergaderen in Christus, beide dat in den hemel en dat op de aarde is.

§ 15. De particuliere genade; geen algemeene maar eene bijzondere verzoening.

Terecht leerde reeds Augustinus, dat, ofschoon wie verloren gaat, verloren gaat, om eigen schuld, wijl hij niet wilde gelooven, Christus toch alleen voor de uitverkorenen gestorven is. Tijdens en na het concilie van Trente echter werd het algemeene gevoelen in de Roomsche kerk, dat Christus voor allen heeft voldaan. Zoo denken ook: de Grieksche kerk, de Remonstranten, de Lutherschen, de Mennonieten, de Kwakers, de Herrnhutters, de Methodisten, de Ethischen enz. (Zie voor de geschiedenis dezer quaestie: Kuyper, Uit het Woord, II Serie, I, blz. 3—14, vooral 't bewijs, dat reeds voor de Dordtsche Synode de Gereformeerden de particuliere genade leerden).

Hiertegen nu belijden de Gereformeerde kerken, dat Christus niet voor alle menschen gestorven is of m. a. w. dat er niet is eene algemeene maar eene bijzondere verzoening, of, nog anders uitgedrukt, dat de genade particulier is.

Wat onze Formulieren van Eenigheid betreft — met zoovele woorden wordt deze leer niet in de Confessie en den Catechismus ontvouwd.

Toch volgt zij daaruit per consequentiam.

Geheel mis gingen dan ook zij, die uit de woorden „dat Christus den toorn Gods tegen de zonde van het gansche menschelijke geslacht

heeft gedragen" (antw. 37) afleidden, dat de Catechismus zich universalistisch uitspreekt. Wel wordt deze leer uitdrukkelijk beleden in de Leerregelen van Dordt en in de Westminster Confessie.

Natuurlijk zou de offerande van Christus op zich zelve genoegzaam geweest zijn tot behoudenis van het geheele menschelijke geslacht. Dan, God heeft dat niet gewild en Hij heeft besloten, dat niet voor alle menschen maar alleen voor de uitverkorenen Christus sterven zou. Wij kunnen dit dan ook een der kenmerkende punten van de Gereformeerde leer noemen. Toch heeft deze leer steeds veel verzet uitgelokt. Dan, de meeste Universalisten stemmen zelf toe, dat volstrekt niet alle menschen zalig worden, en dus komen zij praktisch tot dezelfde einduitkomst als wij.

Voor het Gereformeerde gevoelen kunnen deze argumenten aangevoerd worden:

a. Doorloopend legt de Schrift een zeer nauw verband tusschen de offerande van Christus en de gemeente — van welke onder de volgende namen gesproken wordt: velen, *Matth. 20 : 28: Gelijk de Zoon des menschen niet is gekomen, om gediend te worden, maar om te dienen, en zijne ziel te geven tot een rantsoen voor velen;* volk, *Matth. 1 : 21: gij zult zijnen naam heeten Jezus, want Hij zal zijn volk zalig maken van hunne zonden;* schapen, *Joh. 10 : 11b: de goede herder stelt zijn leven voor de schapen;* gemeente, *Hand. 20 : 28: Zoo hebt dan acht op u zelven, en op de geheele kudde, over welke de Heilige Geest u tot opzieners gesteld heeft, om de gemeente Gods te weiden, welke Hij verkregen heeft door zijn eigen bloed;* lichaam van Christus, *Ef. 5 : 23: Want de man is het hoofd der vrouw, gelijk ook Christus het hoofd der gemeente is, en Hij is de Behouder des lichaams;* broeders, geloovigen, kinderen Gods en de aan Christus van den Vader gegevenen —

b. De Schrift leert ons, dat er een zeer nauw verband bestaat tusschen de offerande en de voorbede van Christus, immers ligt in de offerande de grond voor de intercessie. Hieruit volgt, dat Christus voor dezelfde personen tusschentreedt bij den Vader, voor wie Hij voldaan heeft. Nu zegt de Christus uitdrukkelijk, dat Hij niet bidt voor de wereld, *Joh. 17 : 9: Ik bid voor hen; Ik bid niet voor de wereld, maar voor degenen, die Gij Mij gegeven hebt, want zij zijn Uwe,* en de apostelen getuigen eveneens, dat Christus alleen bidt voor de geloovigen, Rom. 8 : 34c, Hebr. 7 : 25. Maar dan geldt dus ook, dat Christus alleen voor de uitverkorenen is gestorven. Nu beriepen zich tegenover dit argument de Remonstranten op *Luk. 23 : 34: Vader, vergeef het hun, want zij weten niet, wat zij doen.* Maar terecht hebben de Gereformeerden hierop geantwoord: Christus bidt hier niet, dat zijne vijanden de zaligheid zullen beërven, maar dat hun niet zal worden toegerekend de ééne gruwelijke zonde, waaraan zij zich in hunne onwetendheid schuldig maakten, of m. a. w. dat de

Vader het voltrekken van de verdiende straf uitstellen en alsnog de gelegenheid tot bekeering geven moge.

c. De Schrift onderwijst ons eveneens, dat er een zeer nauw verband bestaat tusschen de verwerving en de toepassing van de zaligheid. De gemeente bestaat niet uit een willekeurig aantal personen maar zij vormt het lichaam, dat ten leven in Christus is uitverkoren en organisch met den Christus in verband staat, zoodat dan ook gezegd wordt, dat de geloovigen met Christus gekruisigd, gestorven, begraven, opgewekt en ten hemel gevaren zijn. Maar waar dit zoo is, daar moet volgen, dat de toepassing zich evenver uitstrekt als de verwerving van het heil. Leert nu de dagelijksche ervaring ons, dat het werk van Christus niet aan allen wordt toegepast, dan hebben wij hierin een bewijs, dat de zaligheid niet voor allen verworven is. Of durft men dit loochenen en beweren: de zaligheid is wel voor allen verworven maar Christus past haar niet aan allen toe, dan leert men feitelijk, dat Christus ook geen volkomen Zaligmaker is. Feitelijk is Christus op universalistisch standpunt slechts zulk een onvolkomen Zaligmaker — aangezien het immers de mensch is, die moet beslissen, of hij al dan niet gelooven zal. En hiertegenover leert de H. Schrift ons, dat Hij die het heil verwierf, het ook aan ons toepast. Christus heeft niet alleen voor zijn volk genoeg gedaan, maar Hij verwierf ook voor hen den levendmakenden Geest, het geloof, de bekeering enz. en Hij past deze weldaden ook door zijnen Geest toe.

d. De doling der Universalisten leidt tot gevaarlijke consequenties. Erkent men nog eenigermate, dat de Heilige Geest moet toepassen het werk van Christus, dan stelt men Hem tegenover den Vader en den Zoon. Immers de Vader wilde aller zaligheid, de Zoon voldeed voor allen, maar de Heilige Geest schenkt niet aan allen het geloof. Verlegt men daarentegen het zwaartepunt uit Christus en den Heiligen Geest in den mensch, dan verheft men den vrijen wil des menschen op den troon. De mensch heeft 't dan in zijne macht alle profijt van Christus' werk te loor te laten gaan. Immers wanneer allen weigerden te gelooven, dan zou Christus tevergeefs gestorven zijn. Ook hebben velen — op hun standpunt terecht — aan hun universalisme deze stelling verbonden, dat zij, die in dit leven niet in aanraking met den Christus gekomen zijn, daartoe hiernamaals in de gelegenheid worden gesteld. Stierf toch Christus voor allen, dan moet ook elk mensch hier of hiernamaals voor de keuze geplaatst worden vóór of tegen den Christus.

De Universalisten brengen op hun beurt deze argumenten bij:

a. In *I Cor. 15 : 22* wordt uitdrukkelijk verklaard: *Want gelijk zij allen in Adam sterven, alzoo zullen zij ook in Christus „allen" levend gemaakt worden.* En dit „allen" vinden wij ook terug in Jes. 53 : 6, Rom. 5 : 18; 2 Cor. 5 : 15; Hebr. 2 : 9. Maar met „allen" zijn hier bedoeld, al degenen, die in dat verbond zijn opgenomen, waarvan

Christus het hoofd is. Gelijk dan ook in Hebr. 2 : 10 het „allen" aanstonds met „vele kinderen" afgewisseld wordt. Weigert men dit toe te stemmen, dan moet men consequent zijn en met Origenes leeren, dat eenmaal allen hoofd voor hoofd zalig worden zullen. Immers staat er „alzoo zullen zij in Christus allen levend gemaakt worden", en eveneens dat „God zijn zal alles in allen", I Kor. 15 : 28.

b. Van nog meer gewicht zijn hier plaatsen als *Joh. 3 : 16, I Tim. 2 : 4: welke wil, dat alle menschen zalig worden en tot kennis der waarheid komen, Titus 2 : 11: want de zaligmakende genade Gods is verschenen aan alle menschen, 2 Petri 3 : 9: De Heere vertraagt de belofte niet (gelijk eenigen dat traagheid achten) maar is lankmoedig over ons, niet willende, dat eenigen verloren gaan, maar dat zij allen tot bekeering komen* en *I Joh. 2 : 2: En Hij is eene verzoening voor onze zonden; en niet alleen voor de onze, maar ook voor de zonde der geheele wereld.* In deze plaatsen — zoo meent men — wordt de wil van God of de offerande van Christus in verband gebracht met het behoud van allen of van de wereld. Dan, zoo is het niet. In deze plaatsen wordt echter slechts dit geleerd: dat metterdaad eene zeer groote schare zalig zal worden; dat niet tot één volk maar tot alle volkeren het heil, in Christus besloten, komen zal en dat weer zóó, dat er uit alle standen en rangen tot Hem zullen worden bekeerd; en dat het aanbod van genade aan alle menschen moet gebracht worden.

Grosheide schrijft in zijn Kommentaar met betrekking tot 1 Cor. 15 : 22: „Dat πάντες niet absoluut moet genomen worden, maar ziet op allen, die met Adam en allen, die met Christus in verband staan (ἐν) spreekt eigenlijk reeds van zelf. Maar bovendien blijkt dat, wat het laatste betreft, duidelijk uit „eersteling" vs 20 en 23; uit vs 18 „die in Christus ontslapen zijn"; uit vs 23 „die van Christus zijn". Paulus handelt alleen over de opstanding van hen, die met Christus verbonden zijn". Hij vertaalt: Want zooals in Adam allen sterven, zoo zullen ook in Christus allen levend gemaakt worden.

In zake Joh. 3 : 16 sluit Gravemeyer (II, blz. 487) zich aan bij Cremer, Bibl. theol. Wörterb.: „Maar evenmin zou 't voegen *de wereld* hier te nemen voor *alle menschen* hoofdelijk, want niet alle menschen ontvangen dit bewijs van Gods liefde, dat God zijnen Zoon tot hen zendt door de prediking. Intusschen *de wereld* beteekent hier niet *de uitverkorenen* alleen, maar de menschheid in 't algemeen en wel niet naar omvang maar naar qualiteit, als eene van God vervreemde, Gode vijandige menschheid". Dr C. Bouma merkt op: „De wereld is hier het prachtige scheppingskunstwerk Gods, waarin de mensch het centrum en de kroon is. Zij is nu van God vervreemd 1 : 10 en boos 7 : 7, sinds satan wederrechtelijk als haar overste zich opwierp 14 : 30. Maar God heeft haar nog lief, zooals een kunstenaar zijn schepping liefheeft. Om haar voor zich te herwinnen en te behou-

den, gaf Hij zijn Zoon prijs aan die verhooging aan het kruis."

Greijdanus legt II Petri 3 : 9 aldus uit: „... maar is lankmoedig om uwentwil, of, volgens eene andere lezing, jegens u, *daar Hij niet wil, dat eenigen* van zijne uitverkorenen en gekochten *verloren gaan,* en niet behouden worden, *maar dat* die *allen tot bekeering komen.* Het getal van Gods uitverkorenen moet vol worden. En al degenen, voor wie de Zone Gods zijn bloed heeft gestort, moeten ook metterdaad worden toegebracht" (K. V.). En „maar allen tot bekeering komen". Dit behoeft niet alle menschen te omvatten, maar alleen die tot deze „u" of „wij" behooren, alle uitverkorenen. Van eene universalisme in remonstrantschen zin is hier geene sprake" (K.).

Kohlbrügge en Kuyper vatten I Joh. 2 : 2 aldus op: „Christus is een volkomen verzoening voor de zonden van ons, maar dat niet alleen voor de zonden, die we persoonlijk als de onze belijden, doch ook en evenzeer voor heel die zondewereld, met wier schuld beladen we solidair in Adam voor God staan", „Dat de genade particulier is", blz. 29/43. In gelijken geest Greijdanus: *„En niet alleen voor de onze* is Hij de verzoening, *maar ook voor de geheele wereld,* of: voor de wereld in haar geheel. Dat wil niet zeggen, dat de gansche menschheid, of zelfs ook nog bovendien de duivelenwereld, om Christus' wil metterdaad vrijspraak van alle zondeschuld en behoudenis deelachtig wordt... Maar de wereld is één samenhangend organisch verbonden geheel, met den mensch als hoofd of koning, Gen. 1 : 26; Ps. 8 : 7. Toen daarom de mensch viel, viel ook de gansche wereld met hem. En nu heeft daarom niet alleen de mensch, maar ook de gansche wereld verzoening noodig, zal zij weer in heerlijken staat hersteld kunnen worden, zooals God dat wil doen... De wereld als geheel, sluit niet noodzakelijk alle schepselen individueel in, vgl. Matth. 4 : 23; Marc. 15 : 1 vgl. Luc. 23 : 51; Joh. 11 : 50; Hand. 2 : 47; Jac. 2 : 10; Openb. 3 : 10" (K. V. in gelijken geest de K.).

Voor I Tim. 2 : 4 en Titus 2 : 11 moge ik verwijzen naar Kuyper, Dat de genade particulier is, blz. 44/55.

§ 16. Christus is de Zaligmaker der wereld. De kosmische beteekenis van Christus.

De voldoening van Christus mag niet tot het religieuze en ethische beperkt worden. Zij strekt verder dan de behoudenis van de uitverkorenen. Christus heet dan ook de Zaligmaker der wereld *I Joh. 4 : 14.* Hiermede bedoelt de H. Schrift dit: — *a.* Door onze natuur aan te nemen heeft Christus haar geëerd en in zoover het gansche menschelijke geslacht; — *b.* ook degenen, die verloren gaan hebben aan Christus te danken, dat het menschelijke geslacht gespaard bleef, dat het leven hier op aarde kon voortgezet en zich zoo machtig ontplooide en in wijderen zin: dat zij voedsel en deksel en tal van gaven en talenten ontvangen. Meer nog. Ook tot vele niet-uitverkorenen

komt de roeping des Evangelies en de begiftiging met het historisch geloof; zij leiden een ingetogen leven, ja zelfs bekleeden meerderen hunner een ambt in de kerk, evengoed als Judas een apostel was; — *c.* Ook de redelooze schepping plukt een vrucht van het kruis van Christus, aangezien hare bevrijding van de dienstbaarheid ook aan de voldoening van Christus te danken zijn zal; — *d.* waar de engelenwereld door den val van satan en de zijnen uiteen geslagen is, daar heeft zij in Christus een nieuwen Heer en Gebieder terug gekregen; — *e.* Door de zonde was de relatie tusschen de engelen en de menschen verbroken, maar Christus heeft haar hersteld. In beginsel zien wij dit nu reeds. De engelen toch zijn gedienstige geesten, die uitgezonden worden om dergenen wil, die de zaligheid zullen beërven; de gemeente verkondigt aan de engelen de veelvuldige wijsheid Gods; en in den hemel prijzen nu reeds de engelen en de gezaligden saam den Vader en het Lam.

Van wege dit alles is ons in *Col. 1 : 20* geopenbaard, dat God door Christus alle dingen, zoowel die op de aarde als die in de hemelen zijn, met zich zelf verzoend heeft. Van Leeuwen (die liever vertaalt: En door Hem vrede makend door zijn kruisdood, alles in de zuivere verhouding terug te brengen naar Hem heen, wat op de aarde en wat in de hemelen is) merkt op: „Door de zonde is in gansch de schepping de verhouding verstoord en kent ook de mensch zijn relatie tot het geschapene niet recht, Rom. 8 : 19 v.v. Dat in het religieuze, in de verhouding tot God, de zonde alles heeft bedorven, heeft zijn invloed op *alle* levensverhoudingen van den mensch... God heeft door Christus *alles* in de zuivere verhouding willen brengen *naar Hem* d. i. naar Christus *heen;* wanneer de verhouding tot God is hersteld, ziet de geloovige alles, wat in den hemel en op de aarde is, in de betrekking, die het op Christus heeft, en zoekt hij niet op andere wijze dan in het geloof ontworsteling aan wat op aarde of in den hemel hem zou kunnen bedreigen of schaden", K. V. Bij *I Joh. 4 : 14* schrijft Greijdanus: „Het woord voor „Zaligmaker" spreekt van redden, behouden, voor den ondergang behoeden, uit het gevaar van een gewis omkomen uitrukken. Het heeft tot onderstelling verlorenheid, uiterste ellende, het dreigend hulpeloos wegzinken in den peilloozen afgrond. Maar er zit niet alleen dit negatieve begrip in, maar ook het positieve van heil, geluk aanbrengen. Het sluit beide begrippen in: van behouden en van zaligmaken, redden van het verderf, en vervullen met vrede, heil en geluk. En „wereld" duidt hier weer als in 2 : 2 de menschheid aan, die behouden en gezaligd wordt, maar ook aarde en hemel, het gansche heelal, dat eens vernieuwd en verheerlijkt wordt, met uitzuivering van al wat onheilig en verkeerd is, den duivel met zijne mededuivelen en de menschen, die zich hem tot dienaren stellen, Openb. 20 : 10, 15; 21 : 8."

§ 17. **De staat der verhooging. De opstanding van Christus en zijne hemelvaart.**

Om te kunnen realiseeren, wat Hij door zijne volmaakte gehoorzaamheid verwierf, moesten op Jezus' dood de opstanding en de hemelvaart volgen. Ook thans behoeven wij Hem als profeet, priester en koning. Slechts een levende Jezus kan door zijn Woord en Geest de kerk vergaderen, voor ons tusschentreden bij den Vader en zijne en onze vijanden overwinnen. Welnu de H. Schrift leert ons dan ook nadrukkelijk:

a. dat de Christus ten derden dage is opgestaan uit de dooden (in Matth. 12 : 40, Marc. 8 : 31 enz. zijn ter wille van de vergelijking met Jona de deelen der dagen en nachten voor vol gerekend, of volgens anderen slechts als eene algemeene omschrijving van een zeer korten tijd bedoeld);

b. dat hetzelfde lichaam hetwelk begraven was ook uit de dooden is opgestaan. Nu heeft men wel beweerd èn dat Jezus slechts schijndood is geweest èn dat Hij slechts in een visioen gezien is, maar algemeen geeft men thans toe, dat dergelijke oplossingen niet bevredigen;

c. dat Jezus nog 40 dagen op aarde bleef, om door zijne verschijningen 't feit zijner opstanding onuitwischbaar in 't hart der apostelen te griffen, om hen voor te bereiden op de scheiding, om hun te toonen, dat Hij na zijne hemelvaart voor de zijnen dezelfde in liefde blijven zou en om hen verder voor te bereiden voor de bediening van hun ambt;

d. dat Jezus ten slotte ten hemel gevaren is en dat toen zijn lichaam verheerlijkt is geworden d. w. z. dat Hij nu niet meer een σωμα ψυχικον maar een σωμα πνευματικον heeft.

Het hooge gewicht van Jezus' opstanding wordt vooral in I Cor. 15 uiteengezet. En dat ook de hemelvaart van groot gewicht is, blijkt niet slechts hieruit, dat van haar evenals van de verrijzenis herhaaldelijk in de Brieven sprake is, maar ook uit de omstandigheid, dat zij ten grondslag gelegd wordt aan het zitten ter rechterhand Gods, aan de voorbede, de uitstorting des Geestes, aan alle werkzaamheden van Jezus ten goede der zijnen en aan de verwachting zijner toekomst.

Met zijne opstanding ging nu Christus uit den staat der vernedering over in dien der verhooging. Op den arbeid zijner ziel schonk de Vader Hem een rijk en heerlijk loon. Dat de ingang in den staat der verhooging als een loon moest worden gezien blijkt uit:

a. Jes. 53 : 10—12 (Ridderbos: „Met „daarom" knoopt de profeet weer aan bij het pas vermelde dragen der ongerechtigheden, om nog weer op andere wijze te beschrijven het loon, dat hij hiervoor ontvangt... De profeet eindigt niet dan na nogmaals herhaald te hebben wat de grond van zijne verhooging is. Hij ontvangt dat alles „daarvoor dat", dus als loon voor het feit, dat hij „zijne ziel", d. i. zijn leven

en zijn levensbloed (vgl. Gen. 9 : 4) „heeft uitgestort" of uitgegoten (vgl. Ps. 141 : 8) „in den dood" zoodat het dus den dood ten prooi werd") en *Luk. 24 : 26: Moest de Christus niet deze dingen lijden en alzoo in zijne heerlijkheid ingaan?;*

b. uit Phil. 2 : 9: Het διό duidt de verdienende oorzaak aan; omdat de Christus zich zoo diep vernederde, daarom heeft de Vader Hem verhoogd. Hierbij dient echter volgens Greydanus bedacht, dat door διό niet zoo sterk als door διΐ het oorzakelijke, het aequivalente der wedervergelding aangegeven wordt; dat hier dus geen sprake is van eene preciese wedervergelding;

c. Vooral echter in Hebreën wordt aangetoond, dat Christus door zijn lijden τελειος d. i. tot vollen wasdom gekomen is, terwijl die volle wasdom dan hierin bestaat, dat Hij met eer en heerlijkheid gekroond is, Hebr. 2 : 9, 10 en 5 : 7—10.

Calvijn, Junius, de Kantteekenaren hadden tegen de voorstelling van een loon bezwaar (maar ten onrechte) uit reactie tegen het Socinianisme, dat leerde, dat Christus wegens zijn lijden tot den staat van Gods Zoon verheven is. Natuurlijk hadden de Lutherschen tegen deze voorstelling ook bezwaren. Zij leerden, dat de Zone Gods bij de aanneming onzer natuur haar aanstonds vatbaar maakte voor de mededeeling der Goddelijke eigenschappen. En nu heeft de Christus wel volgens hen terstond daarop weer het publieke gebruik dezer eigenschappen afgelegd, maar Hij behield ze toch, en zoo is de staat der verhooging niet anders dan een weer in publiek gebruik nemen van wat Hij altoos bezat. En deze ingebruikneming geschiedde volgens sommigen eerst bij de nederdaling ter hel en volgens anderen reeds bij de vivificatio, die schier onmiddellijk na zijn dood en begrafenis plaats had.

§ 18. De dwaling van de Lutherschen in zake de verhooging van Christus.

In verband met hun daareven genoemde opvatting van de vleeschwording des Woords leerden nu de Lutherschen in zake de verhooging: dat ook de menschelijke natuur (bepaaldelijk de ziel) meewrocht bij de levendmaking van het lichaam; dat Christus naar zijne menschheid almachtig, alomtegenwoordig en alwetend is; dat de verschijningen van den Christus plaats hadden, terwijl het graf gesloten bleef, evengoed als de Christus aan zijne jongeren verscheen, toen de deuren gesloten waren; dat de hemelvaart wel eene wezenlijke verandering van plaats was, maar Christus niettemin op onzichtbare wijze alomtegenwoordig op aarde bleef, en dus ook in, onder en met brood en wijn bij het Avondmaal tegenwoordig is; en dat het zitten aan Gods rechterhand wil zeggen, dat ook de menschelijke natuur deel heeft aan de Goddelijke Majesteit.

In de Solida Declaratio VII heet het: „Gelijk ons gezicht door lucht,

licht en water dringt; gelijk het geluid door muur en wanden gaat; gelijk licht en warmte door lucht, water, glas en dergelijke stoffen hun weg vinden; alzoo heeft Christus gedaan, toen Hij opstaande uit het gesloten en verzegelde graf uitging en toen Hij door geslotene deuren tot zijne discipelen binnenkwam." Hiertegenover stelden de Gereformeerden, dat ook in den staat der verhooging de menschelijke natuur niet met de Goddelijke eigenschappen begiftigd is, en dat dus van eene samenvloeiing der naturen of van ééne God-menschelijke natuur geen sprake mag zijn. Volgens hen werd het lichaam van Christus wel aanvankelijk verheerlijkt, zoodat het niet meer onderworpen was aan vermoeidheid, honger, dorst, smart — „nochtans heeft Christus de waarheid zijner menschelijke natuur niet veranderd, dewijl onze zaligheid en verrijzenis mede hangen aan de waarheid zijns lichaams", Conf. Art. XIX.

In Matth. 28 : 2 staat dan ook, dat een Engel des Heeren den steen heeft afgewenteld van de deur van het graf. En in Joh. 20 : 19 lezen wij niet, dat Christus door de gesloten deuren binnen gekomen is, maar „als de deuren gesloten waren". Christus heeft die deuren door zijne macht ongemerkt geopend en gesloten, zoodat Hij onverwachts binnenstond. Petrus en de Engel, die hem verscheen, zijn later ook niet door hout en ijzer gedrongen, maar de ijzeren poort, die naar de stad leidde, werd hun vanzelve geopend, Acta 12 : 10 (Calvijn bij Joh. 20 : 19, P. v. Mastricht III, blz. 32 v.v., De Moor, IV, blz. 222 v.v., Kantteekening bij Joh. 20 : 19, Gravemeyer II, 523 en Kuyper, L. de Chr. II, blz. 112/113).

Hiermede kwamen de Gereformeerden niet op de lijn der Socinianen, volgens wie Christus' lichaam na zijne opstanding nog sterfelijk en geheel aan ons lichaam gelijk was en dat eerst bij de hemelvaart in substantie veranderd werd. Integendeel. De Gereformeerden deden niet te kort aan de beteekenis der verhooging. Volmondig erkenden zij, dat die voor de beide naturen van groote beteekenis was. Voor de Goddelijke — want zij behoeft nu niet langer hare heerlijkheid achter de wolk der menschheid te verbergen maar kan die in al haar luister laten uitstralen, zoodat een ieder, die Jezus thans aanschouwt, moet erkennen, dat Hij de Zone Gods is. Voor de menschelijke — want Hij is geworden een πνευμα ζωοποιουν. I Cor. 15 : 45. Dit kon niet anders. Waar Jezus reeds in zijne vernedering vol was des Heiligen Geestes, daar moest Hij ook levend gemaakt worden in den Geest, daar moest die Geest zich als de Geest des levens openbaren, die eerst in Christus en daarna in de zijnen den dood te niet doet Rom. 8 : 11.

Nu wil natuurlijk de onderwijzing der Schrift, dat Jezus een levendmakende Geest is, niet zeggen, dat Hij ophield een lichaam te hebben. Toch onderging ook zijn lichaam verandering. Het legde de verderfelijkheid, oneer en zwakheid af, en werd een σωμα πνευματικον

1 Cor. 15 : 44, dat onverderfelijkheid, heerlijkheid en macht bezat. Daarom wordt ook in 2 Cor. 3 : 17 betuigd, dat waar Christus is de Geest, d. w. z. dat de Geest Gods (ook genoemd de Geest van Christus, omdat Hij in Christus woont en Christus zich door Hem aan de zijnen mededeelt) nu in Christus zóó absoluut woont en zóó ten innigste met Hem één is, dat daardoor aan alle onvrijheid een einde wordt gemaakt. Om dit alles staat er, dat de volheid Gods in Hem lichamelijk woont Col. 2 : 9, dat Hij is het zichtbare beeld des onzienlijken Gods Col. 1 : 15, en dat Goddelijke heerlijkheid in zijne menschheid uitschittert en van zijn aangezicht straalt, 2 Cor. 3 : 18; 4 : 4, 6.

§ 19. De drieërlei ambtelijke bediening van den verhoogden Christus ten behoeve zijner kerk.

De verhooging van Christus heeft ook voor zijne kerk beteekenis. De kerk toch is zijn πληρωμα d. w. z. wat Hij volmaakt en van zich zelven uit langzamerhand met zich zelf vervult tot al de volheid Gods, Ef. 3 : 19 en 4 : 10. En alzoo vervuld, vervult zij op haar beurt Christus weer. Evenmin als de gemeente er is zonder den Christus, is Christus er zonder de gemeente. Christus is het Hoofd der gemeente en de gemeente het lichaam van Christus. Dit is het wat wij verstaan onder de unio mystica, die zóó sterk in de H. Schrift op den voorgrond wordt gesteld, dat de gemeente en het hoofd saam de ééne Christus genoemd wordt, *I Cor. 12 : 12: Want gelijk het lichaam één is, en vele leden heeft, en al de leden van dit ééne lichaam, vele zijnde, maar één lichaam zijn, alzoo ook Christus.*

Om nu zijne gemeente te kunnen volmaken zet Christus zijne drieërlei ambtelijke bediening in den hemel voort. Christus is ook in den hemel de hoogste Profeet en Leeraar. Hij, in wien alle schatten der wijsheid en der kennis verborgen zijn, onderwijst de zijnen door zijn Woord en Geest, opdat zij op hun beurt op aarde als profeten zouden kunnen optreden. Maar Christus bleef ook de eenige Hoogepriester. Hij ging in in het heiligdom, dat boven is, om als voorbidder voor de zijnen op te treden *Hebr. 7 : 25: Waarom Hij ook volkomenlijk kan zalig maken degenen, die door Hem tot God gaan, alzoo Hij altijd leeft om voor hen te bidden.* Nu is de voorbede van Christus niet meer eene smeeking als in den staat der vernedering, maar, gelijk Calvijn zeide, zijn standvastige en genadige wil, om op grond van zijne offerande al zijn volk tot de zaligheid te leiden, Joh. 17 : 24. Christus bedekt met zijne offerande onze zonden, treedt als Paracleet bij den Vader op, verdedigt ons tegen alle beschuldigingen van Satan, wereld en inwonende zonde, reinigt en heiligt beide ons gebed en onze dankzegging, zegent ons met alle geestelijke zegeningen en verzekert ons een vrijmoedigen toegang tot den troon der genade. Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat de offerande van Christus aan het kruis in den hemel herhaald wordt. Integendeel in Hebr. 9 accentueert de Schrijver op-

zettelijk, dat Christus slechts eenmaal gestorven is en dat deze ééne offerande algenoegzaam is. En wanneer dan ook in den Hebreërbrief gezegd wordt, dat Jezus met zijn bloed is ingegaan in het binnenste heiligdom, dan wordt daarmede slechts dit bedoeld, dat de eenmaal volbrachte offerande voortwerkt in de verschijning voor Gods aangezicht als onze Voorbidder. Ten slotte is Christus in den hemel ook Koning. Ja, waar Hij in de dagen zijns vleesches in de dienstknechtsgestalte optrad, daar is Hij eerst bij zijne opstanding en hemelvaart als Koning geproclameerd, ofschoon Hij het voorheen ook reeds was. Op den dag zijner glorie ontving Hij den naam van Κυριος en werd Hem gegeven alle macht in hemel en op aarde. Nu is Christus in de eerste plaats koning over zijn volk en Hij toont dit door zijne gemeente te vergaderen, te beschermen, te regeeren en tot de zaligheid te leiden, Joh. 18 : 33/36 en 19 : 19. Maar omdat de heerschappij van den Christus over zijn volk van geheel anderen aard is dan die der aardsche vorsten, en omdat de geloovigen op mystieke wijze met Christus verbonden zijn, daarom heet Hij in het N. T. meer het Hoofd dan de Koning zijner kerk, b.v. Ef. 1 : 22; 4 : 15; 5 : 23. Christus heet ten 2^{0} ook Koning, omdat Hij tegen zijne vijanden strijdt en hen overwint en omdat Hem alle macht in hemel en op aarde gegeven is, Matth. 28 : 18 en Openb. 17 : 14. Dit laatste wil niet zeggen, dat de Vader afstand deed van zijne heerschappij maar wel dat de Vader door Hem de wereld beheerscht, dat de wereld aan Hem onderworpen is en eenmaal genoopt zal zijn, Hem als haar Heer te huldigen. Tot dit koningschap behoort ook zijne macht over den duivel. Het is natuurlijk niet zóó, gelijk vele Kerkvaders meenden, dat Christus aan den duivel zijn rantsoen betaalde en hem door list zijn buit ontnam. Christus kwam op aarde, om de werken des duivels te verbreken; Hij heeft heel zijn leven door met hem geworsteld, en hem ten slotte den kop vermorzeld, of om met Col. 2 : 15 te spreken: „De overheden en de machten uitgetogen hebbende, heeft Hij die in het openbaar tentoongesteld, en heeft door hetzelve over hen getriumfeerd." Dat wil niet zeggen, dat aan de duivelen van toen af alle macht ontnomen was. Maar wel, dat, gelijk Christus bij zijne opstanding den duivelen en den geesten in de gevangenis deed gevoelen, dat Hij Gods Zoon was en op hen de overwinning behaald had, het ook thans nog zóó is, dat tegen Jezus' wil de duivelen zich noch roeren noch bewegen kunnen.

Ongewijzigd zal echter dit Koningschap niet voortduren. *Wanneer Hem (aan het einde der eeuwen) alle dingen zullen onderworpen zijn, dan zal ook de Zoon zelf onderworpen worden Dien, die Hem alle dingen onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen, 1 Cor. 15 : 28.*

Marcellus van Ancyra leidde hieruit af, dat het rijk van Christus eenmaal een einde zou nemen en dat de Logos de menschelijke natuur alsdan afleggen zou. Maar deze opvatting werd door de oude kerk niet gedeeld. Zij beleed, dat aan Jezus' Koningschap geen einde wezen

zou. De Socinianen leerden, dat de Christus, tijdelijk tot stadhouder door den Vader aangesteld, van zijne heerschappij weer afstand zou doen en haar aan den Vader hergeven. Van gereformeerde zijde meende o. a. Calvijn, dat het koningschap van Christus oeconomisch en tijdelijk was, terwijl Van Mastricht, De Moor e. a. staande hielden, dat er wel verandering komt in de wijze van regeeren maar dat zijn koningschap toch eeuwig is.

Gravemeijer (II, blz. 599—603), Kuyper (L. de Chr., III, blz. 195/6; in Jezus ontslapen 183/187; Encyclopaedie, II, 321) en Bavinck zijn van dit gevoelen: Zoodra het rijk der heerlijkheid daar is, is er geene enkele oorzaak meer, waarom Christus nog langer als Middelaar der verzoening zou optreden. Welnu dit Middelaarschap legt Hij dan ook af en als zoodanig ook 't profetisch, 't priesterlijk en 't koninklijk ambt. Het werk, Hem opgedragen, heeft Hij dan volbracht en God zal dan Koning en alles in allen wezen. Christus blijft echter Middelaar der vereeniging en als zoodanig profeet, priester en koning. Immers behoudt Hij onze menschelijke natuur — want nergens biedt de H. Schrift steun aan het gevoelen, dat Hij háár eenmaal afleggen zal. En aan die natuur, welke 't beeld Gods is, is het profeet-, priester- en koning-zijn eigen. Ook blijft de Christus het Hoofd der nieuwe menschheid (ook dit vereischt het behouden onzer natuur, want slechts Hij die in eenigheid des persoons twee naturen deelachtig is, kan Hoofd zijn van het lichaam, waarvan de geloovigen de leden zijn) en vloeit haar uit Hem alle zegening toe.

HOOFDSTUK XIV.

LOCUS DE SALUTE.

(DE WELDADEN DES VERBONDS).

A. INLEIDING. DE HEILSORDE IN HET ALGEMEEN.

§ 1. Het Christendom en het Heidendom.

Het kenmerk van alle heidensche godsdiensten is, dat zij „autosoterisch" zijn. Het is de mensch, die zelf zijne zaligheid zoekt te bewerken. In de lager staande afgoderijen zoekt hij haar te verwerven door magische handelingen en formeele ceremoniën, in de hoogere door bovendien verschillende ethische plichten te vervullen. De Islam kent feitelijk ook geen verlossing, aangezien de ingang in het paradijs afhankelijk gesteld wordt van het rechtzinnig geloof en van de onderhouding van de voorgeschreven gebeden en goede werken. En de moderne philosophie, voorzoover zij niet Buddhistisch is, kent ook niet anders dan deugds- en plichtsbetrachting. Geheel anders is de leer der H. Schrift. Zij predikt ons eenerzijds, dat de zondaar uit zich zelf niet ten hemel opklimmen kan maar ook anderzijds, dat God in zijne vrije genade tot den zondaar is gekomen, een weg der verlossing in Christus voor hem ontsloten heeft en hem bovendien schenkt, datgene, waardoor Hij met Christus vereenigd wordt.

Natuurlijk wordt dit in het N. T. helderder geleerd dan in het Oude, maar toch komt deze leer beslist ook voor in het O.T. Ook in het O.T. is de grondtoon: „Niet ons, maar uwen Naam geef eere"; het verbond Gods wordt door de ontrouw der zijnen niet te niet gedaan. Klaarder wordt dit echter in het N. T. geopenbaard. Dit leert ons, dat Christus door den Heiligen Geest de verworven weldaden n.l. het geloof, de vergeving der zonden enz. den zijnen toepast, en hoe op hun beurt de geloovigen door dien Geest in Christus zijn, leven, denken en handelen. Dit bedenkende, verstaan wij hoe in *Joh. 7 : 39* kon gezegd: *En dit zeide Hij van den Geest, denwelken ontvangen zouden, die in Hem gelooven; want de H. Geest was nog niet, overmits Jezus nog niet verheerlijkt was.* Hiermede is bedoeld, dat de Heilige Geest eerst op den Pinksterdag in de gemeente als in zijn tempel wonen kwam en dat Hij de gemeenschap van Christus met zijn volk en van het volk met Christus tot stand bracht.

§ 2. **Historisch overzicht.**

In de oude kerk werd wel algemeen ingezien, dat de mensch alleen door geloof en bekeering zalig kan worden, maar deze beide werden reeds vroeg niet opgevat als gaven van Gods genade zooals bijv. Irenaeus en Augustinus leerden maar als een werk, 't welk de zondaar kon en moest volbrengen. Het geloof werd beschouwd als eene verstandelijke kennis en toestemming der waarheid en de bekeering als eene boetedoening, waarbij de droefheid over de zonde op den achteren het doen van werken als bidden, vasten, aalmoes geven i. e. w. de navolging van Christus door 't verrichten van goede werken op den voorgrond trad. Pelagius ging nog veel verder. Ook buiten Christus om kan de mensch zalig worden, door onderhouding van de lex naturae. En waar Christus werd gepredikt, was dit niet om te leeren, dat wij slechts door zijne verdiensten zalig kunnen worden maar alleen om Hem den menschen ten voorbeeld te stellen. Het Semi-pelagianisme matigde deze voorstelling. Het leerde weer, dat de bijstand der Goddelijke genade noodig was om zalig te worden. Het voegde er echter aanstonds bij, dat die genade alleen wordt geschonken aan hen, die van hunne wilsvrijheid een goed gebruik maken. Augustinus daarentegen predikte, dat eene gratia interna noodig was ter verlichting van het verstand en tot ombuiging van den wil, welke genade een vrucht is der verkiezing en aan alle verdiensten voorafgaat. Ook is deze gratia irresistibilis. En niet slechts het begin maar ook de voortgang des geloofs en der liefde is alleen aan de genade Gods te danken. De gratia operans of praeveniens gaat over in de gratia coöperans, consequens en subsequens, die niet alleen het willen maar ook het werken en het volbrengen tot stand brengt.

Hoezeer nu allengs de Semipelagiaansche zienswijze triumfeerde toch bleef men vasthouden aan de noodzakelijkheid van de gratia interna of praeveniens. Zoo deed ook de Scholastiek. En dit is de leer der Roomsche kerk gebleven.

Docet ecclesia, homines a peccato liberari, et justitiam, qua Deo sint grati et filii adoptivi, adipisci non posse absque divina per Jesum Christum gratia; gratiam requiri ut homo justificetur, sancte vivat, et vitam aeternam promereatur; gratiam internam simpliciter esse necessariam ad omnes et singulos actus salutares, tum ad eos, quibus homo, a praeveniente gratia excitatus, fidem concipit, ceterosque actus elicit ad justificationem positive disponentes, tum universim ad omnes et singulos actus, qui ad salutem conferunt (G. M. Jansen, Th. D. Spec., II, blz. 22.) Nu is soms de omschrijving dier genade zeer zwak. Verstaan sommigen er nog onder eene werking des Geestes op het verstand en den wil, anderen (o. a. het concilie van Trente) verstaan er niet veel meer onder dan de uitwendige roeping des Evangelies. In het algemeen leert Rome, dat de kinderen bij den doop eene gratia infusa ontvangen, die hen in staat stelt om goede werken te doen en daar-

door alle volgende genaden, ja zelfs het eeuwige leven naar een meritum ex condigno te verdienen. Maakt nu de mensch een goed gebruik van deze gratia infusa of wedergeboorte (die een verliesbaar goed is), dan wordt hij door haar opgeheven in eene bovennatuurlijke orde en dan gaat de gratia excitans in de gratia adjuvans of coöperans over.

Met deze laatste gratia werkt de mensch mee en bereidt zich alzoo voor voor de vergeving der zonden. Deze laatste kan God hem nu niet weigeren en volhardt de mensch in dezen weg, dan verwerft hij zich door zijne werken het eeuwige leven. Feitelijk is de genade bij Rome dan ook niet eene geestelijke maar eene physische kracht.

Luther verwierp deze opvatting; plaatste zonde en genade weer in het centrum der Christelijke leer en beleed, dat de vergeving der zonden en het recht op het eeuwige leven niet afhangen van onze altijd onvolmaakte boete, maar dat zij rusten in Gods beloften en alleen door het geloof de onze worden. Dit is Luther's opvatting gebleven. Dan, omdat hij eerst tegenover de Roomsche werkheiligheid accentueerde, dat de ware boete uit het geloof voortkomt en hij later tegenover het Antinomianisme staande hield, dat de boete aan het geloof vooraf gaat, meende men wel, dat Luther ook op dit punt allengs van opinie was veranderd. Ten onrechte. 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 Christus. God verbreekt door de wetsprediking het steenen hart en brengt daarna tot het geloof. Maar als dit laatste is geschied, dan wordt eerst de ware liefde tot het goede en daaruit de echte boete geboren, welke heel het leven door voortduurt en bestaat in de afsterving van den ouden en de opstanding van den nieuwen mensch.

Onder den invloed van Melanchton verviel de Luthersche theologie allengs in het synergisme. Zij leerde wel, dat de mensch behoefte heeft aan Gods genade maar onder deze gratia sufficiens verstond zij, dat God in den doop of in de prediking des Woords zooveel genade aan den mensch schenkt, dat hij gelooven kan *als hij wil*. De roeping, het berouw en de wedergeboorte dragen nog slechts een voorbereidend karakter en dienen om den mensch tot Christus te brengen, en dan komt het hier op aan de daad des geloofs te oefenen. De geloovige kan echter van de genade weer vervallen.

De Gereformeerde Theologie draagt een geheel ander karakter. Alle weldaden der genade liggen in den Christus gereed. Om deze weldaden te ontvangen is gemeenschap aan den persoon van Christus noodig. Deze gemeenschap komt tot stand door den Heiligen Geest; Hij lijft den zondaar bij de wedergeboorte in Christus in. Eenmaal met Christus vereenigd, vloeien nu ons ook uit Hem gewisselijk de overige weldaden toe. Hier ligt dus het zwaartepunt in God, die aan de gemeente den Christus schonk en in Christus, die door zijn Geest de

uitverkorenen in zich inlijft en ze eveneens door dien Geest voor vervallen van de genade bewaart. Het geloof brengt dan ook geenszins de weldaad der schuldvergeving tot stand, maar is het instrument, ons door God gegeven, om uit de hand van Christus de vergeving der zonden te ontvangen. En wat de goede werken betreft, deze zijn door Christus voorbereid. Evenwel met dien verstande, dat bij de heiligmaking de zelfwerkzaamheid der geloovigen (als tweede oorzaak) niet buiten maar ingesloten is. Ten laatste verwerpt zij ook de Luthersche opvatting, dat de religie met de zaken van staat en maatschappij niets te maken heeft.

Het Mysticisme wil, dat de ziel zich door ascese en meditatie van het aardsche aftrekken zal en alzoo zich zal verwerven de aanschouwing Gods, het zich verliezen en wegzinken in God.

Het Rationalisme verwierp de gratia interna. Het Evangelie oefent een zedelijken invloed op verstand en wil. Stemt nu de mensch het evangelie toe, vertrouwt hij op Gods genade en doet hij de geboden van Christus, dan wordt hij om dat geloof gerechtvaardigd en bij volharding gezaligd.

Het Antinomianisme beweerde, wie gerechtvaardigd is, behoeft zich om zijne zonden niet meer te bekommeren. Hij is volmaakt in Christus en zijne zonden komen alleen voor rekening van den ouden mensch, die toch straks in den dood gaat. Nog verder gingen de z.g. Hebreën en Hattemisten. Volgens hen heeft Christus niet de vergeving der zonden verworven maar alleen ons de liefde Gods geopenbaard. Gelooven is dan ook slechts breken met de valsche voorstelling, dat God op den zondaar zou toornen.

Hiertegenover sloot het Neonomianisme (school van Saumur, de volgelingen van J. Edwards, Vlak, v. d. Honert Jr) zich aan bij de Arminianen. Door de prediking des Evangelies verleent God aan den zondaar zooveel genade en geeft Hij hem zooveel verlichting des verstands, dat hij gelooven kan als hij slechts wil.

Het Pietisme werd voorbereid door den wijsgeer Petrus Ramus, die een sterk bestrijder van Aristoteles was, in de philosophie meer eenvoud verlangde en de Theologie omschreef als de „doctrina bene vivendi." Mannen als Zacharias Ursinus wilden wel van hem niets weten — hetgeen ons niet bevreemdt, omdat hij beweerde: „ik wil geen slaaf zijn van een systeem en vrij denken" en ook: „de rede is grondslag der autoriteit en dialectiek is het middel der Hervorming" (Van Itterzon, Gomarus, blz. 25/29) — maar toch werd door vele theologen en praktische schrijvers zijne opinie over de Theologie gedeeld. Zoo ontstond het Pietisme, dat grooten invloed heeft geoefend. Het zette voorop: De leer doet minder ter zake, op het leven komt het aan. Doode orthodoxie baat niets. Het komt aan op een levend geloof, dat door de liefde werkt. Nu gaat de bekeering maar niet zoo gemakkelijk. Er dient eerst te zijn schrik voor de wet en het oordeel, diepgaande

kennis van onzen verloren toestand. Is die aanwezig dan mag eerst de belofte des Evangelies worden aangeboden. Het duurt echter lang voordat zij ten volle wordt omhelsd. Van het toevlucht nemend tot het verzekerd geloof is een lange weg van twijfelingen en strijd.

Zoo leerden Amesius, Witsius, à Brakel, van der Groe enz. Deze mannen kwamen hiermede niet in strijd met de Geref. belijdenis. Evenmin als Spener in strijd kwam met de opvatting van Luther over het verband tusschen boete en geloof. De duitsche en de nederlandsche pietisten leggen alleen allen nadruk op den Busskampf, het leven, de bevinding, de beoefening enz.

Anders werd het echter, toen eenerzijds Zinzendorf en anderzijds het Methodisme optraden. Zinzendorf vond het Pietisme te wettisch. De boete wordt niet geboren uit de prediking der wet maar door de levendige schildering van Christus' lijden, bloed en wonden of m. a. w. door den „Wundenblick". Een „Busskampf" is niet noodig. Het geloof wederbaart en rechtvaardigt tegelijkertijd en doet ons met terzijdestelling van de pietistische angstvalligheid blijde en in de „liebe Nähe" van den Heiland leven. Hier treedt dus de noodzakelijkheid van de gratia interna geheel op den achtergrond. De prediking van het lijden doet het geloof geboren worden.

Het Methodisme vond zijne tolken in Wesley en Whitefield. Levendig moest het toekomende oordeel gepredikt worden. Was hierdoor de zondaar krachtig overtuigd van zijn verloren toestand, dan moest hij in hetzelfde oogenblik, zonder uitstel, in het geloof tot Christus geleid en van de zaligheid verzekerd, en daarna tot een nieuw, in den dienst van Gods koninkrijk zich toewijdend, van allerlei middelmatige dingen zich onthoudend, zondeloos leven aangespoord worden. Het Methodisme wil dus niet weten van een langdurigen „Busskampf" en het pas allengs verzekerd worden van de zaligheid. Nu ging ook het Methodisme aanvankelijk niet in tegen de Geref. leer der genade en nog is er onder de Methodisten eene richting, die met deze leer accoord gaat. Allengs stelde zich echter de groote meerderheid op het standpunt der Remonstranten.

Zeer verschillend wordt door de nieuwere Theologie de weg tot de zaligheid opgevat. Volgens Schleiermacher bestaat de wedergeboorte in twee stukken: bekeering en rechtvaardiging. De bekeering heeft twee deelen: boete en geloof. Daarbij is de mensch niet medewerkend en ook niet geheel passief maar receptief, 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. De Vermittelungstheologie kende wel aan den persoon van Christus en het werk van den Heiligen Geest eene breedere plaats toe dan Schleiermacher, maar niettemin schrijft ook zij aan den mensch de kracht toe, om de genade aan te nemen of te verwerpen, en vat zij de rechtvaardiging niet zoozeer

op als eene juridische dan wel als eene ethische daad Gods. Ritschl stelde zich weer op het objectieve standpunt. Aan het werk van Christus danken wij onze rechtvaardiging. Niet in dien zin, dat Hij voor ons de vergeving der zonden verwierf, maar omdat Hij door zijne volmaakte beroepskeuze heeft bewezen en aan de gemeente geleerd, dat God niet toornt op den zondaar, maar liefde is. Onze rechtvaardiging gaat nu aan de goede werken vooraf. Immers moeten wij eerst gelooven, dat God ons liefheeft (en hierin bestaat onze rechtvaardigmaking), voordat wij onze ethische roeping kunnen vervullen. Nu is de rechtvaardigmaking slechts het deel der gemeente. Men moet zich dus bij haar voegen, zal men in die weldaad kunnen deelen. Om zich bij de gemeente te kunnen voegen, is geloof noodig. Gratia interna behoeven wij daarvoor niet. De opvoeding is de gewone weg, waarin iemand tot geloof komt, terwijl dit ontstaat door den diepen indruk, dien de zedelijke grootheid van Jezus op het onbevangen gemoed maakt.

Volgens Barth mag het geloof niet gedefinieerd worden als een positieve daad des menschen. Neen, God is het subject. Van de psychologische inhouden, die de geloovige in zich zelf vindt, kan gezegd worden, dat zij een menschelijke daad zijn. Maar het geloof raakt juist aan de grens van deze psychologische inhouden, waar de mensch geconfronteerd wordt met de subjectiviteit Gods. In het aannemen van den verloren zondaar, kan van het positieve in het geloof worden gesproken, maar „das Positive im Glauben is dann nicht der Akt des menschlichen, sondern des ursprünglich göttlichen Glaubens". Barth moge dan ook geen bezwaar hebben tegen het spreken van het geloof als een „Erlebnis", ja zelfs schrijven „Der Mensch ist subjekt des Glaubens, nicht Gott sondern der Mensch glaubt", maar men lette er wel op, dat hij terstond volgen laat: „Aber gerade dieses Subjektsein des Menschen im Glauben ist eingeklammert als Prädikat des Subjektes Gott" (Berkouwer, Geloof en Openbaring in de nieuwere Duitsche Theologie, blz. 116 e.v., idem, Karl Barth, blz. 197 en Barth, Kirchl. Dogm., S. 239/260). Hoe heftig Barth en Brunner ook over het al of niet aanwezig zijn van een aanknoopingspunt voor de boodschap Gods in den zondaar gestreden hebben, over het geloof denkt Brunner in hoofdzaak evenals Barth.

§ 3. **De heilsorde.**

Onder de heilsorde, ordo, via, oeconomia salutis verstaan wij de wijze waarop, of den weg waarlangs de zondaar in het bezit komt van de weldaden, die door Christus verworven zijn. In de Dogmatiek kreeg deze Locus eerst laat eene zelfstandige plaats. Het Tridentinum behandelde alles wat hier ter sprake komt onder het hoofd „de Justificatione." De Roomsche Theologen vatten de stof meest saam in een Locus de Gratia. De Hervorming breidde deze stof zeer uit. Eerst

behandelde men alleen nog maar de poenitentia, de fides en de bona opera, maar allengs vermenigvuldigde men 't aantal onderwerpen, en zoo ging het over het algemeen ten slotte de vocatione, de illuminatione, de regeneratione, de conversione, de fide, de justificatione et de sanctificatione. Wat den naam van den Locus betreft en wat de volgorde der onderwerpen aangaat bleef er in de 17e en 18e eeuw verschil bestaan onder de Geref. theologen.

Zoo begint volgens Gomarus het heil in Christus met innerlijke heiligmaking door gaven van geloof, hoop en liefde. Hierdoor ontstaat eene levendmakende eenheid met Christus, met deze tweeledige vrucht: Rechtvaardigmaking en aanneming tot kinderen. En deze heiligmaking definieert hij dan aldus: Zij is reiniging van de bevlektheid der zonde, door de kracht des Geestes en de kennis van het Evangelie van Christus. De Heiligmaking der verkorenen is de wedergeboorte. Elders heet het weer: Het geloof heeft twee zijden: uitwendig wordt het gewerkt door de prediking des Evangelies en inwendig door de wedergeboorte uit den Heiligen Geest. De Synopsis stelt deze volgorde: 1. De hominum vocatione ad salutem; 2. De fide et perseverantia sanctorum; 3. De resipiscentia; 4. De justificatione hominis coram Deo; 5. De bonis operibus. W. à Brakel behandelt achtereenvolgens: 1. De roeping. 2. De wedergeboorte. 3. Het geloof. 4. De rechtvaardigmaking. 5. De aanneming tot kinderen. 6. De geestelijke vrede. 7. De geestelijke blijdschap. A Marck neemt ze aldus: 1. Het geloof en de Bekeeringe. 2. Gods krachtdadige roeping. 3. Gods genadige rechtvaardiging. 4. De ware heiligmakinge en de goede werken. 5. Gods seekere bewaaringe. 6. De wederbaaringe, aanneeminge, versoeninge en verlossinge.

Ook in den jongsten tijd wordt door de Geref. theologen de volgorde der verbondsweldaden verschillend genomen en eveneens 't aantal. Chr. Hodge: 1. Vocation. 2. Regeneration. 3. Faith. 4. Justification. 5. Sanctification. Kuyper in: „Het Werk van den Heiligen Geest": 1. Wedergeboorte. 2. Roeping en bekeering. 3. Rechtvaardigmaking. 4. Geloof. 5. Heiligmaking. In zijn „College-dictaat: 1. De justificatione. 2. De regeneratione. 3. De vocatione. 4. De conversione. 5. De fide (et de poenitentia, blz. 131/2). 6. De sanctificatione. Bavinck: 1e druk, 1. Roeping en wedergeboorte. 2. Geloof en rechtvaardigmaking. 3. Heiligmaking en volharding. 2e druk: 1. Roeping en wedergeboorte. 2. Geloof en bekeering. 3. Rechtvaardigmaking. 4. Heiligmaking en volharding.

Volgens alle Gereformeerden behoort ook de Verheerlijking tot de weldaden des verbonds of de via salutis, maar omdat over de Verheerlijking eerst in den locus over de Voleinding der eeuwen gehandeld wordt, wordt zij hier niet met name genoemd.

Bij alle verschil waren en zijn echter alle Gereformeerde theologen het hierover eens, dat de onderscheidene genadewerkingen Gods tot

deze drie kunnen herleid: roeping, rechtvaardiging, heiligmaking. Zoo heet het ook in de „gulden keten des heils", *Rom. 8 : 30: En die Hij tevoren verordineerd heeft, deze heeft Hij ook geroepen; en die Hij geroepen heeft, deze heeft Hij ook gerechtvaardigd; en die Hij gerechtvaardigd heeft, deze heeft Hij ook verheerlijkt* en I Cor. 1 : 30: wijsheid, rechtvaardigheid, heiligmaking, verlossing. Heppe behandelt dan ook den ordo salutis onder deze drie hoofden: De vocatione, de justificatione, de sanctificatione. Böhl eveneens: Die Berufung, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Verherrlichung. Gravemeyer eveneens: Roeping, rechtvaardiging, heiligmaking.

In vele Dogmatieken wordt deze Locus genoemd „de Soteriologie", aangezien in het N. Test. σωτηρια wordt gebezigd voor de toeëigening der verlossing, Acta 4 : 12; Rom. 1 : 16; 10 : 10; 2 Cor. 7 : 10.

§ 4. **De natuur der genade Gods.**

Onder den naam genade kunnen worden saamgevat alle weldaden, die Christus voor zijn volk verwierf en door den Heiligen Geest hun worden toegepast. Nu wordt echter de term genade in vierderlei zin gebruikt: *a.* de onverdiende gunst Gods jegens zijne schepselen, inzonderheid jegens zondaren; *b.* de lichamelijke en geestelijke weldaden, die God uit genade aan de gemeente schenkt — welke weldaden alle gaven der genade, ja zelve genade zijn; *c.* de bevalligheid welke iemand door de gaven, waarmede hij naar lichaam of ziel versierd is, ten toon spreidt; *d.* dank, door iemand aan een ander voor ontvangen gunst betoond. — Hier nemen wij het woord in den tweeden zin. Echter alzoo, dat wij er niet alle weldaden (wet, evangelie, sacrament b.v. niet) onder verstaan, maar bepaaldelijk die, welke door den H. Geest aan den mensch worden meegedeeld. Of nog juister (want de H. Geest deelt zoowel gaven van Gods algemeene als gaven van Gods particuliere genade uit) de gaven van Gods bijzondere genade.

Nu bestaat er tusschen de Roomsche Theologie en die der Reformatie een ernstig verschil over de natuur dezer genade. Zelfs volgens die vele Roomsche dogmatici, die de z.g. gratia actualis niet met de verkondiging van het Evangelie identifieeren maar er eene illustratio intellectus en inspiratio voluntatis onder verstaan, is de genade toch weerstaan- en verliesbaar. Vervolgens zegt Rome wel uitdrukkelijk, dat de genade geene substantie is maar feitelijk vat zij haar toch niet spiritueel maar materieel op, aangezien zij leert: gratia excitans non moraliter sed physice elevat facultates nostras, ut supernaturaliter agere possint. Ten derde is bij Rome eigenlijk de wederoprichting van den gevallen mensch, de vergeving der zonden en het geloof ondergeschikt. Hoofdzaak waarom God de genade schenkt, is, opdat zij den mensch verheffe boven zijne natuur, hem in eene bovennatuurlijke orde (de vergoddelijking) plaatse en in staat stelle

zulke supernatureele werken te verrichten, welke ex condigno het eeuwige leven verdienen.

Hiertegenover nu beleed de Reformatie het volgende. De genade beoogt volstrekt niet, den mensch in eene bovennatuurlijke orde te plaatsen. De tegenstelling is niet genade en natuur, maar genade en zonde. De genade neemt de gevolgen van de zonde weg en plaatst ons weer in denzelfden staat voor God als Adam stond in het paradijs. Alleen met dit verschil, dat wij van het eeuwige leven zeker zijn, omdat wij van de genade Gods niet kunnen vervallen. Volgens de Reformatoren was de genade volstrekt geene substantie. Zij hebben soms wel gezegd, dat de genade niet slechts moreele maar ook hyperphysische krachten schenkt, maar zij bedoelden daarmede alleen, dat wondere, Goddelijke kracht werd vereischt, om den zondaar geestelijk van den dood weer levend te maken. (Rome daarentegen leerde: zooals het den mensch physisch onmogelijk is, om met zijne hand de sterren aan te raken, zoo is het hem ook physisch onmogelijk — zelfs al verkeert hij in den staat van Adam maar zonder het donum superadditum d. w. z. de genade — bovennatuurlijke goede werken te doen. In den grond der zaak is hier dus de genade wel degelijk eene substantie).

Volgens hen is de genade dan ook geene nieuwe schepping maar eene herschepping d. w. z. eene herstelling van de forma, welke den mensch oorspronkelijk bij de schepping ingedrukt was. Wat door de zonde ten kwade werkte, richt zich door de genade ten goede. Natuurlijk strekt de genade zich evenver uit als de zonde. De genade rust niet alvorens zij in den mensch de zonde geheel overwonnen of m. a. w. hem geheel den beelde Christi gelijkvormig gemaakt heeft. Maar eene genade, die uit den dood ten leven doet opstaan en tenslotte al de vermogens des menschen van de zonde bevrijdt, moet onoverwinnelijk en onverliesbaar zijn. Haar kan de wil des menschen niet weerstreven. Heel de natuur der genade en 't effect, dat zij veroorzaakt, komt tegen zulk eene voorstelling op (Kuyper, Locus de Salute, blz. 20/21).

§ 5. De uitgangspunten van dezen Locus.

Wij moeten de applicatio salutis niet anthropologisch maar theologisch zien. De vraag is hier niet in de eerste plaats: Wat moet de zondaar doen om zalig te worden? Maar wel: Wat doet God in zijne genade, om aan zijne kerk de door Christus verworven zaligheid deelachtig te maken? Vandaar dat in dezen Locus het werk van den Heiligen Geest op den voorgrond treedt. Terecht heeft dan ook Kuyper de Heilsorde behandeld in zijn belangrijk boek: „Het werk van den Heiligen Geest". Aan de zedelijke werking, die van het Woord uitgaat, moet de onwederstandelijke genade van den H. Geest toegevoegd. Uitgangspunten zijn dan ook in dezen Locus deze drie leeringen der H. Schrift:

a. De verwerving der zaligheid en hare toepassing kunnen wel onderscheiden maar mogen niet gescheiden. Voor wie naar Gods bedoeling de zaligheid is verworven, aan dezen wordt zij metterdaad geschonken;

b. De mensch kan zichzelven niet in het bezit stellen van de zaligheid, die in Christus is. Hare toeëigening is evenals hare verwerving een werk van Gods genade en wel bepaaldelijk een werk van den Heiligen Geest;

c. Evenwel is de persoonlijke toepassing der verworvene zaligheid noodzakelijk. Deze noodzakelijkheid is gegrond zoowel in de hoedanigheid der verlossing als in den aard des menschen.

In aansluiting aan de oude dogmatici merkt Bavinck dan ook mooi op: Met de vier weldaden, die Christus voor de zijnen verwierf „komen ook de werkzaamheden des Heiligen Geestes en de werkingen der genade overeen. In de roeping oefent de H. 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 H. 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" (III, 690).

De vraag in welke orde de weldaden, die de Heilige Geest aan de geloovigen schenkt, moeten worden behandeld, is dan ook van minder belang, als wij dit slechts goed in het oog houden:

a. De weldaden, die Christus verwierf en welke de H. Geest toepast, zijn weldaden van het verbond der genade d. w. z. in het pactum salutis heeft de Vader zich verbonden deze weldaden aan de uitverkorenen te schenken;

b. Al de weldaden, door Christus verworven en die ons ter zaligheid onmisbaar zijn, zijn in Christus aanwezig en liggen in Hem voor de gemeente gereed. Hieruit volgt, dat wij nimmer die weldaden deelachtig kunnen worden zonder vooraf met den persoon van Christus vereenigd te zijn. Het is volstrekt niet zóó, dat wij eerst buiten den Christus om door den H. Geest worden wedergeboren en begiftigd met het geloof en dat wij daarna pas tot Christus komen. Neen, de toerekening van Christus gaat aan de schenking der weldaden en dus ook aan de wedergeboorte vooraf. Ook zendt Christus zelf zijn Geest in de harten der uitverkorenen uit en lijft Hij door de wedergeboorte en het geloof de zijnen in Zich in. Men pleegt deze schenking van Christus wel met den naam van justificatio activa aan te duiden. Zoo deed b.v. Maccovius die deze volgorde aannam: justificatio activa, regeneratio, fides, justificatio passiva, bona opera. Zoo ook Dr A.

Kuyper Jr, die in zijn „De Band des Verbonds" deze volgorde heeft: Rechtvaardigmaking, Roeping, Wedergeboorte, Geloof, Bekeering, Heiligmaking en Heerlijkmaking.

c. In den weg van roeping en wedergeboorte worden de weldaden van Christus het deel der geloovigen.

d. De weldaden, die de H. Geest ons toepast, zijn drieërlei. Wij onderscheiden allereerst tusschen de weldaden, die het bewustzijn der geloovigen raken (deze correspondeeren met de erfschuld) en de weldaden, die op het zijn der geloovigen betrekking hebben (deze correspondeeren met de erfsmet). De eerste reeks van weldaden wordt ons geschonken door de verlichting des H. Geestes, terwijl zij wordt gevormd door de rechtvaardiging, de aanneming tot kinderen, de christelijke vrijheid — terwijl de tweede reeks eene vrucht is van de wederbarende werkzaamheid des H. Geestes en bestaat in de wedergeboorte, het geloof, de heiligmaking en de volharding. Als derde categorie moeten hieraan de Verheerlijking en het eeuwige leven worden toegevoegd. Zoo dienen in de heilsorde ter sprake te komen deze Loci: I. Roeping, II. Wedergeboorte, III. Bekeering, IV. Geloof, V. Rechtvaardigmaking, VI. Heiligmaking en VII. Volharding. Dit schema komt 't meest overeen met dat van Bavinck, die echter in de eerste editie de bekeering niet afzonderlijk noemt en in de tweede editie de bekeering noemt ná het geloof. Gravemeijer heeft deze orde: I. Roeping, bekeering, geloof; II. Rechtvaardigmaking en III. Heiligmaking.

B. ROEPING EN WEDERGEBOORTE.

§ 1. **De vocatio realis.**

Toen de mensch moedwillig van zijn Schepper afviel, heeft God hem niet aan zich zelven overgelaten. Integendeel. Nauwelijks hadden Adam en Eva hun weldoener den trap op het Vaderhart gegeven, of Hij die rijk is aan barmhartigheid heeft den zondaar opgezocht. De vraag: Adam waar zijt gij ? moge in de ooren van het eerste menschenpaar uitsluitend hebben geklonken als de stem van den vertoornden rechter, die de schuldigen voor zijn rechterstoel daagde en gereed was hun het doodvonnis aan te kondigen, metterdaad was deze vraag niet minder een blijk van Gods opzoekende liefde. Zeker sprak zich in haar uit de Rechter maar toch nog meer de Genaderijke, Hij die in zijn toorn des ontfermens gedachtig is. En dat zoo de vraag des Heeren moet worden opgevat, blijkt ook hieruit afdoende, dat God nog in den hof het Evangelie der behoudenis gepredikt heeft. Welnu eeuw in eeuw uit heeft God zich bewezen zulk een barmhartig Wezen te zijn. Het is wel waar, dat met de roeping van Abraham een middelmuur des afscheidsels tusschen Israel en de heidenwereld is opgericht, wel waar ook dat deze middelmuur des afscheidsels eerst op den

Pinksterdag omgeworpen is, wel waar zelfs, dat zelfs nu nog niet onder alle heidenen de eenige Naam onder den hemel tot zaligheid gegeven, verkondigd is — maar toen wij handelden over de algemeene en bijzondere openbaring Gods, hebben wij reeds gezien, hoe God zich volstrekt niet ten eenenmale aan de heidenen onbetuigd laat. Door zijne schepping spreekt Hij allereerst tot hen van zijne grootheid, wijsheid, almacht en goedheid. En dat zóó luide, dat Paulus zeggen kon: Want zijne onzienlijke dingen worden van de Schepping der wereld aan, uit de schepselen verstaan en doorzien, beide zijne eeuwige kracht en Goddelijkheid, opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn, Rom. 1 : 20.

Maar vervolgens spreekt God tot de heidenen ook door de wegen, die Hij houdt met de volkeren dezer aarde, zelfs met de enkele personen. In allerlei lotgevallen van zijn leven komt God tot den mensch en wil Hij hem doen zien, hoe niets van deze aarde het ledige in zijn binnenste vervullen kan, hoe het kwade zijne straf met zich brengt. En hetzelfde doet Hij ook in de historie der volkeren. Aanvankelijk moge het zoo schijnen, alsof het onrecht triumfeert en ongewroken blijft, alsof aan de ontwikkeling der menschheid geen duur is gesteld, allengs blijkt het telkens anders.

Maar zelfs hiermede hebben wij nog niet alles gezegd. God spreekt ook tot de heidenen door de stem hunner conscientie. En van zooveel gewicht is dit, dat er met nadruk staat in Rom. 2 : 14, 15: Want wanneer de Heidenen, die de wet niet hebben van nature de dingen doen, die der wet zijn, deze, de wet niet hebbende, zijn zich zelven eene wet. Als die betoonen het werk der wet geschreven in hunne harten, hun geweten medegetuigende, en de gedachten onder elkander hen beschuldigende of ook ontschuldigende.

Nu kan men deze bemoeienissen Gods met de heidenwereld onder tweeërlei gezichtspunt beschouwen. Men kan ze bezien als het middel, waardoor God een menschelijk samenleven, 't opkomen van staten, 't beoefenen van kunst en wetenschap, i. e. w. het machtige en rijke cultuurleven mogelijk heeft gemaakt — en onder dit gezichtspunt spreken wij van de gemeene gratie Gods, die belette, dat de heidenwereld verkeerde in een hel en bewerkte, dat de menschheid haar gemeen mandaat uitvoeren kon. Maar wij kunnen deze bemoeienissen Gods ook bezien uit het oogpunt, dat daarin tot den zondaar deze waarschuwing Gods komt: Laat af, en weet, dat Ik God ben, Ps. 46 : 11.

Welnu in het tweede geval spreken wij van de *vocatio realis* — realis, omdat deze roeping niet door woorden maar door res (natuur, historie, conscientie) tot den mensch komt. Van hoeveel beteekenis deze vocatio realis ook zij, toch brengt zij geen enkelen heiden tot zaligheid. Immers spreekt zij niet van den weg der behoudenis, die door het bloed van Christus voor zondaren ontsloten is. Meer nog. Zij leidt wel, gelijk wij vroeger zagen, tot de erkenning, dat er eene macht

is boven den mensch maar niet tot de aanbidding van den eenigen en waarachtigen God. God gewaar wordende in de natuur, in de historie, in hunne conscientie hebben de heidenen Hem als God niet verheerlijkt of gedankt, maar zijn verijdeld geworden in hunne overleggingen, en hun onverstandig hart is verduisterd geworden. En zoo hebben zij de heerlijkheid des onverderfelijken Gods veranderd in de gelijkenis eens beelds van een verderfelijk mensch en van gevogelte en van viervoetige en kruipende gedierten. Toch is deze vocatio realis van groot belang. Immers stelt zij den heiden schuldig in zijne conscientie en noopt zij hem aan gene zijde van het graf tot de erkentenis, dat zijne verdoemenis rechtvaardig is. Maar ook biedt zij een steunpunt aan de Missie. De dienst des Woords, die onder de heidenen optreedt, kan van haar uitgaan en zoo allengs komen tot de bijzondere genade in Christus. En ten laatste geeft zij ons het geschikte uitgangspunt tegenover hen, die, schoon in een Christenland wonende, de waarheid verwerpen. Als zoodanig kan dan ook van de vocatio realis worden getuigd, dat zij den weg baant voor de hoogere roeping, die door het Woord tot den zondaar komt.

§ 2. **De vocatio verbalis. De gratia praeparans.**

De vocatio verbalis geschiedt niet, gelijk dit met de vocatio realis wel het geval is, door den Logos maar door Hem, die zich terstond na den val als Middelaar constitueerde. Zij bedient zich van de Wet maar meer nog van het Evangelie, gelijk zij dan ook den zondaar niet oproept, om door onderhouding van Gods geboden zich het eeuwige leven te verwerven maar tot geloof aan de verlossende liefde Gods in Christus. Deze roeping gaat gewoonlijk gepaard met eene „gemeene" verlichting des Geestes, waardoor de zondaar kan verstaan, wat hem verkondigd wordt. Zij komt tot allen, aan wie het Evangelie geboodschapt wordt.

De oude Luthersche theologen beweerden, dat zij feitelijk sinds den Pinksterdag reeds aan alle volken bekend kon zijn, omdat de apostelen aan alle heidensche volkeren het Evangelie van Christus toen hebben verkondigd en dat slechts hierom de missie noodig is, omdat onder de heidensche volkeren de kennis van het Evangelie weer teloor ging. Natuurlijk verwerpen wij deze onhoudbare voorstelling. Maar wel houden wij op grond van *Matth. 28 : 19* staande, dat de roeping aan alle menschen gebracht moet worden.

Nu zeggen zij, die leeren, dat Christus voor alle menschen gestorven is, dat wij, Gereformeerden, hiertoe het recht missen. Volgens hen is op het Geref. standpunt 't aanbod van genade aan allen niet ernstig gemeend en bovendien voor zeer velen toch onnut. Sommige Gereformeerden hebben zich onder den indruk van deze beschuldiging laten verlokken tot de voorstelling, dat aan onbekeerde menschen alleen de wet mag gepredikt worden, terwijl Christus eerst mag worden aan-

geboden, als zich droefheid over de zonde openbaart. Maar hierin dwaalden zij. Uitdrukkelijk leert de H. Schrift, dat het Evangelie aan alle creaturen moet gepredikt, Marc. 16 : 15, gelijk Christus immers ook zegt, dat velen geroepen maar weinigen uitverkoren zijn. Nu zegt men echter: ja maar op het Geref. standpunt staat vast, dat de uitkomst niet zóó zal zijn, dat allen gelooven. Natuurlijk is dat zoo. Maar ook wie de uitverkiezing ontkent, stemt toe, dat God van te voren weet, wie wèl en wie niet zullen gelooven, en dus staat bij deze zienswijze eveneens de uitkomst vast. Over de uitkomst bestaat dus geen verschil wel over de vraag wat de oorzaak van die uitkomst is. De vocatio verbalis is dan ook wel degelijk ernstig gemeend. Wij mogen zeker niet tot alle menschen hoofd voor hoofd zeggen: Christus is voor u gestorven, maar wij mogen wel tot allen zeggen: Gelooft in den Heere Jezus Christus en gij zult zalig worden. En zij tot wie de roeping komt, mogen zich niet de vraag stellen: Zou ik wel uitverkoren zijn? of: Zou Christus wel voor mij gestorven zijn? maar ze hebben te rekenen met Gods geopenbaarden wil. De zondaar moet niet beginnen met de uitkomst maar met het begin d. i. met het feit, dat God hem zijne genade aanbiedt en hem bindt aan den middellijken weg. En hierbij mag hij niet twijfelen, of God wel meent, wat Hij zegt. Want gewisselijk wordt een ieder zalig, die gelooft.

De tweede beschuldiging houdt evenmin steek. Geenszins is op ons standpunt de vocatio verbalis aan allen onnut. Aangenomen echter dat dit zoo ware, dan geldt dit evenzeer van het universalistische standpunt, aangezien immers velen weigeren te gelooven, ook al predikt men hun: Christus is voor alle menschen gestorven. Maar nog eens: geenszins is de roeping onnut. Allereerst wordt God door haar verheerlijkt. God toont door haar klaarlijk, dat Hij zijn recht op den zondaar niet loslaat, dat Hij eischt, dat alle knie zich voor Hem buigen en elk hart Hem liefhebben zal. Ook alzoo, dat aan allen de rijkdom zijner genade wordt bekend gemaakt, dat tot allen de verzekering komt: God heeft geen lust in den dood des zondaars maar daarin dat hij zich bekeere en leve. En ten laatste ook alzoo, dat God in de verdoemenis der goddeloozen nog te meer gerechtvaardigd wordt, waar zoo duidelijk uitkwam, dat Jezus hen wèl noodigde, maar zij niet hebben gewild. Het is dit wat de Schrift bedoelt, als zij zegt, dat Christus tot eene κρισις in de wereld gekomen is, Joh. 3 : 18, 19. Maar onnut is zij ook niet voor degenen, die het Evangelie van Christus ongehoorzaam zijn. Reeds in het algemeen geldt van haar in nog sterker mate, hetgeen wij van de vocatio realis zeiden. Werd Christus slechts aan de uitverkorenen aangeboden, dan zou het beslag van Gods Woord niet, gelijk thans, liggen op millioenen onherboren harten, dan zouden verschillende religieuze en ethische beseffen ontbreken, ja deze aarde in een hel verkeeren. Bovendien verzwaart zij de verantwoordelijkheid des menschen en wordt bij ongeloof zijne

verdoemenis te rechtvaardiger. En nu moge menig zondaar zich aan deze zijde van het graf verschuilen achter zijne onmacht, hiernamaals zal hij moeten erkennen: door eigen schuld, door mijn moedwillig ongeloof ben ik aangeland in de plaats der buitenste duisternis.

Het is dus wel een feit van groot gewicht, dat de roepstem des Evangelies tot allen moet uitgaan. Vandaar dat zij menigmaal „gratia praeparans" genoemd is. Nu moeten wij echter met dezen term voorzichtig zijn, wegens het misbruik, dat van hem is gemaakt. Remonstrantschgezinde lieden verstonden onder gratia praeparans, dat de mensch van zijne zijde doen moest wat in zijn vermogen was (Schriftlezen, kerkgaan, denken over zijne zonde, over de genade Gods in Christus), om zich de wedergeboorte waardig te maken. En natuurlijk moet de term, alzoo verstaan, beslist afgewezen. Immers kan de mensch zich nooit de wedergeboorte waardig maken. De Geref. theologen bedoelden er dan ook iets geheel anders mee. Zij wezen op 't verband tusschen natuur en genade. Ook als een zoon van christelijken huize pas op zijn dertigste jaar wordt wedergeboren, is het voor hem van beteekenis geweest, dat hij in een Christenland uit geloovige ouders geboren werd, dat hij met de banden des verbonds was omvangen, dat hij van jongsaf leefde onder 't licht des Evangelies, dat hij werd teruggehouden van schrikkelijke zonden. Welnu dit kan men gratia praeparans noemen. Mits slechts vaststa, dat op zich zelf het hart des zondaars hierdoor alleen ook in het minst niet wordt veranderd. (Amesius drukte zich hier dan ook minder juist uit. Hij scheen onder gratia praeparans te verstaan een soort tusschenstaat tusschen herboren en onherboren. Hiertegen kwamen onze Nederlandsche dogmatici, ook Comrie, terecht in verzet. Zie Visscher, Amesius, blz. 125/131, en Kuyper, Het Werk v. d. H. Geest, blz. 111/124).

§ 3. De noodzakelijkheid van de gratia interna. Noch het Semipelagianisme noch de leer der Congruitas noch die der Verlossingsvatbaarheid des zondaars.

Het is voor geen tegenspraak vatbaar, dat deze vocatio verbalis zeer velen niet brengt tot geloof en bekeering. Dit feit is op vijf manieren verklaard worden.

1. Allen, die op het Semipelagiaansche standpunt staan, zeggen, dat het in de macht van 's menschen wil staat het aanbod van genade aan te nemen of te verwerpen, zoodra die wil slechts door die genade (welke er aan allen, tot wie het Evangelie komt, bijgevoegd wordt) gesterkt is. Zij verwerpen daarom het onderscheid tusschen vocatio interna en externa; tusschen vocatio sufficiens en efficax. De vocatio is bij allen dezelfde; efficax is zij als iemand van zijn wil een goed gebruik maakt. Nu zeiden wij reeds, dat wie verloren gaat, verloren gaat wegens zijn ongeloof, omdat hij niet heeft gewild. Maar hiermede zijn wij er nog niet. Want de quaestie wordt nu eenvoudig:

Hoe komt het, dat de een wil en de ander niet? De Semipelagiaan antwoordt: dit ligt aan den mensch. Maar daarom gelden tegen deze oplossing ook al de bezwaren, die vroeger tegen het Semipelagianisme zijn aangevoerd.

2. Anderen zooals Bellarminus, Pajon, Kleman, Shedd enz. zeiden: of de mensch het aanbod van genade aanvaardt, hangt hiervan af of de vocatio op het geschikte oogenblik tot hem komt (congruitas). Nu wezen wij reeds op de groote beteekenis van de gratia praeparans, in Geref. zin bedoeld. Maar wij zeiden tevens, dat deze gratia 't hart onveranderd laat. Daarom gelden tegen deze oplossing dezelfde bezwaren als tegen de eerste. En er komt nog dit bezwaar bij, dat volgens deze leer de mensch op het eene oogenblik wèl en op het andere oogenblik niet geschikt is, om aan de roeping gehoor te geven, of m. a. w. dat de zonde schuilt in de omstandigheden van het oogenblik en niet in een van nature altoos gelijk blijvend verderf des harten.

Eenigermate hangen met deze leer der congruitas saam de derde en vierde verklaring.

3. Met voorliefde hebben sommige theologen b.v. Van Oosterzee en Muller betoogd, dat alleen die mensch kan worden wedergeboren, in wien een bepaald gegeven aanwezig is. Muller wijst op blz. 194 zijner Dogmatiek beslist af de Geref. leer, dat de zondaar van nature tegenover het aanbod van genade met een wederstrevenden wil staat. Volgens hem bleef de zondaar vatbaar voor verlossing en is dus de Geref. leer onhoudbaar. Zelfs meent hij zich te kunnen beroepen op art. 14 onzer Confessie, en wel op deze woorden: En heeft niet anders overig behouden dan kleine overblijfselen daarvan (d. w. z. van alle zijne uitnemende gaven), en oordeelt hij, dat hierdoor volgens de Belijdenis de palingenesie niet is op te vatten als eene transsubstantiatie. Wanneer hij nu met verlossingsvatbaarheid bedoelde, dat in onderscheiding van de gevallen engelen alleen de gevallen menschen het voorwerp zijn van de genade Gods, dan zou deze term bij ons geen bedenking uitlokken. Maar blijkbaar bedoelde hij daarmede iets anders. Hij duidde er mee aan, dat de mensch wel door de zonde verdorven is, maar niet zóó diep, dat hij van nature met zijn wil God durft wederstreven. Integendeel, dat de mensch kan gelooven als hij wil. Zonderling is echter, dat hij zich voor deze zienswijze beroept op art. 14 der Confessie, aangezien in dit artikel zoo duidelijk wordt uitgesproken, dat het licht, dat in ons is, in duisternis is veranderd. En eveneens: Want er is noch verstand noch wil, den verstande en wille Gods gelijkvormig, of Christus heeft ze in den mensch gewrocht; hetwelk Hij ons leert, zeggende: Zonder Mij kunt gij niets doen. Van Oosterzee redeneerde nog weer eenigszins anders. Evenals Muller legt hij sterken nadruk op de verlossingsvatbaarheid des zondaars, maar — zoo voegt hij er bij — de een kan deze vatbaarheid uitdooven en de ander wakkert haar aan. Letterlijk schrijft hij: De zondaar, hoe redde-

loos in zich zelven, is redbaar gebleven, omdat in hem de mensch nog niet spoorloos is ondergegaan. In het zondig hart des menschen heerscht dientengevolge een gevoel van tweespalt, ontstaan uit het besef der disharmonie tusschen behoefte en toestand. Nu is het echter anthropologisch beschouwd, even mogelijk dit gevoel te verdooven als het levendig te houden en te laten spreken, waar het eenmaal opgewekt is. In het eerste geval wordt alle vatbaarheid, gelijk voor waarachtig godsdienstig, alzoo ook met name voor echt Christelijk leven gemist, en is het den zondaar zedelijk onmogelijk tot gemeenschap met Christus te komen.

„In het tegenovergestelde geval daarentegen is er een innerlijk aanknoopingspunt voor het reddingskoord, dat ons van boven toegereikt wordt, een verborgen grondslag, waarop verder kan voortgebouwd worden," Christel. Dogm.^{2}, II, blz. 333. En op de volgende blz.: „Men zegge niet, dat dit persoonlijk gevoel van behoefte bij allen aanwezig is; de ervaring toont het tegenovergestelde. Bij allen spreekt de zucht naar geluk, maar daarom nog niet de behoefte aan verlossing van wat dat geluk in den weg staat; bij velen ontwaakt wel een vluchtige trek naar bevrijding maar deze is nog in geenen deele een onwederstaanbaar verlangen."

Uit deze citaten zien wij duidelijk, dat Van Oosterzee stelde, dat in den gevallen mensch iets goeds was overgebleven, al spreekt hij vrij vaag van een „aanknoopingspunt", en „een verborgen grondslag". In den jongsten tijd keerde deze gedachte bij velen terug. Ten onzent bijv. bij P. D. Chantepie de la Saussaye, die in zijn „Het Christelijk Leven"^{2}, I, op blz. 176 schrijft: „Wij kunnen (n.l. bij wedergeboorte, bekeering en geloof) ook niet zeggen: 't een is uit God, en 't ander uit den mensch", en op blz. 187 onderscheid maakt tusschen „vatbare" en „geheel onvatbare" naturen.

4. De tweede opvatting, waarop wij doelden is deze. Vele niet-Gereformeerde theologen meenen, dat God voor elk mensch, die onder het Evangelie leeft, de omstandigheden zóó richt en schikt, dat hij zich eenmaal met nadruk voor den eisch der bekeering geplaatst ziet. Maakt hij van dit goede oogenblik het rechte gebruik, dan volgt de bekeering, laat hij het daarentegen onnut voorbijgaan, dan keert gewoonlijk de gelegenheid tot bekeering niet meer terug en sterft hij dus weg buiten Christus. Nu is het ongetwijfeld zeer dikwijls zóó, dat God op een gegeven oogenblik met nadruk tot den zondaar spreekt. Echter zouden wij niet durven zeggen, dat dit altoos het geval is. Is het wel zóó, dan is natuurlijk zulk een keerpunt in het leven van het grootste gewicht. Dat zijn wij met de Ethischen eens. De fout is alleen, dat ook op dit standpunt weer de mensch ten slotte over zijn eeuwig lot beslist.

5. De vijfde voorstelling, die der Augustinianen, Thomisten en Gereformeerden, is dan ook alleen de ware. Volgens hen moet zich

aan de roeping door het Evangelie d. i. aan de vocatio externa paren de krachtdadige, onoverwinnelijke roeping door den H. Geest — gemeenlijk genoemd de vocatio interna — zal zij tot zaligheid leiden.

§ 4. **De argumenten voor de noodzakelijkheid van de gratia interna.**

Voor de noodzakelijkheid van de gratia interna kunnen wij de volgende argumenten aanvoeren:

a. alle menschen zijn van nature dood in zonden en misdaden. Maar dan kan ook onmogelijk de een een goed en de ander een slecht gebruik maken van zijne wilskeuze;

b. Uitdrukkelijk leert de H. Schrift, dat de H. Geest een nieuw hart geeft, Jer. 31 : 33; wederbaart Joh. 3 : 5; overtuigt van zonde, gerechtigheid en oordeel, Joh. 16 : 8—11 enz.;

c. Duidelijk schrijft de H. Schrift de zaligheid des menschen aan God toe, b.v. als zij zegt: Het is niet desgenen, die wil noch desgenen, die loopt, maar des ontfermenden Gods, Rom. 9 : 16; dat God zelf den wasdom geeft bij 't planten en natmaken I Cor. 3 : 6—9; dat God werkt beide het willen en het werken naar zijn welbehagen, Phil. 2 : 13;

d. als wij bedenken, wat de H. Schrift ons zegt van de natuur en de vrucht der wedergeboorte, dan gevoelen wij terstond, dat zulk een omkeer niet het gevolg kan zijn van eene suasio moralis des Geestes maar dat daarvoor noodig is dezelfde Goddelijke kracht, die Christus uit de dooden opwekte;

e. de vocatio interna, die eene vrucht der verkiezing en altoos efficax is, wordt geleerd b.v. Rom. 4 : 17; 8 : 30; 9 : 11, 24; 11 : 29, weshalve de geloovigen dan ook wel κλητοι of κλητοι Χριστου of κλητοι ἐν Κυριῳ genaamd worden.

Nu werpt men echter van Semipelagiaansche zijde tegen, dat volgens de Geref. leer de mensch op physische wijze tot geloof wordt gedwongen, en dat zij dies met de natuur van een redelijk wezen in strijd is, wijl de zedelijke vrijheid en de verantwoordelijkheid des menschen er door worden opgeheven. Maar tegen deze beschuldiging geldt het volgende:

a. Zelf stemmen de Semi-Pelagianen toe, dat de mensch eene zekere genade behoeft, om het Evangelie te kunnen aannemen — maar waarom is dat dan niet in strijd met de redelijke en zedelijke natuur des menschen, waarom is dat dan niet physische dwang?

b. Tallooze kinderen sterven in hunne prille jeugd, dus voordat zij tot eene wilskeuze gekomen zijn. Maar hieruit moet op Semipelagiaansch standpunt volgen, dat zij allen verloren zijn. Nu ontkennen de Semipelagianen dit — maar dan moeten zij eene onwederstandelijke genade hebben ontvangen. Maar als dat bij hen niet tegen de redelijke en zedelijke natuur des menschen strijdt — waarom strijdt dat dan bij volwassenen wel hiertegen?

c. Het is heel vreemd, zich er over te beklagen, dat op Geref. standpunt God dwang bezigt om den mensch te redden. Aangenomen eens voor een oogenblik, dat dit zoo ware — wie, die dreigde te verbranden, beklaagt er zich later over dat hij gered werd, zonder dat men zijne wilskeuze eerbiedigde en vooraf in alle kalmte vroeg, of hij wel gered wilde worden;

d. Maar van physieken dwang is hier in 't geheel geen sprake. Ofschoon de Geref. met de Thomisten de vocatio interna beleden, verwierpen zij toch hunne voorstelling, dat door eene physica actio Dei de mensch wordt wedergeboren. De genade toch brengt niet eene zekere nieuwe substantie in den mensch in, evenmin als zij eene zekere substantie — de zonde — aan den mensch ontneemt. Zij is geene nieuwe schepping maar herschepping. De herschepping is niet physisch van aard. Wel wordt voor haar een goddelijke kracht vereischt, maar zij bestaat in het reformeeren van hetgeen door de zonde gedeformeerd was. Zij bevrijdt ons verstand van de duisternis en onzen wil van de zwakheid en diepe verdorvenheid, die door den val ontstaan zijn. Zij richt ten goede wat voorheen ten kwade geneigd was. Of om met onze Dordtsche leerregelen te spreken: „De wedergeboorte is zulk eene geheel bovènnatuurlijke, allerkrachtdadigste, verborgene en onuitsprekelijke werking Gods, waardoor Hij indringt tot in de binnenste deelen des menschen, het gesloten hart opent, het harde vermurwt, het onbesnedene besnijdt, nieuwe hoedanigheden in den wil uitstort, en dien van dood levend, van kwaad goed, van niet-willende gewillig, van wederspannig gehoorzaam maakt, III, 11, 12."

Maar dat alles heeft met physieken dwang niets te maken. Evenmin als wij door den val stokken en blokken zijn geworden, evenmin handelt God bij de wedergeboorte met de Zijnen als met wezens, die eene redelijke en zedelijke natuur missen. Ja, eenmaal wedergeboren, dankt Gods kind uit den grond zijns harten, dat hij van het verderf verlost is, en bidt hij, dat God het in hem aangevangen werk ook voltooie (Zie vooral Kuyper: Het werk van den Heiligen Geest, II, blz. 148—154).

§ 5. **De wedergeboorte.**

De zondaar geeft dus dan alleen gehoor aan de vocatio externa, wanneer zich daaraan de vocatio interna paart en hij alzoo door den H. Geest wordt wedergeboren. Zoo komt nu de wedergeboorte zelve aan de orde. Het woord wedergeboorte komt bij Paulus slechts eenmaal voor, en wel in *Titus 3 : 5: Heeft Hij ons zalig gemaakt, niet uit de werken der rechtvaardigheid, die wij gedaan hadden, maar naar Zijne barmhartigheid, door het bad der wedergeboorte en vernieuwing des Geestes,* omdat zij bij hem zakelijk ligt opgesloten in de krachtdadige roeping. In gelijken zin als bij Paulus wordt van de wedergeboorte gesproken door *Jacobus, in 1 : 18: Naar Zijnen wil*

heeft Hij ons gebaard door het woord der waarheid, opdat wij zouden zijn als eerstelingen Zijner schepselen en door *I Petrus 1 : 23: Gij, die wedergeboren zijt, niet uit vergankelijk, maar uit onvergankelijk zaad, door het levende en eeuwig blijvende woord van God.* Hier wordt de wedergeboorte dus beschouwd als aanvang en beginsel der heiligmaking en gewerkt door Gods Geest door middel van de roeping door het Woord (Zie voor Kuyper's exegese van deze teksten — bij de laatst genoemde plaats denkt hij aan het scheppende woord van Gods almacht — L. de S., blz. 75 en voor Bavinck's exegese IV, blz. 21/24. Voorts verwijs ik naar de Verklaringen van Greijdanus en Grosheide). Johannes daarentegen teekent ons de wedergeboorte niet als een ethische maar als eene metaphysische daad Gods, door Zijnen Geest en onmiddellijk gewerkt, opdat de alzoo wedergeborenen in Christus gelooven zouden en als kinderen Gods in broederlijke liefde openbaar zouden worden. Johannes ziet dus de wedergeboorte meer als de instorting van het nieuwe leven; Joh. 1 : 13, I Joh. 3 : 9 (beide malen staat hier „uit God geboren zijn") en *Joh. 3 : 3 en 5: vs 3: Voorwaar, voorwaar zeg Ik u: tenzij dat iemand wederom geboren worde, hij kan het koninkrijk Gods niet zien; vs 5: Voorwaar, voorwaar zeg ik u: zoo iemand niet geboren wordt uit water en Geest, hij kan in het koninkrijk Gods niet ingaan,* terwijl de andere apostelen haar meer zien als de geheele vernieuwing des menschen.

Nog in een derden zin wordt in *Matth. 19 : 28: En Jezus zeide tot hen: Voorwaar Ik zeg u, dat gij die Mij gevolgd zijt, in de wedergeboorte, wanneer de Zoon des menschen zal gezeten zijn op den troon zijner heerlijkheid, dat gij ook zult zitten op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israëls* over de wedergeboorte gesproken, en wel in den zin van de vernieuwing van het aardrijk, gelijk zij ten jongste dage zal plaats hebben.

De wedergeboorte, opgevat als de instorting van het nieuwe levensbeginsel, wordt ook genoemd: uit God geboren zijn, I Joh. 3 : 9; υἱοθεσια Rom. 8 : 15; levendmaking uit den geestelijken dood, Ef. 2 : 5; vernieuwing van den inwendigen mensch, 2 Cor. 4 : 16 of aandoen van den nieuwen mensch, Ef. 4 : 24; besnijdenis des harten of 't wegnemen van het steenen en het schenken van het vleeschen hart, Deut. 30 : 6, Rom. 2 : 29, Ezech. 36 : 26; 't schrijven van Gods wet in 's menschen binnenste, Jer. 31 : 33 en 't deelachtig worden van de Goddelijke natuur, II Petri 1 : 4 (Zie verder Kuyper, Locus de Salute, 74/78). Bij deze wedergeboorte nu wordt in kiem de gansche mensch herschapen. Vandaar kan de wedergeborene heeten: een nieuwe mensch, Ef. 4 : 24; een nieuw schepsel, II Cor. 5 : 17; een maaksel Gods, Ef. 2 : 10; een Godsgebouw, I Cor. 3 : 9; en omdat hij den H. Geest ontvangen heeft een tempel des H. Geestes, I Cor. 3 : 16. Scherper geformuleerd zeggen wij, dat de wedergeboorte bestaat in de verlichting (φωτισμος, illuminatio) van het verstand,

Ef. 3 : 9 en de vernieuwing (ανακαινωσις) van den wil, Jer. 31 : 33; Ef. 4 : 24; Rom. 12 : 2. Zij is geen nieuwe- maar herschepping.

§ 6. **De onmiddellijke en de middellijke wedergeboorte.**

Sinds eeuwen is er verschil geweest onder de Geref. dogmatici over de vraag, of de wedergeboorte aan de uitwendige roeping vooraf gaat (d. i. de onmiddellijke wedergeboorte) dan wel of de H. Geest zich bedient van de prediking des Evangelies, om den zondaar te wederbaren (d. i. de middellijke wedergeboorte).

In den eersten tijd grondden de Gereformeerden den doop der kinderen ook nog wel op het geloof der ouders of der kerk of op hun toekomstig geloof. Zoo ook nog wel Calvijn en Beza. Spoedig echter lieten ze deze gedachte los, en leerden zij eenparig, dat de kinderen der geloovigen in het verbond Gods en in zijne gemeente begrepen zijn en dat hun door Christus' bloed de verlossing van de zonden en de H. Geest, die het geloof werkt, niet minder dan den volwassenen toegezegd wordt. Al spoedig meenden sommigen, dat de uitverkoren kinderen der geloovigen reeds vóór den doop zijn wedergeboren, anderen durfden zoover niet gaan en betoogden, de wedergeboorte kan geschieden vóór, onder en ná den doop. Hierover waren echter alle gereformeerden 't eens, dat de kinderen der geloovigen als geloovigen en als bondelingen moeten worden aangemerkt, totdat het tegendeel duidelijk is gebleken. Ook wij deelen dit gevoelen, alleen schijnt 't ook ons te sterk uitgedrukt, als men staande houdt, dat bij alle uitverkoren kinderen der geloovigen de wedergeboorte reeds vóór den doop geschiedt.

Nu is vóór 1905 in de Geref. Kerk veel geschreven over de vraag, of de wedergeboorte eene onmiddellijke dan wel eene middellijke daad Gods is. Hierop luidt ons antwoord: bij de kinderen der geloovigen, die in hunne prille jeugd sterven, wordt de wedergeboorte in elk geval onmiddellijk gewerkt, anders zouden zij immers niet ten hemel kunnen gaan. En wij neigen er toe aan te nemen, dat ook bij de volwassenen de wedergeboorte aan de uitwendige roeping vooraf gaat. Vooral op dezen grond, omdat anders de wedergeboorte op tweeërlei wijze tot stand komt. De H. Geest zou haar dan nu eens zonder en dan weer door het Woord werken. Ook schijnt ons aan deze opvatting eenigen steun te geven, *Hand. 16 : 14.* In Meyer's Kommentar wordt hierbij aangeteekend: Christus, welcher ihr Herr aufgethan d. h. in ihrer Gesinnung die entsprechende Bereitheit gewirkt habe, um auf das Vorgetragene achtsam zu sein. Calvijn merkt op: Onder den naam hart bedoelt de Schrift het verstand, Deut. 29 : 4. Zoo wil Lukas hier niet alleen te kennen geven, dat Lydia door de leiding des Geestes er toe gebracht is, het Evangelie met de liefde van haar hart te omhelzen, maar ook dat haar verstand verlicht is geworden, zoodat zij het verstond. Indien het verstand van Lydia niet

verlicht geweest was, zou de prediking van Paulus een doode letter geweest zijn, maar God geeft haar niet slechts de verlichting des H. Geestes maar ook eerbied voor zijn Woord, zoodat de stem des menschen, die zich anders in de lucht zou verloren hebben, in haar door Goddelijk licht bestraald verstand binnendringt.

Wij deelen echter niet de opinie van Maccovius, Voetius, A. Kuyper Sr e. a. dat de wedergeboorte geruimen tijd verborgen kan blijven, ja dat wij mogen aannemen, dat Paulus reeds van zijne jeugd af wedergeboren is geweest. Wij mogen bij kinderen niet te spoedig denken, dat zij onbegenadigd zijn (ook het kinderhart kent den strijd tusschen de wet des gemoeds en die der zonde), maar wanneer zich klaar openbaart vijandschap tegen Gods volk, alle schuldgevoel en openbaring van liefde tot den Christus en het Woord ontbreekt, ja zelfs zooals bij Paulus het hart zich verheugt in den moord gepleegd op kinderen Gods, dan durven wij niet denken, dat dezulken toch wedergeboren zijn.

Wij gelooven, om een voorbeeld te gebruiken, wel degelijk, dat iemand onder de prediking des Evangelies kan worden wedergeboren en dat dit meermalen geschiedt. Zelfs is dat de gewone orde Gods bij de heidenen. Maar dan gaat o. i. toch de wedergeboorte, de verlichting van het verstand, de opening van het oor vooraf, ook al is het onmiddellijk daarop dat de uitwendige roeping volgt. We hebben dan ook aan allen het Evangelie te brengen en mogen niet vragen, of er wel een oor zou zijn, om te hooren. Hoe dit echter zij, hetzij de H. Geest altoos zonder de uitwendige roeping wederbaart, hetzij Hij dat bij de volwassenen doet door het Woord — wij gaan stellig 't veiligst, als wij ons houden aan wat de Gereformeerde kerken in 1905 uitspraken: „Dat het Evangelie eene kracht Gods is tot zaligheid voor een iegelijk, die gelooft, en dat bij de volwassenen de wederbarende werking des Heiligen Geestes de prediking des Evangelies vergezelt." Ten laatste leggen wij er nog nadruk op, dat altoos aan de wedergeboorte een spreken Gods vooraf gaat. Evenzeer als God bij de schepping alle dingen door het Woord zijner almacht in het leven riep, zoo werkt ook de Christus de wedergeboorte door het scheppende Woord zijner kracht. En door dit scheppende Woord Gods komt als uit een onvergankelijk zaad het nieuwe leven te voorschijn.

C. DE BEKEERING.

§ 1. Het verband en het onderscheid tusschen de wedergeboorte en de bekeering.

Wij kunnen niet meegaan met Gravemeyer, als hij de bekeering, het geloof en de rechtvaardiging aan de wedergeboorte laat vooraf gaan. Letterlijk schrijft hij (Deel II, 778/779): „Een gerechtvaardigd mensch is ook een wedergeboren mensch. Want in het oogenblik,

waar iemand gelooft, wordt hij gerechtvaardigd en in hetzelfde oogenblik wedergeboren. Want wordt hem door God in Christus, door genadige toerekening van Christus' gerechtigheid, die de voldoening is van Gods rechtvaardigheid, het *recht* tot het leven geschonken, dan wordt hij ook dadelijk het *leven* deelachtig. Is hij in het recht tot het goed gesteld, dan wordt hij zonder tusschenstand ook gesteld in het bezit. Hij komt in 't leven, hij wordt geboren, andermaal geboren, geboren uit den Geest. Hij wordt uit den dood in Adam overgebracht tot het leven in Christus, een nieuw, geestelijk leven." Dit gevoelen is onhoudbaar. En als wij dan ook lezen, wat Gravemeyer zegt over de bekeering en het geloof, dan blijkt daaruit klaar, dat er ook volgens hem van bekeering noch geloof sprake is, zonder een voorafgaand werk des H. Geestes.

Aan de andere zijde achten wij het ook minder gewenscht het voetspoor van Kuyper Sr en Jr te betreden. Beiden toch scheiden o. i. de wedergeboorte en de bekeering te ver van elkander. Letterlijk zegt Kuyper, L. de Salute, blz. 93: „gelijk de wedergeboorte aan den uitverkoren zondaar het zijn of wezen der genade mededeelt, de roeping zijne verplichting om die genade te omhelzen in zijn bewustzijn indraagt, zoo strekt nu de derde genadedaad, gemeenlijk „bekeering" genoemd, om zijn wil zóó te buigen, dat hij breke met zich zelf, de wereld en Satan, en Christus aanneme."

Wij meenen in deze voorstelling te bespeuren: allereerst eene nawerking van de Methodistische voorstelling, dat een kind van God den dag zijner bekeering precies moet kunnen noemen — al zegt Kuyper Jr zelf uitdrukkelijk, dat dit geenszins als regel mag gesteld worden, ja veeleer moet erkend, dat bij de kinderen der geloovigen de bekeering geleidelijk tot stand komt (De band des Verbonds, blz. 226). In de tweede plaats een gevolg van de omstandigheid, dat beiden leeren, dat de wedergeboorte langen tijd geheel verborgen kan blijven, zoodat zij zelfs aannemen, dat Paulus voor zijne bekeering op den weg naar Damascus reeds wedergeboren was. Zoo denkt ook Voetius. En eveneens schrijft Van Mastricht, III, blz. 229: „Zoodat een waarlijk wedergeborene, zooveel de hebbelijkheid en de daad aangaat, voor een tijd kan zijn een ongeloovige, een onbekeerde, en in de zonde wandelende, gelijk zonneklaar in diegenen blijkt, die in 's moeders buik of in hunnen doop wedergeboren worden, gelijk Jeremia, Johannes de Dooper en Timotheus, die echter voor de jaren van onderscheid geene daden òf van geloof òf van bekeering voortgebracht hebben." Enkele regels verder erkent hij echter „dat 't geschieden kan en ook zeer dikwijls geschiedt, dat de algemeene heiligmaking des Geestes, voorzoover zij de roeping, de wedergeboorte, de bekeering en de bizondere heiligmaking behelst, op een en denzelfden tijd tegelijk verricht wordt, hetgeen schijnt geschied te zijn met den moordenaar aan het kruis."

Minder helder is, wat Bavinck precies onder de bekeering verstaat. Dan, dat punt behandelen wij geschikter in de volgende paragraaf.

Onzes inziens staat de zaak zoo. Het woord bekeering wordt in tweeërlei zin gebezigd. In de eerste plaats wordt er mee aangeduid die periode in het leven eens menschen, waarin hij zich afkeert van de zonde en met een verslagen hart zijn toevlucht neemt tot Christus. In de tweede plaats wordt van bekeering gesproken in denzelfden zin als heiligmaking. Zoo doet b.v. onze Catechismus in Zondag 33. Gebruik ik nu bekeering in den eersten zin, dan hangt zij ten nauwste saam met de wedergeboorte. Wedergeboorte en bekeering zijn de twee zijden van eenzelfden penning. Wedergeboorte wijst dan meer aan de levendmaking door den H. Geest, zooals zij in het binnenste des menschen gewrocht wordt, en bekeering diezelfde levendmaking, gelijk zij zich onder den invloed van Gods Geest en Woord naar buiten openbaart in het haten en vlieden van de zonde, in het zoeken van den Zaligmaker en in de begeerte, om naar Gods geboden te leven. Bij kinderen, die in hun prille jeugd zijn wedergeboren, blijft dus die wedergeboorte eerst korten tijd verborgen en openbaart zij zich daarna geleidelijk in de bekeering. Bij personen daarentegen, die pas op lateren leeftijd worden wedergeboren, openbaart zich de wedergeboorte terstond naar buiten in de bekeering. Wanneer een kind in zijn prille jeugd is wedergeboren, dan kunnen natuurlijk de verlichting van het verstand en de ombuiging van den wil zich niet aanstonds naar buiten openbaren, en in zoover moeten ook in den tijd de wedergeboorte en de bekeering van elkander gescheiden worden. Maar zoodra zulk een kind Gods Woord hoort, dan wordt het door de invloeden des Geestes daarmede werkzaam, dan komt uit dat het nieuwe leven aanwezig is, dan openbaart zich liefde tot den Zaligmaker, droefheid over de zonde, de begeerte om Gods geboden te doen, d. w. z. dan bekeert het zich. Vandaar dan ook dat vele kinderen van geloovige ouders geen tijdstip kennen, waarop een omkeer in hun hart tot stand kwam, terwijl zij wel kunnen belijden, dat zij van jongsaf liefde tot God in Christus gevoelden. Nu is het stellig mogelijk, dat bv. in de puberteitsjaren in het hart van een vroegtijdig wedergeborene een heftige strijd ontbrandt tusschen het leven, dat uit God is, en zonde, wereld en Satan, en dat het tengevolge van dien strijd voor een wijle schijnt, alsof de liefde tot God geheel ontbreekt, maar dan ontbrak vóór dien tijd de bekeering toch niet geheel, terwijl het door en ná den strijd tot eene bewuste bekeering en een bewust en beslist zoeken van den Zaligmaker komt. Toont echter een jongen of een meisje bestendig afkeer van God en zijn dienst dan is o. i. ook de wedergeboorte niet aanwezig. Een geheel werkeloos blijven, jaren achtereen, van de verlichting des verstands en van de ombuiging van den wil achten wij onmogelijk. Bij volwassenen, die wedergeboren worden, gaat de wedergeboorte dan ook

alleen in orde en niet in tijd aan de bekeering vooraf. Nauwelijks is het nieuwe leven in het hart gewerkt of het openbaart zich ook. Misschien niet altoos aanstonds zóó, dat het ook door anderen kan worden waargenomen maar dan toch inwendig. De wedergeborene bespeurt, dat andere gedachten en gezindheden dan voorheen in zijn binnenste aanwezig zijn. En nu moge hij nog eenigen tijd die zoeken te onderdrukken, het gelukt hem niet en weldra wordt voor ieders oog duidelijk, dat hij leerde breken met de zonde en den voet leerde zetten op het smalle pad.

§ 2. **De schriftuurlijke termen voor bekeering.**

In het O. T. wordt voor bekeeren het verbum (שוּב) wederkeeren gebezigd. In het N. T. heet bekeering zoowel μετανοια hetwelk 14 maal, als ἐπιστροφη, hetwelk 19 maal voorkomt, terwijl ook gebezigd worden de verba μετανοειν en ἐπιστρεφειν. „Van deze twee begrippen gaat μετανοια voorop. In dit woord drukt μετα tweeërlei uit: daarna en anders dan te voren denken of gezind zijn. Het raakt den νοῦς en wel niet algemeen als *denk*vermogen maar als zedelijk vermogen om *na* te denken; het is zich bezinnen, omdenken, nadenken en anders denken en wel met het gevoel van berouw, smart en leed. Even daarom is het zaak des harten, want uit het hart zijn de uitgangen des levens, Spr. 4 : 23, in het hart vereenigen zich alle gewaarwordingen, van het hart gaan alle bewegingen uit. Op de μετανοια, de verandering van gezindheid, volgt de ἐπιστροφη. Επιστρέφειν nu beteekent meer de positieve toekeering tot God, met afstand van het vorig zondig bestaan en gedrag, met verzaking der van God afgekeerde richting des levens; het duidt aan de positieve intrede, den werkelijken overgang uit de doling en het verre zijn van God tot zijne gemeenschap en dienst, en wel in zoover de mensch daarbij zelf actief, doende, is, terwijl hij onder Gods werking werkt. Het komt dan ook voor in verbinding met het meer negatieve μετανοεῖν in Hand. 3 : 19 μετανοήσατε καὶ ἐπιστρεψατε, bij ons: betert u en bekeert u. Eveneens Hand. 26 : 20." (Gravemeyer).

Welnu ook deze woorden toonen ons het nauwe verband tusschen de wedergeboorte en de bekeering. Slechts door de verlichting des verstands en de ombuiging van den wil komt de verandering van gezindheid en de positieve toekeering tot God tot stand.

Minder juist schijnt ons dan ook deze uitspraak van Bavinck: „Gelijk het geestelijk leven, in de wedergeboorte ingeplant, onder den invloed van Woord en Geest aan de zijde des verstands zich ontwikkelt tot geloof, kennis, wijsheid, zoo openbaart het zich onder dezelfde voorlichting en leiding naar de zijde van den wil in bekeering", IV, blz. 127. Als eerste bezwaar hiertegen geldt, dat het geloof ook niet buiten den wil omgaat, Joh. 7 : 17. Dan, ons hoofdbezwaar is, dat de bekeering niet alleen een acte van onzen wil maar ook van ons ver-

stand is. Dat blijkt duidelijk uit de benaming μετανοια. Trouwens op blz. 133 schrijft Bavinck zelf: „Daarentegen is er tusschen μετανοια en ἐπιστροφη wel dit onderscheid, dat het eerste woord meer let op de inwendige zinsverandering, welke een mensch beweegt, om zich van het zondig verleden af te wenden, terwijl het tweede woord meer aanwijst de nieuwe verhouding, waarin hij tengevolge van die zinsverandering ook uitwendig intreedt."

§ 3. **In de bekeering werkt de mensch zelf mee.**

Bij de wedergeboorte is de zondaar geheel lijdelijk. Bij de bekeering is dat zoo niet. Zoowel God als de wedergeboren zondaar treden hier handelend op, vandaar dan ook dat van de bekeering nu eens gesproken wordt als van een werk Gods, b.v. *Hand. 5 : 31* en dan weer als van een werk des menschen, *Hand. 3 : 19*. Hiermede bedoelen wij natuurlijk niet, dat de bekeering voor de helft door God en voor de andere helft door den wedergeboren zondaar geschiedt. Neen, ook hier is God de eerste en voornaamste werker. Slechts door de werking van Gods Woord en Geest wordt het nieuwe leven in waarachtige bekeering openbaar. Aan de andere zijde is het echter ook zóó, dat de zondaar, als de wedergeboorte in hem gewrocht is, nu ook metterdaad zelf opstaat en zich bekeert. Zoo staat er dan ook in de Canones van Dordt: „Alsdan wordt de wil, zijnde nu vernieuwd, niet alleen van God gedreven en bewogen, maar van God bewogen zijnde, werkt hij ook zelf, waarom ook terecht gezegd wordt, dat de mensch, door de genade, die hij ontvangen heeft, gelooft en zich bekeert", Cap. III en IV, § 12.

§ 4. **Voortgaande bekeering. Verbondsbekeering. Uitwendige bekeering. Bekeering van de zonde tot de deugd.**

Wij zeiden reeds, dat het woord bekeering voornamelijk in tweeërlei zin gebezigd wordt. Tot dusver gebruikten wij het woord in den zin van de eerste openbaarwordingen van het nieuwe leven, voor het aanvangspunt van den weg der heiligmaking. Maar het woord wordt ook gebezigd, om er heel den weg der heiligmaking mee aan te duiden. Natuurlijk grijpt de bekeering in den eerstgenoemden zin slechts eenmaal plaats. Vat ik echter bekeering op als gelijkluidend met heiligmaking dan is het geoorloofd van voortgaande bekeering te spreken. Zoo telkens als wij, door zwakheid in zonde gevallen, uit die zonde weer opstaan, of ook zoo telkens als wij eene schrede nader bij het ideaal mogen komen, heeft er vernieuwde of voortgaande bekeering plaats.

Voorts moeten wij er nog op letten, dat in het O. T. telkens heel het volk tot bekeering geroepen wordt, en dat ook op het voorbeeld van een richter of een Godvruchtig koning meermalen Israël zich van de afgoden bekeerde tot den dienst van Jahweh. Zulk eene bekeering

plegen wij eene foederale of nationale bekeering te noemen. Natuurlijk was niet bij allen zulk eene bekeering vrucht van wederbarende genade.

Vervolgens wordt nog van bekeering bij de heidenen in de H. Schrift gesproken, Jona 3 : 8, 10 en Matth. 11 : 21. In dit geval is er natuurlijk niet sprake van een zaligmakend werk van den Heiligen Geest maar slechts van eene uitwendige verootmoediging. Het wordt ook wel genoemd een zich geveinsdelijk aan den Heere onderwerpen.

Ten slotte. In verband met het laatstgenoemde wijs ik er nog op, dat onze praktikale schrijvers ook spreken van een bekeering van de zonde tot de deugd, waarmede zij bedoelden, dat meermalen een zondaar tengevolge van verstandelijke of zedelijke overwegingen met eene bepaalde zonde bijv. dronkenschap breekt. Ook deze „bekeering" ontsluit niet den toegang tot het eeuwige leven, maar zij is niettemin voor dit leven van beteekenis.

D. HET GELOOF.

§ 1. **De schriftuurlijke termen voor geloof.**

Een der gaven, die de H. Geest bij de wedergeboorte aan den zondaar schenkt, is het geloof (Met betrekking tot het woord „geloof" lezen wij bij Kuyper, L. de S. blz. 100/101: „Dit woord is van den stam „loof"; dezelfde als 't Latijnsche „lub" (spreek uit loeb) in „lubet". Wij vinden dezen stam in den Gothischen wortel lioeb van lïoeban, waarvan de grondbeteekenis in alle Indo-Germaansche talen is: een innerlijke aantrekking tot iets gevoelen. Van dien grondstam kwam af zoowel lubet als liebhaben, erlauben, verlof. 't Voorvoegsel „ga" is ongeveer gelijk 't Latijnsche „con" in den zin van ab omni parte — geheel en al. Dus is de diepste gedachte van geloof: zich met zijn geheele wezen innerlijk tot iets aangetrokken gevoelen. 't Doelt dus op een band, en wel op een band, die innerlijk ligt). In het O. Test. ontbreekt volgens Bavinck voor geloof nog de technische term. Kuyper daarentegen is van meening, dat in het Oude Testament אֱמוּנָה deze technische term zijn zou. Ook wordt in onze vertaling van Hab. 2 : 4 (maar de rechtvaardige zal door zijn geloof leven) dit woord overgezet door geloof. En dit schijnt mij terecht te zijn geschied. Immers beteekent het woord volgens Gesenius: „Beständigkeit, im Sinne unwandelbarer Treue gegen Gott, unverrückten Festhaltens an Gottes Wort"; en eveneens volgens Keil, en volgens Delitzsch, wanneer 't van een mensch gebruikt wordt „die Treue in Wort und Tat, und in seinem Verhältnisse zu Gott die feste Anhänglichkeit an Gott", die unverrükte Richtung des Gemütes auf Ihn, das unerschütterliche Vertrauen auf die göttlichen Gnadenverheiszungen, *firma fiducia* und *fides*, so dasz in אֱמוּנָה die Grundbedeutungen van נֶאֱמָן und הָאֱמִין — Bavinck meent, dat הָאֱמִין (dat zoowel geconstrueerd wordt met לְ

als met בְּ als 's menschen relatie tot God er door uitgedrukt wordt) 't meest verwant is aan ons gelooven — zusammentreffen". Keil voert hiervoor verschillende bewijzen aan en besluit dan met deze woorden: „Und die LXX haben das Wort richtig durch πιστις übersetzt" (zie Keil's exegese van Hab. 2 : 4).

Volgens het latere Jodendom bestond het geloof èn in de aanvaarding van de wet als Gods gave èn in de meening, dat de goedheid van Jahweh zou aanvullen, wat aan de wetsgerechtigheid ontbrak. Tegen deze voorstelling zijn Johannes de Dooper en Jezus nadrukkelijk opgekomen. Tijdens Jezus' omwandeling op aarde, kwam het geloof hierin uit, dat men een onbepaald vertrouwen stelde in Jezus en overtuigd was, dat God in Hem en door Hem sprak en wonderen deed b.v. Matth. 8 : 10 en 21 : 21, 22. Na Jezus' hemelvaart openbaarde het geloof zich naar twee zijden: 1^0 Het als waar aannemen van de apostolische getuigenis aangaande den Christus; 2^0 het persoonlijk vertrouwen op Christus als nu nog levende in den hemel en machtig, om de zonden te vergeven enz. Johannes legt vooral den nadruk op het eerste πιστευειν cum acc of met een objectszin of cum dat-rei; Paulus op het tweede πιστις cum gen. b.v. van Jezus Rom. 3 : 22, Gal. 2 : 16, προς θεον, εις Χριστον, εν Χριστω, en πιστευειν τινι, επι τινα, επι τινι en vooral εις τινα. Maar niet altoos doen zij zóó; bij beiden komt ook voor de andere zijde van het geloof met de daarbij behoorende constructie. Geen oogenblik mag dan ook de latere onderscheiding van Deo credere en in Deum credere of ook die van historisch en zaligmakend geloof met deze twee zijden van het geloof geïdentifieerd worden. (Petrus Lombardus leerde: Aliud est credere in Deum, aluid credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo wil zeggen gelooven, dat waar is wat God zegt, hetgeen ook wel de goddeloozen doen. Credere Deum wil zeggen gelooven, dat God bestaat, hetgeen ook wel de goddeloozen doen. Credere in Deum wil zeggen door het geloof tot God gaan en Hem liefhebben; dit alleen is het ware geloof; het geloof, dat door de liefde werkt). Neen deze twee zijden teekenen ons beide het zaligmakende geloof. Trouwens dit ligt voor de hand. Terecht zegt Bavinck: „Waarlijk gelooven de getuigenis, welke God getuigd heeft van zijnen Zoon, kan alleen en doet alleen hij, die een onbepaald vertrouwen stelt in den persoon van Christus; en omgekeerd, wie op Christus vertrouwt als op den Zone Gods neemt ook onvoorwaardelijk de getuigenis Gods aangaande den Christus door den mond der apostelen aan."

Om hunne bewering te staven, dat God alleen 't object des geloofs is en dus niet ook Christus hebben Berlage (De formulae Paulinae πιστις Ιησου Χριστου significatione, Leiden, 1856), Hoekstra en Rauwenhoff beweerd, dat de N. T. formule πιστις Ιησου Χριστου moet opgevat in dezen zin πιστις cuius Jezus auctor est. Edoch ten onrechte. Volgens het Paulinisch spraakgebruik hebben wij hier niet te doen met een

genit. causae maar met een genit. objecti, zoodat deze formule synoniem is met πιστις εἰς Χριστον. Weiss wijst dan ook in zijne verklaring van Rom. 3 : 22 deze opvatting beslist af en teekent bij deze formule aan: „Genitivus, welcher das Object des Glaubens bezeichnet".

§ 2. Fides informis et fides formata. Het geloof in formeelen en in materieelen zin.

Terecht verwierp de Reformatie de Roomsche distinctie tusschen fides informis en fides formata. Rome bedoelt hiermede dit. Het geloof is aanvankelijk slechts assensus firmus ac certus ad ea omnia, quae Deus credendo proponit d. w. z. een bloot verstandelijk aannemen van hetgeen door de kerk geleerd wordt. Juist echter wijl het geloof niet meer is dan dit daarom is het ook onvoldoende ter rechtvaardiging; het is met andere werkzaamheden des menschen er wel eene voorbereiding van, maar in zich zelf is het toch informis. Is nu echter door de liefde de persoonlijke relatie tot God tot stand gekomen en alzoo de zondaar gerechtvaardigd, dan is door de liefde ook de fides informis veranderd in eene fides formata. In den Katechismus, voorgeschreven door den bisschop van Haarlem Callier, wordt op vraag 300: Wat is de deugd van het geloof? geantwoord: „De deugd van geloof is een bovennatuurlijke gave Gods en een licht, waardoor de mensch op gezag van God zelf, vast als waarheid aanneemt alles, wat God geopenbaard heeft en door de H. kerk te gelooven voorhoudt." In zijn „Genadecultuur" schrijft J. J. Zey, S. J.: „Nu is er geen enkele deugd, die ons zóó met God vereenigt, als de liefde. De andere deugden: geloof, hoop, zachtmoedigheid, nederigheid, bereiden ons voor op de vereeniging met God, de liefde voltooit de vereeniging. De kardinale deugden: voorzichtigheid, rechtvaardigheid, matigheid en sterkte, verminderen de beletselen, die aan de vereeniging met God in den weg staan, de liefde brengt de vereeniging tot stand" (blz. 55). „Fides dividitur in *formatam, vivam,* quae per charitatem adjunctam, tanquam per formam perficitur, et *informem, mortuam,* quae sine caritate existit. In fidem *explicatam,* qua creditur aliquid in seipso, in propriis terminis cognitum, et *implicitam,* qua creditur aliquid quod in alio, explicite credito, confuse continetur. In fidem *habitualem* et *actualem. Fides habitualis* definitur virtus infusa, qua homo firmo assensu credit veritates a Deo revelatas (et ab Eclesia propositas — addunt nonnullo) propter Dei revelantis auctoritatem; fides *actualis* definiri potest assensus firmus in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus, sive assensus firmus, supernaturalis, veritati revelatae praestitus ob Dei revelantis auctoritatem" (Jansen, t. a. pl., I, blz. 681/682).

In de Grieksche kerk, bij de Socinianen, Remonstranten, Rationalisten en anderen is het geloof feitelijk ook niet veel anders dan een historisch voor waar houden, niet een zaak des harten, maar eene

bloot verstandelijke toestemming, eigenlijk „geen religieus maar een erkenntnistheoretisch begrip", een begrip dat niet uit de Schrift is geput maar uit het gewone, dagelijksche spraakgebruik in de Theologie is ingedragen.

Zeer juist is echter de distinctie tusschen het geloof in formeelen en in materieelen zin: fides, qua creditur, en fides, quae creditur. Het laatste is het geheel der dingen, die men gelooft, de leer b.v. *Judas vs 3b: dat gij strijdt voor het geloof, dat eenmaal den heiligen overgeleverd is.* Het eerste is het geloof als vermogen, gelijk het bij de wedergeboorte aan den mensch geschonken wordt, *Joh. 3 : 16.* Waar Rome schier alleen sprak van de fides, quae creditur, daar legden de Reformatoren er nadruk op, dat tot zaligheid de fides., qua creditur onmisbaar noodig is.

§ 3. **Het geloof vóór en na den val.**

Om het karakter van het zaligmakend geloof goed te verstaan, is het noodig, dat wij het onderscheiden van het geloof, gelijk het oorspronkelijk tot onze menschelijke natuur behoorde. Het is n.l. volstrekt niet zóó, dat Adam in het paradijs het geloof miste, evenmin als wij mogen ontkennen, dat er geloof was in den Christus en dat het geloof de grondtrek van ons menschelijk leven blijft ook in ons eeuwig aanzijn. Waar de mensch naar Gods beeld was geschapen, daar was hiermede eene relatie gelegd tusschen God en den mensch. God en mensch stonden niet los van elkander, maar God zag in liefde op zijn schepsel neer, terwijl omgekeerd het schepsel zich met een sterken band aan zijn Formeerder verbonden gevoelde. Welnu die band was het geloof. En vandaar dat Kuyper terecht schreef: „Sensu generali duidt „geloof" aan die werking van het menschelijk bewustzijn, waardoor de mensch, als naar Gods beeld geschapen, God als God erkent, in Hem den Waarachtige eert, van geen ander dan van Hem heil verwacht, en voor Hem wil bestaan. Omdat dit geloof eene werking van ons bewustzijn is, vindt 't zijne sterkste uiting in het kleven aan het bewustzijn Gods d. i. aan zijn gesproken Woord. Hem te gelooven op zijn Woord is van het gelooven in Hem een rechtstreeksch gevolg," Locus de Salute blz. 98 en 99. En niet minder waar is hetgeen hij hieraan toevoegt: „Door de zonde echter is dit algemeen menschelijk geloof principieel vernietigd, zoodat 't bij den wortel is afgesneden, ook waar 't in de takken nog nabloeit. De zonde is in haar diepste wezen ongeloof d. i. afsnijding van ons bewustzijn van den band, die ons aan God bindt, twijfel aan de waarachtigheid van zijn Woord en zoeken van een steunsel bij het schepsel in plaats van bij den Schepper. Ook dit ongeloof is niet dan de negatieve werking van een ons ingeschapen vermogen: het vermogen van ons bewustzijn. In de werkelijkheid toch blijft een zondaar even diep afhankelijk van God als de nog onzondige mensch. Wordt nu

in den zondaar het ongeloof te niet gedaan en het geloof hersteld, zoo draagt dit geloof een bijzonder karakter en heet het deswege πιστις in engeren zin, als aanduidend een geloof, dat zalig maakt, wie verloren was."

§ 4. Het verschil tusschen de Geref. theologen onderling in de 18de eeuw over het wezen des geloofs.

Over het wezen van het zaligmakend geloof is in het midden van de 18e eeuw tusschen de Nederlandsche gereformeerden onderling hevig gedisputeerd. Mede door den invloed van à Brakel, die stelde, dat de „verzekering" of 't bewustzijn, dat ons de zonden om Christus' wil vergeven zijn, niet tot het wezen des geloofs behoorde, maar dat het een „vrucht" was van het geloof, en die het geloof dan ook aldus definieerde: „'t Geloof is een vertrouwen des harten op Christus en door Hem op God, om gerechtvaardigd, geheiligd en verheerlijkt te worden; steunende op zijne vrijwillige aanbieding en belofte, dat hij dat doen zal aan alle, die Hem daartoe aannemen, en zich daartoe op Hem verlaten" (volgens Dr Los, à Brakel, blz. 247, omschreven de Labadisten 't geloof op dezelfde wijze) — had hoe langer hoe meer bij de vromen het denkbeeld ingang gevonden, dat het wezen des geloofs bestond in een „toevlucht nemen tot Christus", en in „een hongeren en dorsten naar zijne gerechtigheid" en het welwezen in de verzekerdheid van de schuldvergeving. Hiertegenover had in 1722 Dr Th. van Thuinen gepoogd, weer ingang te geven aan de oude voorstelling, dat ook de certa fiducia tot het wezen des geloofs behoort. Kras hadden echter de professoren Driessen en Lampe deze poging bestreden. Bovendien was Van Thuinen's smalen op de „fijnen" weinig geschikt geweest, om het vertrouwen van het volk des Heeren te winnen. Men had dan ook niet naar hem geluisterd. Op veel bezadigder en ernstiger toon werd echter tien jaren later door Ds C. Vrolikhert hetzelfde (d. i. dus het oude) gevoelen bepleit. Zoo werd over dit punt onder de vromen heftig gedisputeerd en geschreven.

Comrie droeg hierover grootelijks leed. En vandaar dat hij er zich op toegelegd heeft in zijne verklaring van Zondag VII dit punt zóó teeder, zóó degelijk en zóó uitvoerig mogelijk te behandelen. Hij bepleitte de stelling, dat de verzekerdheid of het vertrouwen wel degelijk tot het wezen van het geloof behoort, al gaf hij natuurlijk gaarne toe, dat dit vertrouwen niet altoos terstond klaar aan het licht treedt en dat het zich zelfs dikwijls langen tijd slechts zwak openbaart. Van der Groe was het met hem eens. Immers lezen we op blz. 14 van zijne „Beschrijvinge van het Geloove": „Want ik wil niet verbergen, dat ik tegen de stelling, dat namelijk in den Zevenden Zondag van den Catechismus niet het eigenlijke wezen maar alleen het welwezen des geloofs beschreven wordt; of anders, dat tot het wezen des waren geloofs niet zou behooren de particuliere toepassing

en inwendige verzekering van de vergeving der zonden in Christus — zeer vele, naar mijne gedachte, allergewichtigste en onoplosbare zwarigheden heb in te brengen." Dank zij hun invloed is toen veler opinie op dit punt gewijzigd. Toch waren er nog in de vorgie eeuw, die het gevoelen van à Brakel voorstonden.

Geheel nieuw was deze strijd niet. Maar tevoren had hij niet zoo grooten omvang verkregen en werd hij niet op zoo heftige wijze gestreden. Nadat de Reformatoren uitspraken, dat het geloof de centrale, religieuze relatie des menschen tot God is, en dat het geloof niet alleen een firmus assensus maar ook eene certa fiducia is, stelden sommigen den zetel van het geloof in den wil. Anderen zochten juist omgekeerd het wezen van het geloof in het vertrouwen en deden het zetelen in het hart" (Uit het eerste gevoelen ontwikkelde zich later het orthodoxisme, dat door het verstand tot het hart, door de leer tot het leven wilde komen; uit het tweede het Piëtisme, dat eenzijdig de rechten van het gemoed op den voorgrond schoof). Maar aanvankelijk werd toch door allen geleerd, dat tot het wezen des geloofs ook behoort het vertrouwen, dat Christus voor mij persoonlijk gestorven is, dat Hij mijn Zaligmaker is en dat dus mijne zonden mij vergeven zijn. Aangezien echter algemeen de gedachte van Gomarus overgenomen werd, dat de zekerheid niet aan de rechtvaardiging vooraf kon gaan doch daarop volgen moest (of m. a. w. dat wij onderscheid moeten maken tusschen de fides, per quam justificamus, welke aan de rechtvaardiging voorafgaat, en de fides, qua credimus nobis per Christum remissa esse peccata, welke op de rechtvaardiging volgt), zoo werd nu onderscheiden tusschen den actus directus (d. i. de uitgaande, de tot Christus toevlucht nemende daad) des geloofs en den actus reflexus (de wederkeerende daad) des geloofs, die ons brengt tot de verzekerdheid van de vergeving onzer zonden. Zoo lezen wij bij Van Mastricht (I, II, XXV): „Ook zijn er, welke dat vertrouwen stellen in een zekere *huwelijks-aanneminge,* waardoor wij den Middelaar, die zich zelven aan ons aanbiedt, zo aannemen, om Hem op zekere bepaalde wetten te bezitten, dat wij ons zelven aan Hem *wederom opdragen en overgeven,* Hoogl. 2 : 16, waarop dan naderhandt volgt de *bijzondere toepassing* en de ontwijfelbare *overreding,* dat Christus onze *Bruidegom* zij, dat zijne goederen, zo veel en zo groot dezelve ook mogen zijn, *de onze* zijn; zoo namelijk, dat die overreding of verzekering niet zij de formële zaligmakende daadt zelve van het Gelove, maar een gevolg van het aannemen. Dit is volgens zijn oordeel, het allerbeste gevoelen" (blz. 140).

Deze onderscheiding bracht er toen allengs velen toe, om te spreken van wezen en welwezen des geloofs, in bovengenoemden zin en om te leeren, dat allerlei bevindingen aan de verzekerdheid des geloofs moeten vooraf gaan.

§ 5. **Het historisch-, het tijd- en het wondergeloof.**

Van het rechtvaardigende geloof moeten het historische, het tijd- en het wondergeloof wel onderscheiden worden.

a. Van het ware geloof verschilt het *historische geloof* niet slechts in trap, (zoodat het laatste alleen wat minder zou omvatten dan het eerste) maar zeer beslist in aard, natuur en wezen. Historisch heet het, niet alsof het alleen de historische gedeelten der H. Schrift, de geschiedverhalen, als waar aannam, en niet de leer, de voorzeggingen, de geboden, de bedreigingen en beloften. Neen, het is een voor waar houden van al wat de Schrift verhaalt en leert. Dus ook van de dogmata in het Woord geopenbaard. En dat voor waar houden van de geheele Schrift geschiedt dan niet alleen op menschelijk gezag, niet alleen omdat de kerk of de vromen 't alzoo leeren maar ook krachtens eene zekere door God gewerkte overtuiging (door onze vaderen wel de algemeene verlichting van den Heiligen Geest genoemd). Dus tot op zekere hoogte ook op Goddelijk gezag. Maar historisch wordt het genoemd, omdat het geheel den inhoud van Gods Woord niet anders dan historischer wijze („bloot verstandelijk") beschouwt en behandelt, als waar laat gelden, zonder dat het hart er door aangedaan en er werkzaam mede wordt. Historisch geloof is dus slechts eene verstandelijke aanneming van de waarheid, omdat men er niets tegen heeft. Het is een dood geloof, omdat het den mensch tenslotte laat zooals hij is, het reinigt het hart niet, het brengt geene vruchten voort, het is niet door de liefde werkzaam. Loci classici zijn hier: *Hand. 26 : 27* en *Jac. 2 : 19*. Uit de laatste plaats zien wij, dat dus ook bij de duivelen historisch geloof gevonden wordt.

Nu is 't natuurlijk beter, dat een mensch historisch gelooft dan dat hij beslist de Schrift verwerpt. Voor dit leven heeft 't historisch geloof ongetwijfeld groote waarde. Het houdt den mensch van veel zonden terug. Ook zien wij, dat naarmate onder een volk het historisch geloof afneemt naar diezelfde mate de zedeloosheid toeneemt en al spoedig overhelling naar revolutionaire denkbeelden het staatkundig leven in gevaar brengt.

b. Het tijdgeloof is van geheel anderen aard. Dit vertoont een veel hooger karakter. Het vertoont eene geestelijke gestalte. Het is eene toeëigening van de verdiensten van Christus, dikwijls zelfs een met veel ophef spreken van de liefelijkheid van 's Heeren dienst en een vurig getuigen — maar zóó, dat er geene diepte van aarde gevonden wordt. De waarachtige vernieuwing des harten ontbreekt. Droefheid over de zonde wordt niet gekend. Iets van hemelsche krachten wordt wel gesmaakt. Maar 't hart is slechts uitwendig aangeraakt en daarom gaat alles straks weer voorbij. Vooral wanneer vervolging of smaadheid om Jezus' wil moet geleden worden, bezwijkt de tijdgeloovige op de proef. Toch kan iemand soms zóó opgewekt over Jezus spreken, dat het vooral voor ongeoefenden niet

licht is, het tijdgeloof te onderkennen. Loci classici zijn hier *Lukas 8 : 13: Zij hebben geen wortel d. w. z. zij zijn niet in Christus ingeplant; zij mengen zich wel tijdelijk in het gezelschap der vromen maar behooren Jezus niet toe* en *Hebr. 6 : 4, 5, 6.* Hier hebben wij het tijdgeloof in verbinding met de zonde tegen den H. Geest. Geheel ten onrechte beweerden dan ook de Pelagianen, Remonstranten, ook vele Lutherschen i. é. w. allen, die den afval der heiligen leerden, dat dit tijdgeloof, zoolang het er is, een waar geloof is. Terecht beleden de Geref. kerken hiertegenover, dat moet worden verworpen de dwaling dergenen, die staande houden, dat het geloof dergenen, die maar voor een tijd gelooven, van het rechtvaardigmakend geloof niet verschilt dan alleen in de gedurigheid, Canones, Hoofdstuk V, Verwerping der dwalingen. § 7.

c. Van het zaligmakend geloof moet ten laatste nog onderscheiden worden *het wondergeloof.* Wel onderscheiden maar niet gescheiden, omdat ze meermalen samengaan. Nu komt het echter voor, dat iemand slechts het wondergeloof bezit, maar dat hij dit voor het ware geloof houdt en zoo zichzelven voor de eeuwigheid bedriegt. Terecht teekende Calvijn het aldus bij I Cor. 13 : 1: „Het grijpt niet den geheelen Christus aan maar alleen zijne macht om wonderen te doen."

Het heeft dan ook slechts de almacht Gods en niet de genade Gods in Christus of juister den Christus zelf tot voorwerp. Het moet aldus gedefinieerd: „Het wondergeloof is de overreding, vaststelling en het gewisse vertrouwen van iemand, dat door hem of aan hem op een woord door de kracht Gods een wonder zal geschieden, zoo iets wat naar den gewonen loop der natuur niet mogelijk was en niet van schepselkrachten was te verwachten." Nu is het òf van een dadelijk, actief òf van een lijdelijk, passief karakter. Actief is het in den wonderdoener, passief in dengene, aan wien het wonder geschiedt. God werkte het in bijzondere mate, zoo dikwijls als Hij b.v. bij de verlossing van Israël uit Egypte, bij 't optreden van Elia tegenover Achab enz. machtige wonderen wrocht, die voor heel het volk beteekenis hadden. Nu is er ook in het zaligmakend geloof altoos iets van het wondergeloof. Dit deed dan ook Paulus zeggen: Door het geloof verstaan wij, dat de wereld door het Woord Gods is toebereid, *Hebr. 11 : 3.* En dit bevreemdt ons niet, als wij bedenken, dat juist in de wedergeboorte zoo duidelijk uitkomt, dat hetgeen onmogelijk is bij de menschen, mogelijk is bij God. Maar, wij zeiden 't reeds, men kan 't wondergeloof hebben en de fides salvifica missen. Voor wat 't actieve wondergeloof betreft, hebben wij hiervan 't bewijs in Judas, aan wien Jezus evenals aan de andere apostelen de macht gaf, om duivelen uit te werpen en om alle ziekten en alle kwalen te genezen, Matth. 10 : 1. Ook verzekert Jezus ons, dat er in den jongsten dag zullen zijn, die zeggen: „Heere, Heere, hebben wij niet in uwen naam geprofeteerd en in uwen Naam vele krachten gedaan" en tot wie

het niettemin heeten zal: Ik heb u nooit gekend (n.l. voor de Mijnen), gaat weg van Mij, gij die de ongerechtigheid werkt, Matth. 7 : 22, 23; terwijl Paulus de vermaning hooren laat: Al ware het, dat ik al het geloof had, zoodat ik bergen verzette, en de liefde niet had, zoo ware ik niets I Cor. 13 : 2.

Eveneens leert de Schrift ons, dat er kan zijn passief wondergeloof zonder fides salvifica. Ook die negen melaatschen, die na hunne genezing niet terugkeerden, om Jezus hun dank te brengen, geloofden, dat aan hen het wonder der genezing geschieden kon, Lukas 17 : 11 et sq. Wanneer Paulus dan ook in I Cor. 12 : 9 onder de χαρισματα, welke de H. Geest uitdeelt, ook het geloof noemt, dan hebben wij daaronder niet te verstaan het zaligmakend geloof, hetwelk in 't hart van alle uitverkorenen gewrocht wordt, maar een bijzonder vertrouwen des harten, dat God ons tot dingen kracht geven zal, die met gewone vermogens niet kunnen worden uitgewerkt, of m. a. w. het wondergeloof. (Zie verder Gravemeyer, II, 653/660, Kuyper blz. 107, en Grosheide. De laatste: „Wanneer nu hier het geloof aan enkelen wordt toegeschreven in onderscheiding van anderen, die het niet bezitten, dan volgt daaruit, dat geloof verstaan moet worden in bijzonderen zin. We denken het liefst aan het geloof, om wonderen te doen, Matth. 17 : 20, 1 Kor. 13 : 2, omdat ook de volgende uitdrukking slaat op het doen van bijzondere werken", Korte en breede Verklaring).

§ 6. Het geloof is eene gave Gods. Het standpunt der Ethischen in deze quaestie.

Wij hebben reeds breedvoerig de quaestie besproken of het geloof eene gave Gods dan wel een werk des menschen is. Wij zagen toen: 1⁰ dat de verkiezing niet rust op een vooruitgezien geloof maar dat juist omgekeerd het geloof een vrucht is van de verkiezing; 2⁰ dat het geloof eene gave is, gelijk duidelijk blijkt uit *Ef. 2 : 8* en *Phil. 1 : 29;* 3⁰ dat geheel verwerpelijk is de Arminiaansche voorstelling, dat God slechts zooveel genade aan den mensch schenkt, dat hij gelooven kan, als hij wil.

Wij moeten er echter de aandacht op vestigen, dat de Vermittelungs- en de Ethische Theologen zich meermalen zóó uitdrukken, alsof zij het in dezen met Luther en Calvijn eens zijn, terwijl dat toch volstrekt niet het geval is. Zij zeggen b.v. meermalen: God is in het stuk des geloofs de eerste, en dan zou men uit zulk eene uitspraak afleiden, dat zij 't in hoofdzaak met de Gereformeerden eens zijn. Toch is dit volstrekt niet het geval. Duidelijk blijkt dit uit het betoog van Muller, Handboek der Dogmatiek, blz. 199/200: „Het geloof is zoowel een daad als een toestand. Door het geloof grijpt men aan, wat God in Christus gegeven heeft. Het is dus de *daad* bij uitnemendheid. Aan den anderen kant is het geloof, als gemeenschap gedacht met God in Christus, te beschrijven als een *toestand.* Zoo wordt vooral in de Paulinische brieven

het geloof opgevat. De geloofsdaad voort tot den toestand en de geloofstoestand voert tot geloofsdaden. Het geloofsleven is een verkeeren in de (door Christus weder herstelde gemeenschap) gemeenschap met God. Dat hier de quaestie van het Synergisme optreedt, is duidelijk. Luther dwaalde toen hij schreef (Comment. in Genes): In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis — imo est similis trunco et lapidi. Is het geloof synoniem met vertrouwen, dan moet dit vertrouwen een vrije daad wezen, anders kan van fiducia niet gesproken worden; vertrouwen is iets wat men geven, maar ook weigeren kan. Waar dit ontkend wordt, ontneemt men aan het geloof zijn ethisch karakter. Toch is ook weder de eerste oorzaak van het vertrouwen God zelf, die het vertrouwen *uitlokt* door de prediking des Evangelies. Spreekt men dus hier van synergisme, men ziet hoe moeilijk het is in dit opzicht scheiding te maken. Vooral als men geloof als een toestand opvat, springt de verborgenheid der samenwerking in het oog. God is en blijft, daar Hij het vertrouwen uitlokt, de Eerste; Hij roept het geloof tot aanzijn. Dit is de genadedaad Gods waarover in Phil. 1 : 29 en Ef. 2 : 8 wordt gesproken. Maar dit alles neemt niet weg, dat nu God eenmaal zijne genade in Christus betoond heeft, Hij van ons vraagt het vertrouwen in zijne genadegift m. a. w. de daad des geloofs". Wie deze uiteenzetting met aandacht leest, moet toestemmen, dat de uitdrukking „God is in het stuk des geloofs de Eerste", hier alleen wil zeggen: God lokt den mensch door de prediking des Evangelies tot geloof uit. Feitelijk is het geloof dus hier niet een werk des Heiligen Geestes maar een daad des menschen. Het blijft ten slotte de mensch, die beslist, of hij al dan niet gelooven zal.

§ 7. Geloof en Wedergeboorte. Het geloof als hebbelijkheid en als dadelijkheid.

Tegelijk met de wedergeboorte wordt den zondaar door den Heiligen Geest het geloof geschonken. Toch is het minder juist met de oudere Luthersche dogmatici de wedergeboorte te laten opgaan in de begiftiging met het geloof. Terecht schreef Comrie reeds: „Daar zijn Godgeleerden, die al de vruchten des Geestes, welke in Galaten V worden genoemd als wezenlijke deelen van de wedergeboorte aanmerken. Anderen maken er, volgens de zedeleer van Aristoteles, wijsheid, voorzichtigheid en deugd de beginselen van. Anderen stellen acht deelen volgens de acht zaligsprekingen van Christus in Mattheus 5. Maar wij doen het best, als wij ons aansluiten bij Paulus, en zeggen, dat bij de wedergeboorte ons de beginselen van het geloof, de hoop en de liefde(1 Cor. 13 : 13) worden ingeplant, en dat uit deze drie de blijdschap, vrede, lankmoedigheid, zachtmoedigheid en matigheid voortvloeien". Waar nu vóór den val het geloof de band was, die de ziel des menschen aan God verbond, daar grijpt bij de wedergeboorte

dit wonder plaats, dat deze band, door de zonde verbroken, weer opnieuw wordt aangelegd, of juister — aangezien wij na den val slechts door den Middelaar tot God kunnen gaan — dat onze ziel met Christus en door Hem met den drieëenigen God verbonden wordt. Vandaar dan ook, dat wij tegelijkertijd zeggen, dat wij door de wedergeboorte Christus worden ingelijfd, en dat wij door het geloof met Christus vereenigd worden.

Dat geloof nu ontvangen wij allereerst als eene ingestorte hebbelijkheid of vermogen (fides potentialis, seminalis, habitualis, semen of radix fidei). Hiermede is dit bedoeld. Een kind, dat sluimert in de wieg, oefent nog niet de daden van zien, hooren, spreken enz. Toch heeft het, als het tenminste niet blind, doof of stom is, het vermogen, om deze functie's te oefenen, ontvangen. Of om een ander beeld te gebruiken: potentieel is in den eikel reeds de geheele eik aanwezig.

Welnu zoo is het ook in geestelijken zin. Wij ontvangen het geloof niet dan pas, als wij het getuigenis Gods aangaande den Christus van ganscher harte aannemen en tot Hem onze toevlucht nemen — maar wij ontvangen 't eerst als habitus bij de wedergeboorte. Wie weigert dit te erkennen, en het geloof uitsluitend als een daad opvat, moet tot de conclusie komen, dat een klein kind het geloof niet kan hebben. Leert nu de H. Schrift, dat men zonder geloof God niet kan behagen en zalig worden, Marc. 16 : 16, Hebr. 11 : 6, dan zou uit deze conclusie weer voortvloeien, dat kinderen, die vroeg gestorven zijn, nimmer zalig zijn geworden. Natuurlijk durfde men deze conclusie niet aan, maar dan wist men geen passenden grond aan te geven, waarop men de zaligheid van de vroeg gestorven kinderen bouwen kon. A Marck zegt b.v. dat een kind van geloovige ouders, dat vroeg sterft, zalig wordt door het geloof zijner ouders. Anderen weer, dat God met zulke kinderen Zijne eigene wegen houdt. Maar wij gevoelen wel, hoe dergelijke oplossingen niet bevredigen. Het was dan ook reeds Calvijn, die ons leerde onderscheiden tusschen het zaad en de werkzaamheden des geloofs. Op dit punt bestaat er dan ook schier volkomen eenstemmigheid tusschen de Gereformeerden. Schier allen aanvaarden de distinctie tusschen het geloof als hebbelijkheid en het geloof als daad.

Schoon heeft Comrie dit geloofsvermogen aldus gedefinieerd: „Wij verstaan dan door het geloove hier een ingestorte hebbelijkheid of vermogen, dat God de H. Geest in de harten der uitverkorenen instort, tegelijk met de nieuwe natuur als deszelfs eerste en voornaamste deel; waardoor zij een vermogen uit Christus, en van Christus in hen overgaande, ontvangen, om al de indrukken, die het Goddelijk Woord op dit vermogen of deze hebbelijkheid maakt, te ontvangen, en volgens de ontvangen indrukken van het Woord, omtrent al de gedeelten van dat Goddelijke Woord werkzaam te zijn, overeenkomstig met de natuur van dit ingestorte vermogen; en bepaaldelijk met die teksten, wier

inhoud met een bovennatuurlijk licht tot de ziel gebracht worden en door dit nieuwe vermogen ontvangen worden met meer of minder overtuiging en overreding van de Goddelijkheid dier plaatsen in hare betrekking tot onze overtuiging, leering, vermaning of vertroosting."

Nu moet echter dit geloofsvermogen in geloofswerkzaamheden of geloofsoefeningen (actus) openbaar worden. Dit geschiedt natuurlijk niet van zelf. Evenals de eikel in den schoot der aarde alleen onder inwerking van regen en zonneschijn ontkiemt, en evenals elk vermogen, aan het kind geschonken, slechts door zekere inwerking van buiten tot actus overgaat, zoo is het ook met het geloofsvermogen. Wordt door de vocatio interna de wedergeboorte en daarmede 't geloof als habitus gewerkt, door de voortgaande bearbeiding van Gods Woord en Geest gaat het vermogen in dadelijkheid over of m. a. w. openbaren zich de geloofswerkzaamheden.

Aanhangsel.

In zijn „Institutie" spreekt Calvijn duidelijk uit, dat in de harten van kinderen der geloovigen „het zaad des geloofs en der bekeering door de verborgen werking des Geestes alreede" zijn kan, IV, 16, 20. Zoo ook Voetius, Catechisatie over den H. Catechismus, ed. Kuyper, blz. 657/8. „Soo seggen wij, dat de kinderen geloove hebben, niet het actuële geloove kragtigh door de goede wercken, maar de wortel ende het zaet van het geloove, ende het geestelick vyer, hetwelck de Heylige Geest, soo wanneer se tot hare jaren gekomen zijn, aensteeckt ende doet branden." „Hoe soudt ghy dat bewijsen? Omdatse den Geest Christi hebben, als te voren gehoort is; nu, waer de Geest Christi is, daer is het geloove, het zij ten aansien van de dadelicke werckinge des selfs, gelijk als in de volwassene; het sij ten aensien van de wortel ende oorspronck, als in de kleine kinderen" — al dient hierbij bedacht te worden, dat Voetius met betrekking tot de termen zaad, wortel, vermogen des geloofs er in zijn „Disputationes", II 499, V 288 op wijst: „non nisi analogice et improprie per metonymiam causae seu principii hanc vocari posse fidem; formaliter enim non magis est fides, quam semen est arbor, aut ovum est pullus, aut bulbus est flos." Eveneens Van Mastricht, I, II, 6: „Derhalven is het Gelove, 't welke tot zaligheit geëischt wordt, ene *daadt*. Der is wel een *zadelijk* Gelove, 't welke ook aan de kleine kinderen, door de wedergeboorte, eigen is, 't welke men anders *den Geest des Geloofs* noemt, of het *zaadt* en den wortel des Geloofs; ook is 't ene *gepaste schikking* en gesteltheit, uit de krachtdadige Roepinge of Bekeringe voortgekomen" (blz. 128).

§ 8. **Kennis en vertrouwen.**

Er bestond eenig verschil van gevoelen onder de Gereformeerde theologen over de vraag, hoevele in getal de werkzaamheden des geloofs zijn. Witsius en Lampe plachten te spreken van negen geloofs-

daden: drie voorafgaande, drie wezenlijke en drie achtereenvolgende. Dan, dit gevoelen stond vrijwel op zich zelf. Algemeen oordeelde men, dat tot het geloof deze drie stukken behooren: Kennis, toestemming en vertrouwen. Anderen achtten, dat wij met kennis en vertrouwen kunnen volstaan, aangezien in de geloofskennis van zelf de toestemming begrepen is. In den grond der zaak was men het dus eens. Toch schijnt 't ook ons beter, alleen van kennis en vertrouwen te spreken. Zoo doet trouwens ook de Heidelbergsche Catechismus.

Eerst dus de kennis. Aangezien ons verstand van nature verduisterd is, daarom behoort tot de wedergeboorte allereerst de verlichting des Heiligen Geestes, waardoor wij God kennen in het aangezicht van Jezus Christus, Joh. 17 : 3. Natuurlijk bedoelen wij hiermede niet, dat dus de geloovige de kennis Gods put uit zijn eigen hart of juister uit een lumen internum, door den H. Geest in zijne ziel ontstoken. Zoo heeft de valsche mystiek 't gedurig voorgesteld. Maar terecht is deze dwaling door de Gereformeerden verworpen. Zij verstonden dit onder de kennis des geloofs. Verlichting des verstands is onmisbaar noodig, aangezien de natuurlijke mensch niet begrijpt de dingen, die des Geestes Gods zijn; want zij zijn hem dwaasheid, en hij kan ze niet verstaan, omdat ze geestelijk onderscheiden worden, I Cor. 2 : 14.

Ook hier dient het rapport tusschen object en subject hersteld te zijn, zal er van wezenlijke kennis sprake kunnen wezen. Maar geldt nu reeds in het algemeen, dat er geene ideae innatae zijn, en dat ook in het paradijs alle kennis Gods aan revelatie te danken was, dan spreekt het wel van zelf, dat ook hier de kennis van buiten af moet worden aangebracht of m. a. w. uit Gods Woord geput. De geestelijke dingen zijn de hoogste en heerlijkste, maar hoe zouden wij die anders kunnen kennen dan door de Schrift? Nu zou men hierop kunnen antwoorden met de valsche Mystiek: wij beweren ook niet, dat de zondaar de kennis van Christus put uit zich zelf, maar dat de H. Geest in zijn binnenste hem rechtstreeks onderwijst, hem toespreekt enz.

Hiertegenover geldt echter: — *a.* Wanneer dit Gods wil ware geweest dan zouden wij de H. Schrift niet hebben ontvangen. — *b.* Naar Jezus' eigen woord Joh. 16 : 13, 14 zal de H. Geest niet van zich zelven spreken maar Hij zal het uit het door Jezus geopenbaarde nemen en het aan de kerk verkondigen. Welnu, dit onderwijs van den Heere Jezus vinden wij in de Heilige Schrift, en zoo moet volgen, dat de Heilige Geest door het Woord de gemeente onderwijst. — *c.* De geloovigen zijn volstrekt niet gevrijwaard voor alle dwalingen. De overblijfselen van het verduisterd verstand en den verdorven wil doen zich nog maar al te dikwijls gelden. Dientengevolge zouden wij telkens mistasten in de leer en feil gaan in onze handelingen, wanneer wij, wat omgaat in ons hart, niet gedurig toetsen aan het Woord des Heeren. — *d.* Wanneer het geloof zich zuiver openbaart (men denke slechts aan den lofzang, die in Ps. 19 en Ps. 119 op de wet des Heeren wordt

gezongen) dan trekt het altoos heen naar de H. Schrift en dan vindt het steeds meer zijn lust in het Woord, ja dan legt het steeds meer zijne gedachten en zijn wil gevangen onder het Woord. — *e.* In I Joh. 2 : 20—27 verbindt de Apostel de zalving des Geestes, die de geloovigen van den Heilige, d. i. van Christus ontvangen hebben, ten nauwste met de waarheid, welke zij gehoord hebben vs 21/24; als zij daarin blijven, blijven zij ook in den Zoon en den Vader en hebben zij geen nadere onderwijzing meer noodig. Trouwens telkens weer verwijst de Schrift den geloovige naar de openbaring Gods in de natuur en in de Schriftuur (Greijdanus vertaalt vs 20: „En gij hebt de zalving van den Heilige en weet allen", terwijl hij voorts in zijn korte en breede Verklaring opmerkt: „Wanneer πάντα oorspronkelijk mocht zijn, moesten we dat *alles* toch verstaan in samenhang met de redeneering: alles wat tot de ware kennis Gods behoort, en wat noodig is te weten, om zich door dwaalleeraars niet te laten verleiden").

Wanneer wij dit alles in het oog houden, dan verstaan wij, hoe Gravemeyer, II, blz. 640 deze kennis aldus definieert: „Kennis van Gods Woord, inzonderheid van de leer der verlossing en zaligheid in Christus. Niet slechts letterkennis en verstandelijke bevatting, door mededeeling en onderwijs, zonder vraag en inzicht van waar of onwaar, van zeker of twijfelachtig, maar levendige, gevoelige kennis door de verlichting des Heiligen Geestes, die de blinde oogen voor de waarheid opent, zoodat er toestemming noodzakelijk uit volgt, zoodat men daardoor is ingenomen en niet anders kan dan er ja en amen op zeggen, en het Woord uit innerlijke overreding, met volle toestemming des gemoeds als Goddelijk en daarom als waarachtig en volkomen zeker aanneemt, gelijk het ook in zich zelf is I Thess. 1 : 5."

Al zegt nu Gravemeyer, gelijk vele oude dogmatici, dat de toestemming het tweede stuk des geloofs is, uit deze definitie blijkt reeds, hoe de toestemming met de geloofskennis onmiddellijk is gegeven, gelijk Gravemeyer haar dan ook niet verder behandelt. Terecht zegt dan ook Comrie (Honig, Comrie, blz. 216/17): „Kennis en toestemming zijn tweelingen, die in een en hetzelfde punt des tijds door de almachtige, onwederstandelijke en herscheppende kracht des H. Geestes in de ziel gewrocht worden; en gelijk zij even oud zijn, met opzicht tot de herscheppende daad des H. Geestes, waardoor zij beide tegelijk ingewrocht zijn, zoo zijn zij ook even gelijktijdig in hare werkzaamheid in de ziel; want kennende stem ik toe. Hiervandaan heb ik bij verscheidenen gevonden, dat zij het geloof de Echo van de ziel noemen. Wat is nu een echo? Dit is de voorgesprokene woorden door een wedergalm als het ware na te spreken. Zoo is het geloove de Bath-kol, die door het Woord, als deszelfs dochter, voortgebracht wordt, en eene gelijkenisse, door het wedergalmen, met dat woord heeft."

Trouwens dat spreekt van zelf. Immers valt geloof onder het genus persuasio of overreding. „Noch menschelijk noch Goddelijk geloof kan bestaan, of daar is eene persuasie of overtuiginge des gemoeds van de waarheid der zaken, die men gelooft" (Honig, A. Comrie, blz. 211). Of om met Van Mastricht te spreken (I, 127): „Geloof is eene overreding des gemoeds aangaande de waarheid van eene of andere zaak, in meer bepaalden zin die overreding des gemoeds, welke ontstaat van en uit de geloofwaardigheid en getrouwigheid van den Spreker." Wie dat in het oog houdt, voelt terstond dat kennis en toestemming hand aan hand gaan.

Rest ons dus alleen nog maar het vertrouwen des geloofs. Wij hebben reeds gezien, hoe sommige Geref. theologen meenden, dat het vertrouwen niet tot het wezen maar tot het welwezen des geloofs behoort. Nu is hiermede reeds in strijd, dat het geloof valt onder het genus persuasio of m. a. w. dat wij iemands getuigenis gelooven, omdat wij vertrouwen stellen in zijn persoon. Daarbij is het geloof juist naar zijn aard vaste verzekerdheid, onbepaald vertrouwen, de stellige overtuiging, dat bij God alle dingen mogelijk zijn. Het geloof brengt naar zijn natuur onmiddellijke zekerheid mee. Het is een vaste grond der dingen, die men hoopt Hebr. 13 : 1 en een bewijs der zaken, die men niet ziet, weshalve het dan ook in de H. Schrift staat tegenover bezorgdheid, vrees en twijfel. Nu verstaan wij onder dit vertrouwen het leunen en steunen op Christus; de overtuiging, dat Christus en al zijne weldaden ons geschonken zijn; de roemtaal: in leven en sterven ben ik het eigendom van Christus. Of om met den H. Cat. te spreken: „Het geloof is ook een zeker vertrouwen, hetwelk de H. Geest door het Evangelie in mijn hart werkt, dat niet alleen anderen maar ook mij vergeving der zonden, eeuwige gerechtigheid en zaligheid van God geschonken is, uit loutere genade, alleen om der verdienste van Christus' wille."

Nu is dat vertrouwen des geloofs bij allen niet even sterk. Terecht zeide Luther, dat het geloof een Goddelijk licht is in het verstand en een Goddelijke kracht in den wil. Maar nu is hier verschil van trap en maat. De een ziet niet zoo helder als de ander, en bij den een is meer beweging en levensuiting dan bij den anderen. Ook openbaart zich het geloof in een en denzelfden geloovige nu eens sterker en dan weer zwakker. Ook moeten wij bedenken, dat het geloof door zonde, wereld en Satan gedurig aangevochten wordt, zoodat het vele twijfelingen en aarzelingen te overwinnen heeft. Wijl nu dit alles zoo is, daarom spreekt de H. Schrift van een wassen des geloofs (2 Cor. 10 : 15), eveneens van een bevestigd zijn in het geloof, Col. 2 : 7 en van de volle verzekerdheid des geloofs, Hebr. 10 : 22. Maar uit het gezegde vloeit ook voort, dat niet ieder, die met het geloof begiftigd is, aanstonds ten volle het vertrouwen koestert, dat hem al zijne zonden vergeven zijn. Soms gaat aan dit vertrouwen een

lange en bange strijd vooraf. Dit bracht, gelijk wij zagen, vooral in de 18de eeuw vele Gereformeerden er toe te onderscheiden tusschen de uitgaande en de wederkeerende, of de directe en de reflexieve geloofsdaden.

Onder de eerste verstond men dan het vluchten of toevlucht nemen tot Christus en onder de tweede het hebben van de bewustheid van ons geloof of onzer aanneming van Christus. Ook bracht dit hen er toe, breedvoerig uit te weiden over de kenmerken van het ware geloof en het verschil tusschen „ware en valsche genade". Nu dringt de H. Schrift meermalen aan op zelfonderzoek en zelfbeproeving. Daarom is het noodzakelijk, de kenmerken en de vruchten van het geloof te beschrijven. Dan, men mag hierin niet te ver gaan en men mag vooral niet den eisch stellen, dat men eerst alles wat Gods meer ervaren kinderen ondervonden hebben, ook zelf moet hebben ervaren, zal men wezenlijk Gods kind kunnen heeten. Daarbij is het vertrouwen, dat ons onze zonden vergeven zijn, geen vrucht van redeneering, maar het is volgens Calvijn meer een zaak van het hart dan van het hoofd, en meer van het gevoel dan van het verstand. Ook heeft Comrie er ons terecht aan herinnerd, dat wij moeten onderscheiden tusschen de verzekerdheid van het gevoel en die van het geloof.

Onder de eerste verstond hij, op het voetspoor der Engelsche theologen de blijde aandoeningen, de kennelijke ervaringen van des Heeren gunst en gemeenschap, die nu en dan het deel der geloovigen zijn en die zelfs zwakken in het geloof voor eene wijle doen vertrouwen, dat hun hunne zonden vergeven zijn. Onder de tweede verstond hij het vertrouwen van het deelgenootschap aan Christus en aan al zijne goederen, hetwelk niet afhangt van gevoelige indrukken maar te midden van twijfelingen en aanvechtingen zich verlaat op de beloften van het Evangelie en zich aan Christus vastklemt.

Maar hoezeer dus dit alles, en bepaaldelijk de onderscheiding tusschen de directe en de reflexieve geloofsdaden, een betrekkelijk recht heeft, toch kan ik wel onderschrijven dit oordeel van Bavinck — al schijnt het mij evenals uitspraken van Kuyper in gelijken geest, wat al te sterk geaccentueerd te zijn —: „De omschrijvingen van het geloof door toevluchtnemen, hongeren, dorsten enz. treft het wezen niet, wijl deze alle uitingen en werkzaamheden zijn van het geloof, en dit dus reeds onderstellen. De onderscheiding van het geloof in toevluchtnemend en verzekerd vertrouwen moge als onderscheiding en met het oog op de praktijk, waarin de geloovigen telkens aan het twijfelen gebracht worden, eenig recht van bestaan hebben, als scheiding is zij af te keuren en werkt zij zeer schadelijk voor den wasdom van het geestelijk leven" (Zie verder mijn „Alexander Comrie" blz. 217/226 en Gravemeyer, II, blz. 641/53).

§ 9. **Het gevoelen van Dr S. P. Dee over de defintie van het geloof in Zondag VII.**

In zijn belangrijk proefschrift „Het geloofsbegrip van Calvijn" verdedigde Dr Dee de stelling, dat Calvijn's definitie van het geloof: Het is eene certa firmaque cognitio van Gods goedgunstigheid jegens ons, zondaren, de eenig juiste is en ver de voorkeur verdient boven de definitie van den Catechismus, ja van alle oude en nieuwe Geref. Dogmatici. Mijns inziens gaat hij met deze bewering te ver, gelijk ik dit meen bewezen te hebben in het Geref. Theol. Tijdschrift (21e Jaargang, afl. 12, April 1921), met welk artikel Prof. Hepp aanstonds zijne instemming betuigde. In het kort komt het hier op neer. Met Dr Dee ben ik 't eens, dat de definitie van Calvijn een mooie en bevredigende is. Zelfs had 't aanbeveling verdiend, dat hiervoor aan het Schriftbewijs eenige plaats was ingeruimd. In teksten als Ps. 9 : 11, Ps. 87 : 4, Joh. 16 : 3, Joh. 17 : 3, Gal. 4 : 9, Phil. 3 : 10 en I Joh. 2 : 3 lijdt het geen twijfel of in dit kennen is het vertrouwen begrepen en beslist noodig is het dus niet, dat in de definitie van het geloofsbegrip naast de kennis ook het vertrouwen wordt opgenomen. Maar hieruit volgt nog niet, dat een omschrijving van het geloof, waarin de partikels voorkomen niet alleen (kennis) ... maar ook (vertrouwen) door ernstige bezwaren wordt gedrukt.

Al aanstonds gaat het beroep op Ursinus niet op. Dr Dee meent, dat Ursinus met het eerste gedeelte van antw. 21 het historisch geloof heeft bedoeld, omdat Ursinus het historisch geloof minder gelukkig aldus definieerde: Het is een zekere kennis, waardoor wij alles voor waarachtig houden, wat ons God in Zijn Woord geopenbaard heeft. Maar hierin vergist hij zich. Ursinus (en evenzoo Bastingius) verwijst bij de bespreking van het historisch geloof naar die uitspraken der H. Schrift, die ook wij voor het historisch geloof plegen aan te halen, Jac. 2 : 19; Hand. 8 : 13; I Cor. 13 : 2, terwijl hij bij de behandeling van de kennis als eerste stuk van het rechtvaardigend geloof uitsluitend verwijst naar zulke Schriftuurplaatsen, waarin van een geheel ander dan een bloot verstandelijk kennen sprake is n.l. Jes. 55 : 5, Joh. 6 : 69, Joh. 17 : 3. De Synopsis vermijdt dan ook reeds geheel de fout van Ursinus. Voetius laat evenzeer duidelijk uitkomen, dat de kennis des geloofs wezenlijk anders is dan het historisch geloof. Eveneens Van Mastricht en Comrie.

Nu werpt echter Dr Dee tegen, als de Geref. Theologie zoo de kennis des geloofs opvat, waarom moet dan nog de fiducia afzonderlijk genoemd? Hierop antwoord ik, stipt noodig acht ook ik dat niet. En geheel eens ben ik het met Dr Dee, dat het beter is uitsluitend van kennis dan uitsluitend van vertrouwen te spreken — zooals Heppe en Gravemeyer doen —, als slechts een van de beide stukken in de definitie van het geloof genoemd wordt. Niet eens ben ik 't echter met hem, als hij meent dat door de overname van Calvijn's definitie

de gewone beschuldiging tegen ons Gereformeerden van intellectualisme wegvallen zal. Ik geloof veeleer, dat zij dan nog sterker (hoewel ten onrechte) zou worden geaccentueerd. Ik zie in de gebruikelijke definitie, die kennis en vertrouwen beide noemt, volstrekt geen bezwaar, mits slechts uitkomt, dat beide door den H. Geest worden gewerkt en dat zij ten nauwste met elkaar verbonden zijn. Zoo wordt aangewezen èn wat de H. Geest door het Woord in het verstand èn wat Hij in den wil werkt. Hiervoor pleit bovendien, dat geloof en gelooven in het N. T. gebruikt worden ter aanduiding zoowel van de aanvaarding van het getuigenis, hetwelk aangaande den Christus gegeven wordt als ook van het vertrouwen op Christus. Van het uitvoerige en leerrijke artikel, hetwelk in Cremer aan πιστις en πιστευω gewijd wordt, luidt dan ook de slotsom, dat geloof drie hoofdmomenten bevat, waarvan nu eens het eene en dan weer het andere op den voorgrond treedt n.l. „überzeugungsvolle *Anerkennung* der Heilsoffenbarung, sich hingebende Gemeinschaft (*anhangen*) und schlieszlich zuversichtliches, seiner Sache gewisses *Vertrauen* auf den Gott des Heiles oder auf Christum".

§ 10. **Het voorwerp van het zaligmakende (of rechtvaardigende) geloof.**

Feitelijk hebben wij met het behandelde de bespreking van het geloof ten einde gebracht. Dan wellicht is het nuttig, nog eens met nadruk dit naar voren te brengen. In het paradijs was de drieëenige en volzalige God het voorwerp des geloofs. Maar na den val is het naaste voorwerp des geloofs geworden Christus, of m. a. w. richt zich het geloof allereerst op Christus, gelijk Hij door zijne dubbele gehoorzaamheid vergeving der zonden, eeuwige gerechtigheid en zaligheid heeft teweeggebracht. Dan alzoo, dat het geloof bij den Christus niet blijft staan maar door Hem tot den drieëenigen God gaat, of m. a. w. dat de Drieëenige God het verwijderde voorwerp des geloofs is. Matth. 11 : 27—30; 22 : 37; *Joh. 14 : 6.*

E. DE RECHTVAARDIGING.

§ 1. **De term „rechtvaardiging" (rechtvaardigmaking).**

Eene der schoonste vruchten van het geloof is de rechtvaardiging, waarom dan ook in de Dogmatiek niet alleen van fides salvificans maar ook van fides justificans gesproken wordt. Gravemeyer en Kuyper geven aan de benaming „rechtvaardiging" de voorkeur boven die van „rechtvaardigmaking".

In zijn „E Voto", Deel II, blz. 334/335 geeft Kuyper hiervan op deze wijze rekenschap. Na er aan herinnerd te hebben, dat de Roomschen onder rechtvaardigmaking verstaan „een recht maken van wat in ons krom is", en daaraan de opmerking toegevoegd te hebben, dat wan-

neer deze opvatting juist was, daaruit zou volgen „dat deze rechtvaardigmaking op ons persoonlijk eerst toepasselijk was van het oogenblik af, dat God de hand aan ons lei en het kromme in ons recht zette", gaat hij aldus voort: „Zoo echter staat het met de rechtvaardigmaking niet. Dat zult ge terstond gevoelen, zoo ge voor „rechtvaardigmaking" het juiste woord „rechtvaardigverklaring of rechtvaardigstelling" in de plaats schrijft. Het woord „rechtvaardigmaking" ons uit de Roomsche Theologie toegekomen, is eene minder juiste vertaling van de uitdrukking, die in het Grieksch van het Nieuwe Testament wordt gebezigd en heeft tot veel misverstand aanleiding gegeven".

Kuyper acht dus den term „rechtvaardigmaking" minder juist en geeft de voorkeur aan den term: rechtvaardigverklaring of rechtvaardigstelling of kortweg rechtvaardiging. Zoo ook Gravemeyer, II, 689 et sq. Hierop antwoordt Bavinck: „Indien dit zoo ware, zou het woord hier ter plaatse onjuist en voor rechtvaardiging te verwisselen zijn." Maar, zoo gaat hij voort, „evenmin als in de uitdrukking Deum glorificare, God groot maken, zoo ligt in het woord rechtvaardigmaking door de samenstelling met maken, facere, als zoodanig eene zedelijke verandering opgesloten." Nu is deze opmerking op zich zelf volkomen juist. En het lijdt dan ook wel geen twijfel, of Kuyper drukt zich te kras uit. Aangezien nu echter eenmaal de Roomschen, de Vermittelungstheologen, enz. den term rechtvaardigmaking in den daarin even genoemden, verkeerden zin opvatten, komt 't ons niettemin voor, dat aan den term rechtvaardiging of rechtvaardigstelling de voorkeur moet worden gegeven, gelijk trouwens Bavinck ook zelf herhaaldelijk de benaming „rechtvaardiging" gebruikt.

§ 2. De rechtvaardiging is niet eene ethische maar eene forensische daad Gods.

Het groote geding bij deze weldaad des verbonds is de vraag, of de rechtvaardiging eene zedelijke dan wel eene rechterlijke daad Gods is. Degenen nu, die er eene ethische daad onder verstaan, leeren in den grond der zaak dit, dat de rechtvaardiging is eene verandering in het binnenste des menschen, een gelijkvormig gemaakt worden aan het beeld van Christus, en dat hij tengevolge van deze verandering der weldaad deelachtig wordt, in Christus geschonken, n.l. der gerechtigheid, die bij God geldt. Feitelijk laat men dus op dit standpunt aan de rechtvaardiging de heiligmaking voorafgaan, en stelt men het zoo voor alsof eerst op grond van deze heiligmaking de vergeving der zonden verkregen wordt.

Zoo beslist mogelijk leert dat de Roomsche kerk. Op het Concilie van Trente sprak Rome uit: „Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus", weshalve Möhler dan ook in zijn Sym-

bolik schrijft: „Nach katholischen Grundsätzen prägt sich Christus durch die Rechtfertigung im Gläubigen lebendig ein und aus, so dass dieser ein lebendiges Abbild vom Urbilde wird."

Hiertegen zijn nu de Reformatoren met beslistheid opgekomen.

Helaas week echter Andreas Osiander, die als hoogleeraar te Königsbergen in 1552 stierf, van hun gevoelen af. Hij toch is de theoloog der Reformatie, die sterk de stelling heeft verdedigd, dat de rechtvaardiging niet eene juridische of rechterlijke maar eene ethische daad Gods is. Volgens Osiander bestaat het wezen van onze rechtvaardiging in de innerlijke levensgemeenschap met Christus. Niet de Christus vóór ons maar de Christus in ons, is onze rechtvaardigheid voor God. Wat ons voor God rechtvaardig doet zijn is alleen de in ons wonende gerechtigheid van Christus. En dat wel in dien zin, dat deze gerechtigheid van Christus volgens hem niet is het middelaarswerk, hetwelk de Christus hier op aarde volbracht heeft, maar de wezenlijke, essentieele gerechtigheid of heiligheid van Christus' goddelijke natuur. Deze laatste stelling was een uitvloeisel van zijn manicheisch-pantheïstisch uitgangspunt. Volgens hem was de menschheid bestemd, om door instorting van de wezenheid Gods in de menschen tenslotte tot eene „God-menschheid" op te klimmen. Eveneens leerde hij, dat het beeld Gods, naar hetwelk de mensch was geschapen, eigenlijk was het wezen van den Zoon Gods. Uit welke voorstelling weer deze andere dwaling voortvloeide, dat Christus alleen naar zijne goddelijke natuur onze Middelaar is, en dat Hij ook in de wereld zou gekomen zijn, wanneer de zondeval niet had plaats gegrepen (Zie hierover verder De Moor, IV, pag. 757 et sq; Scholten, Leer der Herv. kerk, II, blz. 436; en Ritschl „Rechtfertigung und Versöhnung^{3}", I S. 235 u. ff).

Vooral door Calvijn, Inst. III, 11, 5 en volg. is Osiander bestreden geworden. Maar dan zóó, dat hij den nauwen band tusschen de rechtvaardiging en de heiligmaking niet uit het oog verloor. Letterlijk schrijft Calvijn in § 6: „Gelijk Christus niet in stukken gescheurd kan worden, zoo zijn deze twee stukken onscheidbaar, die wij tegelijk en vereenigd in Hem bekomen: gerechtigheid en heiligmaking. Zoovelen dan God in genade aanneemt, begiftigt Hij tegelijk met den Geest der aanneming tot kinderen, door wiens kracht Hij hen naar zijn evenbeeld vernieuwt." Osiander verwarde echter beide. En hiertegenover stelde Calvijn dit beeld: „Wanneer de glans der zon niet gescheiden kan worden van de warmte, zal men daarom zeggen: het licht verwarmt de aarde en de warmte verlicht haar? Wel is hier eene wederkeerige en eene ongedeelde verbintenis, maar wat aan het eene eigen is tot het andere over te brengen, verbiedt zelfs de rede. Zoo is het met de rechtvaardiging en de heiligmaking. De Heilige Schrift voegt beide saam, maar houdt ze tevens duidelijk uiteen, I Cor. 1 : 30."

Dat de rechtvaardiging niet eene forensische maar eene ethische daad Gods is, wordt ook door de Ethischen geleerd. Uitdrukkelijk schrijft bv. Muller in zijn „Handboek[2]", blz. 217: „Eenzijdig is de voorstelling te achten, die bij de δικαίωσις alleen denkt aan een actus Dei forensis, quo peccator justus declaratur; even eenzijdig als de roomsche opvatting, als actus Dei efficiens (infusio sanctitatis inhaerentis, qua homo ex injusto justus redditur)." Zelf definieert hij op blz. 213/14 de rechtvaardiging aldus: „Volgens de protestantsche beschouwing is de justificatio niet een willekeurig rechtvaardig verklaren van Gods kant, maar een werkelijk rechtvaardig zijn voor God. Door het geloof in de innigste levensgemeenschap getreden zijnde met Christus, zijn de ranken één geworden met den wijnstok. Wat in Christus is, is ook in de zijnen. Is Hij δικαιος, dan zijn zij eveneens δικαιοι. Er is hier dus geen sprake van „overdracht van vreemd goed," van eene willekeurige toerekening (imputatio) der gerechtigheid van Christus; maar de geloovigen worden naar recht niet meer als zondaren onder de wet, maar als kinderen onder de heerschappij der goddelijke genade behandeld." Duidelijk zien wij uit deze woorden, dat Muller de rechtvaardiging verwart met de wedergeboorte en de heiligmaking. Dit blijkt nog duidelijker, als wij letten op deze uitspraak, blz. 217/18: „In den zin van het N. Test. is dan ook met de rechtvaardiging eene heiliging verbonden. De δικαιοι zijn vrijgemaakt van de wet der zonde en des doods en leven nu onder de wet des geestes des levens in Christus Jezus, Rom. 8 : 2."

„Beide begrippen: rechtvaardiging en heiliging, als min of meer ident, komen dan ook verbonden voor, I Cor. 6 : 11." Nu voegt Muller hieraan wel toe, dat hij met heiliging iets anders bedoelt dan de heiligmaking, en ook behandelt hij de heiligmaking nog afzonderlijk ná de rechtvaardiging, maar wanneer men dit alles nauwkeurig bij hem naleest dan blijkt duidelijk, dat hij de rechtvaardiging verwart met de wedergeboorte. Ook is het volstrekt niet zóó, gelijk Muller zegt, dat wij door het geloof hier reeds rechtvaardigen zijn. De geloovigen kunnen hier reeds rechtvaardigen heeten, als wij met de Reformatoren aannemen, dat de rechtvaardiging is eene rechterlijke daad Gods, de rechtvaardig verklaring op grond van de toegerekende gerechtigheid van Christus, maar zonder deze toerekening van Christus zijn de wedergeborenen geen rechtvaardigen, omdat zij ten einde toe de overblijfselen van de inwonende zonde in zich omdragen. Zeer terecht hebben dan ook de Reformatoren gezegd, dat de rechtvaardiging is eene forensische daad. Het is die rechterlijke daad, waarbij God uit loutere genade den zondaar de gerechtigheid van Christus toerekent, hem dientengevolge zijne schuld vergeeft en hem het recht op het eeuwige leven toekent. Daarom zegt Paulus ook, dat God den goddelooze rechtvaardigt. Rechtvaardigen is een juridisch begrip. Het is het rechterlijk vonnis, waarbij iemand volgens de wet onschuldig wordt

verklaard. Welnu zoo spreekt, zoo verklaart God ook een zondaar op grond van de toegerekende borggerechtigheid van Christus Jezus rechtvaardig.

Aanhangsel.

1. In den „Katechismus" van het bisdom van Haarlem wordt dit in de 42e Les geleerd. Door onze *natuurlijke* krachten kunnen wij niet gelooven en ook niet de geboden onderhouden, zooals het ter zaligheid noodig is; maar de *bovennatuurlijke* hulp der goddelijke genade is ons daartoe volstrekt noodzakelijk. De goddelijke genade is tweeërlei: de genade van bijstand en de heiligmakende genade. De genade van bijstand is eene bovennatuurlijke hulp, waardoor de Heilige Geest ons verstand verlicht, en onzen wil beweegt en versterkt, om het kwade te laten en het goede te doen. God geeft aan alle menschen minstens zooveel genade, dat zij zalig kunnen worden. Om zalig te worden is de genade alleen niet voldoende, maar wij moeten met de genade medewerken. De *heiligmakende genade* is eene bovennatuurlijke gave, waardoor God den mensch van de zonde zuivert, aan zijn ziel een bovennatuurlijk leven schenkt, hem aanneemt tot zijn kind en erfgenaam des hemels maakt. De mensch ontvangt haar voor het eerst in het Doopsel. Zij wordt vermeerderd door de sacramenten, welke wij in staat van genade ontvangen en door ieder goed werk, dat wij in staat van genade, ter eere Gods verrichten.

2. H. Schmid vat het gevoelen van de Luthersche theologen over de Rechtvaardiging aldus saam: „Justificatio actum illud denotat, quo Deus judex hominem peccatorem adeo que reum culpae et poenae, sed in Christum credentem justum pronuntiat. Dieser Akt tritt ein in dem Momente, in welchem der Mensch im Glauben das Verdienst Christi ergreift, und kann mit Recht als actus forensis s. judicialis bezeichnet werden, weil Gott da gleichsam wie im bürgerlichen Gericht ein Urteil über den Menschen ausspricht, das diesem eine ganz andere Stellung, als er bisher hatte, und ganz andere Rechte erweist. Unter Rechtfertigung hat man also in keiner Weise einen sittlichen Zustand, der sich in dem Menschen vorfindet, oder eine sittliche Umwandlung, welche mit ihm vorgegangen ist, zu verstehen." . . .

3. H. Heppe geeft het gevoelen van de Geref. theologen aldus weer: „Unter der Rechtfertigung des Menschen versteht die Heil. Schrift nicht eine Eingieszung der Gerechtigkeit Gottes in denselben (d. h. nicht einen *actus physicus)*, sondern einen richterlichen, declaratorischen Act *(actus forensis)* durch welchen Gott den Menschen für gerecht, d. h. für einen Gegenstand seines Wolgefallens erklärt, weshalb die Rechtfertigung eine *mutatio hominis exterior* nicht aber *interior* ist." Hij verwijst o. a. naar deze uitspraak van Van Mastricht: „Protestantes justificationem nunquam interiorem hominis muta-

tionem denotare existimant, sed semper exteriorem per declarationem."

4. Ds J. G. Woelderink, die toont veel studie te maken van de Gereformeerde Dogmatiek, koestert bezwaar tegen de termen juridisch (forensis) en ethisch in dit verband en wijst er op, dat deze onderscheiding eerst in den jongsten tijd in gebruik gekomen is. Dit laatste is slechts in zoover juist, dat voorheen in plaats van ethisch gebruikt werd actus efficiens en een innerlijke daad. En het bezwaar tegen de genoemde termen berust op een misverstand. Helder daarentegen ziet hij in, dat door Dr J. H. Gerritsen in zijne breede studie „Rechtvaardigmaking bij Paulus" „het stuk van de rechtvaardigmaking bizonder in den objectieven grondslag wordt aangevallen."

§ 3. De beteekenis van het verbum „rechtvaardigen" in de Heilige Schrift.

De Schrift bezigt ongetwijfeld rechtvaardigen in juridischen zin. Het Hebr. הִצְדִּיק duidt die handeling van den rechter aan, waardoor hij een mensch voor onschuldig verklaart; van God wordt 't zoo gebruikt in Ex. 23 : 7; I Kon. 8 : 32; 2 Kron. 6 : 23 en Jes. 50 : 8. Het vergeven der zonden wordt in het O. Test. door dit woord nog niet uitgedrukt. Dit wordt aangeduid door of is in elk geval vervat onder de woorden: Verlossen, niet toerekenen, vergeten, niet gedenken, achter den rug werpen, uitdelgen, uitwisschen en vergeven. „Het Grieksche woord δικαιουν beteekent in het algemeen: recht en billijk achten, oordeelen wat recht is, en kan dus zoowel in malam partem, den goddelooze recht doen d. i. straffen als in bonam partem, den rechtvaardige recht doen, hem als zoodanig erkennen, worden gebezigd. In het N. Test. heeft het onder den invloed van het O. T. steeds een juridische en eene gunstige beteekenis verkregen. Zoo komt 't in het algemeen voor in Matth. 11 : 19, waar de wijsheid, natuurlijk niet in ethischen maar in juridischen zin, rechtvaardig wordt verklaard ἀπο ten opzichte van hare kinderen; evenzoo Luk. 7 : 29 waar de tollenaars God rechtvaardigen en verder Matth. 12 : 37; Luk. 10 : 29; 16 : 15; 18 : 14. Ook bij Paulus staat de forensische beteekenis vast; in Rom. 3 : 4 kan het geen ethische beteekenis hebben, wijl God het subject is, die in zijne woorden gerechtvaardigd wordt. Voorts wisselt het af met λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην Rom. 4 : 3, 5; staat het tegenover κρινειν, ἐγκαλειν en κατακρινειν Rom. 8 : 33, 34, evenals δικαιωμα tegenover κατακριμα Rom. 5 : 16. Het beteekent iemand, na gerechtelijk onderzoek, van de schuld vrijspreken, rechtvaardig verklaren, δικαιον καθισταναι, Rom. 5 : 19."

Hiermede ontkennen wij niet, dat de verba הִצְדִּיק, δικαιουν, op zichzelf wel eene ethische beteekenis zouden kunnen hebben. Zoo is rechtvaardigen meermalen door de kerkvaders en ook wel door Luther en Melanchton gebezigd, al volgt uit het genoemde volstrekt niet, gelijk

meerdere nieuweren beweerden, dat Luther en Melanchton de rechtvaardiging niet juridisch maar ethisch opgevat en het geloof als ipsa justitia beschouwd hebben. Eveneens bezigden sommige gereformeerden b.v. de Synopsis den term „rechtvaardigen" in een engeren (rechtvaardig verklaren) en in een ruimeren zin. In het laatste geval verstonden zij er tevens de heiligmaking onder. Op zich zelf kan met rechtvaardiging evengoed als met wedergeboorte heel 't werk der verlossing genoemd worden. Want dit werk is immers eene herstelling van den staat en den stand der gevallen wereld en menschheid tegenover God en ten opzichte van zich zelve. Exegetisch is 't echter niet waarschijnlijk, dat de H. Schrift het woord in ethischen zin bezigt. Zij, die het tegendeel staande houden, beroepen zich op *Jes. 53 : 11,* Dan. 12 : 3; *1 Cor. 6 : 11;* Titus 3 : 7 en Openb. 22 : 11. Evenwel exegetisch waarschijnlijk ten onrechte. Bij Jes. 53 : 11b: *door zijne kennis zal hij, mijn rechtvaardige Knecht, aan de velen gerechtigheid verschaffen, en hunne ongerechtigheden zal hij dragen,* teekent Ridderbos aan: „Die kennis zal Hij nu ook aan anderen mededeelen en hun aldus „gerechtigheid verschaffen", d. i. hen brengen in de positie van een rechtvaardige, zoodat al het heil, aan de rechtvaardigen toegezegd, hun deel wordt... want Hij zal hunne ongerechtigheden dragen."

Hier is dus de juridische beteekenis 't meest aannemelijk. Bij Daniël 12 : 3: De verstandigen nu zullen glanzen als de glans van het uitspansel, en die velen rechtvaardigen als de sterren, voor eeuwig en altoos, merkt Aalders op: „... zoodat we bij het „rechtvaardigen" dus denken moeten aan den invloed, dien zij door hun woord en voorbeeld uitoefenen, om ook anderen tot inzicht in de Goddelijke waarheid en tot wandelen naar het Goddelijk gebod te brengen." De verstandigen zelve vermogen niet anderen de rechtvaardigheid in te storten, zij kunnen door hun woord en voorbeeld slechts beproeven, op die anderen een goeden invloed te oefenen. Bij I Cor. 6 : 11: *En zoo waren sommigen van u. Maar gij hebt u laten afwasschen; maar gij zijt geheiligd, maar gij zijt gerechtvaardigd door den naam van den Heere Jezus Christus en door den Geest onzes Gods,* schrijft Grosheide in zijn (breeden) Kommentaar: „Achter de heiliging ligt nog weer de rechtvaardiging. *Gij zijt gerechtvaardigd,* ook thans gaat het om het feit, de daad (Gods). We behoeven hier niet de vraag te beantwoorden, of de heiligmaking dan niet een voortgaand proces en de rechtvaardigmaking niet eene enkele daad Gods is. Want dat is hier niet aan de orde. Evenmin is aan de orde, of er iets was geschied, waarvan de gevolgen tot in het heden voortduren. Dan had Paulus het perfectum moeten gebruiken. Aan de orde is het feit, dat ze zich hebben laten doopen en dat kon zoo zijn op grond van andere feiten, daden, die God gedaan had. Bij die daden was de heiliging de meest voor de hand liggende en van de rechtvaardiging is sprake, om te doen verstaan,

dat de heiliging rust op goeden, den eenig mogelijken grond. De smet kan alleen verdwijnen, als de schuld verdwijnt." Uit de laatste woorden van Grosheide blijkt, dat hij hier „gerechtvaardigd" in forensischen zin opvat. Immers kan de schuld slechts eenmaal weggenomen worden. De smet wordt geleidelijk gedurende heel ons leven weggenomen. Vandaar de bekende onderscheiding: de rechtvaardiging is de wegneming van de schuld en de heiligmaking is de wegneming van de smet der zonde — Titus 3 : 7: „Opdat wij, gerechtvaardigd zijnde door Zijne genade." Meyer: „Erst durch den Erlösungstod Christi ist die Vergebung der Sünden, ermöglicht, in Folge derer wir nur als gerecht gesprochen vor Gott dastehen und von ihm als seine Kinder angenommen sind." Kantteekenaren: „Gerechtvaardigd — dat is vrijgesproken in het oordeel Gods door toerekening van de gerechtigheid van Christus en vergeving der zonde" — Openb. 22 : 11: „Die onrecht doet, doe nog verder onrecht. En de vuile moet nog verder vuil worden. En de rechtvaardige doe nog verder rechtvaardigheid (volgens eene ander lezing: En de rechtvaardige moet gerechtvaardigd worden). En de heilige worde nog verder geheiligd."

Bij Greijdanus lezen wij in zijn (breeden) Kommentaar: „En die rechtvaardig is, moet nog gerechtvaardigd worden. Hiermede wordt het tegengestelde genoemd van het eerste lid van dit vers. Enkele tekstgetuigen hebben δικαιωθήτω — moet gerechtvaardigd worden. Maar deze vorm laat zich verklaren uit gelijkmaking aan de twee imperatiefvormen, tusschen welke hij in staat. Ware hij oorspronkelijk, dan zou de bedoeling kunnen zijn, dat de rechtvaardige nog meer in zijne gerechtigheid erkend moet worden. Terwijl het alles rondom hem onrecht, en gruwelijkheid is, moet hij in zijne gerechtigheid openbaar worden, als een, die te midden van die verkeerdheid blijft vaststaan, en aan den Heere blijft vasthouden, en die als zoodanig meer gezien en erkend wordt." (Zie over deze plaatsen ook Kuyper, Locus de Salute, blz. 57/60 en Bavinck[2], IV, blz. 218/219).

Zoo ontbreekt dus elk afdoend bewijs, dat δικαιουν ooit gebruikt wordt in ethischen zin. In elk geval staat vast, dat het in de Schrift altoos in juridischen zin wordt gebezigd als er sprake is van de rechtvaardiging des zondaars voor God. Volgens den Bijbel is de rechtvaardiging die rechterlijke daad Gods, waarbij Hij aan den zondaar zijn schuld en straf kwijt scheldt en hem het recht ten leven toekent; of m. a.w. de rechtvaardiging is de uitspraak van God als Wetgever en Rechter, waardoor Hij den geloovige in Christus voor rechtvaardig erkent en verklaart. Het negatieve, vrijspraak van den dood, en het positieve, toewijzing van het leven, gaan hand aan hand. Beide genadegaven kunnen wel onderscheiden worden maar mogen niet gescheiden worden.

§ 4. **Hoe een rechtvaardig God den goddelooze rechtvaardigen kan. De** δικαιοσυνη θεου.

Onder de justitia Dei verstaan wij die deugd Gods, volgens welke Hij rechtvaardig oordeelt, den schuldige niet voor onschuldig en den onschuldige niet voor schuldig houdt. Zoo rijst van zelf de vraag, of God dan niet met Zichzelven in strijd komt, wanneer Hij — om met *Rom. 4 : 5* te spreken — den goddelooze rechtvaardigt. Hierop nu geeft de H. Schrift dit antwoord. Onze eigene gerechtigheid kan voor God niet bestaan. Allereerst niet de werken, die de onwedergeborene doet, om zich de vergeving der zonden waardig te maken. En dat om drie redenen.

In de eerste plaats omdat deze werken wel goede werken plegen genoemd te worden, maar inderdaad geen goede werken zijn. Immers al wat uit het geloof niet is, dat is zonde. Deze goede werken zijn slechts natuurlijk, geen geestelijk goed. Daarbij wisschen de goede werken in geen geval uit de zonden, die te voren bedreven werden. Wanneer wij b.v. van ons 20ste jaar af volmaakt Gods wet zouden kunnen onderhouden, dan zouden wij daarmede nog geen verzoening aanbrengen voor de zonden, die voor dien tijd door ons bedreven zijn. Ten laatste kunnen wij nimmer de wet Gods volmaakt houden en daarom maken wij, instede van te betalen voor onze zonden, onze schuld nog dagelijks meerder. Maar ook de goede werken der geloovigen kunnen niet hunne gerechtigheid voor God zijn. Immers zij zijn juist de vruchten der rechtvaardiging. En bovendien zijn zij onvolkomen en met zonde besmet. Uitkomst zou er dan ook niet zijn, wanneer God niet in het Evangelie eene andere, buiten de werken der wet omgaande gerechtigheid had geschonken, op grond waarvan Hij dengene, die uit het geloof van Jezus is, rechtvaardigen kan, *Rom. 3 : 25, 26.* Deze gerechtigheid wordt door Paulus, Petrus en Jacobus genoemd δικαιοσυνη θεου. Luther en Calvijn verstonden onder haar eene gerechtigheid des menschen, welke wel buiten hem in Christus is, maar door hem in het geloof tot de zijne wordt gemaakt en nu als zoodanig voor God geldt. Osiander, Schleiermacher en de Vermittelungstheologie dachten bij haar aan eene gerechtigheid des menschen, welke hem door God ingestort is en waardoor hij voor God kan bestaan. Terecht echter definieeren Gravemeyer en Bavinck haar „niet allereerst als eene gerechtigheid, welke niet des menschen maar Godes is, die Hij bezit, maar wel als eene, welke Hij uit genade aan menschen geeft, zoodat zij ook elders in het N. Test. aangeduid wordt als eene δικαιοσυνη ἐκ θεου, Phil. 3 : 9." (Zie verder Greijdanus over Rom. 3 : 22—26).

Deze gerechtigheid Gods, die door de oude dogmatici het materieele in de rechtvaardiging wordt genoemd, behoeft niet meer aangebracht te worden maar zij ligt objectief in Christus, die voor de Zijnen de straf droeg, zij wordt in het Evangelie geopenbaard en zij wordt alleen uit genade geschonken. Maar deze gerechtigheid Gods moet door den

mensch aangenomen worden. Dit geschiedt door het geloof. Vandaar plachten de oude dogmatici te zeggen:

God de Vader rechtvaardigt effective d. i. uitwerkender wijze;

God de Zoon rechtvaardigt meritorie d. i. verdienender wijze;

God de H. Geest rechtvaardigt applicative d. i. toepassender wijze;

de Sacramenten rechtvaardigen obsignative d. i. bezegelender wijze;

het geloof rechtvaardigt apprehensive d. i. aangrijpender wijze;

de goede werken rechtvaardigen declarative d. i. openbaarmakender wijze.

Wijl nu deze toeëigening van de δικαιοσυνη θεου geschiedt door het geloof, daarom heet zij in den Bijbel δια πιστεως Ιησου Χριστου Rom. 3 : 22; ἐκ πιστεως Rom. 9 : 30; δικαιοσυνη πιστεως Rom. 4 : 11, 13; in het bezit des menschen ἐπι τῃ πιστει Phil. 3 : 9.

§ 5. Niet het geloof is onze gerechtigheid voor God maar wel de in Christus voor ons objectief gereed liggende rechtvaardigheid.

De gevoelens loopen uiteen over de vraag: Welke beteekenis in de daareven genoemde termen aan het geloof moet worden toegekend. De Roomschen, Remonstranten, Mystieken, Ethischen en vele andere nieuweren zeggen, dat het geloof aan Christus „de gansche of een stuk van die gerechtigheid is, op grond waarvan God den zondaar vrijspreekt. Dit geloof is wel onvolmaakt en beantwoordt niet aan den eisch der wet, maar God houdt het toch voor eene volmaakte gehoorzaamheid en stelt er zich mede tevreden, hetzij om den wil van Christus, of omdat het toch eene gehoorzaamheid aan Gods wil in het Evangelie is en den mensch Gode aangenaam maakt óf wijl het beginsel volmaakt is en den waarborg der toekomstige volmaking in zich draagt." (Gravemeyer II, 702/4, 764/771 vermeldt of citeert nauwkeurig de gevoelens van de Roomschen, Socinianen, Remonstranten en de nieuwere theologen. Eveneens Ritschl „Rechtfertigung und Versöhnung^{3}", I, S. 542 e. v.) — Bekend zijn deze stellingen van Schleiermacher (Der Chr. Glaube, II, § 106 en 107): „Das dem in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommenen eigenthümliche Selbstbewusztsein wird dargestellt unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt en der Heiligung — Das Aufgenommen werden in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist als verändertes Verhältnisz des Menschen zu Gott betrachtet seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet seine Bekehrung." De Vermittelungstheologen keerden weer meer tot de opvatting der Reformatoren terug, maar zij stelden toch ook, dat de objectieve daad Gods geschiedt op grond van de ingestorte gerechtigheid van Christus. Zoo schrijft Martensen, Chr. Dogmatik^{4}, S. 318: „Die Rechtfertigung beruht darauf, dasz das Individuum durch Christum in *das wahre Grundverhältnis* gesetzt ist,

und darum von Gott als gerecht angeschaut werden kann." Ritschl legde er sterk den nadruk op, dat God niet den wedergeboren of bekeerden mensch maar juist den zondaar rechtvaardig verklaart, en dat slechts deze „Tatsache", welke wij in de zending van Jezus en in dem Walten der christlichen Gemeinde beleven, den mensch maakt tot een nieuw schepsel, tot een kind Gods en een lid der gemeente. Maar hoezeer hij meende de voorwerpelijke beteekenis der rechtvaardiging weer naar voren gebracht te hebben, toch was dat zoo niet, omdat hij de justificatie losmaakte van de voldoening van Christus en haar slechts in verband bracht met de liefde Gods. Ook bij Althaus wordt de rechtvaardiging in den grond der zaak toch weer eene religieuze ervaring, een bevrijd worden van het schuldbewustzijn, hoewel hij zelf erkent, dat het forensische begrip der rechtvaardiging „unter den inhaltlich entsprechenden Begriffen besondere Bedeutung hat." Immers heet het: „Indem der Mensch, vom Heiligen Geiste bewegt, das Zeugnis der Kirche von der in Christi Kreuz und Auferweckung geschehenen Versöhnung der Welt im Glauben als Gottes Wort annimmt, weisz er, der an Gott schuldige Sünder, sich wie er ist in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen. Das ist die Rechtfertigung des Sünders. Die Rechtfertigung ist inhaltlich eins und dasselbe mit der *Vergebung der Sünden* und der Aufnahme in die *Sohnschaft*, in die Bruderschaft Christi, Röm 8, 29" (Grundrisz der Dogmatik S. 154).

Dan, deze leeringen moeten om de volgende redenen worden verworpen:

1. Zoo wordt deze gerechtigheid eene gerechtigheid des menschen en zij heet juist in de H. Schrift eene gerechtigheid Gods; eene gerechtigheid door Christus aangebracht en in Hem gereed liggende.

2. Nooit wordt in de H. Schrift gezegd, dat het geloof de grond is onzer rechtvaardiging. De rechtvaardiging heet wel ἐκ of διὰ πίστεως maar nooit διὰ πίστιν. Trouwens het geloof is eene gave van Gods genade en kan dus niet de grond zijn, waarop God ons de zonde vergeeft. Een tegenstelling vormen dan ook nimmer in de H. Schrift genade en geloof, maar geloof en werken, gerechtigheid des geloofs en gerechtigheid uit de werken.

3. Tegenover de beschuldiging, dat zijne leer der vrije genade zorgelooze menschen maakte, zeide Paulus niet, dat het geloof de grond onzer rechtvaardiging is, maar betoogde hij, dat het onmogelijk is, Christus ingeplant te zijn en niet voort te brengen vruchten, der bekeering waardig.

4. Het beroep op *Rom. 4 : 5 en 22* gaat volstrekt niet op. Hier wordt niet geleerd, dat het geloof de grond is der rechtvaardiging. Men bedenke slechts het volgende.

a. Het geloof is eene gave Gods, doet afstand van alle eigen werk en leunt op Christus. Dientengevolge kan het onmogelijk een werk

der gerechtigheid naast of in stede van de borggerechtigheid van Christus wezen.

b. λογιζεσθαι kan wel beteekenen: iemand houden of rekenen voor dat wat hij is, I Cor. 4 : 1, maar het kan evenzéér beduiden: iemand iets in rekening brengen, wat hij persoonlijk niet heeft. Zoo lezen wij, dat aan wie gelooven de zonden niet worden toegerekend, hoewel zij ze toch hebben. Eveneens dat onze schuld aan Christus toegerekend is, hoewel Hij toch geene schuld had. Welnu eveneens wordt aan wie gelooven de gerechtigheid van Christus toegerekend, ofschoon zij haar missen. En juist hierom zegt Paulus dan ook met nadruk, dat deze toerekening geschiedt κατα χαριν, Rom. 4 : 4 en χωρις ἐργων, Rom. 4 : 6.

c. Wij moeten altoos wel bedenken, dat in antw. 61 van den Catechismus zoo terecht op de vraag: Waarom zegt gij, dat gij alleen door het geloof rechtvaardig zijt? wordt geantwoord: „Niet, dat ik vanwege de waardigheid mijns geloofs Gode aangenaam ben, maar daarom, dat alleen de genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus mijne gerechtigheid voor God is." Het geloof rechtvaardigt den mensch niet door zijn wezen of daad, maar door zijn inhoud d. i. Christus of de gerechtigheid van Christus. Ware het geloof de grond onzer rechtvaardiging dan zou Christus geen volkomen Zaligmaker zijn; dan zou de mensch aan Christus' werk nog een ander werk moeten toevoegen, ja Paulus gaat zoover, dat hij in Gal. 2 : 21 uitroept: „Ik doe de genade Gods niet teniet, want indien de rechtvaardigheid door de wet is — en feitelijk is zij dat op het hier bestreden standpunt — zoo is Christus tevergeefs gestorven." Op Hem, dien wij door het geloof met al zijne verdiensten aannemen en ons toeëigenen, komt het aan. Het geloof wordt gerekend tot gerechtigheid, is dan ook niet anders dan eene verkorte wijze van spreken, waarmede te kennen gegeven wordt, dat wij door het geloof aannemen de gerechtigheid van Christus, welke ons in het Evangelie wordt aangeboden, en dat God ons op dien grond, — dat wil dus zeggen vanwege het voorwerp van ons geloof — onze zonden niet toerekent, Rom. 4 : 22. Daarom is het Abraham ook tot rechtvaardigheid gerekend — mogen wij aldus uitbreiden: Daarom is aan Abraham ook de gerechtigheid van Christus welke hij door het geloof aannam, tot rechtvaardigheid gerekend (Zie de exegese dezer plaats bij Greijdanus). En eveneens *Rom. 4 : 11: tot een zegel der gerechtigheid van Christus, die hij door het geloof aangenomen had en welke hem in de voorhuid toegerekend was.* Wij hebben hier dan ook hetzelfde als in *Hab. 2 : 4.*

Het geloof is natuurlijk niet de bron van het leven, maar het geloof is het instrument, waardoor wij Christus, die de weg, de waarheid en het leven is, omhelzen. Dat Christus het leven is, baat ons op zichzelf nog niet. Door het geloof moeten wij in Hem zijn ingelijfd. En vandaar dat gezegd kan worden, dat de rechtvaardige door zijn

geloof leeft. Terecht laat dan ook de Catechismus op de daareven aangehaalde woorden volgen: „En dat ik die niet anders dan alleen door het geloof aannemen en mij toeëigenen kan.." Nog duidelijker drukt art. 22 onzer Confessie de zaak uit, als het de uitdrukkingen, dat wij door het geloof alleen of door het geloof zonder de werken der wet gerechtvaardigd worden, aldus verklaart: „Doch wij verstaan niet, dat het, om eigenlijk te spreken, het geloof zelf is, dat ons rechtvaardigt, want het is maar een instrument, waarmede wij Jezus Christus, onze rechtvaardigheid, omhelzen. Maar Jezus Christus ons toerekende Zijne verdiensten en zoo vele heilige werken, die Hij voor ons en in onze plaats heeft gedaan, is onze rechtvaardigheid; en het geloof is een instrument, dat ons met Hem in gemeenschap Zijner goederen houdt; dewelke, de onze geworden zijnde, ons meer dan genoegzaam zijn tot vrijspreking van onze zonden."

5. Aangenomen eens, dat het geloof de grond onzer rechtvaardiging was, dan zou God in strijd komen met zijne eigene deugden n.l. of met zijne gerechtigheid of met zijne waarachtigheid. Neemt God n.l. met ons geloof genoegen, hoewel het eene mindere gerechtigheid is dan door zijne wet wordt geeischt, dan strijdt dit met zijne rechtvaardigheid. En merkt God ons geloof, hoewel het eene mindere gerechtigheid is, aan als dezelfde gerechtigheid, die tot vrijspraak onzer zonden wordt gevorderd, dan gaat dit in tegen de waarachtigheid Gods. Bovendien vervallen de bestrijders van de leer der justitia imputata hier in de fout, waaraan wij ons naar hun zeggen (maar dat is ten onrechte) schuldig maken. Beweren zij, dat God op ons standpunt iemand houdt voor wat hij niet is, hiertegen geldt juist, dat als God het geloof als eene genoegzame gerechtigheid zou aanmerken, dat plaats grijpen zou. Welnu dit laatste is dan ook niet het geval. Het Evangelie doet de wet niet te niet maar bevestigt haar, Rom. 3 : 31, als het leert, dat God slechts door zulke eene gerechtigheid bevredigd kan worden, die gansch volkomen en zijner wet in alle stukken gelijkmatig is.

6. Ook geldt tegen de genoemde dwaling, dat zoo aan de geloovigen de eenige troost zoo al niet ontroofd dan toch dat hij in niet geringe mate verdonkerd wordt. Immers ons geloof is dikwijls zoo zwak en onze geloofsoefening zoo gebrekkig. Maar hoe zullen wij dan, niet nu en dan eens, maar alle onze dagen blijmoedig onzen weg gaan, als ons geloof de grond onzer rechtvaardiging is? Wij zullen kunnen gelooven, dat God ons tot zijne kinderen aannam als ons geloof levendig en krachtig is, maar nauwelijks bespeuren wij de zwakheid van ons geloof en de zonde, die ons tot aan het graf aankleeft, of wij zullen gaan twijfelen of wij waarlijk het recht ten leven ontvingen. Dit is immers juist de fout van vele aarzelende en verlegene vromen, dat zij te veel het oog der ziel naar binnen richten en te weinig zich verlaten op Christus en zijne volmaakte offerande.

Ten laatste komt men op dit standpunt in lijnrechten strijd met Rom. 5 : 12—19. Paulus leert ons daar, dat gelijk de schuld van Adam ons allen is toegerekend tot het oordeel der verdoemenis, zoo ook de gerechtigheid van Christus den uitverkorenen is toegerekend tot behoudenis. Immers zegt hij met nadruk in vs 16 dat de genadegave der gerechtigheid in Christus voor velen tot δικαιωμα d. i. tot een vrijsprekend oordeel is, in vs 18 dat door dit δικαιωμα of vrijsprekend oordeel over Christus en zijne opstanding (4 : 25) het bij de uitverkorenen komt tot δικαιωσις ζωης d. i. tot de daad der rechtvaardiging, welke het leven met zich brengt, en in vs 19 dat gelijk door de ongehoorzaamheid van dien éénen mensch velen tot zondaars zijn gesteld geworden, alzoo ook door de gehoorzaamheid van éénen mensch velen tot rechtvaardigen zullen gesteld worden.

§ 6. De gerechtigheid van Christus is niet eene ons vreemde gerechtigheid.

Schier allen, die de Gereformeerde opvatting van de justificatie afwijzen, beweren, dat op dit standpunt de gerechtigheid van Christus eene ons vreemde gerechtigheid blijft, en dat daarom deze voorstelling onhoudbaar is. Hun betoog gelijkt veel op dat van Bellarminus. Bellarminus toch heeft tegen de leer der Reformatie de bedenking ingebracht, dat deze toegerekende gerechtigheid van Christus eene ons vreemde gerechtigheid is en dat God ons dus ook niet op grond daarvan rechtvaardigen kan. Hij zegt: laat een Ethiopiër een wit kleed aandoen, hij blijft toch zwart en hij wordt ook een zwarte genoemd, al is zijn kleed wit. Ja, zoo gaat hij voort: Christus was met onze zonden beladen en toch wordt Hij niet een zondaar maar een reine genoemd. Dit betoog is echter al heel zwak.

1. Christus wordt wel degelijk gezegd „tot zonde gemaakt", ja een vloek geworden te zijn, gelijk Hij dan ook voor zijn volk lijden en sterven moest. Welnu in gelijken geest zegt Paulus in Rom. 4 : 5 en 5 : 6, dat God den goddelooze rechtvaardigt.

2. Het beeld van den Moor gaat niet op. Natuurlijk verandert het aantrekken van een kleed den staat des Moormans niet. En op die staatsverandering komt 't hier juist aan. De zondaar is een goddelooze in ethischen zin, maar door de toerekening van Christus' gerechtigheid wordt hij een rechtvaardige in juridischen zin d. w. z. gaat hij in den staat eens rechtvaardigen over. Als wij deze zaak met een beeld willen verduidelijken dan moeten wij dit beeld gebruiken. Wanneer een rijk man een armen jongen tot zijn kind en erfgenaam adopteert, dan is die jongen in den staat eens rijken gekomen, ofschoon hij aanvankelijk zelf nog niets bezit. Zoo spreekt ook God bij de rechtvaardiging den zondaar vrij en wijst Hij hem het recht ten leven toe. Of ook dit beeld: Op hetzelfde oogenblik, waarop de Koningin aan een veroordeelde gratie schenkt, keert hij terug in den staat eens rechtvaardigen. Toch

vertoeft hij nog in de gevangenis, totdat aldaar het bericht van de regeering is aangekomen.

3. Volkomen ten onrechte zegt men, dat de justitia imputata eene fictie is, dat men aan haar niets heeft en dat alles aankomt op de justitia infusa. Immers moet de rechtvaardigverklaring aan de heiligmaking voorafgaan. Zeker is ook de laatste noodig, maar de eerste moet vooropgaan. Als er verschil bestaat over de vraag, wie recht hebben op eene erfenis dan moet eerst de rechter zijn oordeel uitspreken, alvorens iemand zich in het genot van die erfenis stellen kan. Welnu, zoo moet ook het rechterlijk oordeel Gods voorafgaan — een oordeel, dat steeds zijne kracht behoudt, omdat God den goddelooze niet zoo maar rechtvaardigt maar op grond eener rechtvaardigheid, welke Hij zelf in Christus aanbracht.

4. Het witte kleed van den Ethiopiër staat buiten hem; het is iets, dat hij weer afleggen kan. Maar de gerechtigheid van Christus blijft volstrekt niet als een vreemde buiten ons staan. Nooit mogen wij vergeten, dat aan de rechtvaardiging de schenking van Christus bij de vocatio interna en de wedergeboorte voorafgaat. Wij zijn dus in Christus ingelijfd, gelijk God ons reeds van eeuwigheid in Christus heeft uitverkoren en Christus in het pactum salutis onze zaak tot de zijne heeft gemaakt of m. a. w. als onze Middelaar is opgetreden. Eene geheel vreemde gerechtigheid is dus de gerechtigheid van Christus niet. Zij is de gerechtigheid van het hoofd maar daarom ook van al de leden des lichaams, de gerechtigheid van het Hoofd van het genadeverbond maar dus ook van al de bondgenooten.

5. De rechtvaardiging en de heiligmaking zijn ten nauwste verbonden.

§ 7. De rechtvaardiging van eeuwigheid (de eeuwige rechtvaardigmaking).

In de dagen van Comrie en in de jaren 1892—1905 is er ten onzent tusschen de Gereformeerden onderling vrij heftig gedisputeerd over de rechtvaardiging van eeuwigheid. Omdat men beiderzijds zeer sterke uitdrukkingen bezigde, nam het geschilpunt veel grooter proportiën aan en scheen het van veel meer belang dan het metterdaad is. Ook hier zijn de punten, waarover alle Gereformeerden het eens zijn meer in getal en van grooter beteekenis dan die, waarin zij verschillen.

Er zijn hier twee klippen, waartegen ernstig moet worden gewaarschuwd, n.l. die van het Arminianisme en van het Antinomianisme. De Arminiaan leert, dat de justificatie plaats heeft in den tijd, dat zij is uit en door het geloof, maar hij vat dan het geloof op als een werk, dat de zondaar uit en van zichzelven verrichten kan met de hulp van die genade, welke God aan allen schenkt, die het Woord hooren. Welnu, wie eenzijdig leert de rechtvaardiging uit en door het geloof en dus voorbijziet, dat zij reeds in de eeuwigheid begint, strandt

lichtelijk op deze klip. Men mag dan ook niet voorbijzien, dat juist wijl het Arminianisme door Van Os, Van den Honert Jr en Schultens Jr weer werd voorgestaan, bij de bestrijding dezer mannen door Comrie, Holtius en Brahé het pleit voor de rechtvaardigmaking van eeuwigheid werd gevoerd. De Antinomiaan houdt staande, dat, aangezien God de zijnen van eeuwigheid verkoren en hun de zonden vergeven heeft, en aangezien Christus voor de uitverkorenen heeft betaald, dezen zich dan ook niet over hunne zonden hebben te bekommeren en gerust kunnen leven in het besef, dat hun schuld hun kwijt gescholden is. Welnu wanneer men eenzijdig accentueert, dat de rechtvaardiging reeds in de eeuwigheid begint en dus de beteekenis van de rechtvaardiging door het geloof verkleint, dan loopt men lichtelijk gevaar op deze klip te stooten.

Aangezien nu alle Gereformeerden zoowel de Arminiaansche als de Antinomiaansche voorstelling van de justificatie verwerpen, zoo blijkt reeds hieruit, dat het verschil in opinie bij hen veel kleiner is dan het oppervlakkig soms scheen. Dit volgt ook uit het volgende.

Alle Gereformeerden erkennen, dat de rechtvaardiging in de eeuwigheid begint, en dat de toerekening van Christus en zijne weldaden, gelijk zij bij de vocatio interna plaats heeft, aan het geloof voorafgaat. In de schoone brochure „Opleiding en Theologie" van Bavinck, Noodtzij, Wielenga en Biesterveld, werd op blz. 80/81 terecht geschreven: „De Schrift spreekt dus duidelijk van een rechtvaardigmaking, van eene vergeving der zonden in de opstanding van Christus vóór het geloof. Maar de Schrift geeft ons recht om nog vroeger terug te gaan. Ze leert immers, dat God niet zijn toorn behouden heeft tot op den dood van Christus en dat Hij door dien dood tot genade en liefde bewogen werd. Neen, Christus, hoezeer ook verworven hebbende de liefde Gods, die vergeven kon, heeft niet verdiend of bewerkt die liefde, welke vergeven wilde. Veeleer is Christus bewijs, gave van die liefde. En van eeuwigheid heeft de Vader de zijnen aan Christus gegeven en heeft Christus zich in den volstrekten zin voor die gegevenen borg gesteld. En dit is zakelijk en wezenlijk hetzelfde, wat door anderen geleerd wordt onder den naam van eeuwige rechtvaardigmaking. Deze is niets anders dan wat feitelijk alle Gereformeerden erkennen en belijden in den Raad des Vredes." En op blz. 82: Want vast staat onder alle Gereformeerden, dat Gods liefde, Gods verkiezing, Gods vredesgedachten van eeuwigheid zijn. Wanneer nu echter uit dit alles soms is afgeleid, dat ook de roeping, de heiligmaking, de verheerlijking eeuwig zijn, dan is deze gevolgtrekking beslist af te wijzen. Het heeft zin te spreken van eene eeuwige rechtvaardigmaking, wijl daarmede aangeduid wordt de verandering in de gezindheid Gods, waardoor Hij de zijnen eeuwiglijk in liefde heeft gekend. Maar roeping, heiligmaking, verheerlijking zijn uitgaande daden Gods, zij onderstellen het schepsel en vallen dus in den tijd." Ook

erkennen alle Gereformeerden, dat de rechtvaardigmaking uit en door het geloof van de grootste waardij is.

Ofschoon Kuyper de rechtvaardiging door het geloof soms noemt een zich bewust worden van de vergeving der zonden, gelijk zij aan de uitverkorenen van eeuwigheid geschonken is, en een zich bewust worden van de justificatio activa (in onderscheiding van de justificatio passiva of die uit en door het geloof noemden de oude dogmatici de justificatio activa de aan het geloof voorafgaande schenking van Christus en zijne weldaden n.l. de vergeving der zonden en de toekenning van het recht ten leven) — eene uitdrukking, die niet kwaad bedoeld is, maar die toch de beteekenis van de rechtvaardiging door het geloof verkleint en die tot Antinomianisme leiden kan, als men ze losmaakt van de bedoeling en van andere uitspraken van Kuyper — toch mag niet voorbijgezien, dat Kuyper toch ook weer uitdrukkelijk schrijft: „Niet zonder recht kan men dus zeggen, dat de daad der rechtvaardigmaking niet geheel voldongen is, zoolang deze mededeeling aan den persoon, wien het aangaat, niet plaats greep, en wijl dit eerst met het geloof komt, kan in dien zin gezegd, dat God de Heere eerst door het geloof in u te wekken zijne rechtvaardigmaking aan u voltrekt" (E Voto, II, blz. 339, Zondag 23).

Vervolgens merken wij op, dat men meermalen bij de bestrijding van het gevoelen van Comrie en Kuyper in plaats van den term, die door hen wordt gebezigd „rechtvaardigmaking van eeuwigheid", de uitdrukking „eeuwige rechtvaardigmaking" heeft gesteld. Natuurlijk geschiedde dit volkomen ter goeder trouw. Men meende, dat met beide expressies hetzelfde wordt bedoeld, en gaf dan aan het gebruik van de kortere de voorkeur. Toch is dit onjuist. Beide expressies mogen niet geïdentifieerd worden. Terecht merkt Dr de Moor, „De rechtvaardigmaking van eeuwigheid", blz. 9/10, op: „Rechtvaardigmaking van eeuwigheid beteekent, dat reeds in de eeuwigheid onze Rechtvaardigmaking aanvangt en dat zij daar in beginsel gerealiseerd is. Maar „eeuwige rechtvaardigmaking" zou beteekenen (men denke slechts aan den term „de eeuwige generatie van den Zoon), dat God eeuwig bezig is onze zonden te vergeven, of m. a. w. dat de rechtvaardiging der uitverkorenen begin noch einde heeft. Ware dan ook de laatste uitdrukking gebezigd, dan zou zij in elk geval moeten worden afgekeurd."

Na deze inleidende opmerkingen, komen wij thans tot de zaak zelve.

De eenige plaats, waarop Kuyper zich in zijn dictaat, blz. 62, en ook in „Het werk van den H. Geest", II, blz. 142/3, beroept, is *Rom. 8 : 30.* Kuyper geeft echter niet den grond aan, waarop dit oordeel rust. Wij kunnen ons dan ook met deze opvatting van dit Schriftwoord niet vereenigen. Integendeel terecht zeggen o. i. alle commentatoren, die wij konden raadplegen, dat Paulus hier aangeeft op welke wijze God in den tijd ten uitvoer brengt wat Hij voor de grondlegging der

wereld besloot. En nu zou men wel kunnen opmerken, dat er niet staat (ofschoon 't feit zelf nog in de toekomst moest gebeuren) „deze zal Hij ook verheerlijken" maar „deze heeft Hij ook verheerlijkt", en dat Paulus hier bij gevolg beschrijft, wat God van eeuwigheid deed, maar dan zou deze tegenwerping toch niet opgaan. Allereest omdat hier dan ook zou worden geleerd, dat de roeping en de verheerlijking van eeuwigheid zijn — wat niemand beweert. En vervolgens omdat Paulus niet het futurum maar den proleptischen aoristus bezigt, om te kennen te geven, dat deze verheerlijking gewisselijk geschieden zal en zij door de verheerlijking van het Hoofd, aan Wiens beeld zij gelijkvormig zullen zijn (vs 29), reeds in beginsel tot stand gekomen is. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat Dr A. Kuyper Jr in zijn boek „De Band des Verbonds" dezen tekst in het hoofdstuk, dat over de rechtvaardigmaking van eeuwigheid handelt, in het geheel niet bespreekt. En dat Dr de Moor in zijn brochure, blz. 20/21, uitdrukkelijk zegt, dat hij, hoewel warm voorstander van de rechtvaardigmaking van eeuwigheid, toch deze exegese van Kuyper niet deelt. Ja, dat hij onomwonden erkent, dat de term „rechtvaardigen" in de Schrift niet wordt gebruikt om de rechtvaardiging van eeuwigheid daarmede aan te duiden.

Al kan nu echter geen enkele rechtstreeksche Schriftuurplaats aangevoerd worden, daaruit volgt nog volstrekt niet, dat daarom de leer van de rechtvaardigmaking van eeuwigheid onschriftuurlijk zou zijn. Deze conclusie is niet gewettigd. Wanneer de bestrijders dezer leer konden aantoonen, dat de H. Schrift aan wat in Gods besluit is geschied, niet een zoodanig karakter toekent, dat in wezen hetzelfde is als de rechtvaardiging van eeuwigheid, dan zouden zij eerst recht hebben tot hunne gevolgtrekking. Thans echter niet. Al mogen nu echter in de Dogmatiek termen worden gebezigd, die niet in de H. Schrift voorkomen, ja al is dat dikwijls het geval, toch verdient het geen aanbeveling, de uitdrukking: rechtvaardigmaking van eeuwigheid te gebruiken. Vast staat toch dat de Schrift onder rechtvaardigmaking steeds verstaat die vrijspraak Gods, welke geschiedt uit en door het geloof. Uitzondering maakt hier alleen *Rom. 4 : 25* waar Paulus zegt, dat Christus opgewekt is niet tot, maar om, vanwege (διὰ cum acc) onze rechtvaardigmaking, d. i. omdat wij in Hem door zijn opstanding gerechtvaardigd worden, gelijk Hij vooraf gestorven is om onzer zonden wil. Waar nu het spraakgebruik der Schrift zóó constant is, daar komt het ons beter voor de uitdrukking „rechtvaardiging van eeuwigheid" niet te bezigen, en den term „rechtvaardiging" alleen te gebruiken als het niet maar geldt eene uitspraak over maar bepaald tot den mensch. Het komt ons voor, dat de Moor zelf gevoeld heeft, hoe bezwaarlijk het is met hetzelfde woord aan te duiden hetgeen God deed in de eeuwigheid en hetgeen in ons gewerkt wordt in den tijd. Immers schrijft hij op blz. 67: „In verband met dit verschil deed men

wellicht goed „Rechtvaardigstelling" en „Rechtvaardiging" te onderscheiden van elkander. De eerste term zou dan gebruikt moeten worden om aan te wijzen, wat geheel buiten ons om en zonder eenige medewerking onzerzijds in Gods besluit is geschied. Die in den *staat* van zondaren waren, worden hierdoor, om de toerekening van Christus' gerechtigheid, in den *staat* van vrijgesproken kinderen Gods, van „rechtvaardigen" dus gesteld, zonder dat hun stand daardoor nog aanstonds gewijzigd wordt. De tweede term zou geen betrekking hebben op hun *staat* doch op hun *stand,* en dus op het onderwerpelijke zien, wat niet buiten ons om, doch in ons plaats vindt. Dit noemt men beter „rechtvaardiging", wijl dit woord heenwijst naar het menschelijk bewustzijn en het openbaar worden van den staat der rechtvaardigheid in den stand van den gerechtvaardigde aanduidt." De laatste zinsnede toont o. i. duidelijk aan, dat De Moor zelf gevoelt het bezwaar tegen den term „rechtvaardigmaking van eeuwigheid".

Toch zouden wij ook niet willen spreken van „rechtvaardig-stelling van eeuwigheid". Wij achten het juister te zeggen, dat de rechtvaardiging tot in de eeuwigheid teruggaat. Aan dit laatste moeten wij echter vasthouden. Wat toch onder de uitdrukking „rechtvaardigmaking van eeuwigheid" wordt verstaan, wordt ongetwijfeld in wezen in de H. Schrift geleerd. Immers van eeuwigheid heeft de Vader de zijnen aan Christus gegeven en heeft Christus Zich voor de zijnen borg gesteld. Afgewezen moet dan ook worden deze gedachte van à Brakel en anderen: „dat God wel van eeuwigheid heeft voorgenomen aan de uitverkorenen de vergeving der zonden en het recht ten leven toe te kennen, maar dat Hij hun in zijn raad de gerechtigheid van Christus niet toegerekend en hen niet in den staat van rechtvaardigen gesteld heeft." Bij den eeuwigen en onveranderlijken God is er geene opvolging van het eene ná het andere, geen distinctie tusschen voornemen en uitvoering. In de eeuwige verkiezing is de borgstelling van Christus en daarmede de vergeving van zonde (de rechtvaardiging) begrepen.

Nu meent De Moor, blz. 2: „Wat de orde des heils betreft, geeft 2 Cor. 5 : 19a: Want God was in Christus, de wereld met zichzelven verzoenende, hunne zonden hun niet toerekende," een belangrijke grond, om wat in Gods raad geschiedde reeds rechtvaardigmaking te noemen. Calvijn is echter van oordeel, dat hier wordt gesproken over wat God in den tijd deed. Zoo vat Van Andel dezen tekst ook op. O. i. terecht. Wellicht komt hier in aanmerking het woord uit *Rom. 3 : 25* dat God den Christus voorgesteld heeft tot eene verzoening. Bij „voorgesteld" merkt de Kantteekening op: „Namelijk eerst in zijn eeuwigen raad, en daarna door uitvoering van dien in de volheid des tijds en eindelijk door de predicatie des Evangelies". Zoo zegt ook Van Andel: God heeft Christus in zijn eeuwigen raad tot een Zaligmaker gesteld. Maar ook afgedacht van deze Schriftuur-

plaats leert de Bijbel klaar het volgende. Christus heeft de liefde Gods, die wilde vergeven, niet verworven, maar Hij is juist het bewijs, de vrucht dier liefde. Voorts heeft de Vader van eeuwigheid de uitverkorenen aan Christus gegeven, gelijk insgelijks de Christus zich van eeuwigheid voor hen Borg heeft gesteld. Op grond van dat zich borg-stellen heeft de Vader, bij wien geen onderscheid is tusschen voornemen en uitvoering, van eeuwigheid hun hunne zonden kwijt gescholden en hun het recht ten leven toegekend. Dit alles ligt immers in de leer van het Pactum salutis. Het gaat dan ook niet aan te zeggen, dat dus ook de roeping, het geloof, de heiligmaking enz. van eeuwigheid zijn. De vocatio interna, 't geloof enz. zijn herscheppende of instortende daden Gods en daarvan kan natuurlijk eerst sprake zijn, als de uitverkorenen in den tijd geboren zijn. Hier kan dus alleen gezegd, dat God van eeuwigheid besloot de uitverkorenen te zullen roepen, hun 't geloof te zullen schenken enz. Maar het niet toerekenen van de zonde is eene rechterlijke beslissing over den staat des menschen en die kan plaats hebben, ook als God de uitverkorenen alleen nog maar aanschouwt in zijn raad.

En nu ten laatste. Wij merkten reeds op, dat Kuyper onbedoeld de beteekenis van de justificatio passiva verzwakt door haar te noemen een zich bewust worden van de justificatio activa. Van De Moor geldt hetzelfde. Hij omschrijft de rechtvaardiging uit en door het geloof eveneens op blz. 7 als: „het zich bewust worden van den betrokkene, dat hij rechtvaardig van staat is." Zoo heet het ook op blz. 35: „zich bewust worden, dat God ons van eeuwigheid de zonde vergaf."

Ons bezwaar tegen dezen term bestaat hierin, dat zoodoende alleen gesproken wordt van den wedergeborene, van de tweede oorzaak, terwijl van God, van de eerste Oorzaak, gezwegen wordt. Men laadt den schijn op zich, alsof de geloovige, buiten God om, zich allengs bewust wordt van het feit, dat hem zijne zonden vergeven zijn. De rechtvaardiging door het geloof schijnt op deze wijze slechts te zijn een proces, dat in de ziel van den wedergeborene rijpt en tenslotte de gewenschte vrucht afwerpt. En zoo is het volstrekt niet. God is het, die den goddelooze rechtvaardigt, d. i. die ons de volkomene genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus schenkt en toerekent. De onveranderlijke God treedt hier zelf handelende op. Natuurlijk moet de weldaad, die God schenkt, door ons aangenomen en toegeëigend. En die aanneming geschiedt door het geloof. Maar dit neemt niet weg, dat het God is, die den zondaar vrij spreekt van zijn schuld en hem het recht ten leven toekent. Schier altoos verstaat dan ook de Schrift onder rechtvaardiging eene uitspraak Gods tot den mensch, zie vooral Rom. 4 : 5 en 8. Voetius (zie bv. zijne Catechisatie over den Heidelb. Catech. ed Kuyper blz. 584/85) en Comrie (mijn Comrie blz. 241/42) kennen dan ook aan de rechtvaardiging door het geloof eene grootere waarde toe dan Kuyper en De Moor. Of juister, wij meenen, dat

Kuyper en De Moor zich wel minder gelukkig uitdrukken, maar dat zij niet bedoelen eene voorstelling te geven, welke afwijkt van die der oude dogmatici.

Aanhangsel.

1. In de „Korte Verklaring" van Romeinen door Van Leeuwen—Jacobs worden de woorden: „dezen heeft Hij ook verheerlijkt" aldus toegelicht: „Men zou kunnen zeggen: de heerlijkheid der geloovigen is toch nog voorwerp van hopen, is hun nog niet ten deel gevallen. Hij *heeft* ze verheerlijkt. Dit is een profetische triumfeerende anticipatie, waarin de zekerheid haar jubel doet hooren. En de apostel kan aldus profetisch vooruit grijpen, juist omdat de voor-bestemming de verkorenen verkiest en ziet in *Christus;* zijn beeld zullen zij dragen."

2. Greijdanus merkt bij Rom. 8 : 30 o. a. op: „In Gods raadsbesluit staan alle heilsweldaden vast, en wel in de hier aangegeven volgorde: met de voorkennis is gegeven de voorverordineering, en met deze de roeping en met haar de rechtvaardiging, en met deze eindelijk de verheerlijking. Zij zijn alle gelijkelijk eeuwig naar Gods besluit, maar hare verwerkelijking valt in den tijd... Verheerlijking spreekt van den eeuwigen staat of eindtoestand der geloovigen... Het eene is hier onverbrekelijk aan het andere geschakeld. Daarom staat de volkomene verlossing der geloovigen en hunne heerlijke toekomst ook vast."

3. Greijdanus meent, dat wij bij „προέθετο" in Rom. 3 : 25 moeten bedenken, „dat het in dit verband niet enkel op Gods verborgen raadsplan aankomt, doch ook op de uitvoering daarvan, opdat het gekend, en er in Christus geloofd zou worden. En dat wij daarom dit woord moeten nemen als: voor oogen plaatsen, vgl. Matth. 12 : 4 (τους ἀρτους της προθέσεως), ter aanschouwing in het openbaar op eene hoogte stellen. Het medium doet uitkomen, dat God Zelf hierbij bizonder betrokken was, dat Hij dit deed met groote zorg, als voor Zich en Zijne eigene zaak." Voorts meent Greijdanus, dat „wij het best zullen doen ἐν τῳ αὐτουαιματι bij προέθετο te nemen: God heeft den Heere Christus in zijn bloed, d. w. z. zooals Hij zijn bloed uitstortte aan het kruis, in Zijn kruisdood, omhoog geheven in de wereld, en zoo laat Hij Hem aan allen zien, en doet Hij de verzoening door of in Hem, prediken in de geheele wereld."

Zoo verstonden Van Leeuwen—Jacobs het ook reeds. Hier luidt de vertaling: „Hem heeft God openlijk gesteld als een verzoening." In de „Korte Verklaring" heet het: „Het woord, dat wij vertaalden „openlijk gesteld" komt in het N. Test. uitsluitend bij Paulus voor. Letterlijk beteekent het „vóór zich stellen", in den zin van „zich voornemen", vgl. 1 : 13, Ef. 1 : 9, of, plaatselijk „voor zich plaatsen", „openlijk ten toon stellen". In de Grieksche vert. van het O. Test. vinden wij hetzelfde werkwoord Ex. 29 : 23, waar het in de St. Vert. niet tot zijn recht komt. Het woord „toon-brooden" is in het Grieksche O. Test.

van denzelfden stam. Het is o. i. noodzakelijk, deze beteekenis van „openlijk verklaren" of „ten toon stellen" hier vast te houden, om het woord (verzoening) dat volgt."

Als de opvatting van Van Leeuwen—Jacobs en van Greijdanus juist is — en dit schijnt mij toe, het geval te zijn — dan zijn in de Kantteekeningen de woorden „eerst in zijn eeuwigen raad" minder juist.

§ 8. **De negen of vijf trappen der Rechtvaardiging.**

Volgens Kuyper heeft de Justificatie negen trappen en moet zij onderscheiden worden:

1° als eeuwig liggende in het Goddelijk besluit der voorverordineering;

2° als van eeuwigheid vastgemaakt in de constitutio Mediatoris;

3° als objectief aangeboden in de offerande Chirsti zoo active als passive;

4° als in de opstanding van Christus objectief gerealiseerd;

5° als subjectief, potentieel, den uitverkorene toegeëigend door inplanting van het geloofsvermogen;

6° als subjectief aan zijn bewustzijn aangeboden door de prediking van het Evangelie;

7° als subjectief, actualiter, principieel door hem aangenomen bij het doorbreken van het geloof in de bekeering;

8° als steeds helderder en krachtiger voor zijn besef zich uitbreidende, naarmate de werking van het geloof in voortgaande bekeering te meer kracht erlangt, en

9° als in het laatste Oordeel voor engelen en duivelen geproclameerd (L. de S., blz. 45).

En dan laat Kuyper — want ik citeer hier een deel, dat door K. gedicteerd is — volgen: „De Justificatie vloeit derhalve met het geloof, waardoor zij in foro conscientiae betuigd en aangenomen wordt, uit dezelfde bron; zij gaat als rechterlijke daad Gods aan het geloof vooraf; zij wordt als vonnis van den rechter door het geloof in het oogenblik der bekeering gegrepen; en zij wordt door een leven in heiligmaking verzekerd en verzegeld. Zoo is dan onze rechtvaardigstelling in het Goddelijk bewustzijn van eeuwigheid; de verwerving van onze gerechtigheid door den Middelaar valt in den tijd maar voor al Gods kinderen op één oogenblik; maar de toeëigening van de justificatio, zoodat wij ons gerechtvaardigd weten en voor ons besef zijn, valt voor elk kind van God uiteen en wel aan 3 momenten gebonden: 1° inplanting van het geloofsvermogen in de ziel; 2° eerste werking daarvan in de bekeering; en ten 3° de voortgaande ontwikkeling van die geloofswerking in de gemeenschap der heiligen. Alzoo is het geloof het door God voor de toeëigening der justificatie bestelde instrument en het is niet dan door het geloof, dat een kind van God zeggen kan:

Ik ben gerechtvaardigd" (L. d. S., de Justificatione, blz. 44/45).

Ik heb geen bezwaar tegen het aannemen dezer negen trappen der rechtvaardigmaking, al zou ik me hier en daar eenigszins anders hebben uitgedrukt. Toch komt het mij voor, dat het de voorkeur verdient ze tot dit vijftal terug te brengen: A. de rechtvaardiging, zooals zij teruggaat tot in de eeuwigheid; B. de rechtvaardiging, zooals zij in de opstanding van den „Christus Mysticus" (Comrie) gerealiseerd is; C. de justificatio activa of de dadelijke rechtvaardiging; D. de justificatio passiva of de lijdelijke rechtvaardiging; E. de rechtvaardiging in het laatste oordeel.

A. De rechtvaardiging, zooals zij teruggaat tot in de eeuwigheid („de rechtvaardigmaking van eeuwigheid") is een uitvloeisel van de Uitverkiezing en het Pactus Salutis. In het laatste stelde de Vader vast, op welke voorwaarde Hij alleen aan de uitverkorenen kwijtschelding van de schuld en de straf der zonde en recht op het eeuwige leven schenken kon; verbond de Zoon zich in onze natuur door eene lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid aan die voorwaarden te voldoen en alzoo het eeuwige lven voor de zijnen te verwerven; en verklaarde de Heilige Geest zich bereid het werk van den Borg aan de harten der uitverkorenen toe te passen en hun dus de vruchten van Jezus' kruis deelachtig te maken. Dan, gevolg van dit Pactus Salutis was nu, dat de Vader de uitverkorenen aanzien kon in Christus en hun voor de grondlegging der wereld hunne zonden en schuld kwijtschelden en hun het recht op het eeuwige leven schenken kon. Hiervan maakten de Antinomianen, dat deze rechtvaardiging geheel volkomen en er dus aan eene rechtvaardiging der uitverkorenen geen behoefte was. Comrie en de zijnen zijn hier krachtig tegen opgekomen. Zij betoogden, dat deze trap der rechtvaardiging niet de eenige en volkomene rechtvaardigmaking was, maar dat zij veeleer de strekking in zich had, om zich in den tijd te verwerkelijken. Volgens hen zijn de uitverkorenen dan ook niet van eeuwigheid actualiter of dadelijk gerechtvaardigd maar alleen in Gods voornemen en besluit.

B. Toen de Borg door zijne lijdelijke en dadelijke gehoorzaamheid ten volle aan het recht Gods voldaan had, kon Hij van de banden des doods niet langer gehouden worden. De Vader wekte Hem op uit de dooden en sprak daarmede uit, dat de gevorderde losprijs geheel was betaald. Dan, deze rechtvaardiging gold niet alleen voor het Hoofd maar ook voor de leden des lichaams. Krachtens de mystieke unie tusschen Christus en de zijnen werden op den Paaschmorgen alle uitverkorenen gerechtvaardigd in Hem, in wien zij gerekend werden, in wier plaats Hij zich stelde en die Hij gezamenlijk vertegenwoordigde, Rom. 4 : 25.

C. Onder de justificatio activa verstaan wij de schenking van Christus en zijne weldaden, dus ook van de vergeving der zonden, welke aan de wedergeboorte en de begiftiging met het geloof vooraf gaat.

Terecht legden o. a. Comrie en Holtius grooten nadruk op het feit, dat de weg der verlossing begint met de directe toerekening door den Vader van de gerechtigheid en genoegdoening van Christus aan den zondaar, krachtens welke hij gerechtvaardigd, wedergeboren, geroepen en met het geloof begiftigd wordt. Slechts zóó is de behoudenis des zondaars alleen Gods werk. Zijne zaligheid verkrijgt de zondaar niet door eenig goed werk zijnerzijds, zij geschiedt niet om zijn geloof, maar het is God, die naar zijne vrijmacht het goede werk in hem begint door de toerekening van de gerechtigheid van Christus en daarna door de schenking van het geloof. En in dezen zin kan gezegd worden, dat het geloof volgt op de rechtvaardiging of m. a. w. dat de justificatio activa in logische orde aan het geloof vooraf gaat. Wie dit bedenkt, kan het verstaan — al verdient het geen navolging — dat sommige oudere en nieuwe Gereformeerde theologen den Locus de Salute openen met de behandeling van de rechtvaardigmaking.

D. Het is de justificatio passiva in foro conscientiae, welke door onzen Catechismus in antwoord op de vraag: Hoe zijt gij rechtvaardig voor God? zoo schoon aldus beschreven wordt: „Alleen door een waar geloof in Jezus Christus; alzoo dat al is het, dat mij mijne consciëntie aanklaagt, dat ik tegen alle de geboden Gods zwaarlijk gezondigd en geen daarvan gehouden heb, en nog steeds tot alle boosheid geneigd ben, nochtans God, zonder eenige verdienste mijnerzijds, uit loutere genade mij de volkomene genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus schenkt en toerekent, evenals hadde ik nooit zonde gehad noch gedaan, ja als hadde ik zelf al de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor mij volbracht heeft, in zooverre ik zulke weldaad met een geloovig hart aanneem."

Wie door God overgezet is uit de duisternis in zijn wonderbaar licht, leert bij het licht der Heilige Schrift en door het geloof kennen, hoe groot zijne zonden en ellende zijn; leert toestemmen, dat hij naar Gods rechtvaardig oordeel tijdelijke en eeuwige straffen heeft verdiend, leert vluchten tot Christus en valt Gode te voet met de bede: Wees mij zondaar genadig! Op die bede ontvangt Hij door middel van de Heilige Schrift, meer bepaald door de belofte des Evangelies het antwoord van den heiligen God. Immers belooft de Heere in zijn Woord, dat Hij om Christus' wil den zoodanigen hunne zonden niet toerekenen, hun de verdiende straf kwijtschelden en hen om niet rechtvaardigen zal. En reeds van te voren begiftigd met het ware geloof, nemen zij, die van nature goddeloozen zijn, door dit geloof deze groote weldaad, dat God hen om niet in hunne consciëntie rechtvaardigt, uit de handen van hunnen hemelschen Vader aan. Vandaar dat de Heilige Schrift ons dan ook leert, dat wij uit en door het geloof gerechtvaardigd worden. Hier gaat het geloof voorop en volgt de rechtvaardiging als eene vrucht van het geloof. De justificatio passiva is dus de vrijspraak Gods in de vierschaar van het geweten,

gelijk zij door het geloof aanvaard wordt en onzegbare vreugde en rust in het herboren hart uitstort.

Wanneer nu iemand in zijne jeugd God niet vreesde en hij eerst in den mannelijken leeftijd krachtdadig tot God bekeerd wordt, dan volgen gemeenlijk de bekeering en de justificatio passiva in orde van tijd zoo spoedig na elkander, dat iemand precies zeggen kan: op dien dag ben ik bekeerd en zoovele dagen later ben ik tot ruimte gekomen of m. a. w. mocht ik met de door God gegeven hand des geloofs de vrijspraak van zonden, welke God over mij uitsprak, aannemen. Wie daarentegen van zijne jeugd af aan den Heere vreesde, zal gemeenlijk niet zulk een bepaald oogenblik kunnen noemen, waarop hij voor 't eerst het zoet der schuldvergeving indronk. In dit geval komt de toeëigenende daad des geloofs gewoonlijk geleidelijk tot stand en wordt deze troost eerst allengs door het geloof toegeëigend.

Bij de meeste geloovigen gaat nu de justificatio passiva op en neer met de geloofsoefeningen. De verstgevorderde geloovigen mogen in alle omstandigheden, zelfs in de hoogste aanvechtigen, verzekerd zijn, dat hun Heiland hen door zijn lijden en sterven van de helsche benauwdheid en pijn verlost heeft, met de meeste geloovigen is het zóó, dat de troost van de vergeving der zonden wordt verduisterd, als de geloofsoefening zwak is en als God zijn aangezicht om hunner zonden wil voor hen verborgen houdt.

E. Ten laatste. Bij zijn wederkomst ten oordeel zal de Christus al zijn volk voor het oog der goddeloozen en der duivelen rechtvaardig verklaren, hen voor de zijnen bekennen en hen inleiden in het rijk der heerlijkheid tot het bruiloftsmaal des grooten Gods. Hierop doelt Paulus o. a. in Rom. 8 : 23 als hij schrijft, dat de geloovigen met heimwee uitzien naar de publieke aanneming tot kinderen en de verlossing des lichaams. Dan, over dezen trap der rechtvaardiging wordt geschikter gehandeld in den Locus de Consummatione saeculi.

§ 9. **Het geloof en de werken.**

Uit de belijdenis, dat de rechtvaardigheid niet is uit de werken maar uit en door het geloof volgt nu echter volstrekt niet, dat het geloof in elk opzicht tegenover de werken staat. De H. Geest gebruikt deze juist om den geloovige van de oprechtheid zijns geloofs en alzoo van zijne zaligheid te verzekeren. Sterker nog. In dezen zin is het geloof zelf het uitnemendste werk, *Joh. 6 : 29,* weshalve de oude dogmatici ook zeiden: het is fides sola, quae justificat, fides tamen quae justificat, non est sola, evenals zij ook spraken van eene justificatio peccatoris en bovendien nog van eene justificatio justi. Wanneer wij dit in het oog houden, zien wij aanstonds in, dat er ook geen strijd is tusschen de leer van Paulus en die van Jacobus. Om den schijnbaren strijd tusschen Paulus en Jacobus op te heffen, heeft men

wel gezegd, dat Paulus alleen over de justificatio peccatoris en Jacobus over de justificatio justi handelt. Dan, zoo is het niet. Beiden leeren, dat de grond der rechtvaardiging niet mag gezocht in de werken der wet (Jac. 2 : 10; 3 : 2) en dat het ware geloof, d. i. het geloof dat vruchten voortbrengt, het middel, „het instrument is, waarmede wij Christus, onze rechtvaardigheid, omhelzen." Daarom verwerpt Paulus de doode werken en Jacobus een dood geloof. De werken der wet kunnen geen zondaar rechtvaardigen maar een geloof zonder goede werken en vruchten evenmin.

En wat betreft de uitspraak van Jakobus, dat Abraham, onze vader uit de werken gerechtvaardigd is, als hij zijn zoon geofferd heeft op het altaar, en dat dus het geloof mede gewrocht heeft met zijne werken en het geloof volmaakt is geweest uit de werken, 2 : 21, 22 — dienaangaande merkt Grosheide keurig op: „Bij Paulus ziet rechtvaardigen op eene rechterlijke daad Gods, maar Jacobus gebruikt rechtvaardigen in den lijdenden vorm, als voor zichzelf rechtvaardig blijken uit de vruchten des geloofs. Daarachter ligt het door God rechtvaardig verklaren, dat Jacobus onderstelt. Nu is het met Abraham zoo gegaan. Toen hij Izaak offerde, zeide de Heere tot hem: Nu weet Ik, dat gij godvreezend zijt, Gen. 22 : 12. Dit was voor Abraham de aankondiging van zijn rechtvaardigheid. De Heere gaf hem die zekerheid in verband met zijn werk. Jacobus maakt echter volstrekt niet de werken tot grond der rechtvaardigheid. Vs 22 leert het tegendeel. Het uitgangspunt is het geloof. En hoe we het geloof moeten zien, hebben we in 2 : 1 getoond: het houdt zich vast aan Jezus, die de Christus is en thans heerlijkheid geniet. Dat geloof werkte bij Abraham mede met zijn werken, zooals ieder ziet uit de Schrift. Medewerken zegt niet, hoe de verhouding is tusschen geloof en werken, het is echter van beteekenis, dat het geloof onderwerp is. Geloof en werken gaan onafscheidelijk samen, maar zóó, dat de leiding uitgaat van het geloof. Men zegge niet, dat dit in strijd is met den tekst, want dat, als iemand met een ander medewerkt, juist die andere de eerste en voornaamste is. Want bij Abraham is het werk duidelijk zichtbaar en moet worden uitgesproken, dat dit werk er niet zou zijn zonder geloof. Daardoor komen de werken uit als vruchten van het geloof. Dat blijkt ook uit het laatste gedeelte van het vers. Weer spreekt Jakobus van tot zijn hoogtepunt komen, thans van het geloof. Het geloof is niet volledig uitgegroeid, als er geen werken zijn, want die hooren er bij. En eerst uit de werken klimt het geloof tot volkomenheid. Dit wordt van Abraham gezegd, om te overtuigen van de waarheid van vs 20. En het is ook overtuigend, want ieder zal toegeven, wat Jakobus hier schrijft. Maar het is ook leerend, omdat het laat zien, waar bij de lezers de fout schuilt. Indien uit hun geloof geen werken voortkomen, bewijst dat, dat hun geloof nog verre van volkomen is, wat ook in 1 : 3 indirect wordt uitgesproken." (Zie ook Gravemeyer, II, blz. 746/751).

§ 10. **De twee deelen der rechtvaardiging. De vergeving der zonden. Het recht op het eeuwige leven.**

De rechtvaardiging door het geloof omvat twee deelen: de vergeving der zonden en de toekenning van het recht op het eeuwige leven. Synecdogisch, als pars pro toto, wordt echter meermalen alleen de vergeving der zonde genoemd. Oudere dogmatici als Luther, Junius en Rivet noemden als tweede deel de toerekening van Christus' gerechtigheid. Dit nu kan wel, als er de obedientia activa mee bedoeld is. Nog weer anderen zagen in de aanneming tot kinderen het tweede deel. Maar het beste is, om het zóó uit te drukken, als wij deden, aangezien deze twee weldaden rechtstreeks voortvloeien uit de toerekening van de gansche gerechtigheid van Christus.

Nu beweert Rome, dat bij de rechtvaardigmaking alleen de smet der zonde wordt vergeven, terwijl de schuld eerst wordt kwijt gescholden als de geloovige genoeg goede werken heeft verricht. Ook houdt zij staande, dat alleen de eeuwige straf (reatus culpae) weggenomen wordt, maar dat de mensch zelf, zoodra de infusio gratiae plaats greep voor de peccata venialia hier en in het vagevuur boeten moet. Dit is echter geheel tegen de Schrift. Zij leert ons, dat ook de schuld en de tijdelijke straf der zonden ons vergeven wordt.

Hierover zijn alle Gereformeerden het dan ook eens. Sommigen hunner, zooals Rivet en à Brakel, meenden echter, dat alleen de verledene en beledene zonden en niet de toekomstige bij de rechtvaardiging vergeven worden. Voor hunne meening beriepen zij zich op Matth. 6 : 12; I Joh. 1 : 9; 2 : 1 enz. Maar de meesten oordeelden terecht anders. Maar daarom leerden zij niet, als de Antinomianen, dat de geloovigen niet meer om de vergeving hunner zonden behoeven te bidden, aangezien hunne zonden slechts voor rekening van den ouden mensch komen. Neen, wel degelijk moeten de geloovigen telkens weer bidden: Vergeef ons onze schulden. De rechtvaardiging toch neemt wel weg de straf (reatus actualis) maar niet de strafwaardigheid (reatus potentialis). Heeft nu een kind van God gezondigd, dan gevoelt het zich strafwaardig. Dan drukt hem het schuldbesef. En zoodra dit weer het geval is, roept de geloovige tot God om vergeving. Niet in dien zin, dat hij meent van de genade Gods vervallen te zijn, maar als een, die gelooft, dat zijn Vader hem vergeven zal, en die aan den troost dier vergeving behoefte gevoelt. 't Getuigenis des Geestes, dat wij Gods kinderen zijn, verflauwt, als wij door zwakheid in zonde vielen, daarentegen wordt het weer luider gehoord, als wij die zonden beleden en om vergeving smeekten. De toekomstige zonden worden ons dus ook bij de rechtvaardiging vergeven, maar wij missen hiervan den troost, als wij zondigen.

En nu ten laatste. Terecht wordt in de 12 Artikelen des Geloofs de vergeving der zonden beleden te zijn een voorwerp des geloofs. Immers gelooft de mensch van nature niet, dat God om niet deze

groote genade schenken wil. Duidelijk zien wij dat bij de heidenen. Zij oordeelen eenstemmig, dat men zich slechts door allerlei offers de gunst der goden kan verwerven. Maar niet minder valt dit in Christenlanden op te merken. Telkens weer is de zondaar er op uit, zich eene eigene gerechtigheid op te bouwen. Ook leeren, behalve de Gereformeerden, schier alle Christenen, dat God eerst dan vergeeft, als de mensch bereid is te gelooven. Daarom is de wedergeboorte onmisbaar, om van harte de vergeving der zonden te gelooven. En zelfs als zij in ons werd gewrocht, wordt het geloof aan de vergeving der zonden nog telkens bestreden en verduisterd.

Het tweede deel der rechtvaardiging is de toekenning van het recht op het eeuwige leven. Dit wordt ook genoemd „de aanneming tot kinderen". Reeds in het O. Test. wordt God in theocratischen zin de Vader van zijn volk en Israël op zijn beurt Gods zoon genoemd. In het N. Test. krijgen dat Vader- en dat zoonschap eene veel diepere beteekenis. Daarin wordt de term „kinderen Gods" in tweeërlei zin gebezigd. Johannes doet het vooral in ethischen zin en bedoelt dan daarmede, dat de zondaar door wederbarende genade een kind Gods wordt. Paulus daarentegen bezigt υἱοθεσια in juridischen zin d.w.z. hij bedoelt er mee, dat wij krachtens het rechterlijke oordeel Gods voor kinderen Gods verklaard of tot kinderen Gods aangenomen worden. De υἱοθεσια in juridischen zin is door Christus verworven, Gal. 4 : 5, terwijl wij haar aannemen door het geloof, 3 : 26. Door haar worden de geloovigen in denzelfden stand verheven als Christus, Rom. 8 : 29, mits slechts nooit worde vergeten, dat de Christus Zone Gods is van natuur en wij zonen Gods zijn door aanneming. Het is de H. Geest, die ons van dit zoonschap verzekert Gal. 4 : 6, gelijk wij ons dan ook door het πνευμα υἱοθεσιας zonen Gods gevoelen en als kinden Gods gezind zijn, Rom. 8 : 14—16. Evenals de vergeving der zonden zoo wordt ook deze υἱοθεσια 't klaarst geopenbaard bij Jezus' wederkomst. Bij het laatste oordeel zal God voor het oor van alle schepselen de zijnen vrijspreken van alle schuld en straf en hen tevens als zijne zonen en dochteren bekennen. Dan zullen zij ook de volle zaligheid beërven. Wijl echter dat alles nu nog toeft, heeten de geloovigen erfgenamen Gods, Rom. 8 : 17.

F. DE HEILIGMAKING EN DE VOLHARDING DER HEILIGEN.

§ 1. Het verband tusschen de rechtvaardiging en de heiligmaking. Het Nomisme en het Antinomianisme. Het juiste standpunt. De unio mystica tusschen Christus en de zijnen.

Een van de moeilijkste problemen is, op de rechte wijze het verband tusschen religie en zedelijkheid te leggen. Over de verhouding tusschen de rechtvaardiging en de heiligmaking zijn dan ook verschillende verkeerde voorstellingen gegeven. In hoofdzaak kunnen

deze dwalingen echter tot een tweetal terug gebracht worden. Aan de eene zijde staan zij, die eenzijdig nadruk leggen op de eischen der ethiek en daarom leeren, dat God eerst dan vergeeft, als de mensch alles doet wat in zijn vermogen is, om zich te beteren, of als hij goede werken doet of als hij gelooft. Hier gaat dus feitelijk de heiligmaking voorop, terwijl de rechtvaardiging volgt. Al de richtingen, die tot deze hoofdstrooming behooren, worden saamgevat onder den naam „Nomisme". Aan de andere zijde staan zij, die eenzijdig de religieuze eischen accentueeren en leeren, dat God nooit op den mensch vertoornd geweest is, of dat God wel om onzen val vertoornd was, maar dat Hij aan de uitverkorenen hunne zonden vergeeft en zij zich dus ook na de rechtvaardiging om hunne zonden niet meer hebben te bekommeren. Hier gaat dus wel de justificatie voorop, maar de heiligmaking wordt geheel of zoo goed als geheel uitgeschakeld. Deze hoofdstrooming heet het Antinomianisme. Welnu, zoowel tegenover het Nomisme als tegenover het Antinomianisme moeten wij de Schriftuurlijke opvatting omtrent de relatie tusschen de rechtvaardiging en de heiligmaking handhaven.

Letten wij daartoe eerst op het onderscheid tusschen beide. God is zoowel rechtvaardig als heilig. Nu eischt Hij als de Rechtvaardige, dat de mensch tot Hem staan zal in die verhouding, waarin Hij hem oorspronkelijk stelde d. w. z. vrij van schuld en straf, terwijl Hij als de Heilige wil, dat de mensch innerlijk rein, zuiver en heilig wezen zal. Waar nu echter de mensch uit zijn oorspronkelijken staat uitviel en tevens zijn hart onrein werd, daar zijn twee dingen noodig. Ten eerste dat de mensch in zijn vorigen staat worde hersteld en ten tweede, dat hij innerlijk van de smet der zonde bevrijd en gereinigd worde. Het eerste is de rechtvaardiging en het tweede de heiligmaking. Logisch gaat de justificatie voorop, Rom. 8 : 30; I Cor. 1 : 30; zij is eene juridische daad, die in één oogenblik wordt voltrokken. De sanctificatie daarentegen strekt zich uit over heel het leven van den Christen. Voorts is het wel zóó, dat bij beide ons de volle Christus met zijne weldaden geschonken wordt, maar bij de rechtvaardiging wordt Christus ons gegeven in juridischen en bij de heiligmaking in ethischen zin. Door de eerste worden wij rechtvaardigheid Gods in Hem, door de tweede maakt Hij door zijn Geest woning in ons hart en vernieuwt ons naar zijn beeld.

Maar al zijn beide onderscheiden, gescheiden mogen ze toch niet. Hen, die God heeft gerechtvaardigd, heeft Hij ook geheiligd en verheerlijkt. Christus is niet alleen voor de uitverkorenen gestorven en heeft niet alleen voor hen het leven verworven maar Hij is ook het Hoofd der uitverkorenen; de uitverkorenen zijn in Hem begrepen; zij zijn met en in Hem gestorven, begraven en opgewekt. Christus is daarom èn hunne δικαιοσυνη èn hunne ἁγιασμος, 1 Cor. 1 : 30, d. i. niet hunne heiligheid (dan zou er gestaan hebben ἁγιοτης of ἁγιωσυνη)

maar hunne heiligmaking. Christus heeft niet alleen de verlossing van de schuld en de straf aangebracht maar ook bevrijding van de heerschappij der zonde. Hij toch verwierf ook die heiligheid, waardoor Hij de zijnen Gode wijden en van alle smet der zonde reinigen kan, Joh. 17 : 19. Christus deelt zich persoonlijk aan de zijnen mede en lijft hen op eene geestelijke wijze in Zich in.

Dit noemen wij de *unio mystica* tusschen Christus en de Zijnen.

Ten onrechte laten de Lutherschen haar pas tot stand komen als de mensch door het geloof Christus en zijne weldaden aanneemt. Subjectief komt ze echter dan reeds tot stand, als de mensch door de wedergeboorte in Christus wordt ingelijfd of m. a. w. als Christus Zich door zijn Geest aan den zondaar meedeelt. Het mysticisme vat deze mystieke unie pantheïstisch op en laat Christus Zich met den zondaar vermengen (unio substantialis) — wat evenzeer met de Schrift in strijd is. Evenmin mogen wij in haar slechts zien eene overeenstemming in gezindheid, wil en bedoeling, gelijk de rationalisten meenen. Immers leert de H. Schrift, dat Christus de wijnstok is en de zijnen de ranken; dat Christus is het Hoofd en de zijnen de leden des lichaams; ja dat Christus in al de zijnen leeft, *Gal. 2 : 20.* De unio mystica komt tot stand door den H. Geest. De Geest is zoowel de Geest der aanneming tot kinderen als de Geest, die heiligt en reinigt. En waar nu Christus dezen Geest heeft verworven, daar deelt Hij Hem ook uit, woont Hij door Hem in de gemeente en heiligt Hij haar door Hem. Vandaar dan ook, dat in de H. Schrift de liefde, het geloof enz. gaven des Geestes worden genoemd.

Aangezien het nu de Heilige Geest is, die ons den persoon en de weldaden van den Christus schenkt, daarom moeten wij ook de heiligmaking allereerst opvatten als een werk Gods. De geloovigen zijn bij de wedergeboorte lijdelijk. Zij worden geheiligd, Joh. 17 : 19; zij zijn geheiligden in Christus Jezus, Gods gebouw, Gods akkerwerk enz. Nu zagen wij vroeger, dat Israël een heilig volk heette, niet slechts omdat het van de heidensche volkeren afgezonderd was, maar ook omdat God het zijne inzettingen gegeven had en Israël geroepen was de geboden Gods te onderhouden. Welnu, dit geldt nog te meer van de kerk van den nieuwen dag. Wanneer de geloovigen worden genoemd: heiligen, geroepene heiligen, een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterdom, een heilig volk, een verkregen volk, *1 Petri 2 : 9,* dan wil dat niet zeggen, dat zij van de wereld afgezonderd en Gode in uitwendigen zin toegeëigend zijn, maar ook dat zij den beelde Christi gelijkvormig gemaakt worden, dat zij een nieuw leven deelachtig en nieuwe schepselen in Christus Jezus zijn. In zoover vangt dan ook de heiligmaking der geloovigen reeds in dit leven aan. Toch volgt hieruit niet, dat zij, die de volmaaktbaarheid der geloovigen leeren, het bij het rechte einde hebben.

§ 2. **De dwaalleer der Volmaaktbaarheid. (Perfectionisten en Perfectisten).**

Pelagius beweerde, dat ieder het in zijne macht heeft door de zedelijke krachten, waarmede de Schepper ons begiftigde, het kwade geheel te laten. De Pelagianen namen aan de mogelijkheid van een leven zonder zonde en van volkomene onderhouding van Gods geboden. Tusschen twee soorten menschen moet onderscheiden worden, en wel:

a. tusschen hen, die nimmer zondigden, zooals Abel;

b. tusschen hen, die na hun bekeering nimmer zondigden, zooals Paulus.

De Roomsche kerk richtte te Trente ook haar anathema tegen hen, die leerden, dat het onmogelijk zou zijn, dat een gerechtvaardigd zondaar volmaakt de geboden Gods kan onderhouden. Maar zij voegde er toch bij, dat de gerechtvaardigden in hun gansche leven alle zonden, ook de vergefelijke, niet kunnen vermijden dan door een bijzonder voorrecht van God, zooals de kerk staande houdt van de heilige Maagd. De Socinianen zeiden, de H. Schrift leert, dat dengene, die gelooft, alle dingen mogelijk zijn, dus is het niet onmogelijk, dat de Christen niet meer zondigt. De Remonstranten beweerden: God eischt nooit van ons wat wij niet doen kunnen. Daarom beschouwt God het als „evangelische volmaaktheid" als een Christen naar het Evangelie zich beijvert zoo goed mogelijk te leven. Dientengevolge noemden ze antw. 114 van onzen Catechismus ook een oorkussen des duivels. De Synopsis keert zich dan ook tegen de perfectionarii en à Marck tegen de perfectistae. Sommige Piëtisten waren ook voorstanders van het Perfectionisme. Eveneens de Anabaptisten, de Quiëtisten, de Kwakers, de Herrnhutters, de Weslyaansche Methodisten en in den nieuwen tijd vooral de bekende Moody en Sankey. Ritschl, Wernle (die echter later op dit gevoelen terugkwam) en anderen liggen in zoover op deze lijn, dat zij beweren, dat Paulus ná zijne bekeering geen bewustzijn van onvolmaaktheid heeft gehad.

Is hiermede het historisch overzicht voltooid, dan merken wij nu op, dat deze leer wordt genoemd het Perfectisme of het Perfectionisme en hare voorstanders Perfectisten en Perfectionisten. Als men deze termen onderscheiden wil, dan wordt met Perfectisme bedoeld de leer dat de geloovigen hier op aarde reeds volmaakt zijn en met het Perfectionisme, de volmaaktbaarheid d. w. z. de mogelijkheid om volmaakt te worden. Perfectisten zijn dan zij, die beweren reeds volmaakt te zijn, Perfectionisten zij, die beweren, dat zij hier op aarde reeds volmaakt kunnen worden. Hoezeer nu door deze richting de zoogenaamde Christenstand niet juist wordt voorgesteld, toch schuilt in haar deze waarheid, dat de stand der geloovigen schoon en heerlijk is, gelijk dan ook de kerk in de Schrift met de schoonste benamingen genoemd wordt. Hierop nu wordt en werd meermalen te weinig ge-

let. Omdat bij de geloovigen nog zooveel zonde openbaar wordt en dus de realiteit in strijd schijnt met de belijdenis, neigen wij er zoo licht toe van den Christenstand te klein te denken. Toch mag dit niet. Maar hieruit volgt nu weer niet, dat de geloovigen in dit leven reeds volmaakt zijn. Het tegendeel blijkt zoo duidelijk uit *Rom. 7 : 7—26.* Nu zeggen echter de meeste nieuweren, dat Paulus hier spreekt over den tijd, toen hij nog onbekeerd was. Opmerkelijk is 't evenwel, dat zelfs Wernle het hiermede niet eens is. Trouwens de tekst zelf bewijst, hoe juist de verklaring der Reformatoren is. Het praesens, waarin Paulus spreekt, kan alleen van het tegenwoordige worden verstaan. Immers ontbreekt elke aanwijzing, dat Paulus hier spreekt over den tijd, die aan zijne bekeering voorafging. Integendeel. Voor zijne bekeering kon Paulus niet zeggen, dat hij het goede wilde doen, dat er in hem was een wet des Geestes enz.

[Lezenswaardig is het overzicht van deze quaestie van B. Weiss, in M.'s Kommentar, 8ste Aufl., 1891. Muller verwerpt ook deze dwaling. Hij schrijft: „de z.g. „volmaaktbaarheidsleer", een plant van Engelschen bodem, miskent den voortdurenden strijd van het geloofsleven, en doet straks hare aanhangers uit hunne rust ontwaken, minder toegerust dan ooit om den „goeden strijd des geloofs te strijden", blz. 222. Juist merkt van Andel in zijne „Uitlegging van Rom." bij 7 : 14 op: „Trouwens verliest alles, wat de apostel in het vervolg van ons hoofdstuk schrijft, zijne bewijskracht, zoo men in hem den onwedergeborene spreken laat. Wat toch is de strekking van Paulus' woorden? De apostel wil in het licht stellen, hoe onmogelijk het is, dat de Wet het goede in ons zou werken. Dit doet hij door uit eigene ondervinding te laten uitkomen, dat zij zelfs in den wedergeborene, in den mensch, die het met haar eens is, en met de zonde gebroken heeft, dit niet vermag, vanwege de macht des vleesches, die nog in hem overig is, zoodat Christus alleen hier helpen kan. Alleen van dit standpunt uit bezien, valt het rechte licht op de thans volgende verzen." — Krachtig verdedigt Greijdanus in zijn Kommentaar dezelfde opinie tegen W. G. Kümmel].

Ter bestrijding van het Perfectionisme wijzen wij er voorts op, dat de H. Schrift leert, dat de geloovigen tot hun dood toe hunne zonden moeten belijden, I Joh. 1 : 9, en om vergeving van hunne zonden bidden, Matth. 6 : 12; dat zij dagelijks in vele dingen struikelen, Jak. 3 : 2, ja dat zij zichzelven verleiden, als zij durven zeggen geene zonde te hebben, *I Joh. 1 : 8.* Dit alles klemt zóó sterk, dat de drijvers van de volmaaktbaarheid zich slechts kunnen redden door de eischen van de zedewet te verzwakken. Zoo rekenen zij er niet genoeg mee, dat niet slechts zondige woorden en daden maar ook reeds gedachten en lusten tegen eenig gebod Gods ons schuldig stellen. Eveneens onderscheiden zij ten onrechte tusschen zonde doen en zonde hebben en tusschen doodzonden en vergefelijke zonden.

Hiertegenover plaatst de Schrift de oproeping, dat de geloovigen heilig, I Petri 1 : 16, en volmaakt, Matth. 5 : 48, zullen zijn, gelijk hun Vader, die in de hemelen is, volmaakt is.

Terecht hebben de oude dogmatici bijv. „Witsius Oeconomia Foederum Dei Lib. III, Cap. 12," onderscheiden tusschen drieërlei:

a. De volmaaktheid van oprechtheid of de oprechtheid des harten. Hiermede bedoelden zij, dat in het herboren hart de wil, de doorgaande gezindheid, de toeleg wordt gevonden om de zonde te haten en de gerechtigheid na te jagen. Nu is deze gezindheid wel niet altoos even sterk in de geloovigen, maar toch kan verklaard, dat zij deze volmaaktheid bezitten, omdat de grondtoon huns harten luidt: Hoe lief heb ik uwe wet, zij is mijne vermaking den ganschen dag.

b. De volmaaktheid der deelen (ter verduidelijking van dezen term gebruikte Van Mastricht dit voorbeeld: „Zooals bijvoorbeeld een klein kind, alle de leden des menschelijken lichaams hebbende, volmaakt genoemd wordt", t. a. pl., Deel III, blz. 420). Hierbij moet nog weer tusschen tweeërlei onderscheiden, de onderwerpelijke en de voorwerpelijke. Onderwerpelijk bezitten de geloovigen de volmaaktheid der deelen, omdat de geheele mensch in beginsel bij de wedergeboorte wordt vernieuwd, weshalve de wedergeborene ook zeggen kan: het oude is voorbijgegaan, het is al nieuw geworden, en hij heeten kan een nieuw schepsel in Christus Jezus 2 Kor. 5 : 17. Voorwerpelijk zijn de geloovigen de volmaaktheid der deelen deelachtig in relatie tot de Wet des Heeren, daar zij met een ernstig voornemen niet alleen naar sommige maar naar al de geboden Gods begeeren te leven.

c. de volmaaktheid der trappen. Deze bezitten de geloovigen niet. Niemand bereikt hier den hoogsten trap, d. i. dien der volmaaktheid. Ook de allerheiligsten, zoolang als zij in dit leven zijn, hebben slechts een klein beginsel der gehoorzaamheid. Wel kan de een eenen hoogeren trap bereiken dan de ander. En wij moeten er ons naar uitstrekken almeer der zonde af te sterven en in nieuwheid des levens voor Gods aangezicht te wandelen.

§ 3. De heiligmaking als werk van den geloovige of de actieve zijde der heiligmaking.

Zoo is dus de heiligmaking allereerst een werk Gods. Christus is het die de zijnen, nadat zij zijn wedergeboren, door zijn Geest steeds meer naar zijn evenbeeld vernieuwt en hen bekwaamt goede vruchten der bekeering waardig, voort te brengen. Toch is de geloovige bij de heiligmaking niet alleen passief, maar hij is ook actief. Onder Gods werking werkt de geloovige ook zelf en door Gods Geest geheiligd, heiligt hij zichzelven. Of om met de canones van Dordt te spreken (III en IV, § 16): „Deze Goddelijke genade werkt in de menschen niet als in stokken en blokken, noch vernietigt den wil en zijne eigen-

schappen, noch dwingt hen met geweld tegen hunnen dank, maar maakt hen geestelijk levend, heelt, verbetert en buigt hen tegelijkertijd liefelijk en krachtig, alzoo dat waar de wederspannigheid en tegenstand des vleesches te voren ten eenenmale de overhand had, daar begint nu eene gewillige en oprechte gehoorzaamheid des Geestes de overhand te krijgen." Om nu de geloovigen op te wekken tot een heiligen wandel, worden de geloovigen geroepen den goeden strijd des geloofs te strijden, de zonde te haten, Gods wet te beminnen en hunne roeping en verkiezing vast te maken. Eenerzijds leert de Schrift, dat wij uit genade zalig worden, dat wij geen recht op loon vanwege onze goede werken hebben, en dat God de goede werken heeft voorbereid, opdat wij er in zouden wandelen, en anderzijds leert diezelfde Schrift, dat wij moeten strijden om in te gaan, moeten volharden ten einde toe en dat de goede werken beloond zullen worden.

Nu heeft men in den loop der eeuwen telkens beweerd, dat deze twee voorstellingen met elkander in strijd zijn. Maar dat is geenszins het geval. De Schrift leert ons, dat wij twee dingen tegelijkertijd zullen vasthouden. Eenerzijds dat ook de wedergeboren mensch niet door eigen kracht het goede kan doen en dat hij tot zijn dood toe onbekwaam blijft als uit zich zelven iets goeds te denken of te doen. Hier komt vooral in aanmerking *Phil. 2 : 12b, 13.* Anderzijds staat echter evenzeer de zelfwerkzaamheid der geloovigen vast. Zij moeten hunszelfs zaligheid werken met vreeze en beven, zich uitstrekken naar het wit der roeping, die van boven is in Christus Jezus. Nu is het ons niet gegeven het verband tusschen deze twee stukken te doorzien, gelijk immers in het algemeen door ons niet begrepen wordt, hoe eenerzijds de wil Gods geschiedt in alles wat plaats heeft en anderzijds de mensch verantwoordelijk blijft voor al zijne daden. Maar daarom mogen wij nu niet aan een dezer twee stukken gaan tornen.

De praktijk der Godzaligheid is bovendien geheel in overeenstemming met het onderwijs der H. Schrift. Gods kind weet, dat het zijne roeping is door de kracht van Christus in Gods wegen te wandelen — en dat is voor hem geen last maar een lust en hij gevoelt zich in zijne conscientie beschuldigd, als hij door zwakheid in zonde valt en voor eene wijle niet genoeg ernst gemaakt heeft met de heiligmaking. Maar tevens erkent het, dat Gode de dankbaarheid toekomt voor elke onderhouding van zijn geboden. En wat nu meer bepaald de quaestie van de goede werken als vruchten des geloofs betreft — deze ligt zoo. Zoo beslist mogelijk is ook hier God de eerste werker, *Ef. 2 : 10.* Maar tevens onderwijst het Woord ons, dat een geloof zonder de werken dood is en dat het onmogelijk is het eeuwige leven te beërven zonder de werken. En tevens, dat de belooning der goede werken, die niet volmaakt maar altoos met zonde besmet zijn, niet geschiedt uit verdienste maar uit genade. God was niet gehouden ons loon toe te zeggen bij het doen van goede werken. Edoch in zijne groote goed-

heid heeft Hij dit willen doen. Maar zelfs al ware dit anders, dan zou toch nog gelden, dat het loon niet geëvenredigd is aan de werken, maar dat het loon — de eeuwige heerlijkheid — zeer verre de beste werken van den allerheiligste overtreft. Het Christelijk leven bloeit dan ook slechts, wanneer tegelijkertijd de alwerkzaamheid Gods en de zelfwerkzaamheid der geloovigen wordt vastgehouden.

Aanhangsel.

Bij Barth hooren wij hier uitdrukkingen, die wijzen op beinvloeding door Kohlbrügge. Over 't algemeen zag Kohlbrügge de heiligmaking als een overgezet worden op het terrein der genade, in het element der heerlijkheid Gods. Vandaar dat hij de verandering van staat (rechtvaardiging) en van toestand (heiligmaking) niet scherp genoeg onderscheidde. Ook als hij over de innerlijke heiliging handelde, stond deze feitelijk als eene macht buiten en tegenover het ik des menschen. De mensch zelf was en bleef een goddelooze (J. van Lonkhuyzen, H. F. Kohlbrugge, blz. 437/513). Terecht informeerde Kuyper dan ook reeds in 1887 hoe de z.g. Neo-Kohlbrüggianen dachten over dit vraagpunt: „Wordt gevraagd, of de Heiligmaking, die voor ons in Christus Jezus is, al dan niet ook een hebbelijkheid in de wedergeborenen werkt, en waaromtrent zij (de N. K.) gezegd worden te leeren, dat een kind van God, na zijn wedergeboorte en bekeering in niets verschilt van den verworpene, dan alleen daardoor, dat er een voorwerpelijke heiligmaking voor hem, buiten hem, in Christus gereed ligt" (De Vleeschwording des Woords blz. 113/114). Het doet mij dan ook leed, dat Haitjema en vele Confessioneelen van oordeel zijn, dat de lijn der ontwikkeling van de Gereformeerde theologie niet loopt over Kuyper en Bavinck maar over Bilderdijk, Kohlbrügge, Hoedemaker, Barth, (Haitjema, Karl Barth, blz. 153/154).

§ 4. De volharding der heiligen. De H. Schrift leert niet, dat de afval der heiligen mogelijk is.

Wij zijn thans genaderd tot de vraag, of een wedergeborene het geloof weer geheel kan verliezen? Augustinus leerde, op zich zelve is de genade des geloofs en der wedergeboorte verliesbaar en er zijn dan ook geloovigen, die zoo diep vallen, dat zij haar geheel verliezen. Dan, bij de uitverkorenen voegt God aan de eerste genade nog eene tweede als donum superadditum toe, en wel die der perseverantia, en dientengevolge is het onmogelijk, dat de uitverkorenen geheel van de genade vervallen. Deze tweede genade houdt met de eerste geen verband en staat zonder eenigen invloed buiten het Christelijk leven. De Roomschen lieten de tweede gedachte van Augustinus los en hielden zich vast aan de eerste. Rome beleed te Trente, dat door iedere doodzonde de genade der rechtvaardiging verloren wordt, en dat men niet mag zeggen: wie in zulke zonden valt was niet waarlijk

rechtvaardig; integendeel, dat de waarlijk gerechtvaardigde daardoor een ongerechtvaardigde wordt; dat intusschen degenen, die van den staat der rechtvaardiging zijn uitgevallen, opnieuw door middel van het Sacrament der Boete kunnen gerechtvaardigd worden. Helaas ging de Luthersche Kerk dienzelfden weg uit. Zij leerde: Ware geloovigen kunnen het geloof en het geestelijke leven geheel en al verliezen, nochtans voor hunnen dood door vernieuwde bekeering hersteld en aldus behouden worden. Dit laatste nu heeft plaats met de uitverkorenen, wijl zij juist hierom uitverkoren zijn, omdat God hunne vernieuwde bekeering heeft vooruit gezien. De afval der heiligen wordt ook geleerd door de Pelagianen, Socinianen, Mennonieten, Remonstranten, Methodisten en de meeste nieuwere theologen. De Ethischen daarentegen wijzen hem algemeen af. Door Muller wordt hij bijv. beslist ontkend. Letterlijk schrijft hij: „De geloovige kan vallen en zelfs diep vallen; maar geheel „vervallen", zooals de oudere Dogmatici het uitdrukten, nooit", blz. 225. En eveneens: „De zegepraal der volharding vindt haren waarborg eensdeels in God, die tot getrouwheid ons roept, anderdeels in de vaste overtuiging van den Christen, dat hij zich onmogelijk bedriegen kan in de verzekerdheid aangaande zijne zaligheid", blz. 227.

Voor den afval der heiligen beroept men zich op:

1⁰ de droeve zonden van David en Salomo. Dan, nergens zegt de H. Schrift, dat zij eerst met het geloof werden begiftigd, daarna het hebben verloren en het ten laatste weer hebben terug ontvangen;

2⁰ Hymenaeus, I Tim. 1 : 20, II Tim. 2 : 17; Alexander, I Tim. 1 : 20 en Demas, Col. 4 : 14 en II Tim. 4 : 10. Dan, van deze personen kan onmogelijk worden bewezen, dat zij eenmaal werden wedergeboren;

3⁰ op *Hebr. 6 : 4—8: Want het is onmogelijk, degenen, die eens verlicht geweest zijn, en de hemelsche gaven gesmaakt hebben, en des Heiligen Geestes deelachtig geworden zijn, en gesmaakt hebben het goede woord Gods, en de krachten der toekomende eeuw, en afvallig worden, die, zeg ik, wederom te vernieuwen tot bekeering, als welke zichzelven den Zoon van God wederom kruisigen en openlijk te schande maken. Want de aarde, die den regen menigmaal op haar komende, indrinkt, en bekwaam kruid voortbrengt voor degenen, door welke zij ook gebouwd wordt, die ontvangt zegen van God; maar die doornen en distelen draagt, die is verwerpelijk en nabij de vervloeking, welker einde is tot verbranding;* Hebr. 10 : 26—31; II Petr. 2 : 1 en 18—22; I Joh. 5 : 16.

Dan, afdoende schrijft Bavinck: „Deze teksten schijnen het grootste bezwaar in den weg te leggen voor de belijdenis der perseverantia sanctorum. Toch is dit maar schijn. Want ook zij, die de mogelijkheid van afval leeren, moeten aannemen, dat hier van eene gansch bijzondere zonde sprake is. Immers is volgens henzelven de genade

wel verliesbaar maar ook ná totaal verlies weer verkrijgbaar. Het gevoelen der Montanisten en Novatianen, die uit deze plaatsen afleidden, dat afgevallenen nooit meer in de kerk mochten opgenomen worden, is door de christelijke kerken algemeen verworpen. Wanneer de Schrift dan toch uitdrukkelijk zegt, dat het onmogelijk is, om zulken, van welke in die teksten sprake is, wederom te vernieuwen tot bekeering, dan is het onwedersprekelijk, dat hier eene zonde bedoeld wordt, die het oordeel der verharding medebrengt en bekeering onmogelijk maakt. En zulk eene zonde is er, ook naar de belijdenis van hen, die de mogelijkheid van afval aannemen, slechts ééne n.l. de lastering tegen den H. Geest. Indien dit nu zoo is, leidt de leer van den afval der heiligen tot de gevolgtrekking, dat de lastering tegen den H. Geest ook of zelfs alleen door wedergeborenen bedreven kan worden of de bovengenoemde teksten verliezen tegen de perseverantia sanctorum alle bewijskracht."

Nadat wij de voornaamste argumenten der tegenstanders ontzenuwd hebben, voeren wij thans deze argumenten voor het Gereformeerde gevoelen aan:

1° De verkiezing, de genadegiften en de roeping Gods zijn onberouwelijk, *Rom. 9 : 11* en *11 : 29;*

2° De H. Schrift leert ons, dat onze ontrouw de trouw Gods niet verbreekt. God heeft zich van zijn kant vrijwillig met een eed aan zijn volk verbonden en daarom weet zijn verbond van wijken noch wankelen;

3° de zeer krachtige uitspraken van den Christus in *Joh. 6 : 39* en 10 : 28;

4° God bevestigt en voleindigt het goede werk, dat Hij in de zijnen begon. Phil. 1 : 6 en bewaart hen voor de toekomst van Christus, om de hemelsche erfenis deelachtig te worden, I Petri 1 : 4 en 5;

5° zij, die den afval der heiligen leeren, moeten een van deze twee staande houden: òf dat ook de geringste zonde het geloof doet verliezen òf dat door sommige zonden wel en door andere de genade niet verloren wordt. Het eerste nu doet niemand. Maar het tweede is de gevaarlijke Roomsche leer van de peccata mortalia en venialia, die den aard der zonde miskent en het ethische leven zoo schrikkelijk ondermijnt;

6° de rustige ontwikkeling van het Christelijk leven is zoo alleen mogelijk.

Nu is het zeker waar, dat de Schrift zelve de geloovigen vermaant om te blijven in Christus, in zijn Woord, en in zijne liefde, om getrouw te zijn tot den dood enz. en deze vermaningen verliezen op het Geref. standpunt geenszins haar kracht, evenmin als de verzoeking van Christus eene schijnvertooning was, al kon Hij niet zondigen. Ook hier handelt God niet door physieken dwang maar

Hij behandelt de zijnen als redelijke en zedelijke wezens. De volharding gaat dan ook niet buiten den mensch om. Integendeel, deze gave Gods werkt op geestelijke wijze op hem in. Juist door de vermaning werkt God de volharding uit en doet Hij zijn kind vrijwillig door de genade des H. Geestes volharden in het geloof.

Deze leer van de volharding der heiligen werpt voor de geloovigen deze kostelijke vrucht af, dat zij er nu ook zeker van kunnen zijn, dat zij de zaligheid zullen beërven. Toch zeide zelfs Augustinus, dat God 't beter had gevonden deze zekerheid niet te geven, opdat de zijnen niet in de heiligmaking zouden vertragen. De Roomschen en de Remonstranten loochenden evenzeer beslist de certitudo fidei en de latere Lutherschen eveneens, althans voor de toekomst. Trouwens wie den afval der heiligen mogelijk acht, moet hiertoe komen. Volgens de Geref. leer vloeit echter deze zekerheid voort uit de verkiezing en het geloof. De H. Geest getuigt in en door het geloof met onzen geest, dat wij kinderen Gods zijn, doet ons roemen, dat niets ons zal scheiden van de liefde van Christus en verzekert ons van onze toekomstige zaligheid, Rom. 8 : 15; Gal. 4 : 6; Rom. 8 : 23 en 38/39. Deze zekerheid stort groote blijdschap uit in het hart, geeft krachtigen troost, als wij door zwakheid in zonden vielen en verleent kracht en steun aan het Christelijk leven. In verband hiermede verwerpt R. Seeberg (Chr. Dogm., II, S. 553) dan ook den afval der heiligen. „Wenn man dies anerkennt, wird man die Möglichkeit des Eintrittes der ἁμαρτια προς θανατον oder der völligen Zerstörung des wirklichen Heilsglaubens in Abrede stellen müssen ... Wirklicher Glaube in dem gekennzeichneten Sinne ist daher als unzerstörbar zu bezeichnen."

HOOFDSTUK XV.

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE.

(OVER DE MIDDELEN DER GENADE).

A. INLEIDING.

§ 1. **De term genademiddelen als zoodanig.**

De term „genademiddelen" is in den laatsten tijd weer meer in gebruik genomen, nadat hij gedurende bijna twee eeuwen in onbruik was geraakt. Genademiddelen is echter een oude en goede kerkelijke term om aan te wijzen de middelen, waarvan een barmhartig God zich bedient om het geloof zijns volks te sterken. Dat hij aan het einde der 18e eeuw in onbruik geraakte, was een gevolg van het feit, dat de bij de Roomschen gebruikelijke zegswijze „na bediend te zijn van de genademiddelen der heilige kerk" aanleiding gaf tot de verkeerde opvatting, als zouden met de genademiddelen het laatste oliesel bedoeld zijn. En uit tegenzin tegen Rome wilde men daarom dezen term niet gebruiken. Maar dit bezwaar is toch al te gezocht en zoo is de oude term weer in eer gekomen. Zoo bijv. reeds door Van Oosterzee. „Het woord genademiddel is een van die, welke, ofschoon niet letterlijk aan de H. Schriften ontleend, sinds langen tijd gangbaar zijn in de theologische wereld. Er wordt in het algemeen alles door aangeduid, wat God in Christus tot het leven en de godzaligheid geschonken heeft (2 Petri 1 : 3), en nog altijd voortgaat te schenken" (Christel. Dogm.[2], II, blz. 463).

§ 2. **De genademiddelen in engeren zin zijn het Woord Gods en de Sacramenten.**

Wanneer wij Heppe opslaan, dan zien wij, dat hier niet wordt gehandeld over al de Middelen der genade of m. a. w. niet eerst over het Woord Gods en daarna over de Sacramenten maar alleen over de Bondszegelen. Bij Schmid is dit anders. Aan het caput „de Sacramentis" gaat dat „de Verbo Divino" bestaande uit § 51 „Efficacia verbi Divini" en § 52 „Lex et Evangelium" vooraf. Welnu dit laatste standpunt is het juiste. De Synopsis heeft dan ook een disputatie de „Lege Dei", de „Evangelio" en de „Veteri et Novo Testamento". Zoo luidt ook bij Böhl de titel van § 69 „Die Lehre vom Worte Gottes" en bij Luthardt die van § 70 „Das Wort Gottes". Kuyper en Bavinck

handelen ook zoo. Want wel laat Kuyper aan zijn Locus de Sacramentis niet een Locus de Verbo Divino voorafgaan, maar hij zegt toch uitdrukkelijk op blz. 5 van zijn Locus de Sacramentis, dat feitelijk een Locus de Verbo Divino diende voorafgegaan te zijn of dat 't Woord Gods en de Sacramenten beiden dienden behandeld te worden onder den naam Locus de Mediis Gratiae. Hij voegt er bij, dat hij den Locus de Verbo Divino dan ook alleen weg liet, omdat z. i. „het Medium Verbi in den Locus de Sacra Scriptura, gelijk hij dien gaf, voldoende behandeld was." In E Voto behandelt hij dan ook bij Zondag 25 uitdrukkelijk eerst de H. Schrift als genademiddel en daarna pas de sacramenten.

Wij hebben hiermede echter nog niet genoeg gezegd. Dat Heppe het Woord Gods niet als genademiddel behandelde, zal wel hieruit zijn voortgevloeid, dat ook Geref. dogmatici in hunne handboeken alzoo deden. Ja, al wijdde de Synopsis aan het Woord Gods verschillende §§, rechtstreeks in verband met de Sacramenten behandelt ook zij het niet als genademiddel. Dat nu de Gereformeerden zoo deden, was een gevolg van het feit, dat zij inzagen, dat het Woord Gods meer is dan een genademiddel. De beteekenis van de H. Schrift is bij lange niet uitgeput, als wij zeggen, dat zij dient tot versterking van het geloof. Neen, zij bevat ook de roepstem tot de bekeering. Zij moet ook uitgedragen tot de heidenen, om hen op te roepen tot den dienst van den waren God. De zedewet raakt niet alleen Gods volk maar alle menschen. Voorts zijn in de H. Schrift vervat de beginselen, waarop de onderscheidene levensterreinen moeten zijn gegrond en waarnaar zij dienen ingericht te worden. Wij komen dan ook volstrekt niet alleen met Gods Woord in aanraking als wij het thuis lezen of het hooren bedienen, maar ook als door opvoeding, lectuur, lezing, redevoering enz. de beginselen van het Woord ons mondeling worden ontvouwd en ingeprent. Wij moeten dan ook altoos wel bedenken, dat al mag ongetwijfeld de Bijbel door ons Gods Woord genoemd worden, in den Bijbel zelven de term „woord Gods" nimmer identiek is met de H. Schrift. Wel wordt soms de term Gods Woord op een gedeelte der H. Schrift b.v. op de geschreven wet in den Bijbel toegepast, maar voor het overige is de term Gods Woord in den Bijbel nimmer identiek met de H. Schrift. Wat ook wel niet anders kan, omdat immers toen de H. Schrift nog niet compleet was. De H. Schrift gebruikt den term Gods Woord in deze beteekenissen:

a. de kracht Gods, waardoor Hij de wereld schiep en onderhoudt;

b. de openbaring Gods aan de profeten;

c. de inhoud dier openbaring aan de profeten;

d. het Evangelie, hetwelk door de apostelen verkondigd werd.

Maar al is dus het Woord Gods veel meer dan een genademiddel, het is toch ook een genademiddel, en daarom moet het toch ook onder

dit gezichtspunt in de Dogmatiek bezien worden. (Zie hierover verder Kuyper, E Voto, Zondag 25, caput. 1V).

Wanneer wij hier nu alleen het Woord Gods en de Sacramenten noemen, dan ontkennen wij daarmede geenszins, dat de term genademiddelen als zoodanig ook nog in ruimer zin gebezigd kan worden. Omdat aan de kerk de bediening van Woord en Sacrament is toevertrouwd, daarom kan zij ook een genademiddel heeten. Zoo kunnen ook genoemd worden de leidingen, die God in dit leven met de zijnen houdt, zelfs de gaven des Geestes als geloof, bekeering, gebed, welke dienen, om de weldaden van het Genadeverbond aan te nemen en bij den voortduur te genieten. Toch verdient het geen aanbeveling, om zoo te doen. Beter is 't, alleen het Woord Gods en de Sacramenten aldus te noemen, mits wij deze *a.* slechts nooit losmaken van den Christus, die de genade niet alleen verwierf maar ook uitdeelt, en *b.* bedenken, dat Christus zijne weldaden uitdeelt in den weg van verbond en kerk.

§ 3. **De controvers met de valsche Mystieken en de Roomschen.**

Inzake de middelen der genade stelden de Gereformeerden zich in hoofdzaak eenerzijds tegenover de valsche Mystieken en Geestdrijvers en anderzijds tegenover de Roomsche kerk. Het Mysticisme kende aan de genademiddelen slechts geringe waarde toe. Het leerde, dat de Christus, of de Geest of het inwendige Woord of het inwendige licht den mensch wederbaart geheel buiten de middelen om, en dat ook ná de wedergeboorte de middelen wel gemist konden worden. Het Woord Gods toch sprak alleen uit wat omgaat in het hart der geloovigen, en de Sacramenten stelden slechts uiterlijk voor oogen, wat innerlijk reeds geschonken is. Lijnrecht hiertegenover stond Rome. Wel onderschatte ook zij de waarde van het Woord, doordat zij aan de prediking des Woords slechts eene paedagogische waarde toekende en in het geloof slechts een der praeparationes ad gratiam zag, maar hier stond tegenover dat zij tevens de waarde der Sacramenten sterk overschatte. Immers beweerde zij, dat de genade ex opere operato onmiddellijk met het sacrament was verbonden en dus ook de genade door het sacrament medegedeeld werd. Uit welke stelling weer deze andere volgde, dat buiten de kerk en het sacrament geene zaligheid te vinden is. Tegenover Rome hielden de Reformatoren staande, dat het Woord Gods niet rust op de kerk maar omgekeerd de Kerk op het Woord Gods gefundeerd is. Het Woord Gods was dan ook *het* genademiddel bij uitnemendheid. En nu riep God tot de bediening van zijn Woord wel de herders en leeraars, maar dat wilde niet zeggen, dat de predikanten zouden staan tusschen Christus en de geloovigen. Neen, de Heilige Schrift is doorzichtig en daarom kan ieder, die ernstig de zaligheid zoekt, ook buiten de Dienaren des Woords om in de Schrift vinden, wat tot zaligheid van noode is. En voorts

zijn de Sacramenten ondergeschikt aan het Woord. Zij deelen de genade niet mee, maar beteekenen en verzegelen aan de geloovigen de beloften, in het Woord vervat. Daarom mogen zij niet van het Woord gescheiden worden.

Even beslist als de Reformatie zich stelde tegenover de Roomsche beschouwing, wees zij de dwalingen der Wederdoopers af — dwalingen, die met het Socinianisme en het Remonstrantisme hierin overeenkwamen, dat zij de sacramenten slechts beschouwden als herinneringsteekenen en belijdenisacten. Tusschen de Lutherschen en de Gereformeerden was in de verwerping der dwalingen geen verschil, maar de Lutherschen gingen bij de ontwikkeling van hun gevoelen te ver, toen zij allengs leerden, dat de genade aan de middelen gebonden is, en dientengevolge den nooddoop invoerden, aan de kleine kinderen het geloof ontzegden en den doop beschouwden als de afwassching der zonde zelve. De Gereformeerden en met name Calvijn, hielden tegenover het Mysticisme staande: *a.* dat God zich bij de bekeering wel degelijk van het Woord Gods bedient; *b.* dat het Woord Gods ook voor de geloovigen van groote beteekenis is; en *c.* dat de sacramenten niet slechts teekenen of belijdenisacten maar ook zegelen zijn.

Verschillend dachten zij over de vraag, of de Heere de uitverkoren kleine kinderen der geloovigen meestal in hunne prille jeugd en dus zonder het Woord wederbaart, dan wel of Hij gewoonlijk dit eerst op lateren leeftijd doet. Vele oudere Gereformeerden hingen het eerste, de Gereformeerden der 18e eeuw het tweede gevoelen aan. Maar welke nuances ook onder de Gereformeerden zijn geweest, hierin waren zij één, dat noch het Woord noch het Sacrament bij de Mystici tot hun recht komen. Woord en Sacrament beide hebben aanspraak op den naam „genademiddelen".

B. DE VERBO DIVINO.

(HET WOORD GODS ALS GENADEMIDDEL).

§ 1. Wet en Evangelie.

In de Heilige Schrift moeten wij onderscheiden tusschen de Wet en het Evangelie. Over de beteekenissen dezer termen bestond echter van meetaf misverstand. De Gnostieken, Manicheërs, Hattemisten enz. verscherpten geheel onnoodig de Schriftuurlijke tegenstelling tusschen beide termen door te leeren, dat de wet gelijk was aan het O. Test. en dat het O. Test. afkomstig was van een hardvochtig God, en het Evangelie gelijk aan het N. Test. en dat dit N. Test. was te danken aan den Vader der liefde, den Vader van onzen Heere Jezus Christus. De nomistische richtingen als de Pelagianen, de Roomschen, de Socinianen, de school van Saumur, de Rationalisten

enz. wischten kortweg de bijbelsche tegenstelling uit door de voorstelling, dat het Evangelie eene nieuwe, gemakkelijker te volbrengen wet is dan de oorspronkelijke wet des Heeren.

Reeds door de Kerkvaders, maar toch vooral door de Scholastici en de latere Roomsche dogmatici werd bovendien de tegenstelling tusschen Wet en Evangelie volkomen geidentifieerd met die tusschen het O. en het N. Test. En deze beide Testamenten verschilden dan niet hierin van elkander, dat het O. Test. alleen eischte en het N. Test. alleen beloofde (want beide bevatten zoowel eischen als beloften) maar in dit opzicht, dat het O. Test. eene lagere en het N. Test. eene hoogere openbaring van Gods wil bevatte. In het N. Test. zijn de mysteriën des heils duidelijker geopenbaard, de beloften rijker, de geboden lichter dan in het O. Test. Ook wekte het O. Test. vrees en dienstbaarheid, het N. Test. liefde en vrijheid. Daarbij was de wet of 't O. Test. slechts voor één volk en 't Evangelie of 't N. Test. voor alle volkeren bestemd. In één woord: de Wet is het onvolkomen Evangelie, het Evangelie de volkomene Wet. Buchberger, Kirchliches Handlexikon, I, S. 1677: „Das positiv-göttl. Gesetz steigt sowohl der Zeit als der innern Volkommenheit nach vom Gesetz des alten Bundes zu dem des neuen empor. Ersteres enthielt sittliche Gebote, Zeremonial und Rechts ordnungen, von denen nur erstere dauerend verpflichten... Gegenüber dem A. T. G. „der Sünde en des Todes", das den Menschen nicht innerl. zu heiligen vermochte, stelt sich der N. T. G. dar als „G. des Geistes und des Lebens" (Rö. 8, 2), das in der Liebe zur Gottes kindschaft führt. Keineswegs aber ist dem Evangelium das G. überhaupt fremd oder entgegen gesetzt (Antinomismus) ... Das christl. Gesetz des N. B. ist das schlechthin volkommene G., das keiner inneren Abänderung od. Verbesserung fähig u. für alle Zeiten u. Menschen (denen es bekannt wird) verbindl. ist; das Natur G. erhält dadurch s. Ergänzung u. Vergeistigung."

Hoewel nu ongetwijfeld de bedeeling van het Genadeverbond, van Mozes tot op Christus een wettisch schema droeg, toch moet de hoofdgedachte van Rome beslist worden afgewezen. Het Evangelie is ook reeds te vinden in het O. Test., gelijk het N. Test. waarlijk niet is zonder de Wet. Vervolgens is het Evangelie volstrekt niet eene tweede, gemakkelijker te volbrengen wet dan de wet des O. Test. Het N. Test., hoewel dit vooral in de brieven van Paulus, telkens Wet en Evangelie tegenover elkander plaatst, leert niettemin tegelijkertijd deze twee dingen: *a.* dat de bedeeling van het Genadeverbond in een wettischen vorm de belofte, die reeds aan Abraham was gschied, geenszins heeft te niet gedaan, Gal. 3 : 17, 21; dat ook in die periode het Evangelie is verkondigd Gal. 3 : 18, en dat ook in die dagen de gerechtigheid niet is verkregen door de werken der wet maar uit en door het geloof; en *b.* dat met de komst van Christus de wet volstrekt niet is weggevallen; dat wel de ceremonieele maar

geenszins de zedewet hare beteekenis verloor; gelijk Jezus dan ook uitdrukkelijk verklaarde, dat Hij niet was gekomen, om de wet te ontbinden maar om haar te vervullen.

Dan, waaraan hebben wij nu te denken bij den term Wet zonder nadere bepaling? Paulus verstaat allereerst onder νομος om met Böhl (die in zijn Dogmatiek een geheel hoofdstuk aan de Wet wijdt — vom Gesetze Gottes, S. 229—238) te spreken: „Die ewige unabänderliche Norm des göttlichen Willens" of m. a. w. de openbaring van Gods wil voor het religieuze en ethische leven des menschen. Maar Paulus spreekt ook herhaaldelijk van Wet, als hij meer bepaald denkt aan de Wet, als eene over den zondaar heerschende en hem veroordeelende en ten verderve voerende macht, bijv. Rom. 7 : 1—6. In de derde plaats verstaat Paulus onder de Wet de geheele O. Test. bedeeling in haar wettischen vorm, in haar wettisch schema, en dan stelt hij tegenover haar het Evangelie. Slechts als wij dit in het oog houden, kunnen wij verstaan: *a.* dat Paulus de Wet, heilig, rechtvaardig en goed noemt, Rom. 7 : 12; *b.* dat de Wet door ons vleesch krachteloos is, Rom. 8 : 3, 4, ja dat de natuurlijke mensch door haar, tengevolge van zijn booze hart, tot nog feller uitbreken in zonde geprikkeld wordt, Rom. 7 : 11; *c.* dat de letter der Wet doodt, maar de Geest levend maakt, II Cor. 3 : 6; Gal. 3 : 10. Voorts geldt van de Wet, dat zij, zoolang de paradijstoestand duurde, tot den mensch kwam met den eisch: Doe dat, en gij zult leven, of m. a. w. dat zij den mensch als loon op zijne werken het leven beloofde; en van de Wet ná den val, dat zij eenerzijds het middel is, om den mensch aan zijne ellende te ontdekken en tot Christus uit te drijven, Gal. 3 : 24, en anderzijds de staf, waarop de geloovigen bij het leven der dankbaarheid en bij hun strijd tegen de zonde kunnen steunen.

Het kenmerkende van het Evangelie daarentegen bestaat hierin, dat het ons den Christus als een volkomen Zaligmaker predikt; dat het ons oproept van alle eigengerechtigheid af te zien en die van Christus door het geloof te omhelzen; dat het dat geloof niet voorstelt als een werk des menschen maar als eene gave Gods; en dat het ons de goede werken teekent als vruchten des geloofs en als de openbaring van onze dankbaarheid voor de door Christus aangebrachte verlossing. Vandaar dan ook, dat Voetius, Witsius, Coccejus en de Moor, heel precies gesproken, gelijk hadden, toen zij tegenover andere dogmatici staande hielden, dat feitelijk de eisch van geloof en bekeering tot de Wet en niet tot het Evangelie behoort, gelijk immers ook de eisch om God lief te hebben boven alles niet eerst in het Evangelie maar reeds in de Wet vervat is. Toch mogen wij dit niet te ver drijven, aangezien beide nooit mogen gescheiden. Het Evangelie veronderstelt altoos de Wet. God handelt altoos met ons als met redelijke en zedelijke wezens en daarom gaat de aanbieding van Christus steeds gepaard met den eisch van geloof en bekeering. Toch worden geloof

en bekeering niet door de wet gewerkt; zij behooren tot den inhoud des Evangelies: zij zijn gaven van Gods genade. En juist wijl dit laatste zoo is, daarom kan er ook in de H. Schrift sprake zijn van: de wet, het gebod, de gehoorzaamheid des geloofs, Rom. 1 : 5; 3 : 27; I Joh. 3 : 23; van een ongehoorzaam zijn aan en een geoordeeld worden naar het Evangelie, Rom. 2 : 16; 10 : 16 enz.

Adams val maakte echter niet alleen de openbaring van het Evangelie noodig. Zou God den mensch zijne zonde kunnen vergeven, dan moest Christus plaatsbekleedend de geheele Wet onderhouden, en ook tevens den vloek der Wet van ons op zich laden. Wijl nu Christus dat deed, daarom kon Paulus zeggen, dat wij vrij zijn van de Wet, Gal. 4 : 26 e.v.; 5 : 1. De Lutherschen maakten hiervan, dat de geloovige de Wet nog wel niet kan missen vanwege de inwonende zonde maar dat hij toch voorts niet meer staat onder de Wet. Dat hij naar den nieuwen mensch vrij is van de Wet. De Gereformeerden ontkenden dit en leerden een drieërlei usus van de Wet n.l.

a. een usus politicus of civilis om de zonde te beteugelen;

b. een usus paedagogicus om kennis der zonde te wekken; en

c. een usus didacticus om voor de geloovigen te zijn tot een richtsnoer van hun geloof en wandel. De wet is den geloovige lief; naar den nieuwen mensch heeft hij in haar zijne vermaking; zij blijft tot in eeuwigheid voor hem de regel des levens. Vandaar dat de Wet bij de dankbaarheid zoo uitvoerig door de Gereformeerden behandeld werd.

§ 2. Oud en Nieuw Verbond is niet dezelfde tegenstelling als Wet en Evangelie.

Ons bleek, dat het niet aangaat te zeggen, dat het O. Test. is de Wet en het N. Test. het Evangelie, en evenmin dat de Wet met de komst van Christus is afgeschaft. Toch is hier gevaar voor misverstand. In het N. Test. wordt naast de tegenstelling van Wet en Evangelie nog eene tweede gevonden n.l. die tusschen het Oude en het Nieuwe Verbond. Behalve den geheelen brief aan de Galaten komt hier vooral in aanmerking: *Hebreën 8 : 6—13.* Daar wordt gesproken van een Verbond, dat oud gemaakt is (voor verouderd verklaard) en nabij de verdwijning was, en een nieuw Verbond of Testament. Aangezien nu dit oude Verbond vanwege zijn vorm heet „het Verbond der Wet" daar laat het zich begrijpen, dat menigeen zegt: de Wet is sinds den Pinksterdag vervallen. Toch is dit onjuist. Het Verbond der Wet of het oude Verbond is geheel iets anders dan de Wet. Onder het Oude Verbond hebben wij te verstaan het Verbond, hetwelk God met Israël bij den Horeb sloot. Nu mogen wij nimmer vergeten, dat wel de vorm van dit Verbond wettisch was maar dat daarom toch dit Oude Verbond geene hernieuwing was van het Werkverbond maar eene bedeeling van het Genadeverbond. De geestelijke achtergrond van het Oude Verbond was het Genadeverbond. En de weldaden

van het N. Verbond werden dan ook, gelijk Calvijn met nadruk hier opmerkt, reeds den geloovigen van het Oude Verbond geschonken. Alleen het wettisch schema en onvolkomene van het O. V. of Test. is verouderd verklaard (Zie, Komm. v. Grosheide).

In het wezen der zaak zijn dus het O. en het N. V. één. Maar zij verschilden toch hierin: *a.* het O. V. behoefde tal van offeranden en ceremoniën om Christus' persoon en werk af te beelden, het N. V. behoefde die niet; *b.* het O. V. droeg een nationaal karakter, terwijl voor eene volkskerk onder het N. V. geene plaats is; *c.* het O. V. kwam tot Israël in een wettisch schema, welk schema in het N. V. weggevallen is; *d.* onder het O. V. stond de eisch Gods en onder het N. V. de belofte Gods op den voorgrond; *e.* het O. V. ging veel sterker dan het N. V. gepaard met allerlei bedreigingen in geval van ongehoorzaamheid; *f.* de beloften van het O. V. zijn minder rijk van inhoud dan die van het N. V. en bij de beloften van het O. V. staan de tijdelijke en stoffelijke goederen meer in het licht — men denke slechts aan het vijfde gebod — en de geestelijke en eeuwige goederen meer op den achtergrond, terwijl dat onder het N. V. juist andersom is. *g.* Het N. V. draagt meer een eenzijdig karakter.

§ 3. De Efficacia Verbi Divini of de krachtdadigheid van het Woord Gods.

De twee klippen, waarvoor wij ons hier hebben te wachten zijn het Nomisme en het Antinomisme. Het Nomisme, waartoe behooren het Judaïsme, Pelagianisme, Socinianisme en het Rationalisme, beweert, dat de uitwendige roeping door het Woord voldoende en dus eene onwederstandelijke werking des H. Geestes onnoodig is.

Rome nadert zeer dicht tot deze opvatting, waar het leert, dat het geloof niet de genade zelve maar eene voorbereiding tot de genade is, en het bovendien stelt, dat de mensch zelf heeft te beslissen, of hij al of niet het Woord aanneemt. De valsche Mystieken, de Antinomianen en de Baptisten daarentegen houden staande, dat wij aan de werking des H. Geestes, van den Christus in ons, van het inwendige woord of licht genoeg hebben. Het geschreven Woord Gods is een papieren, een dood woord, duister en vol tegenspraak. Wat wij dan ook noodig hebben is het levende Woord. De wereld mijdende, moeten wij inkeeren tot ons zelven en gestadig mediteeren, dan vinden wij God in ons hart.

Hiertegenover nu stelden de Reformatoren, dat 't Woord en de Geest als 't ware hand aan hand gaan. Zóó oordeelden aanvankelijk ook de Lutherschen. Ook zij achtten voor de wedergeboorte eene bijzondere werking des Heiligen Geestes onmisbaar. Toch was er van meet af eenig onderscheid tusschen de Lutherschen en de Gereformeerden. De Gereformeerden zeiden: de H. Geest paart zich met het

Woord, cum verbo; de Lutherschen daarentegen: de H. Geest werkt door het Woord als zijn instrument, per verbum.

Ook ontkenden de Lutherschen allengs uit reactie tegen de Anabaptisten, dat de H. Geest bij kleine kinderen de wedergeboorte kan werken zonder het Woord. Hun stelregel werd: Deus interna non dat nisi per externa. Maar dat onderscheid werd bepaaldelijk tot eene tegenstelling, toen de Lutherschen sinds 1630 gingen beweren, dat het Woord Gods de kracht des H. Geestes in zich bezit, dat die kracht door Goddelijke beschikking er in is gelegd en er zoo onafscheidelijk mede verbonden is, dat zij in het Woord ook zelfs nog inzit, als er geen gepast gebruik van gemaakt wordt.

Dat dit metterdaad het gevoelen der Lutherschen is geworden, blijkt uit deze woorden van Schmid (S. 367): „Da der heil. Geist, durch welchen allein der Mensch bekehrt wird, nur durch das Wort wirkt, so musz diesem Wort die Kraft einwohnen, alle diejenigen Wirkungen in dem Menschen hervorzubringen, welche oben in dem Locus de Statu gratiae beschrieben sind, und zwar ist diese Kraft derart, dass sie immer Erfolg hat, wo ihr nicht „von seiten des Menschen Widerstand entgegen gestellt wird"; eveneens uit deze opmerking van Luthardt (S. 342): „Dem gegenüber lehrten die Dogmatici, dasz dem Worte schriftl. und mündl., an sich die entspr. Kraft zukomme."

Nu is het volkomen waar, dat wij de H. Schrift nimmer los mogen denken van dien God, wiens zij is. God draagt het Woord door zijne kracht. Vandaar dan ook dat er eenerzijds staat de Wet werkt toorn, vloek, dood en overvloediger zonde en anderzijds dat het Evangelie is eene kracht Gods tot zaligheid, dat het niet is eens menschen maar Gods Woord, dat het is levend en krachtig en scherpsnijdender dan eenig tweesnijdend zwaard, Hebr. 4 : 12. De menschen kunnen dan ook nimmer met Gods Woord in aanraking komen, zonder dat er eene werking van het Woord op hen uitgaat. Als het Woord niet leidt tot bekeering dan leidt het tot verharding des harten en verzwaart 't hiernamaals het oordeel nog. Het Woord is voor den een een reuk des levens ten leven en voor den ander een reuk des doods ten doode. Zoo denken wij er dus niet aan, de groote waarde van het Woord Gods, in Ef. 6 : 17 zelfs het zwaard des Geestes genoemd, te onderschatten.

Maar niettemin is de Luthersche leer in strijd met de H. Schrift. Dagelijks leert de ervaring ons, dat de prediking van het Woord bij den een leidt tot bekeering en bij den ander niet. Wie nu naar de Schrift den vrijen wil verwerpt, moet antwoorden op de vraag: Wanneer is het Woord Gods in dien zin efficax, dat het tot geloof en bekeering leidt? slechts als de H. Geest zich op eene bijzondere wijze paart met het Woord. Zal het zaad des Woords goede vruchten voortbrengen, dan moet het vallen in eene aarde, die wèl toebereid is,

dan moet het hart geopend, en gewerkt een willen en werken. Hiermede maken wij volstrekt niet los den band tusschen het Woord en den Geest. Wij wezen er reeds vroeger op, dat stellig wel niet bij kinderen, die in hunne prille jeugd worden wedergeboren, kan worden gezegd, dat hier de werking des H. Geestes zich paart met het Woord, maar hoe het toch ook weer zóó staat, dat kinderen, bij wie dit plaats heeft, zijn kinderen des verbonds of m. a. w. kinderen, geboren in een kring, waar het Woord is. Bovendien gaat bij deze kinderen bij het opgroeien de lust des harten uit naar het Woord.

Terecht wordt door Barth afgewezen de Luthersche voorstelling van de efficacia Verbi divini etiam ante et extra usum (Die Kirchl. Dogmatik, I, S. 113). Dan, hij slaat zelf een weg in, die nog bedenkelijker is. Een dienaar des Woords, die zoo zuiver mogelijk een bepaalden tekst uit de Heilige Schrift ontvouwd en toegepast heeft, kan wel naief verklaren: ik heb heden Gods Woord verkondigd, maar dat is toch zoo niet. Hier is de verkondiging niet meer prediking maar reproductie. Deze verkeerde voorstelling vloeit voort uit de misvatting, dat het Woord Gods eene objectieve, algemeene grootheid is; eene abstractie, die, onafhankelijk van de situatie, waarin de mensch, die predikt en luistert, zich bevindt, van boven af aan de hoorders opgelegd kan worden. Studie van den tekst en goede voorbereiding mag de prediker niet verwaarloozen. Niet alsof de studie het mogelijk zou maken, om te verstaan wat de Schrift zegt. Neen, „wat er staat" wordt alleen daar verstaan, waar God het gesprek begint. De hooge God alleen heeft de beschikking over het Woord Gods. Het Woord Gods is: God sprekend tot ons door menschen. Alleen als God zelf in de prediking spreekt, heeft de prediking zin. De menschen worden slechts dan door de prediking aangeraakt, als God zelf in het woord van den prediker tot de gemeente spreekt. Maar of God den dienst van den prediker gebruiken wil, hangt niet af van den prediker noch van de intensiteit, waarmee hij preekt, noch van de gemeente, noch van haar bereidheid om te hooren, maar van God alleen. En prediker èn gemeente moeten bidden, dat het Gode moge behagen Zelf te spreken in het woord van zijn gezant. Direct van God te spreken, kunnen wij niet. God verbergt zich in de prediking, welke behoort tot de knechtsgestalte Gods op deze aarde. Dit is het Incognito Gods. De ergernis, waarin Hij zelf en zijn Woord nooit direct aanwijsbaar is. Het menschenwoord kan nooit zijn het directe woord van God. En als verberging èn als openbaring van het spreken Gods is het indirect.

In principe tast Barth met dit betoog de efficacia van de H. Schrift aan en stelt hij zich op het standpunt der Geestdrijvers.

C. DE SACRAMENTIS IN GENERE.

(OVER DE SACRAMENTEN IN HET GEMEEN).

§ 1. Het woord Sacrament.

In de H. Schrift komt de term „Sacrament" niet voor. De oude Christelijke kerk gebruikte het woord μυστηριον, omdat die godsdienstoefeningen, die alleen voor gedoopten toegankelijk waren, en waarin 't H. Avondmaal en de H. Doop bediend werden, hoe langs hoe meer een mysterieus karakter verkregen. Nu is μυστηριον in het N. Test. de naam voor woorden en daden Gods, die vroeger verborgen waren, maar die nu openbaar waren geworden. In de Christelijke kerk kreeg 't echter spoedig eene andere beteekenis. Men wees er mee aan al wat in de Christelijke religie geheimzinnig en onbegrijplijk was, en dus ook de godsdienstoefeningen, waarin het H. Avondmaal en de H. Doop bediend werden. In de Westersche kerk vertaalde men μυστηριον door sacramentum. In het klassieke Latijn beteekende sacramentum den krijgseed, die door den soldaat voor het vaandel werd afgelegd, met welken soldateneed Tertullianus, die den Christen bij voorkeur als krijgsknecht van Christus beschouwt, de geheele toewijding aan den Christus in den Doop vergelijkt, waarop ook Art. 24 onzer Confessie zinspeelt in deze woorden: „Om geheel Hem toegeëigend te zijn, zijn merk- en veldteeken dragende".

Eveneens werd door de Romeinen sacramentum genoemd de geldsom of geldswaarde, welke bij een proces door ieder der twee pleitende partijen bij den Pontifex Maximus tot pand werd gelegd, om den goden, dat is tot godsdienstige doeleinden gewijd te zijn in geval van ongelijk.

De Latijnsche patres bezigden sacramentum in denzelfden ruimen zin als waarin de Oostersche kerk μυστηριον gebruikte. Daartoe werkte ook de Vulgata mede, die het Grieksche μυστηριον in het N. T., dat bij ons door verborgenheid is vertaald, meermalen door sacramentum weergeeft. Zoo in Ef. 1 : 9: de verborgenheid zijns willens; 1 Tim. 3 : 16: de verborgenheid der Godzaligheid is groot, en in Ef. 5 : 32: man en vrouw tot één vleesch: Deze verborgenheid is groot (ziende op Christus en op de gemeente).

In dezen ruimen zin bleef het woord sacramentum bij de kerkelijke schrijvers tot aan de 12de eeuw in gebruik. Reeds vroeg werd echter dit woord ook in een engeren zin genomen, en werden de twee heilige instellingen des Heeren: Doop en Avondmaal, bij uitnemendheid Sacramenten genoemd. Dit laatste gebruik van Sacrament werd in de taal der kerk ingevoerd door Tertullianus, door Augustinus nader bepaald, hoewel niet consequent alleen voor Doop en Avondmaal vastgehouden, en verder door de Westersche kerk nagevolgd.

Zwingli achtte den term „sacramenten" minder geschikt. Eveneens de Socinianen, die liever spraken van ceremoniën, de Doopsgezinden, Coccejus, de Kwakers en de Wesleyanen. Vele nieuwere theologen vinden den naam ook ongepast, zoo bijv. Schleiermacher, die in zijn Chr. Glaube II, S. 416 voorslaat hem door mysterien of Geheimnissen te vervangen. (Zie vooral Kuyper, L. de Sacramento, § 5, blz. 20/28).

§ 2. **Historisch overzicht.**

Omdat de term „sacramenten" in een engeren en in een ruimeren zin gebezigd werd, laat het zich verstaan, dat het getal der sacramenten lang onbepaald bleef, al stonden van meet af Doop en Avondmaal er bij op den voorgrond. Zoo sprak de een van 30, een tweede van 5, een derde van 6 sacramenten. Lombardus is de eerste, die het bekende 7-tal vermeldt. Het Concilie van Trente stelde omtrent het getal en de leer der sacramenten het volgende vast: 1^0 alle sacramenten des N. Verbonds zijn door Christus ingesteld en zijn zeven in getal: doop, confirmatie, eucharistie, boete, laatste oliesel, priesterwijding en huwelijk; 2^0 deze zijn alle ware en eigenlijke sacramenten, van die des O. Verbonds wezenlijk onderscheiden, maar toch onderling in waarde verschillend; 3^0 zij zijn, ofschoon niet alle voor ieder mensch, tot zaligheid noodzakelijk, zoodat zonder hen of althans zonder verlangen er naar, door 't geloof alleen, de genade der rechtvaardigmaking niet te verkrijgen is; 4^0 zij beteekenen niet alleen de genade maar bevatten haar ook en deelen haar ex opere operato mede; 5^0 van de zijde des bedienaars wordt voor de waarachtigheid van het sacrament minstens vereischt, dat hij de intentie hebbe om te doen wat de kerk doet, maar is het overigens onverschillig of hij in doodzonde verkeert; 6^0 wettige uitdeelers der sacramenten zijn alleen de geordende priesters, maar confirmatie en priesterwijding geschieden alleen door den bisschop, en de doop mag in geval van nood ook door leeken bediend; 7^0 van de zijde des ontvangers is alleen noodig, dat hij de intentie hebbe om te ontvangen wat de kerk heeft en aan de genade geen hindernis in den weg legge; 8^0 ieder sacrament verleent eene bijzondere genade, en doop, confirmatie en ordening verleenen een character indelebilis.

De 3 hoofdfouten van deze voorstelling zijn de volgende: 1^0 de genade, die het sacrament meedeelt, is eene gratia sanctificans d. i. eene kracht, die den mensch in de bovennatuurlijke orde overplaatst en hem der Goddelijke natuur deelachtig maakt; 2^0 de band tusschen het Woord Gods en het Sacrament wordt geheel losgemaakt en het sacrament ver verheven boven het Woord Gods; 3^0 waar geen geloof in den ontvanger vereischt wordt en het sacrament ex opere operato werkt, daar is feitelijk het sacrament iets physisch en magisch, een wondermacht door God aan den priester geschonken.

Tegenover deze dwaalleer stelden dan ook alle reformatoren: 1^0 de

genade, die in het sacrament wordt meegedeeld, is de vergevende genade Gods; 2° het sacrament mag niet van de H. Schrift losgemaakt maar is veeleer slechts een teeken en zegel, aan het Woord gehecht; 3° het sacrament heeft alleen vrucht en werking, als het zaligmakend geloof aanwezig is. Voor het overige was er tusschen de Reformatoren groot verschil en juist in de zienswijze omtrent de sacramenten belichaamde zich het karakteristieke standpunt van elk hunner.

Aanvankelijk leerde ook Luther, dat het bij de sacramenten allereerst aankwam op het geloof of m. a. w. dat slechts deel heeft aan de beteekende zaak, wie het sacrament met een geloovig hart ontvangt. Uit reactie tegen de Wederdoopers legde hij echter allengs sterker den nadruk op het objectief karakter der sacramenten en achtte hij ze onontbeerlijk. Ook vatte hij toen het verband tusschen teeken en beteekende zaak temporeel, corporeel en locaal op. Zoo werd de voorstelling geboren, dat gelijk de kracht des Geestes in het Woord besloten is, zoo ook de genade door de sacramenten als door hare instrumenten werkt, of m. a. w. dat de res coelestis in, met en onder het teeken verborgen is. Zwingli zag in de sacramenten allermeest teekenen en bewijzen des geloofs of m. a. w. belijdenisacten van de zijde der geloovigen; vervolgens echter ook middelen tot versterking des geloofs, omdat zij ons de weldaden van Christus indachtig maken en ons geloof steeds meer van onszelven af op de genade Gods in Christus wijzen. Volgens Calvijn zijn de sacramenten vooral teekenen en zegelen van de beloften Gods in het Woord vervat. De genade is echter niet in het teeken besloten. Toch bedient God zich van het teeken, en wel alzoo, dat Hij aan de geloovigen bij 't ontvangen van het teeken ook schenkt de beteekende zaak. Vervolgens zijn de sacramenten ook belijdenisacten, mutua nostra erga Deum pietatis testificatio.

De opinie van Zwingli werd gedeeld door de Wederdoopers, de Socinianen, de Remonstranten, de Rationalisten en de Kwakers. Schleiermacher beproefde toen het objectief karakter der sacramenten weer te handhaven en de onderscheiden opinie's in eene hoogere synthese saam te vatten. Hij zag in de sacramenten: „voortgezette werkingen van Christus, die in de handelingen der kerk gehuld en met haar op het nauwst verbonden zijn, door welke Hij zijn hoogepriesterlijke werkzaamheid op de enkele geloovigen oefent en de levensgemeenschap tusschen zich zelf en ons, krachtens welke God de enkele geloovigen alleen in Christus aanzien kan, onderhoudt en voortplant." Zoo traden in de vorige eeuw allengs deze vier richtingen op: 1° De besliste Lutheranen en Gereformeerden keerden tot het oude gevoelen hunner kerk terug; 2° Nitzsch, van Oosterzee, Kaftan e. a. namen een bemiddelend standpunt in; 3° Lipsius, Schweizer, Ritschl e. a. gingen op Zwingli terug; 4° De Neolutheranen in Duitschland (Delitzsch, Hoffmann, Martensen) en de Puseyisten in Engeland naderden tot vlak bij Rome èn door te leeren, dat de ge-

nade door het sacrament werkt op de ziel en het lichaam des menschen èn door het aantal sacramenten uit te breiden.

Aanhangsel.

Schlatter schrijft in zijn „Das Christliche Dogma"[2]: „Die beiden Mittel, mit denen die kirche ihre Arbeit tut, Wort und Sakrament, dienen demselben Ziel, den Christus zu bezeugen zur Begründung des auf ihn gerichteten Glaubens, und können daher nicht gegen einander gekehrt werden", S 434. „Da die Sakramente nicht ein einzelnes, bezonderes Ziel Jesu, sondern seine ganze Absicht in Einheitlichkeit und Vollständigkeit in sich haben, besteht ihre Wirkung nicht in vereinzelten frommen Zuständen, sondern im Christenstand in seiner Einheit und Vollständigkeit. Sie erwecken den Glauben, aber nicht weniger die Busze und die Liebe; sie beruhigen und trösten, aber verpflichten ebenso ernst. Sie geben dem Einzelnen das klare, geschlossene Verhältnis zu Gott und durch sie entsteht gleichzeitig die Gemeinde. Nicht im Moment des Empfangs erschöpft sich ihre Wirkung, sondern diese besteht im bleibenden und vollständigen Christenstand", S. 435.

Althaus, Grundrisz der Dogmatik II, S. 146/7: „Die „Objektivität" des Sakramentes ist keine andere als die des Wortes überhaupt: Gottes Selbstdarbietung ist gewisz *für* den Glauben, aber eben damit *vor* dem Glauben da, unabhängig von ihm ... Diese Bestimmung der Objektivität des Sakramentes ist das Kennzeichen *lutherischer* Theologie, das sie sowohl gegen die *katholische* Lehre wie gegen die *reformierte* Sakramentslehre abgrenzt. Die katholische Lehre verletzt den Wort-Charakter des Sakraments, die reformierte Lehre die Objektivität der handelnden Gegenwart Gottes im sakramentalen Zeichen, d. h. ihre Unabhängigkeit vom Glauben, der nur ihre Heilswirkung, nicht ihre Wirklichkeit überhaupt bedingt."

Karl Barth, Dogmatik: „Solche Verkündigung ist das *Sakrament*, d.h. die in der Gemeinschaft der Kirche nach Anweisung des biblischen Offenbarungszeugnisses vollzogene, die Predigt begleitende und bestätigende symbolische Handlung, die als solche das die Verheiszung nicht nur erfüllende, sondern schon begründende Ereignis der Offenbarung, Versöhnung und Berufung Gottes bezeugen will. Vgl. die auszergewöhnliche klare und erschöpfende Bestimmung des Begriffs: Sakrament im Heidelb. Kat. 1563, Fr. 66". (S. 56/57).

„Verheiszung in Form eines annexes zur Predikt, Handlung im Unterschied zum bloszen Wort, Schriftmäszigkeit, repräsentativ-symbolische Beziehung zu dem „Ein für allemal der Offenbarung — das sind die entscheidenden Bestimmungen des Begriffs des *Sakramentes*" (S. 62).

„Also: Nicht das Sakrament allein, auch nicht die Predigt allein und wenn man exakt reden will, auch nicht einfach zweispurig: Die Predigt und das Sakrament, sondern: die Predigt *mit* dem Sakrament,

mit dem ihre menschliche Rede als göttliches Werk bestätigenden sichtbaren Handeln ist das konstitutive Element, die anschauliche Mitte des Lebens der Kirche. *A parte potiori,* aber eben nur *a parte potiori* verstanden, kann und musz man die evangelischen Kirchen, die lutherische so gut wie die reformierte, Kirchen der *Predigt* nennen (S. 71).

§ 3. **Het begrip „sacramenten".**

Evenmin als de term „sacramenten" komt in den Bijbel voor eene definitie van de sacramenten in het gemeen. Zij moet afgeleid uit wat over de bijzondere instellingen van besnijdenis, pascha, doop en avondmaal in den Bijbel voorkomt. Maar dit is dan ook zeer aanbevelenswaardig, omdat alzoo blijkt wat aan deze bijzondere instellingen gemeenschappelijk is. Bij de bepaling van de natuur van een sacrament, sloten de gereformeerden zich dan ook zoo nauw mogelijk aan de H. Schrift aan. In het O. Test. heet zoowel de regenboog als de besnijdenis אוֹת הַבְּרִית Gen. 9 : 12 en 17 : 11. In het N. T. wordt de besnijdenis een σημειον περιτομης en een σφραγις της δικαιοσυνης της πιστεως genoemd, Rom. 4 : 11, gelijk ook Doop en Avondmaal onmiddellijk met het genadeverbond in verband gebracht worden, Marc. 1 : 4; 14 : 22/24. Welnu, in overeenstemming hiermede definieerde de Geref. Theologie de sacramenten als heilige, zichtbare teekenen en zegelen, van God ingesteld, waardoor Hij aan de geloovigen de beloften en de weldaden van het genadeverbond te beter te verstaan geeft en verzegelt, en deze hunnerzijds voor God, engelen en menschen hun geloof en liefde belijden en bevestigen.

In deze definitie moet op het volgende gelet worden:

1⁰ God wordt genoemd de Insteller van de sacramenten. Dit is schriftuurlijk, omdat Hij de bezitter en uitdeeler der genade is. Voorts heeft ook Christus als Middelaar 't recht sacramenten in te stellen, omdat Hij de genade verwierf. Ook Rome geeft dit alles toe. Vandaar dan ook dat het Concilie van Trente in plaats van de bewering veler theologen, dat sommige sacramenten als confirmatie en biecht door de apostelen waren ingesteld, als de leer der kerk decreteerde, dat de zeven sacramenten door Christus zelf zijn ingesteld. Maar natuurlijk was en is 't haar onmogelijk deze leer te staven. Dat wij nu het sacrament uit de hand des dienaars ontvangen, verandert niets aan het feit, dat Christus bij het teeken de genade voegt. De dienaar is slechts het instrument, waarvan de verhoogde Zaligmaker zich bij den H. Doop en bij het H. Avondmaal bedient.

2⁰ De Gereformeerden spraken van teekenen, de Lutherschen liever van actiones. Nu is er op zich zelf niets tegen dezen laatsten naam. Christus *werkt* door zijn Geest in het hart der zijnen als zij het sacrament ontvangen (Kuyper, t. a. pl. blz. 24/31). Maar de Gereformeerden kozen niettemin tegen de Lutherschen partij, omdat de Lutherschen nadruk legden op de handeling van den predikant

en het schier zóó voorstelden, alsof het aan die actio te danken was, dat in, met en onder het sacrament de genade werd medegedeeld. En deze voorstelling gaat in tegen de H. Schrift. De handeling van den Dienaar is zelfs geheel bijkomstig en veel meer dan deze treedt het teeken-zijn van de sacramenten op den voorgrond. Maar dan vloeit hieruit ook voort, dat de naam „teekenen" in de definitie niet mag gemist worden. 3⁰ De sacramenten zijn meer dan teekenen, het zijn ook zegelen. Immers voegt God bij het teeken het deelgenootschap aan de beteekende zaak. 4⁰ Al staat bij het sacrament op den voorgrond wat God doet, toch had Zwingli in zooverre gelijk, dat zij ook belijdenisacten, een vernieuwen van het verbond met God zijn.

§ 4. **De Sacramenten zijn teekenen en zegelen.**

Wij plegen te onderscheiden tusschen drieërlei teekenen: *a.* de natuurlijke — rook is een teeken van het vuur, een traan van de smart; *b.* de positieve — dit zijn teekenen, die door afspraak, overeenkomst, gebruik vastgesteld en in enger of ruimer kring aangenomen en erkend zijn, b.v. de letterteekens, vaandels enz.; *c.* de buitengewone — waaronder de wonderen de eerste plaats innemen en die in de H. Schrift σημεια heeten, omdat zij teekenen zijn van Gods tegenwoordigheid, macht enz. „Welnu de sacramenten behooren tot de ingestelde, buitengewone teekenen, die door God naar eene door Hem gepraeformeerde analogie, uit de zienlijke dingen genomen en tot aanduiding van onzienlijke goederen gebezigd worden." De sacramenten stellen alzoo de beloften des Evangelies zinnebeeldig, plastisch voor weshalve Augustinus ze reeds noemde „een zienlijk Woord, bij het hoorbare." De sacramenten zijn echter ook zegelen, aangezien de beloften van het Evangelie niet slechts afgebeeld maar ook gewaarmerkt en bekrachtigd worden. Zegel is dus meer dan teeken. Teeken is slechts de afbeelding van een bepaald goed, zegel zegt, dat het mij toebehoort. Zegelen zijn de sacramenten, voorzoover God daardoor aan ons en in ons zijne beloften plechtig wil bevestigen en ons de zekerheid der bezitting van het beloofde en beteekende goed wil staven — en wel aan iederen geloovige bijzonderlijk in gemeenschap met de geheele kerk des Heeren. De sacramenten zijn „panden (pignora) der goedwilligheid en genade Gods te onswaart — bondig en vastmakende in ons de zaligheid, die Hij ons mededeelt. Zoo zijn dan de teekenen niet ijdel noch ledig om ons te bedriegen, want Jezus Christus is de waarheid van dien, zonder wien zij niet met allen zijn zouden, Confessie Art. 33. Dat nu het woord zegel is gebruikt, is zeer natuurlijk, omdat een zegel dient om de echtheid van een brief, een besluit enz. te waarmerken. Van verzegelen in dezen zin is er dan ook herhaaldelijk in de Schrift sprake. Brieven worden verzegeld. Jezus' graf is verzegeld. God verzegelt de sterren, het boek des oordeels, den afgrond, de geloovigen enz. Welnu zoo verkreeg ook

Abraham in het teeken der besnijdenis een zegel, dat is eene bevestiging, een onderpand van de gerechtigheid, die hij had door het geloof, Rom. 4 : 11. Nu behoeven natuurlijk de beloften Gods op zich zelf geen zegels maar er worden om onzentwil zegels aangehangen, opdat wij versterkt zouden worden in het geloof, dat deze beloften gewis aan ons geschonken zijn. Teeken en zegel zijn nu voorts ook de ceremonieele handelingen, die met de bediening van het sacrament gepaard gaan als de besprenging, de breking van het brood, aangezien deze ceremonieele handelingen niet van water, brood en wijn mogen losgemaakt worden. Integendeel. Met deze vormen zij één geheel.

§ 5. **De beteekende zaak. De materia interna van de sacramenten.**

Bij de sacramenten moeten wij onderscheiden tusschen elementum (sacramentum in enger zin, signum, res terrestris, materia externa) en verbum (res sacramenti, signatum, res coelestis, materia interna). Als de materia interna van het sacrament wordt genoemd: het verbond der genade, Gen. 17 : 11; de gerechtigheid des geloofs Rom. 4 : 11; vergeving der zonden, Marc. 1 : 4, Matth. 26 : 28; geloof en bekeering, Marc. 1 : 4; 16 : 16; de gemeenschap aan Jezus' dood en opstanding, Rom. 6 : 3 et sq; en de gemeenschap aan Jezus' vleesch en bloed 1 Cor. 10 : 16. Daarom kan zij in één woord genoemd worden: Jezus Christus. Hij toch is de Middelaar van het Genadeverbond en de Uitdeeler van de verbondsweldaden. Wij herinneren nog eens aan Art. 33: „Jezus Christus is de waarheid der sacramenten, zonder wien zij niet met al zijn zouden."

Met deze opvatting stellen wij ons tegenover: *a.* de Roomsche leer, volgens welke de materia interna zou zijn eene „physische" genade, die den mensch in de bovennatuurlijke orde overplaatst; *b.* de Lutherse leer, volgens welke het elementum van het sacrament door de consecratie eene Goddelijke kracht, de res coelestis, in zich opneemt, welke kracht door het element als zijn voertuig werkt; *c.* de opvatting van enkele nieuwere theologen, volgens welke het sacrament de geistleibliche natuur van den mensch verandert.

§ 6. **De verhouding tusschen Gods Woord en de Sacramenten.**

Uit het voorafgaande is het duidelijk, dat ons door de H. Schrift en door het Sacrament hetzelfde geschonken wordt n.l. de Christus met zijne weldaden. Het Woord beteekent en verzegelt ons Christus door het zintuig van het oor; het sacrament doet hetzelfde door het zintuig van het oog; en alzoo bieden zij saam ons Christus met zijne weldaden aan langs den weg van de beide hoogere zintuigen, welke God aan den mensch geschonken heeft, zonder dat daarom de andere zintuigen geheel zijn buitengesloten. Vandaar dan ook, dat volgens het Geref. belijden het sacrament ondergeschikt is aan het Woord. Het

sacrament is een zuil — zoo zegt Calvijn — die op den grondslag van het Woord is opgetrokken. Er is dan ook geen enkele weldaad, die door het Sacrament alleen zonder het Woord ontvangen kan worden. Het sacrament is slechts gegeven tot versterking van het geloof. Ware dit alles anders, dan zou het sacrament onmisbaar noodig zijn tot zaligheid en de Christen tot op zekere hoogte weer afhankelijk worden van den priester. Met kracht betoogden dan ook de Gereformeerde dogmatici, dat het Woord veel is zonder het sacrament, maar dat het sacrament niets is zonder het Woord, en dat beide dienen om ons geloof te wijzen op de offerande van Jezus Christus aan het kruis, als op den eenigen grond onzer zaligheid.

§ 7. **Het verband tusschen het teeken en de beteekende zaak.**

Dit verband werd soms de „forma sacramenti" genoemd. Echter ook wel eens door de Roomschen en de Lutherschen de „unio sacramentalis". Op hun standpunt terecht. Maar op ons standpunt is deze benaming onbruikbaar. Bij ons toch is er geen sprake van een physisch, locaal, corporeel of substantieel verband, maar van een ethisch verband. Tusschen het teeken en de beteekende zaak bestaat dezelfde relatie als tusschen portret en persoon, of wil men liever tusschen het Woord en Christus, het Evangelie en de weldaden des verbonds. Nu is echter het verband tusschen het Woord en de beloften des Evangelies van zelf gegeven. Zoo staat het echter niet met de relatie tusschen de teekenen en de beteekende zaken bij de sacramenten. Zonder de Goddelijke instelling der sacramenten hadden wij geen recht brood, water en wijn te noemen teekenen en zegelen van het verbond der genade. En nu de sacramenten eenmaal ingesteld zijn, zien wij wel dat water, brood en wijn uitnemend 't bloed, 't vleesch en den Geest van Christus afbeelden, maar zonder de instelling Gods zouden wij dat niet weten. — Bij de bediening van het sacrament worden nu de instellingswoorden herhaald. Bij de Roomschen en Lutherschen wordt eigenlijk tot de teekenen gesproken, opdat de beteekende zaak er alzoo inga. Maar bij ons zijn de woorden bestemd voor de gemeente. Voor haar oog en oor wordt verklaard, dat de teekenen van het gewone gebruik afgezonderd worden en dat er eene bijzondere bestemming aan gegeven wordt. De Dienaar des Woords deelt dan ook niets uit dan de teekenen, terwijl God bij de teekenen door zijnen Geest de genade voegt. Zoo blijft de Christen onafhankelijk van den Dienaar des Woords. Hiermede ontkennen wij echter geenszins dat er eene reëele relatie tusschen de teekenen en de beteekende zaak bestaat. Ook volgens ons wordt Christus bij het sacrament wel degelijk meegedeeld, maar op eene geestelijke wijze. Juist van wege deze reëele relatie, duidt de H. Schrift de beteekende zaak soms aan met den naam van het teeken *Rom. 2 : 29*, of het teeken met den naam van de beteekende zaak *Matth. 26 : 26*, of schrijft zij de

eigenschap en de werking van de beteekende zaak toe aan het teeken, *Hand. 22 : 16; 1 Cor. 11 : 24.* Deze sacramenteele wijze van spreken werd door de oude Theologie genoemd de phraseologia sacramentalis.

§ 8. **De kracht en de werking der Sacramenten. Voor het rechte ontvangen van de Sacramenten wordt het geloof vereischt.**

De scholastici leerden, dat de O. Testamentische sacramenten den Christus slechts praefigureerden en dat zij daarom niet het vermogen hadden, de genade mede te deelen. Zij deden alleen hun werking als bij den ontvanger het geloof aanwezig was. Thans is echter genoeg: obicem non ponere, d. w. z. zich niet opzettelijk verharden. Voorts zegt Rome: ieder der zeven sacramenten deelt eene eigene genade mee, opdat het speciale doel bereikt worde, dat door elk sacrament wordt beoogd. De doop lijft in in den status fidei genitae, scheidt de geloovigen van de ongeloovigen af en maakt ons Christus als ons geestelijk hoofd gelijkvormig; de confirmatie lijft in in den status fidei robustae, scheidt de sterken van de zwakken en maakt ons tot strijders onder Christus als Koning; de ordening lijft in in den status fidei multiplicatae, scheidt de priesters van de leeken en verheft hen tot gelijkvormigheid aan Christus als hoogepriester.

Aanvankelijk werd deze voorstelling door alle reformatoren verworpen. Zij beleden: *a.* het geloof is noodig, om het sacrament op de rechte wijze te ontvangen; *b.* er is niet eene gratia sacramentalis d.w.z. eene genade, die wel door het sacrament maar niet door het Woord ons geschonken wordt; *c.* het is in strijd met de H. Schrift te beweren, dat enkele sacramenten een character indelebilis in de ziel indrukken, gelijk dan ook trouwens de teksten, waarop Rome zich beroept als 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13 alleen handelen over de verzegeling der geloovigen door den H. Geest. Ook is het wel waar, dat God zal oordeelen naar de bedeeling, waaronder wij leefden, maar dat is geheel iets anders dan te zeggen, dat er door den doop eene juridische aanhoorigheid met de kerk wordt ingedrukt in de ziel.

De Lutherschen zijn echter op deze belijdenis teruggekomen en meenen: *a.* dat bij de kinderen de wedergeboorte door den doop wordt gewerkt; en *b.* dat ongeloovigen bij het H. Avondmaal wel corporeel het vleesch en bloed van Christus nuttigen, al hebben zij overigens niet de ware vrucht van het H. Avondmaal. Evenals de Roomschen werpen ook zij ons tegen, dat wij het sacrament zijn objectief karakter ontnemen.

Deze beschuldiging wordt echter door deze argumenten weerlegd: *a.* Zeker is volgens ons het geloof noodig, om het sacrament op de rechte wijze te ontvangen. Maar de Lutherschen leeren dit zelf ook met betrekking tot 't H. Avondmaal. En zelfs de Roomschen erkennen, dat het sacrament niet ex opere operato werkt, als positief een struikelblok in den weg wordt gelegd. Dus van tweeën

een: Of ook de Roomschen en de Lutherschen geven het objectief karakter der sacramenten prijs òf wij worden ten onrechte beschuldigd. b. Wij erkennen wel degelijk, dat in het sacrament de volle Christus aangeboden wordt. Maar deze Christus moet ontvangen met den mond des geloofs. Trouwens wat zou ons het corporeele eten en drinken van Jezus' vleesch en bloed baten — gesteld het ware mogelijk — daar toch de genade geestelijk van natuur is en zij alleen op eene geestelijke wijze ontvangen kan worden? c. De band tusschen het sacrament en den Christus is volgens ons even sterk als de band tusschen het Woord en den Christus. Wie het Woord, waarin Christus aangeboden wordt, met een geloovig hart aanneemt, wordt zalig; maar hetzelfde geldt ook van het sacrament; terwijl verwerping van den Christus, gelijk Hij in het sacrament wordt aangeboden, evenzeer 't oordeel verzwaart als verwerping van den Christus, wanneer Hij in het gewaad des Woords tot ons komt.

Uit dit alles vloeit voort, dat die Gereformeerden, zooals Jansonius, die beweerden dat onbekeerde menschen wel 't H. Avondmaal mogen gebruiken, als zij belijdenis des geloofs aflegden, de waarheid blijven toestemmen en onergerlijk wandelen, ingingen tegen de H. Schrift. Het geloof is het vereischte om het H. Avondmaal te houden, gelijk ook de sacramenten alleen voor de geloovigen zijn ingesteld. De Gereformeerden verkleinen dan ook geenszins de waarde van de sacramenten. Veeleer houden zij staande, dat verachting der sacramenten schuldig stelt voor God; dat de sacramenten dienen tot versterking van het geloof, van de gemeenschap met Christus, tot vernieuwing van het verbond met God en tot vermeerdering der broederlijke liefde. En als belijdenisacten van de zijde der geloovigen stellen zij in het licht dat de leden der kerk het volk Gods, de gemeente van Christus en de gemeenschap der heiligen zijn.

§ 9. Het getal der sacramenten. De Roomsche leer van de Sacramentalia.

Het spreekt wel van zelf, dat de vraag, hoeveel sacramenten er zijn, wordt beslist door de definitie, welke van sacrament gegeven wordt. Aanvaard ik de definitie van Augustinus: „Omne signum sacrum est sacramentum", of die van Calvijn: „Sacramenten waren al die teekenen, welke God ooit aan menschen gaf, om hen te vergewissen van de waarheid zijner beloften" — dan krijg ik natuurlijk een groot aantal sacramenten. Welnu, zoo deden de Gereformeerden soms. Zoo noemden zij als sacramenten voor den val, ofschoon er natuurlijk toen van *genade*middelen feitelijk nog geen sprake kon zijn: den sabbat, het paradijs, den boom der kennis en den boom des levens. En nà den val tijdens de oude bedeeling behalve de besnijdenis en het pascha: de uitdrijving uit het paradijs, het maken van rokken, de offerande van Abel, de boog van Noach, de doorgang door de Roode Zee, het

manna, het water uit de rots, de koperen slang, Aärons staf, het vlies van Gideon, de zonnewijzer van Hiskia enz. En zoo noemde Calvijn nog wel eens zelfs onder de nieuwe bedeeling de handoplegging en Luther de absolutie. Het behoeft nauwelijks gezegd, dat wij deze ruime opvatting afwijzen. Er zijn slechts twee sacramenten.

Rome houdt echter steeds vast aan het zevental. En daarbij kent zij naast de sacramenten nog de sacramentalia. Bavinck geeft 't onderscheid tusschen deze beide aldus aan: „De sacramenten zijn door God, de sacramentalia door de kerk ingesteld; gene werken door de van God hun verleende kracht, deze door de voorbede en zegening der kerk; de eerste bewerken onmiddellijk des menschen innerlijke heiliging, de laatste dragen daartoe slechts bij door het verleenen van ondergeschikte genaden en het bewaren voor tijdelijke onheilen; de sacramenten zijn noodzakelijk volgens Gods gebod, de sacramentalia zijn door de kerk als nuttig en heilzaam aanbevolen. Tot de sacramentaliën behooren voorwerpen als kerken, altaren, priesterlijke kleederen, kelken, kolken, water, olie, zout, brood, wijn, palmen enz., die door de kerk gewijd en voor het godsdienstig gebruik worden afgezonderd, en voorts de handelingen van bezweren en zegenen, welke de kerk aanwendt, om zaken en personen aan den boosaardigen invloed des duivels te onttrekken en op het heilig erf der kerk over te brengen." Deze onderscheiding van Bavinck is juist. Maar om misverstand te voorkomen voeg ik er nog dit aan toe. Rome erkent, dat de sacramenten en de sacramentalia moeten onderscheiden, maar zij voegt er toch bij, dat de sacramentalia hierin gelijkenis vertoonen met de sacramenten, dat zij zijn ontstaan „ex institutione Christi" (Jansen, Th. Dogm., II, 364/367; RGG^2, V, 69/70).

Aangezien echter Rome zich verplicht ziet erbij te voegen, dat dit slechts in zooverre geldt als de kerk van Christus de macht ontving om den zegen te geven, zoo hebben de Protestanten in den grond der zaak gelijk, als zij zeggen, dat de sacramentalia volgens Rome zelve door de kerk zijn ingesteld. Deze instelling van sacramentalia nu hangt saam met de opvatting van de verhouding tusschen de kerk en de wereld, die aan Rome eigen is. De kerk is het heilige terrein — de wereld de sfeer, waar zonde en duivel heerschen. En nu vormen de sacramentalia de groote omheining, waardoor de kerk van de wereld wordt afgescheiden, terwijl de sacramenten zijn de middelen, waardoor God de leden der kerk heiligt, de bovennatuurlijke genade meedeelt en zijne natuur deelachtig maakt.

§ 10. De zeven sacramenten der Roomsche kerk.

Ten slotte nog met enkele woorden hetgeen Rome leert aangaande elk der zeven sacramenten:

1^0 *De doop* is door Christus in Matth. 28 : 19 ingesteld. Hij neemt weg zoowel de schuld als de straf en de smet der zonde, plant het

beginsel der genade en der heiligheid in de ziel in en plaatst den Christen over in den staat der bovennatuurlijke genade.

2⁰ Het *vormsel* bestaat hierin: De bisschop (in de Grieksche kerk mag ieder priester het doen, in de Roomsche alleen de bisschop) legt den vroeger gedoopte de handen op, bestrijkt zijn voorhoofd kruisgewijze met gewijde balsemolie en spreekt daarbij de plechtige woorden: Ik teeken u met het teeken des kruises en sterke u met de balsemolie der zaligheid in den Naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes. Voor dit sacrament beroept Rome zich op Hand. 8 : 17; 19 : 6 en Hebr. 6 : 2. In deze teksten is echter alleen sprake van charismata des H. Geestes, die door de apostelen met handoplegging werden meegedeeld. Ook is de bovengenoemde formule nergens in de H. Schrift te vinden. Het vormsel schenkt aan de kinderen de kracht des Heiligen Geestes, om het in den doop ontvangen leven der genade te bewaren en het geloof standvastig met woord en daad te belijden. In de Grieksche kerk volgt dit sacrament onmiddellijk na den doop, in de Roomsche met het 12e levensjaar, althans buiten noodzaak niet voor het 7e. In de Grieksche kerk is het voorts alleen zalving. Zij zalft echter: voorhoofd, oogen, neus, ooren en voeten. De kerken der Reformatie hebben terecht het vormsel verworpen en er iets beters (maar zonder eenig sacramenteel karakter) voor in de plaats gesteld, n.l. de plechtige bevestiging (confirmatie) der lidmaten nà behoorlijk catechetisch onderwijs èn afgelegde belijdenis.

3⁰ *Het sacrament des altaars of de eucharistie* versterkt het geloof, omdat de Christus naar zijne beide naturen daarin tegenwoordig zijnde en zich zelf op onbloedige wijze offerende, zijn waarachtig lichaam en bloed te genieten geeft.

4⁰ *De boete of de biecht* bedoelt de genade, die door 's menschen zonde geschaad, soms zelfs geheel verloren is, te herstellen of te vernieuwen . De hoofdzaak in dit sacrament is de absolutie, de vrijspraak door den priester. Van den boeteling wordt daarbij geëischt: berouw des harten, belijdenis des monds en voldoening des werks. Rome acht 't raadzaam terstond te biechten, als men eene doodzonde heeft begaan; noodzakelijk het minstens eenmaal 's jaars te doen, en altijd wanneer men op het punt staat een sacrament te ontvangen of te bedienen, wijl daartoe de staat van genade noodig is. Voor de instelling van dit sacrament beroept Rome zich op de macht, om de zonde te vergeven, welke de Christus aan zijne apostelen schonk, Matth. 16 : 19. Nu is het waar, dat de Christus aan zijne kerk deze macht verleende, maar daarom is zij nog geen sacrament. Rome moet dan ook feitelijk zelve erkennen, dat hier het teeken ontbreekt. Om zich uit de moeilijkheid te redden, wist zij geen anderen uitweg dan de schuldbelijdenis en de bereidheid, om de tijdelijke straffen te boeten, het teeken te noemen.

5⁰ *Het sacrament van het heilig oliesel,* waarvoor Rome zich be-

roept op Jac. 5 : 14 dient om den stervende voor te bereiden voor den dood. De zalving met heilige olijfolie verzinnebeeldt de zalving des Heiligen Geestes, waardoor aan de ziel van den stervende de genade wordt geschonken, om haar van de zonden te bevrijden en haar tot den laatsten strijd te bekrachtigen.

6° *Het sacrament der ordening* schenkt den priester door eene ambtelijke gave des H. Geestes de macht, om in de mis brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus te veranderen en den berouwvollen zondaar in Christus' naam de zonden te vergeven. In den Catechismus Romanus wordt dit genoemd: Potestas ordinis. Daarbij komt dan echter ook nog de Potestas Jurisdictionis. Zij bestaat in de roeping en de bevoegdheid om het Christenvolk te regeeren en ter eeuwige en hemelsche zaligheid te voeren.

7° *Het sacrament des huwelijks,* waarvoor Rome zich beroept op Ef. 5 : 32 (Vulgaat: sacramentum hoc magnum est) verbindt de gehuwden niet alleen door natuurlijke maar ook door bovennatuurlijke banden aan elkander en schenkt hun de kracht, om tot den dood in de wederzijdsche liefde te volharden en de kinderen in de vreeze Gods op te voeden. Volgens Rome was het huwelijk onder het O. T. geen sacrament maar alleen een contract van man en vrouw, om onafscheidelijk met elkander te leven. Eerst de Christus heeft het huwelijk tot de waardigheid van een sacrament verheven. Bekend is, hoe de Roomsche Kerk geen eigenlijke echtscheiding toelaat, geen geheele losmaking en vernietiging van den huwelijksband, zelfs niet in het geval van echtbreuk. Alleen de dood ontbindt 't huwelijk. Echter alzóó, dat een tweede huwelijk wel toegelaten maar niet voorgestaan wordt, gelijk dan ook bij het in het huwelijk treden van eene weduwe de priesterlijke zegening niet gegeven wordt.

Soms hebben Protestanten o. a. Leibniz, Bilderdijk en Vilmar Rome om dit zevental sacramenten zeer geprezen. Bekend is ook, hoe sinds lang vooral in Engeland eene machtige beweging tot invoering van „Roomsche sacramenten" en ceremoniën gaande is. Maar hiermede mogen wij niet meegaan. Voor ons is reeds genoeg, dat de vijf door Rome aangenomen sacramenten elken schriftuurlijken grond missen. Hier komt bij, dat Rome met den schat der genade wel het geheele leven schijnt te omspannen en te zegenen, maar metterdaad is dat toch zoo niet. Telkens wordt hier met een sacrament slechts de vergeving van een klein deel der zonden verzekerd. Daarbij kan niemand in dit leven van de zaligheid verzekerd zijn. Voorts moet schier ieder nà dit leven nog in het vagevuur voor zijne zonden boeten, en die heiligen, met wie dat zoo niet is, ja die goede werken te veel doen, missen toch ook in dit leven de verzekerdheid der zaligheid. Welnu, wat baat 't nu al, of men 't aantal sacramenten vermeerdert en ze ex opere operato werken laat, als men ten slotte toch heel zijn leven door met vreeze des doods bevangen blijft? Hoe geheel anders is het

dan bij de Gereformeerden. De volle Christus wordt in Woord en sacrament geschonken en genoten; door het geloof leven wij in en door Hem; zijn van de zaligheid verzekerd; roemen in het kindschap Gods en ontvangen eene genade, die niet in eene bovennatuurlijke orde overplaatst maar de natuurlijke vernieuwt en heiligt.

D. DE BAPTISMO.

(DE H. DOOP).

§ 1. De besnijdenis.

Aangezien de Doop in de plaats der besnijdenis gekomen is, dient eerst een enkel woord aan de besnijdenis gewijd. Zij is ingesteld in *Gen. 17 : 10* en volg. Uit Herodotus wist men reeds lang, dat zij ook voorkwam bij de Egyptenaren, Phoeniciërs en Syriërs. En de nieuwere ethnologische onderzoekingen leerden ons, dat ze in gebruik is bij tal van volkeren in Azië, Amerika, Afrika en Australië. Maar waar zij hier vooral een gezondheidsmaatregel is, daar heeft ze bij Israël een religieus karakter verkregen. Van belang is hier het volgende. Uit de Thora blijkt, dat al wat mannelijk is, besneden moest worden, zoowel de dienstknecht als de zoon des huizes; dat ze moest plaats hebben ten achtsten dage; dat ze diende als een teeken des verbonds, zoodat wie haar niet ontvangt een verbondsbreker is en uit het midden van zijn volk moet uitgeroeid worden. Zij is een teeken en bevestiging van het verbond der genade met zijne heerlijke belofte: Ik zal uw God zijn en de God van uw zaad. Meer speciaal is zij een zegel van deze weldaden van het genadeverbond: 1° *de gerechtigheid des geloofs, Rom. 4 : 11* en 2° *de besnijdenis des harten, Jer. 4 : 4* of m. a. w. van de rechtvaardiging of vergeving der zonden en van de heiligmaking in den ruimsten zin des woords. Natuurlijk werkte ze niet zelve op magische wijze deze twee weldaden. Neen daarvoor was het geloof onmisbaar. En de besnijdenis was niet anders dan een teeken en zegel van het verbond, van de beloften Gods.

§ 2. Waterbesprenging bij de heidenen. De proselietendoop. De Doop van Johannes den Dooper.

Evenmin als de besnijdenis is de Doop, op zich zelf beschouwd, iets nieuws. Aan het water van den Eufraat, Indus, Ganges enz. werd eene verzoenende kracht toegekend. Bij de Grieksche en Romeinsche mysteriën waren allerlei wasschingen gebruikelijk. Ook bij Israël waren ná het exil wasschingen inheemsch geworden. Bekend is, hoe de proselieten niet slechts besneden maar ook gedoopt moesten worden. Maar ook hier is pas door de instelling Gods de Doop tot een sacrament geworden.

Dan, zoo rijst hier al aanstonds deze vraag: Wat wij te denken hebben van den Doop van Johannes? En dan leert de H. Schrift ons

het volgende. Slechts op Gods bevel heeft de Dooper den Doop bediend, *Matth. 21 : 25.* Met dezen Doop leerde hij het volk, dat het dwaalde door zijn betrouwen te stellen op het uitwendige teeken der besnijdenis en dat het den Doop d. i. de reiniging zijner zonden behoefde, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen. Welnu die genade wilde God schenken, ja nog rijker dan voorheen zou Jhvh thans zijne vergevende liefde openbaren. Johannes toch is niet de laatste der profeten. Neen, de profeten hebben ἑως tot Ιωαννου. geprofeteerd, Matth. 11 : 13. (Ten onrechte meenen dan ook sommigen, b.v. Grosheide, dat Johannes de Dooper de laatste O. Testamentische profeet was). Johannes daarentegen was de wegbereider van Christus en de aankondiger van het komende Godsrijk. In wezen was de Doop van Johannes dan ook dezelfde als de christelijke Doop. Van beide wordt getuigd, dat hij is een βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων *Marc. 1 : 4 en Hand. 2 : 38.* En dat wil nu wat den Doop van Johannes betreft niet zeggen, dat hij tot de later door Christus te ontvangen vergeving voorbereidde (Meyer), maar even goed als van den Christelijken Doop, dat hij een teeken en zegel der vergeving was. Van belang is ook, dat Christus zich zelf door Johannes doopen liet en dat Hij geen onderscheid maakte tusschen zijn Doop en dien van Johannes, gelijk Hij ook niet de door Johannes gedoopten overdoopte. In *Matth. 28 : 19* stelde Jezus dan ook geen nieuwen Doop in, maar Hij stelde hem bij vernieuwing en met meer nadruk in en breidde hem uit tot alle volkeren.

De Roomschen (het Concilie van Trente sprak zelfs het anathema uit over hen, die leeren „baptismum Joännis habuisse eandem vim cum baptismo Christi), de Arminianen en de meeste nieuwere theologen zijn het echter met deze beschouwing niet eens. Zij beroepen zich op:

a. Matth. 3 : 11, alwaar huns inziens de Doop van Johannes en de christelijke Doop tegenover elkander gesteld worden als een water- en een Geestes- en vuurdoop. Maar uit *Hand. 1 : 5* blijkt duidelijk, dat Johannes hier zijn Doop niet stelt tegenover den christelijken maar tegen den overdrachtelijk zoo genoemden Doop des H. Geestes op den Pinksterdag. Daarbij hadden onze bestrijders gelijk, dan zou daaruit niet slechts volgen, dat Johannes alleen met water maar ook dat Jezus voor den Pinksterdag evenzoo door zijne discipelen doopte — iets wat ongerijmd is en dan ook zelfs door onze bestrijders niet beweerd wordt.

b. Hand. 19 : 1—7. Hier is sprake van eenige personen te Efeze die uitdrukkelijk discipelen worden genoemd, en die gedoopt waren εἰς το Ιωαννου βαπτισμα maar die toch den H. Geest niet hadden ontvangen, ja zelfs niet wisten εἰ πνευμα ἁγιον ἐστιν. Verder wordt verhaald, dat zij, toen Paulus tot hen gesproken had, zich lieten doopen εἰς τὸ ὀνομα του Κυριου Ιησου, en dat zij na de oplegging der handen

den H. Geest ontvingen en begonnen te spreken in tongen en te profeteeren. Toch gaat het beroep op dit verhaal evenmin op. De strekking ervan is deze. Onder de jongeren van Johannes waren er geweest, die zich ná den doop van hun Meester niet bij den Christus en zijne apostelen hadden gevoegd maar op zich zelf waren blijven staan. Bij hen nu was allengs een dwaalleer opgekomen en zoo doopten zij dan ook niet in denzelfden zin, waarin Johannes voorheen had gedoopt, maar in een anderen zin, een Doop tot den naam van Johannes. Welnu zulk een Doop kon Paulus niet erkennen en daarom heeft hij hen ná zijne prediking en toen zij geloofden den Christelijken Doop toegediend. Vervolgens wil hun verklaring: „Wij hebben niet gehoord, of er een H. Geest is" zeggen: Wij hebben niet gehoord van de Geestesgaven der glossolalie en der profetie. Meermalen wordt in de Handelingen, b.v. 8 : 15, van den H. Geest gesproken, ter aanduiding van de charismata des H. Geestes. Uit dienzelfden tekst blijkt ook, dat de Christelijke Doop niet altoos door het ontvangen dezer charismata werd gevolgd, maar dat deze schenking eerst volgde na de oplegging der handen. Zoo lezen we ook in Hand. 19 : 6 uitdrukkelijk: „En als Paulus hun de handen opgelegd had, kwam de H. Geest op hen."

Bij de opvatting van deze pericoop hebben wij ons, evenals Bavinck, aangesloten bij Kuyper, E Voto Dordraceno, II, blz. 509/511. Alleen zijn we van Kuyper op 't voetspoor van Bavinck afgeweken bij de verklaring van de woorden „dat zij zelfs niet gehoord hadden, dat er een H. Geest was". Kuyper toch verstaat dit aldus: „Dit zeggen bedoelde natuurlijk niet, dat ze nooit van het bestaan van den H. Geest gehoord hadden, maar heel anders, dat ze nog nooit gehoord hadden, dat de H. Geest te verkrijgen was in verband met de toetreding tot de kerk van Christus. Dat dit de zin moet zijn, toont Joh. 7 : 39, waar de heilige apostel Johannes nog sterker zegt: „Want de H. Geest was nog niet, overmits Jezus nog niet verheerlijkt was" — woorden, die vlak vooraf aldus worden verklaard: Dit zeide hij van den H. Geest, welken ontvangen zouden wie in Hem gelooven. In beide plaatsen, zoowel in Hand. 19 : 2 als in Joh. 7 : 39 wordt alzoo gedoeld, niet op het bestaan van den H. Geest, maar op het verkrijgbaar zijn van den H. Geest voor diegenen, die Jezus' discipelen werden, nadat Hij verheerlijkt was; eer niet. Het zeggen dezer mannen: Wij hebben zelfs niet gehoord, dat er een H. Geest is, beduidt derhalve: Wij hebben zelfs niet vernomen van eene belofte, dat de H. Geest aan hen, die in Christus geloofden, was toegezegd."

Calvijn vatte deze plaats aldus op. In vers 5 moet „doopen" niet letterlijk maar overdrachtelijk worden opgevat. Letterlijk schrijft hij: Ook ontken ik, dat de Doop met water herhaald is, terwijl de woorden van Lukas niets anders willen zeggen dan dat zij met den H. Geest werden gedoopt. Beza, Buddaeus, Calovius en vele protestantsche theologen van de 16e en 17e eeuw en zoo ook onze Kantteekenaren

zijn van oordeel, dat de woorden en zij die het hoorden, werden gedoopt in den naam van den Heere Jezus, nog hooren bij hetgeen Paulus omtrent den Doop van Johannes verhaalt en dus eenvoudig de voortzetting van de woorden van den Apostel zijn. Hij zou hen dan niet gedoopt maar hun eenvoudig de handen opgelegd hebben. Zie voor de weerlegging Kuyper, t. a. p. blz. 511. Bij Gravemeijer lezen we ook belangrijke opmerkingen over den Doop van Johannes, III, blz. 340/44. Ook volgens hem is de Doop van Johannes in wezen dezelfde als de christelijke Doop. Evenwel vat hij Hand. 19 : 5 evenals de kantteekenaren op. Barde is ten onrechte van deze opinie: „De twaalf discipelen hebben eenvoudig het sacrament nog eens ontvangen, en dat alleen, omdat er aan hun eersten doop iets ontbrak, en die niet bepaaldelijk de Christelijke doop was geweest." Eveneens ten onrechte zegt Riemens (blz. 117): „De Christelijke doop was onderscheiden van dien van Johannes, Hand. 19 : 1—9. Laatstgenoemde deed uitzien naar de afwassching der zonden, eerstgenoemde betuigt de schuldenvergeving."

§ 3. **De instelling van den Heiligen Doop. De doopsformule.**

Van radikaal-ongeloovige zijde wordt beweerd, dat de Doop niet door Christus is ingesteld maar eerst dateert uit lateren tijd. Dat is echter in strijd met de gegevens, die de H. Schrift ons biedt in Joh. 3 : 22, verduidelijkt door 4 : 2 („Die unbeschränkte Aussage, dass er selbst nicht taufte, zeigt, das dies Nichttaufen grundsätzlich war, offenbar weil er, auf welchen Johannes als den mit dem Geiste Taufenden hingewiesen hatte, nicht wohl selbst mit Wasser taufen konnte, ohne den Schein zu erwecken, als verzichte er darauf, dieser Höhere zu sein", B. Weiss), en in Matth. 28 : 19. Afgezien echter hiervan wordt deze bewering reeds omver gestooten door het enkele feit, dat het op dit standpunt geheel onverklaarbaar is, dat zonder strijd in alle christelijke gemeenten zoowel in die uit de Heidenen als in die uit de Joden de Doop ingevoerd werd. Wij houden dan ook vast, dat de Christus den Doop ingesteld en hem tot alle volkeren uitgebreid heeft, *Matth. 28 : 19.*

Nu zijn er echter velen, die meenen, dat in den apostolischen tijd de Doop nog niet werd bediend met de trinitarische formule maar geschiedde in den naam van Jezus. Nu is het waar, dat de Doop in den eersten tijd een doop ἐν τῷ ονοματι of εἰς το ονομα of επι τῷ ονοματι Ιησου heet, Hand. 10 : 48, Rom. 6 : 3 en Hand. 2 : 38, maar daarmede is volgens Zahn (Einleitung in das N. Test.[3], II, 316) nog volstrekt niet gezegd, dat de Doop met die bepaalde formule bediend werd. Immers als in Hand. 19 : 3 gesproken wordt van discipelen, die εἰς το Ιωαννου βαπτισμα, en in 1 Cor. 10 : 2 verklaard wordt, dat de Israelieten εἰς τον Μωυσην gedoopt waren, dan zal niemand meenen, dat hiermede eene bepaalde formule is bedoeld. De Israëlieten lieten zich in relatie tot

Mozes als hun Redder en Leider, de discipelen in relatie tot Johannes den Dooper als hun Leermeester doopen. En zoo nu kan en moet de Christelijke Doop genoemd worden een Doop in of tot den naam van Jezus, omdat hij de Christenen in relatie brengt met Jezus als het object huns geloofs en hunner liefde. Zoo moet ook het Doopsbevel in *Matth. 28 : 19* worden opgevat. Het gedoopt worden εἰς το ὀνομα του πατρος και του υἱου και του ἁγιου πνευματος geeft meer te kennen dan op last of bevel Gods of tot belijdenis van zijn Naam gedoopt worden. Het wil zeggen, dat de doopeling in betrekking tot en in gemeenschap met dien God gesteld wordt, die zich als Vader, Zoon en H. Geest heeft geopenbaard, en nu op grond daarvan ook verplicht wordt om dien Naam te belijden en te verheerlijken. (Zie Gravemeyer III, blz. 391/2; ook H. H. Kuyper: Hamabdil, blz. 99/107, hier wordt echter meer 't Doopsbevel in zijn geheel behandeld en de verkeerde exegese van de voorstanders van de Volkskerk afgewezen.)

Hoewel nu echter de Christus van de drie Personen sprak, toch lag het, gelijk wij zeiden, voor de hand, dat de Doop aanvankelijk vooral met den Christus in verband gebracht werd. Om gedoopt te kunnen worden, was geloof in Christus noodig, gelijk dan ook de Doop het teeken en zegel was van de vergeving der zonden, welke alleen door het geloof in Christus aangenomen kan worden. En zoo vatten dan ook de apostelen den Doop op. De Geestesdoop, die op den Pinksterdag plaats had, en de Doop, die gepaard ging met 't begiftigd worden met buitengewone charismata des H. Geestes, waren iets bijzonders. Regel was de Doop, die na bekeering en geloof in Christus toegediend werd. Het staat dan ook niet vast, dat men van stonde af aan altoos de aan Matth. 28 : 19 ontleende, trinitarische formule gebezigd heeft. Zahn voegt dan ook aan het daareven geciteerde toe: „dat in Matth. 28 : 19 niet het uitspreken „des dreifachen Namens" bij de voltrekking van den Doop geboden wordt. Trouwens à Marck (Het Mergh XXX, 11 na opgemerkt te hebben, dat de trinitarische formule niet mag nagelaten worden uit eigenzinnigheid en nog veel minder wegens verwerping van de leer der H. Drieëenheid, gaat hij letterlijk voort: „Soo moeten wij evenwel zeggen, dat Christus ons niet geboden heeft die woorden bepaaldelijk te gebruiken, daar Hij ons alleen den aard des Doops benevens het wezen der leer, maar niet de woorden van die of deze voorstelt") en meerdere oude Theologen oordeelden dan ook reeds, dat de Christus ons niet geboden heeft bepaaldelijk deze woorden te gebruiken, alsof de bedienaar alleen aan die woorden was gebonden. In de Didache vinden wij dan ook naast de trinitarische Doopsformule ook de Christenen aangeduid als gedoopten in den Naam des Heeren. In de laatste uitdrukking lag natuurlijk geen ontkenning van de Drieëenheid. Terecht schrijft Barde, blz. 61, de Doop in den Naam des Zoons sluit

in werkelijkheid den Doop in den Naam des Vaders en des H. Geestes in. En niet minder waar schijnt ons deze opmerking van Gravemeijer: „Welke woorden bij de Doopsbedieningen ten tijde der apostelen werden gebezigd, wie zal 't zeggen? Maar zooveel is zeker, er werd bij gesproken, gepredikt; en even zeker, dat men Christus' woorden Matth. 28 : 19 zoo plechtig en nadrukkelijk verkondigd, daarbij niet heeft veronachtzaamd, maar getuigd van den Vader en den Zoon en den H. Geest, terwijl men in het bijzonder den historischen persoon Jezus uit Maria geboren, als den mensch geworden Zone Gods en den waren Messias deed uitkomen.

Grosheide schrijft: „De apostelen moeten nu de volken in zeer nauw verband brengen met (eigenlijk dompelen in) de openbaring Gods. Daarmee verklaart Jezus de werking van den Doop, zegt, wat hij doet. Discipelen van Jezus moeten met God verbonden zijn; die verbinding komt tot stand door den Doop. Ὄνομα spreekt bovendien van de openbaring Gods, als een die *genoemd,* uitgesproken wordt. Er staat niet doopende in verband met den Vader ... maar doopende in den naam des Vaders ... Dat kan niet zijn om verschil te maken tusschen God en Zijn openbaring ... want Jezus heeft juist 11 : 27 geleerd, dat Hij de waarachtige openbaring des Vaders brengt en dan vs 28 op grond daarvan opgeroepen, om tot Hem te komen. Daarom zal in ὄνομα liggen de gedachte van het noemen van de daarop volgende namen bij den Doop."

§ 4. **Historisch overzicht.**

Alvorens tot het historisch overzicht over te gaan, herinner ik vooraf nog aan deze verklaring van het woord sacrament van Kuyper: „Deze grondgedachte van een in jure divino aangegane verbintenis schijnt het woord sacrament overgebracht te hebben op de heidensche mysteriën. Immers door de inwijding in deze mysteriën ging men een verbintenis aan, waarover niet de burgerlijke overheid, maar de goden rechters waren. Door de ineenvloeiïng van de twee begrippen „zich verbinden" en „ingewijd worden" ging de beteekenis van sacramentum dusdoende op de inwijdingsacte zelve, en vandaar op het mysterie over. Uit dit spraakgebruik schijnt het woord sacrament ook op Christelijk terrein te zijn overgekomen. Ook de Christenen hadden hun mysteriën. Ook in deze mysteriën werd men ingewijd en ook door deze inwijding ging men een verbintenis aan. Uit dit Christelijk spraakgebruik neemt, voorzooveel bekend is, het eerst Tertullianus en na hem Cyprianus dit woord in de Christelijke litteratuur op. Aanvankelijk nog niet als een geijkten term, zoodat ze beurtelings er de beteekenis in leggen van een „krijgseed", een „mysterie", een „inwijdingsacte" of een „ritus". Maar allengs zet zich het gebruik vast en raakt het woord in zwang voor de bepaalde kerkelijke handelingen, waardoor men in de kerk wierd ingelijfd of zijn

gemeenschap er mee onderhield en bevestigde (L. de Sacr., blz. 20)".

In de oude Christelijke kerk vinden wij nog geene vaststaande leer van en geen algemeen geldenden ritus bij den Doop. Opmerkelijk is echter, dat reeds zeer vroeg de trinitarische formule vermeld wordt. Hoewel men uitsprak, dat het water in den doop zijne natuur behoudt, werd toch de verbinding van het teeken en de beteekende zaak mystisch opgevat. Daarbij nam de Doop steeds meer een mysterieus karakter aan en ging hij gepaard met allerlei symbolische handelingen, zooals de presentatie van den doopeling door peetouders, het afleggen van belijdenis, het blazen op het aangezicht en de teekening met het kruis, het leggen van gewijd zout in den mond van den doopeling, het exorcisme, de driemaal herhaalde indompeling of besprenging, de zalving met het chrisma, het geven van een nieuwen naam, de omhanging met een wit kleed, de overreiking van eene brandende kaars, de opname in de gemeente, de broederkus en soms daarna terstond de viering van het Avondmaal. Augustinus heeft reeds de Roomsche opvatting van den Doop voorbereid. Want wel leerde hij, dat bij volwassenen voor eene heilzame werking van den Doop het geloof een vereischte was, maar tevens sprak hij uit, dat bij kinderen de Doop ex opere operato werkte en dat bij allen de Doop een character indelebilis had. In deze richting is de Scholastiek doorgegaan. En zoo is allengs dit de Roomsche voorstelling geworden: De Doop is de deur tot het geestelijk leven en de ingang tot de kerk, hij is tot zaligheid onmisbaar behalve in enkele gevallen, waarin hij door een baptismus sanguinis of flaminis (voti) vervangen kan worden; ook moet hij zoo spoedig mogelijk bediend en mag hij in geval van nood door leeken, ja zelfs door niet-christenen bediend worden.

Door den Doop toch worden meegedeeld: 1^0 het character indelebilis; 2^0 de vergiffenis van alle zonden voor den Doop bedreven en de kwijtschelding van de eeuwige straffen; 3^0 de geestelijke vernieuwing van den mensch, zoodat de smet der erfzonde ganschelijk wordt te niet gedaan en slechts de concupiscentia overblijft; 4^0 de inlijving in de gemeenschap der heiligen en in de zichtbare kerk der gelooVigen. Dat de Doop dit doet, vloeit hieruit voort, dat onder het uitspreken der doopsformule het Woord Gods of de kracht des H. Geestes zich op geheimnisvolle wijze met het water verbindt en dat tot een aqua viva maakt. Allen, die geen obex in den weg stellen, worden dan ook door den Doop wedergeboren.

Luther kon zich met deze voorstelling wel vereenigen. Zelfs bleven bij de Lutherschen vele ceremoniën in gebruik, die allengs aan den Doop waren toegevoegd. Ook volgens Luther werd het water des Doops door het woord der instelling eene divina, salutifera aqua. Het water in den Doop is door de Goddelijke Majesteit geheel durchgöttet, gelijk het ijzer door het vuur verhit wordt. De latere Luthersche dogmatici werkten dit zóó uit, dat door het woord der instelling de

materia coelestis d. i. tota trinitas of sanguis Christi of Spiritus Sanctus zich zóó met de materia terrestris verbond, dat God in, cum et per aquam baptismi de wedergeboorte werkte. Voorts leeren zij, dat bij volwassenen geloof vereischt wordt, maar dat bij kinderen de wedergeboorte door den Doop wordt gewerkt, echter alzoo dat niet de geheele smet der zonde wordt weggenomen, maar de radix aut fomes peccati blijft. De Gereformeerden verwierpen alle ceremoniën, die allengs aan den Doop waren toegevoegd en leerden bovendien, dat het geloof het vereischte voor den Doop was. Zij zeiden dan ook met betrekking tot de kinderen der geloovigen, dat zij in het verbond Gods mede begrepen waren en daarom recht hadden op den Doop. Sommigen (à Lasco, Voetius, Witsius) verstonden dit zóó, dat alle kinderen van geloovige ouders voor wedergeboren moesten worden gehouden, totdat bij het opgroeien het tegendeel bleek. Anderen (Walaeus, Amèsius, Turretinus) meenden, dat bij hen de wedergeboorte voor, onder of ná den Doop wordt gewerkt.

Deze laatste opvatting vond almeer ingang, toen de kerk zoo schromelijk verwereldlijkte. Ja, men ging nog verder, maakte den Doop geheel los van de wedergeboorte en vatte hem op als eene bevestiging van de objectieve, conditioneele belofte des Evangelies, of als bewijs van gemeenschap aan het uitwendig genadeverbond. Zoo hechtte men aan den Doop steeds minder waarde en legde al den nadruk op de bekeering. Feitelijk omhelsde men hiermede de doopsleer van de Socinianen, Anabaptisten, Remonstranten en Rationalisten, die in den Doop geen zegel der genade van Gods zijde zagen maar eene belijdenisacte des menschen. De Kwakers gingen nog verder en verwierpen kort weg den Doop, terwijl ook sommige Rationalisten meenden, dat de Doop wel kon worden afgeschaft. De Modernen ten onzent maakten ook den Doop facultatief. Dan, in de vorige eeuw is toch de beteekenis van den Doop weer veelszins erkend. Schleiermacher zag in den Doop ook eene opneming in de levensgemeenschap met Christus. Anderen zooals Kahnis, Frank en Van Oosterzee zeiden, dat de Doop de kracht der wedergeboorte of deze zelve verleent, eene aanknooping is van den liefdeband van Christus' zijde en den grondslag legt voor alle latere en dan slechts in den weg des geloofs te verkrijgen weldaden. Vilmar, Martensen e. a. keerden tot de oude Luthersche leer terug en beleden, dat de H. Geest in en door het water van den Doop de wedergeboorte werkt. De Tractarianisten in Engeland leeren, dat de kinderen door den Doop zóó worden vernieuwd, dat zij later zelfstandig de genade door het geloof kunnen aannemen. Barth, die herhaaldelijk de uitdrukking bezigt „die geglaubte Taufe" is van oordeel: „Darum, als Zeichen dieser realen überlegenen Gewalt des Wortes Gottes ist die Taufe eingesetzt. Sie verkündigt als ihrerseits reales Handeln am Menschen und Verfügen über ihn eben dies: Er steht allen seinen Erlebnissen und Entscheidungen vorangehend im

Herrschaftsbereich Christi. Noch bevor er zu Gott Stellung nehmen kann, hat Gott zu ihm Stellung genommen" (K. D., S. 159).

Muller (die meent, dat men op *hervormd* standpunt eigenlijk niet langer spreken kan van sacramenten, omdat daaraan de historische beteekenis van het opus operatum (verdienstelijke werk) ten grondslag ligt, blz. 263) ziet in den bejaarden-Doop het teeken der toetreding tot de Christelijke kerk, en vraagt: Ligt niet in de formule der Doopsbediening zelve opgesloten, dat de kinderen der gemeente behooren tot den kring, waarover de Vader, de Zoon en de Heilige Geest het bestuur voeren? blz. 267. Riemens schrijft: „De doop is het teeken en zegel van de universeele aanbieding van Gods genade in Christus, die door de geloovigen beseft wordt; het genadeverbond heeft universeele strekking, ook voor allen die nog verre zijn; en mede het teeken van de persoonlijke inlijving in dat verbond der genade' '(blz. 139). Van den kinderdoop zegt hij: „de kinderdoop, hoewel in de Schrift niet bevolen, hoogstens ondersteld (Hand. 11 : 14; 16 : 31, 34; 18 : 8; 1 Cor. 1 : 16) is te handhaven op grond van de voorrechten, die aan Christenkinderen als leden van het verbond der genade geschonken zijn ... Ook hangt hij samen met de catholiciteit van het Christendom: alle volkeren moeten gedoopt worden; de menschheid is bestemd tot bewustwording aangaande het kindschap Gods, Gal. 3 : 27, 28" (blz. 138).

Kuyper en Bavinck spraken zich met betrekking tot den Doop van de kinderen der geloovigen meermalen uit in den geest van Voetius. Later spraken zij zich meer uit in den geest van Walaeus, dus dat bij de kinderen der gemeente de wedergeboorte wordt gewerkt vóór, onder, of nà den Doop. Voorts bepleitte Kuyper de gedachte, dat aan gedoopten, die reeds wedergeboren zijn eene bijzondere genade wordt geschonken n.l. de inplanting in ons geloof van de hebbelijkheid of den drang om niet op onszelf te staan maar om ons één te voelen met heel het lichaam van Christus, E Voto, blz. 466, blz. 533/544, blz. 556 et sq. Kuyper verwijst hierbij naar 1 Cor. 12 : 13: „Wij zijn door eenen Geest tot één lichaam gedoopt" en naar Ef. 4 : 5 „Eén Heere is het, één geloof , één doop.

Hiermede is ons overzicht voltooid. Wij merken alleen nog op, dat de oude dogmatici zich eigenlijk niet hebben uitgesproken over de vraag, op welke wijze het geloof bij den Doop, bepaaldelijk bij de kinderen, werd versterkt. Men bepaalde zich tot eene uitspraak als deze: de Doop is voor de kinderen later bij hun opwassen tot een rijken troost en zegen en geeft hun ook reeds in hun onbewusten staat een recht op de goederen van het Genadeverbond.

§ 5. Het teeken bij den Heiligen Doop.

Als teeken geldt bij den Doop het water. Dat is niet toevallig. Integendeel. Er is in dit geval eene sterke overeenkomst tusschen het

water en hetgeen door het water wordt afgebeeld. Wat het onreine en verstikkende stof is voor het lichaam, dat is de zonde voor de ziel. En gelijk het water de onreinheid des lichaams afwascht zoo reinigt het bloed van Christus onze ziel van zonden.

Voorts gelijk het water het beginsel en het vereischte voor alle leven en groei is, zoo is ook de Geest het noodzakelijke beginsel des nieuwen levens. Wie van dorst dreigt te bezwijken, ontvangt door het water bij gelijkenis het leven uit den dood terug; alzoo stort de Geest van Christus het leven uit in het doode zondaarshart. In bijna alle religies wordt dan ook het water gebezigd als symbool van de geestelijke reiniging. Bekend is ook, hoe het water in Israëls ceremonieelen dienst veelvuldig werd gebruikt b.v. Ex. 30 : 18—20, en hoe de profeten van de geestelijke reiniging des volks spraken onder het beeld van de besprenging met water Ezech. 36 : 25, Zach. 13 : 1. Het water leent zich dan ook uitstekend, om de afwassching der zonden en de levendmaking der ziel af te beelden. Bijgeloof is dan ook de Roomsche leer, dat op Paasch- of Pinksterzaterdag het doopwater gewijd en met olie vermengd moet worden (Catechismus Romanus II Qu 11: Consecratur baptismi fons, addito mysticae unctionis oleo.) Ook is het al heel onnut de vraag te bespreken, of in geval het water ontbreekt eene andere vloeistof mag worden gebruikt, omdat zulk een geval zich zoo goed als nooit zal voordoen (Gravemeyer, III, blz. 357/360, Kuyper, L. de S. blz. 115/119, E Voto, Z XXVI en XXVII).

§ 6. **Indompeling en besprenging.**

Aanvankelijk werd de Doop bediend door indompeling. Al te absoluut mag dit echter niet worden verstaan. Ongetwijfeld is ook reeds in den eersten tijd de Doop nu en dan niet voltrokken door algeheele indompeling van het lichaam maar door ruime begieting van het hoofd. Zoo zal het geweest zijn wanneer personen van beiderlei sekse tegelijkertijd worden gedoopt, b.v. Cornelius en de zijnen (Hand. 10 : 47, 48), Lydia en haar huis (Hand. 16 : 15), de stokbewaarder en al de zijnen (Hand. 16 : 33), en vooral bij de groote doopsbediening op den Pinksterdag, toen omtrent 3000 personen op éénen dag gedoopt werden. Deze 3000 menschen zullen wel niet in het water afgedaald maar op het neergebogen hoofd ruim met water begoten zijn.

Behoudens zulke gevallen werd echter de Doop bediend door indompeling. Trouwens $\beta\alpha\pi\tau\iota\zeta\omega$ beteekent letterlijk doopen, indoopen Joh. 3 : 26 en geeft dan ook, wanneer het in ruimeren zin voor wasschen of overdrachtelijk wordt gebezigd, zulk eene handeling te kennen, waarbij de persoon of zaak, die gedoopt wordt, geheel en al wordt ingedompeld en gereinigd. Terwijl ook in het N. T. van sommige personen wordt vermeld, dat zij bij den Doop ondergedompeld werden. Ten slotte is de phraseologia sacramentalis op deze wijze van doopsbediening gebaseerd, Rom. 6 : 3. Besprenging of liever be-

gieting had dan ook in de oude kerk alleen plaats, als er geen water genoeg was, als kranken op hun leger moesten gedoopt worden enz.

Tot de 13e eeuw kwam in de Westersche kerk de indompeling nog naast de besprenging voor, terwijl de Oostersche kerk nog steeds aan de indompeling vasthoudt en de besprengde Christenen niet als gedoopten erkent. Toen de bejaardendoop in het Westen uitzondering en de kinderdoop regel werd, moest om redenen van gezondheid wel de besprenging allengs algemeen gebruik worden. Luther gaf echter nog de voorkeur aan de onderdompeling. Calvijn hield de vraag voor een adiaphoron. Maar de Anabaptisten maakten van de onderdompeling een beginsel en zoo doen thans enkele secten ook weer o. a. de Baptisten. Welnu hiertegen moeten wij ons op de volgende gronden verzetten: *a.* de hoeveelheid water, die gebruikt wordt, is bijkomstig, aangezien niet het water maar het bloed van Christus van zonden reinigt; *b.* de res interna van den Doop wordt in de H. Schrift ook reeds eene besprenging met water en met het bloed van Christus genoemd, Ez. 36 : 25; Hebr. 12 : 24; 1 Petri 1 : 2; *c.* reeds van ouds af werd bij nood de besprenging gebruikt en nimmer heeft de kerk besloten, dat zulk een Doop als onwettig beschouwd moest worden, gelijk ook de voorstanders van de indompeling hiervoor gemeenlijk terugdeinzen.

Ofschoon het een adiaphoron is of men driemaal (zoo in de oude kerk) dan wel eenmaal indompelt of besprengt, toch mag de besprenging ook weer niet in zoo geringe mate geschieden, dat elk denkbeeld van afwassching te loor gaat, evenzeer als het H. Avondmaal altoos een maaltijd blijven moet.

§ 7. **De formule bij den Doop. Zij oefent geen magische kracht.**

Wij hebben reeds gezien, dat in de oude kerk al spoedig de trinitarische formule bij den Doop in zwang is gekomen. Toch luidt de trinitarische formule in de Oostersche kerk eenigszins anders dan in de Latijnsche kerk, welke laatste door de kerken der Reformatie is overgenomen. In de Oostersche kerk zegt de dienaar: Ik doop u in den naam des Vaders — amen, en des Zoons — amen, en des H. Geestes amen. De Syrische en Armenische kerken hebben nog weer eene andere formule. Op de preciese woorden komt 't dan ook niet aan. Maar de trinitarische formule werd noodzakelijk om ketterij te weren; om waarborg te geven, dat de Doop, die bediend werd, de ware, christelijke Doop is; en om gewenschte vastheid te brengen in het liturgisch gebruik. Natuurlijk oefent deze trinitarische formule niet eene magische kracht uit. Rome en Luther mogen beweren, dat de H. Geest werkt per aquam, dat in het water des Doops nà de woorden der instelling de genade besloten is, op grond der H. Schrift houden wij staande, dat de H. Geest werkt met het water of m. a. w. dat het water slechts een teeken en zegel is. Het beroep op *Ef. 5 : 26:*

Opdat hij haar heiligen zou, haar gereinigd hebende met het bad des waters door het woord, moet dan ook worden afgewezen. Bavinck vat evenals Meijer deze plaats aldus op: „In Efeze 5 : 26 zijn de woorden ἐν ρηματι niet, gelijk de Lutherschen (die onder ρημα de doopsformule verstaan, Honig) willen, eene nadere bepaling van λουτρῳ of ὑδατος, want dan hadden zij het artikel vóór zich vereischt: τῳ of του ἐν ρηματι. Maar zij behooren bij ἁγιασῃ: Christus heiligde zijne gemeente door het woord des Evangelies, terwijl Hij ze reinigde door het bad des waters. Paulus onderscheidt hier juist de werking van Christus door het woord van die door het water, evenals dat ook geschiedt in Hebr. 10 : 22 en 1 Petri 3 : 21" (IV, blz. 567). Meyers' K. verwijst hier naar Joh. 17 : 17 (Heilig ze in uwe waarheid; uw Woord is de waarheid).

Greijdanus ziet het anders. „Door het bad des waters in het woord. Daarmede wordt het middel genoemd, waardoor deze reiniging geschiedt. Dat is de Doop, echter niet bloot als uitwendige waterdoop, vgl. ook 1 Petr. 3 : 21, maar als werking Gods, door den waterdoop verzinnebeeld en verzegeld, vgl. Rom. 6 : 3, 4; 1 Cor. 6 : 11. Daarom wordt dit waterbad hier ook nader gekarakteriseerd als bepaald wordende door, en vergezeld gaande van het woord: *in het woord.* Het woord is a. h. w. het element, waarin dit waterbad zich bevindt, waardoor het omgeven wordt, waaraan het dus zijne werking en kracht en beteekenis ontleent. We zullen hier aan het woord moeten denken, dat bij den Doop wordt uitgesproken, de Doopsformule, Matth. 28 : 19, onder aanwending van welke de waterdoop bediend wordt, en zonder het uitspreken van welke een waterbad geen Christelijke doop is, en die dus den waterdoop metterdaad teeken en zegel van Gods genade en van de vergeving van zonden en van den band aan den Heere Christus maakt, vgl. Hand. 2 : 38. De verbinding van: in het woord, met het bad des waters, is zinvoller en meer te verkiezen, dan die met heiligen, of reinigen. Soortgelijke verbindingen bezigt de apostel ook, 2 : 7, 15; 6 : 2." Het komt mij voor, dat deze verklaring van Greijdanus de voorkeur verdient.

§ 8. **De beteekende zaken.**

Zoolang wij alleen op volwassenen het oog richten, bestaat er groote eenstemmigheid over de vraag, welke weldaden volgens de H. Schrift door den Doop worden verzegeld. Waar en schoon zegt ons Formulier: de Vader betuigt ons, dat Hij met ons een eeuwig verbond der genade opricht en ons tot zijne kinderen en erfgenamen aanneemt Gen. 17 : 7, Hand. 2 : 39; de Zoon verzegelt ons, dat Hij ons wascht in zijn bloed en ons inlijft in de gemeenschap zijns doods en zijner wederopstanding Rom. 6 : 3, Gal. 3 : 27; de H. Geest verzegelt ons, dat Hij in ons woont en ons tot lidmaten van Christus heiligt, 1 Cor. 6 : 11; 12 : 13 en Tit. 3 : 5. M. a. w. zijn het dus bepaaldelijk deze vier weldaden, die door den Doop worden verzegeld: *a.* De rechtvaardi-

ging of de vergeving der zonden, *Hand. 22 : 16: En nu, wat vertoeft gij? sta op, en laat u doopen, en uwe zonden afwasschen, aanroepende den Naam des Heeren.* Geheel ten onrechte zeide dan ook Doedes: „Omdat de Doop een Doop der bekeering *tot* vergeving der zonden wordt genoemd, daarom kan deze weldaad niet door den Doop worden afgebeeld maar wordt zij afgebeeld door het Avondmaal." Nu is het waar, dat kinderen zich in den weg des geloofs en der bekeering de vergeving der zonden toeëigenen, maar aan den bejaarden-doop moeten wel degelijk het geloof en de bekeering voorafgaan. Onze Belijdenisschriften zeggen dan ook terecht: De Doop betuigt en verzekert ons, dat God den zijnen alle (ook de toekomstige) zonden met haar schuld en straf vergeven heeft; gelijk er geschreven staat: „En het bloed van Jezus Christus, zijnen Zoon, reinigt ons van alle zonden", 1 Joh. 1 : 7. Vandaar dat de Catechismus in het water allereerst ziet een teeken van het bloed van Christus, en op de vraag: Wat is dat met het bloed van Christus gewasschen te zijn? antwoordt: „Het is vergeving der zonden van God uit genade te hebben om des bloeds van Christus' wille, hetwelk Hij in zijne offerande aan het kruis voor ons uitgestort heeft" (antw. 70*a*).

Van belang is hier ook: *1 Petri 3 : 21: Waarvan het tegenbeeld, de Doop, ons nu ook behoudt, niet die eene aflegging is der vuiligheid des lichaams, maar die een vraag is van een goed geweten tot God, door de opstanding van Jezus Christus.* Gelijk Noach en zijn huisgezin gered werden van den dood door het water, waarop de ark dreef, zoo worden ook de Christenen gered van het verderf door den Doop. De Doop toch doet ons niet alleen uitwendig de vuiligheid des lichaams afleggen, maar hij is ook een bede tot God om een goed d. i. van schuld bevrijd geweten, welke bede tevens bij den Doop beantwoord wordt. De doopeling vindt juist in den Doop de rust zijner conscientie door het deelgenootschap aan de afwassching der zonden door het bloed van Christus.

En dat alles kan de Doop zijn door de opstanding van Jezus Christus, die volgens Rom. 4 : 25 het bewijs is onzer rechtvaardigmaking. Kuyper, E Voto, II, blz. 556/557; L. de S. 127 en 135). Men leze over dezen tekst ook de uitlegging van Greijdanus in zijne Verklaringen. Hij vertaalt: Hetwelk (water) als tegenbeeld ook u nu behoudt, een doop, niet (die) aflegging (is) van vuil des vleesches, maar eene vraag aan God om eene goede consciëntie, door de opstanding van Jezus Christus. Voorts verwijs ik nog naar Hebr. 10 : 22. Hier worden vlak na elkander genoemd de res interna, en wel bepaaldelijk de justificatie, en de res externa, als het heet: Onze harten gereinigd zijnde van het kwaad geweten en het lichaam gewasschen zijnde met rein water.

b. De wedergeboorte in engeren en wijderen zin of m. a. w. de wedergeboorte en de heiligmaking. Het water beeldt ook uit den

levendmakenden Geest van Christus, door Wien wij vernieuwd worden. Rome leert, dat, afgezien van de concupiscentia, de gedoopte niet slechts van de schuld maar ook van de smet der zonde is bevrijd. Terecht stelt onze Confessie hiertegenover: „De erfzonde is ook zelfs door den doop niet ganschelijk te niet gedaan, noch geheel uitgeroeid." Bij de wedergeboorte wordt wel in beginsel de erfsmet weggenomen, hare kracht wordt alsdan wel in beginsel gebroken, maar toch blijft de inwonende zonde tot den dood toe den geloovige verontrusten. Locus classicus is hier: *Rom. 6 : 3—6.* Hier betoogt Paulus, dat de doopeling eerst afdaalt in en daarna opkomt uit het water en dan brengt hij 't afdalen in verband met Jezus' dood en begrafenis (wij zijn in Jezus' dood gedoopt; wij zijn met Jezus begraven door den doop in den dood) en 't opkomen met Jezus' verrijzenis (opdat, gelijkerwijs Christus uit de dooden opgewekt is tot de heerlijkheid des Vaders, alzoo ook wij in nieuwigheid des levens wandelen zouden). En niet minder nadrukkelijk heet het in Col. 2 : 12: Zijnde met Hem begraven in den doop, in welken gij ook met Hem opgewekt zijt, door het geloof der werking Gods, die Hem uit de dooden opgewekt heeft. Nauw is dan ook de band tusschen Christus en de zijnen. De zijnen zijn in Hem ingelijfd, behooren Hem toe en leven uit en door Hem, Gal. 2 : 20. (Catech., antw. 70*b*).

Klaar is dus, dat de Doop allereerst een teeken en zegel is èn van de juistificatie èn van de sanctificatie. Weshalve Paulus ook in *I Cor. 6 : 11* schrijft: *Maar gij zijt afgewasschen, maar gij zijt geheiligd, maar gij zijt gerechtvaardigd, in den Naam des Heeren Jezus en door den Geest onzes Gods.* Grosheide, die vertaalt: Gij hebt u laten afwasschen, merkt op: „Gij hebt u laten doopen en door den Doop te begeeren, hebt ge zelf beleden, dat ge met het heidendom en al de gruwelen van het heidendom bewust gebroken hebt... Ge zijt geheiligd. Paulus spreekt eerst van de heiligmaking, omdat hij handelt over zonden tegen de zedewet, doch hij klimt dadelijk op door te laten volgen: maar ge zijt gerechtvaardigd... Van doop, heiligmaking en rechtvaardigmaking, alle deze geldt, dat ze geschied zijn door den naam van den Heere Jezus Christus en door den Geest onzes Gods. Deze woorden wijzen daarop, dat deze geestelijke weldaden geschied zijn binnen den kring, waar de werkingen van Christus en den Heiligen Geest zich openbaren, die werkingen zijn de grond tevens van doop, heiligmaking, rechtvaardigmaking. Dat van den naam Christus gesproken wordt, is, omdat bij den Doop die naam uitdrukkelijk genoemd wordt."

c. De inlijving in de gemeenschap met de gemeente des Heeren. Evenals de geloovigen door den Doop in de gemeenschap met Christus zijn getreden, zoo zijn zij ook in gemeenschap getreden met de kerk, die zijn lichaam is, *I Cor. 12 : 13a: Want ook wij allen zijn door éénen Geest tot één lichaam gedoopt.* Nadat Paulus in vs 12 gesproken heeft

van het lichaam van Christus — onder Christus moet hier verstaan in aansluiting aan vs 27, vgl. Ef. 1 : 22, 23, het lichaam van Christus, Christus met zijne gemeente — zegt hij vervolgens in vs 13: Want ook zijn wij allen door één Geest tot één lichaam gedoopt en in vs 14 (volgens Grosheide): „En men heeft ons allen één Geest doen drinken. Want ook is het lichaam niet één lid maar vele (leden). De gemeente „bestaat uit zeer verschillende menschen, als Joden, Grieken, slaven, vrijen. Maar van die allen geldt, dat ze door één Geest — en daarin ligt de eenheid — tot één lichaam zijn gedoopt. Al die menschen zijn door den Doop tot één lichaam geworden. Dat dit niet geschied is door de uiterlijke Doopsbediening, blijkt daaruit, dat de Apostel uitdrukkelijk den éénen Geest als den bewerker der eenheid noemt. Waar de Geest doopt, daar doopt Hij tot één lichaam.... Men heeft ons allen één Geest doen drinken. Natuurlijk is dat beeldspraak, want Geest en drinken zijn geen verwante begrippen. Maar de beeldspraak is duidelijk. Drinken is in de Schrift, evenals eten, beeld van de meest nauwe gemeenschap (Joh. 6 : 53). Paulus wil dus zeggen, dat er — blijkbaar door den Doop — een zoo nauw mogelijke gemeenschap is ontstaan met den éénen Geest. Zoo licht deze zin den voorafgaanden toe, maar dan bepaald zóó, dat de Apostel thans spreekt van de ontvangst des Heiligen Geestes, die bij den Doop geschiedde, Hand. 10 : 44 vlg.; 19 : 5 vlg." (Grosheide).

d. De verplichting om in een nieuw, Godzalig leven te wandelen, *Matth. 28 : 19b: Leerende hen onderhouden alles, wat Ik u geboden heb.* De bevelen, die Jezus op aarde gaf, hebben de Apostelen nu over te brengen en aan de volken te leeren. Kuyper, L. de Sacr., § 18, blz. 115 vlg.; Gravemeyer III, blz. 365/367.

§ 9. De voorstelling eener speciale doopsgenade bij Kuyper.

Kuyper meent, dat er eene speciale doopsgenade is, dat is dus eene genade, die aan den geloovige uitsluitend bij den Doop geschonken wordt. Hij definieert haar (E Voto D. II, blz. 543) als „die genade, waardoor uw eerst uitsluitend persoonlijk geloof alzoo ook de mogelijkheid, de hebbelijkheid, de neiging en den drang ontvangt, om niet op uzelven voor uw God te staan, maar niet te rusten, *eer ge als lid van het lichaam van Christus voor den Heilige treedt.*" Wat K. hiermede bedoelt, licht hij aldus toe: „Vraagt men nu, waar het terrein van deze geheel bijzondere en eigenaardige sacramenteele genade ligt, dan wijst ons I Cor. XII : 13 het spoor. Wij zijn door éénen Geest gedoopt tot één lichaam. Juist hetzelfde, waarop ook Ef. 4 : 5 wees: Eén Heere is het, één geloof, één doop. Immers ook hier gaat onmiddellijk vooraf: Eén lichaam is het en één Geest. Om deze sacramenteele genade te verstaan hebt ge dus slechts hierop te letten, dat gij als mensch lid van een lichaam zijt. Als schepsel uit Adam lid van het ééne lichaam der menschheid; en als nieuw schepsel in Christus

lid van het ééne lichaam der volmaakt rechtvaardigen. Of dus al in u persoonlijke genade gewerkt wordt, dat is niet genoeg. Tot haar recht komt de genade eerst zoo ze niet op u alleen werkt, maar zoo ze u tevens in verband zet met het lichaam, waar ge organisch bij hoort. Eén man op een onbewoond eiland leeft wel, maar toch hij heeft geen leven. Eenvoudig omdat de mensch er op aangelegd is, om in een organischen samenhang met anderen te leven en dat in zijn leven te zien uitkomen.

En zoo nu ook is het met den *nieuwen mensch* in Christus Jezus. Ook hem is het niet genoeg, dat hij persoonlijk het leven heeft; neen, dit nieuwe leven moet ook hem in organischen samenhang met het *mystieke lichaam* van Christus worden gegund. Anders heeft hij het leven wel, maar het is voor hem geen leven. Er moet dus, zal het wel zijn, een band gelegd worden tusschen zijn leven en tusschen het leven van dat *mystieke lichaam.* Eerst als dat gebeurd is, en dit voor zijn besef leeft, is waarlijk de volheid des nieuwen levens voor hem opgegaan. Dit toch is het eigenaardige van het leven in hem, dat een kind van God niet alleen bezit, wat hij *zelf* heeft, maar tevens deel heeft aan al het leven van het geheele lichaam en aan al wat God aan heel dat lichaam schonk. Niet alleen, maar „met alle de heiligen, moet hij bekennen, welke de liefde van Christus zij" (blz. 541/2) ... Welnu eerst de sacramenteele genade stelt u in verband met het *lichaam van Christus;* spant u aan; heft uwe eenzelvigheid op; maakt uw genade het gemeengoed der anderen, en hun genade gemeen met u" (blz. 542).

Om Kuyper's bedoeling niet mis te verstaan, dient hieraan nog dit citaat te worden toegevoegd: „Gij moogt het u niet zóó voorstellen, alsof door de Doopsgenade het verband tusschen u en tusschen het lichaam van Christus eerst *ontstaan* zou. Dat is ondenkbaar en kan niet. De band toch, die u aan het lichaam van Christus verbindt, ligt van eeuwigheid in Gods raad, en is in uw wedergeboorte feitelijk tot stand gekomen. Men kan niet wedergeboren zijn zonder tevens daardoor lid van het mystieke lichaam des Heeren te zijn. Stel, Johannes de Dooper ware ná zijne wedergeboorte in zijner moeders schoot gestorven, eer hij geboren was, zoo zou hij toch niet buiten het lichaam des Heeren hebben omgezworven, maar lid van dat lichaam gebleken zijn. Hierover mogen we dus geen oogenblik in twijfel verkeeren, de *levensband* met het lichaam van Christus komt uit Gods raad, en bestaat van het oogenblik onzer wedergeboorte af. Maar juist daarom kozen we het beeld van den verdoolden zwerver op het eenzame eiland. Ook hij toch is wel terdege organisch aan het menschelijk geslacht verbonden; t. w. door de geboorte uit zijn moeder en vader. Alleen maar, hij heeft er geen besef, geen genieting, geen werkelijkheid van. Hij leeft als een doode, hoewel hij tot het menschelijk geslacht hoort, juist omdat het contact met de menschenwereld

voor hem niet bestaat... En zoo nu ook is het hier. Dat ge feitelijk organisch door uw wedergeboorte met het lichaam van Christus door mystieken levensband verbonden zijt, is niet genoeg. De *levens*band moet ook een geloofsband worden, en evenals uw leven moet ook uw *geloof* met dat mystieke lichaam des Heeren in gemeenschap treden. Daardoor eerst komt ge te *weten,* dat ge geen eenzelvige zandkorrel maar lid van een lichaam zijt. Eerst daardoor treedt ge dan ook voor uw bewustzijn met dat levend lichaam in aanraking. Eerst zoo ontwaakt het gemeenschapsbesef, en gaat ge uit de valsche gemeenschap der zondige menschheid over in de ware en zuivere gemeenschap met het lichaam van Christus."

Ook dit betoog herinnert er ons aan, welk een rijken, dichterlijken geest Kuyper had en hoezeer hij zijne groote denkkracht aanwendde, om zoo mogelijk de Gereformeerde theologie verder te ontwikkelen. Toch is hem dit op dat punt niet gelukt. Om twee redenen. Allereerst is deze voorstelling in strijd met de leer der H. Schrift, dat de sacramenten dienen, niet om eene genade te geven, welke niet ook reeds door het Woord geschonken wordt, maar juist om de beloften des Evangelies ons te beter te verstaan te geven en te verzegelen. Van eene bijzondere genadegave, die uitsluitend bij den Doop wordt medegedeeld, spreekt de H. Schrift niet. Eene nieuwe genade wordt bij den Doop niet geschonken. Voor den Doop zijn aan den geloovige de weldaden van het genadeverbond geschonken en bij den Doop geschiedt niet anders dan dat het geloof, dat deze weldaden gegeven zijn, wordt versterkt.

In de tweede plaats beperkt Kuyper de res interna van den Doop veel te zeer. De Doop staat stellig ook in verband met de inlijving in de gemeente van Christus, met de saamhoorigheid met al Gods volk. Toch wordt niet alleen deze weldaad bij den Doop verzegeld, dat wij een levend lid van het mystieke lichaam van Christus zijn en dus gemeenschap hebben aan het Hoofd en aan alle leden des lichaams. Neen, in zekeren zin worden alle beloften Gods, alle weldaden van het verbond bij beide sacramenten verzegeld. Maar als wij nu zullen aangeven, welke weldaden meer bepaald verzegeld worden, dan dienen wij met de inlijving in de gemeente van Christus evenzeer te noemen: de afwassching der zonden en de wedergeboorte. Het goede element in Kuyper's voorstelling is echter, dat er terecht nadruk op gelegd wordt, dat de Doop meer verzegelt dan de justificatie en de regeneratie. Dat de Doop ook het zegel is van onze inlijving in de gemeente van Christus, weshalve de Catechismus terecht zegt „dat de kinderen door den Doop, als door het teeken des verbonds der christelijke kerk ingelijfd en van de kinderen der ongeloovigen onderscheiden worden". Dit nu is en wordt wel eens te zeer uit het oog verloren. Men ziet wel eens te veel op de enkele geloovigen en heeft te weinig oog voor de kerk, voor de saamhoorigheid

met heel de gemeente van Christus. En tegen deze voorstelling ligt in Kuyper's woorden een protest. Toch mag dit er ons niet toe brengen te leeren, dat bij den Doop eene speciale genade geschonken wordt.

§ 10. **De Kinderdoop.**

Omdat door den Heiligen Doop de vier door ons genoemde weldaden beteekend en verzegeld worden, laat het zich verstaan, dat ten allen tijde ernstige bezwaren tegen den Kinderdoop zijn ingebracht. De bestrijders van den Kinderdoop beroepen zich in hoofdzaak op deze twee argumenten:

a. dat hij in de Heilige Schrift niet wordt geleerd;

b. dat naar de oorspronkelijke instelling de Doop pas mag bediend na afgelegde belijdenis des geloofs en dat hiervan bij kinderen geen sprake kan zijn.

Wij beginnen met het laatste.

Natuurlijk werden aanvankelijk de bejaarden gedoopt, en als er kinderen gedoopt werden, dan trok dat veel minder de aandacht. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat Tertullianus bij zijne bestrijding van den Kinderdoop volstrekt niet als argument aanvoert, dat hij iets nieuws was; iets, dat in den apostolischen tijd geheel onbekend was. Trouwens Origenes deelt ons reeds mede, dat de Kinderdoop in zijn tijd algemeen en uit de apostolische eeuw afkomstig was. De kerk, zelfs die in Afrika, was het dan ook niet eens met Tertullianus. Zij hield vast aan den Kinderdoop.

Op deze gronden is in den loop der tijden de Kinderdoop verdedigd geworden:

a. Augustinus zeide, omdat hij vaststond in de overtuiging, dat de Doop slechts voor de geloovigen is ingesteld, de kinderen der geloovigen mogen voor geloovigen gehouden, omdat zij gelooven fide parentum (die in plaats van hun kind de doopvragen beantwoorden) en omdat het geloof der geheele Kerk hun ten goede komt. Zoo oordeelden ook P. Lombardus, Thomas van Aquino, Luther en verschillende Luthersche en Geref. dogmatici, als Beza, aangehaald door Kuyper, L. de S., blz. 142, Musculus, Maresius en Burmannus.

b. Omdat men gevoelde, dat zulk eene fides aliena toch iets anders was dan het persoonlijke geloof, daarom heeft men allengs deze opinie aldus gewijzigd, dat men leerde, dat de wedergeboorte door den Doop wordt gewerkt. Zoo allengs Rome. Eveneens de Luth. dogmatici. Ook enkele gereformeerde theologen als Paraeus gingen dezen weg uit. Eveneens de tegenwoordige hoog-kerkelijke richting in Engeland met haar leer van „baptismal regeneration", waaronder zij verstaat, dat aan de kinderen eene zekere vergeving en eene zekere wedergeboorte in den Doop geschonken worden, die voor hen genoeg zijn, als zij jong sterven, maar die bij het opwassen door persoonlijk geloof aanvaard en bevestigd moeten worden.

Deze beide argumenten moeten afgewezen worden. Tegen beide geldt, dat de Heilige Schrift persoonlijk geloof eischt bij hen, die gedoopt zullen worden. Voorts geldt nog tegen de tweede voorstelling:

1⁰ dat de Scotisten op het Roomsche standpunt consequent waren, toen zij beweerden, dat de kinderen der heidenen dan evenzeer gedoopt mogen worden, omdat ook deze kinderen geen obex in den weg kunnen leggen;

2⁰ dat de H. Schrift nergens leert, dat de Doop ex opere operato de wedergeboorte werken zou.

c. Het juiste standpunt hebben de gereformeerden ingenomen. Zij ontleenden het recht op den Kinderdoop aan het verbond Gods, waarin de kinderen der geloovigen zoowel als de volwassenen begrepen zijn. In het verbond belooft God: Ik ben uw God en uws zaads God. En daarom moeten wij de kinderen doopen. En nu voerden de Anabaptisten wel tegen den Kinderdoop aan, dat kinderen geen geloof en bekeering konden toonen, maar hiertegenover stelden de gereformeerden met een beroep op *Jer. 1 : 5* en *Luk. 1 : 15,* dat in de kinderen wel degelijk het zaad des geloofs aanwezig zijn kan. (Kuyper, L. de Sacr., blz. 140/144 geeft tal van citaten. Vooral echter Drs G. Kramer in zijn hoogstaand proefschrift: „Het Verband van Doop en Wedergeboorte). En nu zeide men wel: ja, maar men kan bij kinderen niet de zekerheid hebben, dat zij geloovigen zijn — dan, hierbij zag men over het hoofd, dat dit bij volwassenen evenzoo is. Ware dit dan ook eisch, dan zouden noch de Doop noch het Avondmaal op aarde bediend kunnen worden.

Na dit beknopte historisch overzicht gaan wij nu op de zaak zelve nader in. Voor den Kinderdoop kunnen de volgende argumenten worden aangevoerd:

a. Eeuwen achtereen was het op Gods bevel gewoonte geweest in Israël, dat de knaapjes ten achtsten dage besneden werden. Als de Heere nu onder de Nieuwe bedeeling gewild had, dat de kinderen eerst, als zij volwassen geworden waren, zouden worden gedoopt, dan zou Hij dat ongetwijfeld aan de Apostelen geopenbaard hebben. Maar nu Hij dit niet heeft gewild, was 't geheel overbodig nog eens nadrukkelijk te bevelen, dat de kinderen der geloovigen in hun prille jeugd moesten worden gedoopt.

b. Het is volstrekt niet noodzakelijk, dat de Schrift met zoovele woorden zegt, dat de kinderen gedoopt moeten worden. De vraag is: Welk vereischte stelt de Schrift voor den Doop en beantwoorden de kinderen der geloovigen aan dezen eisch? En die vraag moet toestemmend beantwoord. De H. Schrift beschouwt de kinderen evenzeer als de volwassenen, die belijdenis des geloofs aflegden, als geloovigen, en daarom is de Kinderdoop schriftuurlijk. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat de H. Schrift nergens spreekt over het doopen van volwassenen, die uit Christenouders geboren waren.

c. Volgens *Col. 2 : 11, 12* (Van Leeuwen vertaalt: *„In Hem (Christus) zijt gij besneden met een zonder handen verrichte besnijdenis, door het ontdoen van het vleeschelijchaam in de Christusbesnijdenis, met Hem begraven in den doop" ...)* is de Doop in de plaats van de besnijdenis gekomen. Immers voegt Paulus, na geschreven te hebben, dat zij besneden waren met een zonder handen verrichte besnijdenis door het ontdoen van het vleesches-lichaam, er aanstonds aan toe, dat dit was geschied, toen zij met Christus waren begraven in den Doop (Schoon merkt Calvijn op: „het met Christus begraven worden, afgebeeld in de onderdompeling in het water, zegt nog meer dan een met Christus gekruisigd zijn, daar het den gedurigen voortgang der afsterving uitdrukt). Maar waar nu de besnijdenis aan kinderen moest verricht, hoe zou hun dan nog niet veel meer de Doop moeten worden geschonken? (Kuyper, L. de Sacr., blz. 149).

d. In het O. Testament wordt met nadruk op den voorgrond gesteld, dat het Verbond Gods zich openbaart in den organischen en historischen weg. Vandaar dat telkens van geslachten sprake is in verband met het verbond, *Ps. 105 : 8* en *Jes. 59 : 21* en dat de kinderen een erfdeel des Heeren heeten.

Welnu, in het N. Testament stellen de Christus en de apostelen zich op hetzelfde standpunt. Hoe somber destijds Israëls toestand ook was, toch riep Jezus de kinderen tot zich en verklaarde Hij, dat hunner was het koninkrijk der hemelen. En de apostelen leeren duidelijk, dat nu de ἐκκλησια in de plaats is getreden van het oude bondsvolk. En tot die gemeente behooren ook de kinderen. De gemeente is dan ook niet eene groep van op zich zelf staande personen maar een lichaam, een tempel, m. a. w. een organisme. Hoe nadrukkelijk verzekert Petrus reeds op den Pinksterdag, dat evenzeer als onder het Oude ook onder het Nieuwe Verbond de belofte Gods zoowel aan de ouders als aan de kinderen toekomt, *Hand. 2 : 39.* Onze aandacht verdient ook, dat Jezus zelf zegt, dat aan den *huize* van Zacheus zaligheid is geschied; dat de apostelen ook in de *huizen* leeren; dat met het hoofd des gezins heel het *huisgezin* zalig wordt, Hand. 11 : 14 (Cornelius' huisgezin) en 16 : 31 (het gezin van den stokbewaarder) en dat geheele *huisgezinnen* gelooven en gedoopt worden, Hand. 16 : 15 (Lydia), 34 (stokbewaarder); 18 : 8 (Crispus); I Cor. 1 : 16 (Stefanas).

Van groote beteekenis is in dit verband ook *I Cor. 7 : 14: Want de ongeloovige man is geheiligd door de vrouw, en de ongeloovige vrouw is geheiligd door den man; want anders waren uwe kinderen onrein, maar nu zijn zij heilig.* Paulus betoogt hier, dat een geloovige man, die eene ongeloovige vrouw heeft, van haar niet behoeft te scheiden, evenmin als een geloovige vrouw scheiden mag van een ongeloovigen man. De ongeloovige man toch is geheiligd door de

vrouw en de ongeloovige vrouw is geheiligd door den man. En om nu te bewijzen, dat dat zoo is, dat zulk een gezin een christelijk gezin genoemd kan worden, wijst hij op de kinderen, uit zulk een huwelijk geboren. Hij zegt: als wie meent, dat men in deze gevallen scheiden moet, gelijk had, dan zouden de kinderen van zulk een echtpaar ook onrein zijn. Maar dat is zoo niet. Zij zijn heilig. Welnu, dan moet ook waar zijn, dat de ongeloovige man door de geloovige vrouw of de ongeloovige vrouw door den geloovigen man geheiligd is.

Nu wordt dit „heilig" zelfs door de Gereformeerde theologen onderscheiden opgevat. Maar hoe men dit woord ook versta, in elk geval blijkt uit deze uitspraak duidelijk, dat volgens Paulus de kinderen der geloovigen als christen-kinderen moeten aangemerkt, als kinderen, die behooren tot den kring van Gods verbond, maar waar dit zoo is, daar hebben zij ook recht op den Doop. [*Calvijn* denkt hier aan eene subjectieve, inwendige heiligheid. Letterlijk schrijft hij: „Maar dat de apostel hier den kinderen der geloovigen een bijzonder voorrecht toeschrijft, dat vloeit uit de weldaad des verbonds, waardoor de vervloeking der natuur uitgewischt wordt, en degenen, die van nature onheilig waren, worden door de genade Gods geheiligd. Eveneens *de 5 artikelen tegen de Remonstranten.* Immers volgt in Hoofdstuk I, § 17, terstond na de verklaring: „Nademaal wij van den wille Gods uit zijn Woord moeten oordeelen, hetwelk getuigt, dat de kinderen der geloovigen heilig zijn, niet van nature maar uit kracht van het genadeverbond, in hetwelk zij met hunne ouders begrepen zijn" deze uitspraak: „Zoo moeten de Godzalige ouders niet twijfelen aan de verkiezing en zaligheid hunner kinderen, welke God in hunne kindsheid uit het leven wegneemt. Eveneens *Voetius,* Catechisatie over den H. Catechismus, blz. 653 (Kinderdoop); *Van Mastricht,* III, 617; Kuyper Sr, Locus de Sacramentis, 69/70; H. H. Kuyper, Hamabdil, blz. 170 en *Cremer* (ἁγιος, bet. in gevallen als deze: dasz Gottes Heiligkeit ihnen zur Heiligung geworden ist, und sie in die Gemeinschaft des erlösenden Gottes, des Gottes des Heils aufgenommen sind); J. van Andel, Uitlegging van den 1⁰ brief a. d. Cor.

Aan eene uitwendige, objectieve of theocratische verbondsheiligheid denken: *de Kantteekenaren; Gravemeyer* III, blz. 400; *Bavinck*[2] IV, blz. 579. Ik meen, dat hier van eene subjectieve, inwendige heiligheid sprake is, omdat Paulus van de ongeloovige partij in het huwelijk niet hetzelfde zegt als van de kinderen. De ongeloovige partij wordt slechts geheiligd door de geloovige partij, de kinderen uit zulk een huwelijk zijn heilig. Als „geheiligd" en „heilig" hier identiek zijn, dan zou ook de ongeloovige partij gedoopt mogen worden. En hieraan denkt Paulus geen oogenblik.

Ten slotte. Grosheide schrijft dat wij bij ἁγιαζω hier een soortgelijk gebruik hebben, als dat in I Tim. 4 : 5 het geval is. „Het is een gebruik, dat meer liturgisch dan ethisch is. Als in het huwelijk man

en vrouw met elkander verkeeren, dan gaat er invloed van de eene partij op de andere uit. En indien de ongeloovige in liefde samenwoont met de geloovige partij, toont de ongeloovige daarmede, dat hij niet meer thuis is in den kring der heidenen. Hij behoort tot op zekere hoogte uitwendig tot de geloovigen, gelijk de σεβομενοι al min of meer tot de Joden hoorden. Het perf. ἡγιαςται wijst op het blijvende van den toestand." En bij „want anders waren uwe kinderen..." merkt Grosheide op: „Heilig, van de kinderen als groep gebruikt, neme men in denzelfden zin, als waarin het geheele volk Israël heilig was en Paulus ook de gansche gemeente te Korinthe aansprak als „geroepene heiligen", 1 : 2. Het spreekt van het leven onder het verbond en het aanspraak hebben op den Doop, zonder dat daarmede van elk tot die groep behoorende kinderen gezegd is, dat het in den hemel zal komen, vgl. Rom. 11 : 13 vlg.]

Natuurlijk willen Jezus en de Apostelen hiermede niet zeggen, dat de kinderen der geloovigen van nature heilig zijn. Neen, als alle andere kinderen zijn zij in zonde ontvangen en in ongerechtigheid geboren. 't Is alleen door de wederbarende werking des Heiligen Geestes, dat zij heilig mogen zijn.

e. De Anabaptisten meenden, dat kinderen, zoolang zij nog niet tot oordeel des onderscheids gekomen zijn, onvatbaar zijn voor de genade. Maar zoodoende beperkten zij willekeurig de bedeeling der genade Gods. En nu leert de H. Schrift juist, dat inzonderheid onder de N. Test. bedeeling de genade overvloediger is dan de zonde, Rom. 5 : 15. Kinderen kunnen evengoed in Christus weder tot genade aangenomen worden. En al kunnen zij de daad des geloofs nog niet oefenen, daarom kunnen zij toch wel het geloof als hebbelijkheid bezitten.

Het komt dus alles aan op de vraag: Of de kinderen al dan niet in het verbond Gods en in zijne gemeente mede begrepen zijn? De H. Schrift beantwoordt deze vraag toestemmend. De kinderen der geloovigen zijn bondelingen, maar dan hebben zij ook recht op den Doop, op het teeken en zegel des verbonds, hetwelk de beloften des verbonds verzegelt. Ware door Christus evenals bij het Heilig Avondmaal zoo ook bij den H. Doop de eisch gesteld, dat men de beteekenis van den Doop moest verstaan, alvorens men dien ontvangen kon, dan zou dit natuurlijk anders zijn. Maar waar deze eisch niet wordt gesteld, daar valt elk bezwaar weg.

§ 11. De eerste doopvraag.

In nauw verband met de opvatting van I Cor. 7 : 14 staat de vraag, welke beteekenis moet worden toegekend aan deze woorden in de eerste doopvraag: Of gij niet bekent, dat zij in Christus geheiligd zijn, en daarom als lidmaten zijner gemeente behooren gedoopt te wezen? Naar aanleiding van deze woorden is ook meermalen tusschen de

Gereformeerde theologen dispuut gerezen. Ook hier meenen sommigen, dat aan eene objectieve en anderen, dat aan eene subjectieve heiliging moet worden gedacht. Aan deze quaestie wijdde Bavinck een tweetal belangrijke artikelen in *De Bazuin*, 1900, 19 en 20. Het lijdt wel geen twijfel, of wij moeten hier denken aan eene subjectieve heiliging. Dat volgt al aanstonds uit hetgeen onze Confessie, de Catechismus en het Formulier van den doop over den Doop zeggen. Ook dient bedacht, dat in den Catechismus van Micron staat, dat de kinderen der geloovigen gezegend zijn d. w. z. heilig, gerechtig, geloovig en rein geacht worden niet minder dan de volwassenen, en dat in het Emdensche Formulier van den doop de kinderen aan God in den Doop worden opgedragen, om uit enkele genade, om de verdiensten van Christus gerechtvaardigd en door zijnen Geest geheiligd te worden — in welke beide gevallen met heiligen en geheiligd worden toch stellig niet anders dan eene inwendige, geestelijke hoedanigheid bedoeld kan zijn. Bavinck denkt er ook zoo over. Hij concludeert: Heel de geest en de letter van het doopsformulier sluit dus uit, dat het geheiligd zijn in Christus slechts in uitwendigen, voorwerpelijken zin te verstaan zou zijn. De echte, ware, christelijke Doop is altijd, zoowel bij kinderen als bij volwassenen, die Doop, welke een zegel is van de afwassching der zonden en van de vernieuwing door den Heiligen Geest.

§ 12. De grond voor den H. Doop is niet de veronderstelde wedergeboorte maar het verbond Gods.

Kuyper heeft in de negentiger jaren der vorige eeuw meermalen geschreven, dat de veronderstelde wedergeboorte de grond is voor den kinderdoop. Deze uitdrukking verdient echter geen aanbeveling. Wij doopen de kinderen der geloovigen niet op grond eener veronderstelling maar op grond van een bevel en een daad Gods. De kinderen moeten gedoopt uit kracht van het verbond Gods. Op grond van het feit, dat God zijn verbond opricht met de geloovigen en hun zaad. Kuyper heeft dan ook later deze uitdrukking niet meer gebezigd. En 't is onwaardig èn Kuyper's bedoeling met deze uitdrukking èn het laten varen van haar te verzwijgen.

Drie dingen dienen hier in het oog gehouden te worden:

a. Al is de veronderstelde wedergeboorte niet de grond van den Doop toch hebben vele oude Gereformeerde dogmatici reeds geleerd, dat wij de kinderen der geloovigen moeten aanmerken als geloovigen, als wedergeborenen, zoolang het tegendeel niet gebleken was. Zoo oordeelen ook de Confessie, de Catechismus, de Canones en het Formulier van den Kinderdoop. Voor de oude dogmatici verwijzen wij nogmaals naar Kramer „Het verband van Doop en wedergeboorte", blz. 86/282 en naar Kuyper, E Voto Dord. III, 56/60. Bavinck staat op hetzelfde standpunt in zijn Dogmatiek. Eveneens b.v. in zijne „Paedagogische beginselen", blz. 93. Dat deze op-

vatting gedurende geruimen tijd meer op den achtergrond geraakte, is voor een niet gering deel een gevolg van den invloed van W. á Brakel geweest. Men zou zich echter vergissen, wanneer men meende, dat hij geheel brak met de destijds gangbare opvatting (Kuyper, L. de S., blz. 144/5). Men zie slechts zijn „Redelijke Godsdienst", cap. 31, § 14 en 15 en cap. 39, § 26. Voor á Mark en Appelius zie men *De Bazuin,* 1909, no 11. Allengs is men echter almeer van de oude beschouwing afgeweken. Men onderscheidde tusschen een in- en uitwendig genadeverbond en leerde, dat de kinderen der geloovigen recht hebben op den Doop, omdat zij in het uitwendig verbond opgenomen zijn. Maar op dit standpunt aanvaardt men tweeërlei Doop. Bij de volwassenen is dan de Doop hiervan het teeken en zegel, dat zoo waarlijk als zij met het water besprengd zijn, zoo waarlijk ook hunne zielen van de zonde gewasschen zijn; bij de kinderen slechts hiervan het teeken en zegel, dat zij uitwendig in het verbond zijn opgenomen en vergeving van zonden ontvangen zullen, als zij zich bekeeren. Maar van tweeërlei Doop is geen sprake in de H. Schrift en kan ook geen sprake zijn.

b. Hieruit vloeit nu echter niet voort, dat de kinderen der geloovigen, voorzooverre zij uitverkoren zijn, *allen* reeds in hun prille jeugd vóór den Doop worden wedergeboren. In tijden waarop de kerk bloeit, Woord en Sacrament en tucht worden bediend naar 's Heeren wil, is dit o. i. *in den regel* wel zoo. Maar God blijft de vrijmachtige en Hij wederbaart kinderen ook onder en ná den Doop.

c. Het gezegde mag ook niet zóó worden opgevat, dat alle kinderen van geloovige ouders eenmaal de zaligheid beërven zullen. Neen, Schrift en ervaring leeren ons, dat het niet alles Israël is, wat Israël genaamd wordt.

§ 13. **De bedienaar van den H. Doop. De nooddoop.**

De eigenlijke bedienaar van den H. Doop is Christus. Deze bedient zich echter van menschen. De besnijdenis werd gewoonlijk door den vader verricht, Gen. 17 : 23. In geval van nood deed echter de moeder het, Ex. 4 : 25. Later deed de geneesheer het. En tegenwoordig meestal een speciaal hiervoor aangestelde Mohêl. In het N. T. wordt echter de bediening van den doop terstond met het ambt verbonden. Toen de buitengewone ambten wegvielen, waren het eerst alleen die presbyters, die arbeidden in het Woord en in de leer — zij werden al spoedig van de overige presbyters onderscheiden en bisschoppen genoemd — die den Doop bedienen mochten. Toen echter de gemeenten grooter werden en tegelijkertijd de voorstelling al meer ingang vond, dat de Doop onmisbaar was tot zaligheid, mochten ook de presbyters (ouderlingen) en diakenen, het doen, ja zelfs ieder mensch. Rome erkent dan ook den Doop, die door een ketter, zelfs door een ongeloovige of Jood of heiden bediend is. Ongeoorloofd

is het echter zichzelven te doopen. Zelfs voerde Rome een conditioneelen Doop in, waarbij de priester zegt: Si non baptizatus es, ego te baptizo.

De Grieksche en de Luthersche kerk leeren ook, dat de Doop noodzakelijk is en geven in nood het recht, om te doopen ook aan de leeken. Opmerkelijk is echter, dat al deze kerken als 't er op aankomt, niet durven volhouden, dat iemand, die, buiten zijn schuld, ongedoopt sterft, verloren gaat. De Gereformeerden hebben dan ook terecht geleerd, dat de Doop niet absoluut noodig is tot zaligheid en dat niet 't gemis van den Doop op zichzelf maar de verachting van den Doop den mensch voor God schuldig stelt. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat bij het tweede lid van *Marc. 16 : 16* de Doop wordt weggelaten. In verband hiermede hielden de Gereformeerden tevens staande, dat alleen de predikanten den Doop mogen bedienen en dat het onnoodig is aan leeken toe te staan in gevallen van nood den Doop te bedienen.

§ 14. **Plaats en tijd van den H. Doop.**

Terecht stonden de Gereformeerden er op, dat de Doop zou worden bediend in het midden der gemeente. In de oude kerk was dit ook reeds spoedig het geval, al werd er in buitengewone gevallen wel eens van afgeweken. Nu zouden wij te ver gaan, als wij zeiden, dat zulk een uitzondering nimmer mag voorkomen, maar aan de andere zijde moeten wij er beslist aan vasthouden, dat de Doop in 't midden der gemeente behoort bediend te worden. Immers is het sacrament een deel van den openbaren eeredienst en een goed der gemeente. En waar nu bovendien door den Doop ook de inlijving in Christus en zijne gemeente wordt verzegeld, daar is het ook hierom nog te meer eisch, dat de Doop in het midden der gemeente worde bediend.

Inzake den tijd, waarop de Doop moet worden bediend, merken wij dit op. In het N. Test. lezen wij, dat de Doop terstond werd bediend, als iemand belijdenis des geloofs aflegde. Allengs werd echter een catechumenaat ingevoerd, dat volgens de Synode van Elvira (± 300) twee jaren duren moest. Velen stelden echter den Doop uit tot het einde huns levens, omdat men meende, dat bij den Doop alleen die zonden werden vergeven, die voor den Doop bedreven waren. Wat echter den Doop der kinderen betreft, reeds de Synode van Carthago (252) bepaalde onder voorzitterschap van Cyprianus, dat de kinderen op den 2en of 3en dag na hunne geboorte gedoopt moesten worden. De Grieksche kerk stelt den Doop hoogstens tot den achtsten dag uit. De Roomsche kerk dringt er op aan, dat de kinderen zoo spoedig mogelijk gedoopt zullen worden. Zoo deden de Luth. en de Geref. kerk eveneens. En wij meenen terecht. Zeker is het geen zaak, die gedreven mag worden. Ook mag het niet geschieden, om de groote beteekenis van de moeder bij de opvoeding te ontkennen.

Voorts gaat het niet aan, dat wanneer de moeder aanwezig is, gehandeld worde, alsof zij afwezig ware. Maar voor het overige is het gebruik, om de kinderen zoo spoedig mogelijk te doopen, dat tot in het begin der 19e eeuw voortduurde, o. i. het beste. En dat om deze redenen. Wat God ons gebiedt, moeten wij doen, zoodra wij daartoe in de gelegenheid zijn. En een voorrecht, dat God aan ons en aan onze kinderen geven wil, moeten wij uit zijne hand terstond aannemen, wanneer Hij ons daartoe in de gelegenheid stelt. Waar nu de Doop èn een gebod Gods is èn een voorecht, dat Hij aan onze kinderen schenken wil, daar zijn wij gehouden den Doop te zoeken, zoodra dit zonder gevaar voor de gezondheid van het kind kan geschieden. Daarbij, een kind kan sterven op den 14den of 20sten dag ná de geboorte en in zulk een geval gaat het door het uitstellen der ouders ongedoopt heen.

Dit doet nu aan de zaligheid van het kind wel niets af, maar o. i. gaan in zulk een geval de ouders niet geheel vrij uit ten opzichte van de waardeering van den Doop. Ten laatste ligt er in het feit, dat de besnijdenis reeds ten 8e dage d. i. zoodra de gesteldheid van het kind het toeliet moest plaats hebben, eene aanwijzing, dat de Heere heeft gewild, dat de beloften van het genadeverbond zoo spoedig mogelijk aan de kinderen der geloovigen moeten worden verzegeld.

§ 15. **Doopgetuigen.**

Toen de kinderdoop in zwang was gekomen, was het noodig, dat iemand optrad om de gestelde vragen te beantwoorden en zich tot de christelijke opvoeding van het kind te verplichten. Aanvankelijk traden terecht de ouders als zoodanig op. Later meende men, dat afzonderlijke doopgetuigen, sponsores, krachtens een geestelijke verwantschap dienden op te treden. Het concilie van Mainz 813 stelde dit beslist tot een eisch. De Luth. en Geref. achtten zulke doopgetuigen onnoodig, maar hielden 't gemeenlijk voor een adiaphoron, dat soms wel eens nuttig kan zijn. Maar de Geref. eischten in elk geval, dat allereerst de ouders als doopgetuigen zouden optreden en voorts dat de sponsores zuiver in de belijdenis en onberispelijk in hun wandel zouden zijn. Thans treden in onze kerken zulke getuigen naast de ouders niet meer op. Wij kennen slechts een getuige, als de ouders nog niet tot belijdenis des geloofs kwamen.

§ 16. **De Doop en de Katholiciteit van de Christelijke kerk.**

De Gereformeerde Kerken hebben, hoe sterk zij ook gehecht waren aan het handhaven van de leer en het oefenen van de kerkelijke tucht, niettemin de Katholiciteit van de Christelijke kerk geëerd: ten

1^0 door de erkenning van den Doop buiten eigen kerkverband bediend, mits aan deze drie eischen was voldaan: *a.* Dat de Doop moet bediend zijn naar de instelling van Christus, met water en met aanroeping van den naam des Drieëenigen Gods; *b.* dat die Doop moet

bediend zijn in eene kerk, die de belijdenis der H. Drieëenheid vasthoudt en dus niet opgehouden heeft kerk te zijn; c. dat die Doop moet bediend zijn door een persoon, die in dien kring, waarin hij optreedt, als ambtsdrager wordt erkend of althans kerkelijke macht tot doopen ontving" (Bouwman, Gereformeerd Kerkrecht, II, blz. 337);

ten 2° door zelven al zulke kinderen te doopen, van wie na onderzoek, gezegd kan worden, dat zij nog eenigermate in de lijn van het Verbond geboren waren.

E. DE COENA DOMINI.

(HET HEILIG AVONDMAAL).

§ 1. De religieuze maaltijden. De maaltijd in het algemeen. De Paaschmaaltijd.

Evenals bij de heidenen, Num. 25 : 2, zoo waren ook bij Israël meermalen met de offers maaltijden verbonden, waaraan de offeraar met zijne familie en gasten, mits levietisch rein en buiten het heiligdom aanzaten, Levit. 7 : 19—21; I Sam. 9 : 13 en volg. De gedachte, die aan zulk een maaltijd ten grondslag lag, was deze, dat God de gastheer was, die een deel der Hem gebrachte offerande afstond en de zijnen ten maaltijd noodigde. Wij verstaan dat te beter, wanneer wij bedenken, dat eigenlijk bij iederen maaltijd, die gehouden wordt, God de gastheer is. Wanneer het gezin om den disch vereenigd is, dan zijn het wel de ouders, die de spijzen aan de kinderen meedeelen, maar zij waren het toch niet die die spijzen schiepen, gelijk zij ook niet den trek om ze te nuttigen schenken kunnen. Neen, God is de ongeziene Gastheer. En daaraan worden ouders en kinderen herinnerd, als de vader den zegen des Heeren over de spijzen afsmeekt (Kuyper, E Voto, III, blz. 89/91).

Hier dient ook gewezen op de Oostersche gewoonte, dat zoo dikwijls een vorst de regeering aanving of eene overwinning vierde of eene grootsche gebeurtenis herdacht, door hem een maaltijd werd aangericht, waartoe door hem vele duizenden eenvoudige onderdanen uitgenoodigd werden. Men denke slechts aan den grooten maaltijd, dien koning Ahasveros te Susan (Esther 1) voor zijn volk bereidde. Maar juist wijl onder Israël bij den offermaaltijd Jahweh de gastheer was, daarom traden ook zij, die er aan deelnamen met Hem in een verbond, en was het deelnemen aan heidensche offermaaltijden verboden, wijl het was een zich verbinden met de afgoden. De apostelen waarschuwden tegen het laatste om der zwakken wil, I Cor. 8 : 1 en volg. of verboden het kortweg, Hand. 15 : 29. De O. Test. offermaaltijden gaven wel menigmaal aanleiding tot brasserij en dronkenschap maar op zich zelve dienden zij om de hoogste vreugde in God af te beelden.

Omdat zulk een maaltijd vooral bij het Pascha plaats had, beweerden vele Protestanten en met name de Lutherschen — in de vorige eeuw nog Hofmann — bij hunne bestrijding van de Roomsche opvatting van het H. Avondmaal en de Mis als offerande, als onbloedige herhaling van Christus' offerande aan het kruis, dat het Pascha daarin geheel opging. Maar dat is onjuist. Terecht schreef De Moor (t.a.pl. V, 322): „Et decidimus potius quaestionem magis Theologicam, de Paschata, an Sacrificiis an Sacramentis an Utrisque annumerari debeat; *quod postremum nobis placet.*" De hoofdzaak van het Israëlietische Paaschfeest was het lam, dat geslacht en welks bloed gesprengd werd tot een zondoffer (sacrificium) en welks vleesch gegeten werd als een offermaaltijd (sacramentum). Dat metterdaad het Pascha in de eerste plaats een offer was, leert de Heilige Schrift duidelijk. Wij wijzen op het volgende:

a. In Ex. 12 : 27 staat uitdrukkelijk: Dit is den Heere een paaschoffer en in Ex. 34 : 25: het slachtoffer van het Paaschfeest zal ook niet vernachten tot den morgen.

b. Het Paaschlam mocht niet geslacht „in eene uwer poorten, die de Heere uw God, u geeft, maar aan de plaats, die de Heere uw God verkiezen zal, om daar zijnen Naam te doen wonen," Deut. 16 : 5, 6.

c. Volgens II Kron. 30 : 16; 35 : 11 werd, toen Israël in Kanaän woonde, het bloed van het Paaschlam, dat nu in den voorhof van het heiligdom werd geslacht, door de priesters op het altaar gesprengd.

d. De Joden hebben het ten allen tijde voor een offer gehouden en ook Paulus typeert het alszoodanig, I Cor. 5 : 7 (Want ook ons Pascha is voor ons geslacht, namelijk Christus.)

Het lijdt dus geen twijfel, of het Pascha was allereerst een zond- of zoenoffer. Dat dit metterdaad zoo was, blijkt reeds hieruit: De besprenging des bloeds, die een integreerend deel van het Pascha uitmaakte, wijst op het zondoffer, Hebr. 11 : 28. Bovendien blijkt het ontzondigend karakter van het Pascha nog hieruit, dat daarbij ook de hysop gebruikt werd, Lev. 14 : 4 en Psalm 51 : 9.

Wie nu op de rechte wijze onder het Oude Verbond het Pascha vierde beleed daarmede, 1^0 dat hij Gods toorn verdiende, evengoed als Israël in Egypte dien toorn verdiend had en het dus niet wegens zijne verdiensten verschoond was; 2^0 dat hij alleen daarom van dien toorn verschoond bleef, wijl God een plaatsbekleedend offer in zijne plaats aannam, evenzeer als God gezien had in Egypte op het bloed, hetwelk op de posten der deuren was gestreken. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat hoewel Ritschl ontkent, dat het Pascha een zondoffer was, niet slechts door mannen als Ebrard maar zelfs door O. Pfleiderer, der Paulinismus, S. 98, erkend wordt, dat het een plaatsbekleedend en schulduitdelgend karakter droeg (sacrificium).

Dan, het was ook een dankoffer. Immers werd het als offer ge-

slachte lam door het huisgezin, al dan niet met eenige gasten, gegeten. Hieruit volgt, dat deze jaarlijksche maaltijd een offermaal was. Omdat dit eten van het offervleesch nimmer bij zond- en zoenoffers maar alleen bij dank- of vredeoffers plaats vond, blijkt dat het Pascha zoen- en dankoffer tegelijkertijd was. In zoover is juist deze opmerking van Bavinck: „Het Pascha nam daardoor in den Israëlietischen cultus eene geheel bijzondere plaats in; het was eene offerande maar ging daarna terstond in een maaltijd over; tot de zondoffers behoorde het niet, want het werd gegeten, noch ook tot de dankoffers, want aan den maaltijd ging verzoening vooraf. Het is trouwens bij eene bijzondere gelegenheid, vóór alle andere offers door God ingesteld en draagt een eigen natuur; het is eene offerande ter verzoening en een maaltijd der gemeenschap met God en met elkander; het is sacrificium en sacramentum tegelijk."

Door dit Pascha nu werd Israël niet alleen herinnerd aan het verschoonen van de eerstgeborenen en de bevrijding uit Egypte, maar het was ook een teeken en onderpand van de verlossing uit het diensthuis der zonde en van de gemeenschap met God door den beloofden Messias. De Christus zelf sprak dit uit, toen Hij vlak voor zijn dood de instelling van het H. Avondmaal met de viering van het Pascha in verband bracht.

§ 2. **Jezus' laatste (Paasch)maaltijd met de zijnen.**

Hiermede zijn wij genaderd tot eene bekende, moeilijke quaestie. Er schijnt hier n.l. tegenspraak te bestaan tusschen de Synoptische Evangeliën en het Evangelie van Johannes. Volgens al de vier Evangeliën was de dag, waarop Jezus gekruisigd is een Vrijdag, Marc. 15 : 42; Luk. 23 : 54; Joh. 19 : 31. Volgens de Synoptici heeft Jezus het Paaschlam gegeten (of een maaltijd gebruikt — Greijdanus acht het eerste het waarschijnlijkst) met zijne discipelen op Donderdagavond, Matth. 26 : 2 en 17 v.v., Marc. 14 : 12, Luk. 22 : 7; 14 Nisan. Op Vrijdag 15 Nisan, werd Jezus dan gedood. Dan uit Joh. 18 : 28 schijnt te volgen, dat Vrijdagavond het Paaschlam nog moest worden gegeten, zoodat Vrijdag eerst 14 Nisan was. In de 2^{0} eeuw ontbrandde hierover de Paaschfeeststrijd, eerst in den boezem der Klein-Aziatische kerken, en later, sedert 190, tusschen Klein-Azië en Rome (Quartodecimanen). Nu zijn er, die beweren, er schijnt niet slechts tegenspraak te zijn tusschen de Synoptici en Johannes, maar er bestaat metterdaad tegenspraak.

Een deel hunner zegt dan, Jezus heeft met de apostelen op Donderdagavond niet den Paasch- maar slechts een gewonen maaltijd gebruikt. Een ander deel is van oordeel, dat Johannes, om Jezus als het Paaschlam te kunnen voorstellen, den datum een dag terugverplaatst. Volgens anderen is er alleen eene schijnbare tegenstrijdigheid. Gravemeyer meende, dat zij wordt opgeheven op deze wijze.

In Joh. 18 : 28 lezen wij wel, dat de Joden weigerden in het rechthuis van Pilatus — waarin wel eens zuurdeesem zijn kon — te gaan, opdat zij niet verontreinigd zouden worden en zij alzoo het Pascha niet zouden kunnen eten — maar het „Pascha eten" wil hier niet zeggen, het Paaschlam eten. Dat was reeds den vorigen avond geschied. Deze woorden zien op den offermaaltijd, zooals die met groote blijdschap (II Kron. 30 : 21) op ieder dezer feestdagen genuttigd werd, en die ook het Pascha heette, bestaande uit schapen en runderen, Deut. 16 : 2; II Kron. 35 : 7. Hier is dus bedoeld het feestoffermaal (Chagigah) van Vrijdag, 15 Nisan.

Dat blijkt ook hieruit, dat zulk eene verontreiniging als de Joden hier schuwden alleen tot zonsondergang duurde (Num. 19 : 22) en hen derhalve niet kon verhinderen, om het Paaschlam, hadden zij dit nog niet genoten, in den aanstaanden nacht te eten. Dies kan de bezorgdheid der Joden alleen op eenen maaltijd zien, dien zij nog in den loop van den dag zouden houden, den middagmaaltijd voor zonsondergang, het hoogfeestelijke maal van den eersten Paaschdag.

Anderen zeiden: dat Jezus in de wetenschap, dat Hij op Vrijdag 14 Nisan het Paaschlam niet meer zou kunnen eten, het reeds op 13 Nisan zou hebben gedaan, — een oplossing, die in strijd komt met Matth. 26 : 17.

Dr C. Bouma (Het Evangelie naar Johannes, Inleiding, § 4), dien ik daareven citeerde, meent dat de argumenten voor de opvatting van Gravemeyer niet overtuigend schijnen. Hij acht deze oplossing de meest waarschijnlijke: „Tusschen de Farizeërs en een groep in de partij der Sadduceërs was steeds strijd over den dag, waarop de eerstelingen gebracht moesten worden. In verband daarmee werd elk jaar, vooral wanneer het Paaschfeest dicht bij een sabbat viel, felle strijd gevoerd over de bepaling van den eersten Nisan. De Farizeërs bepaalden dien, ook waarschijnlijk in het sterfjaar van Jezus, op een dag eerder dan de Sadduceërs, en dus 14 Nisan op een Donderdag, terwijl hun tegenpartij dien op Vrijdag zal hebben bepaald. De meerderheid van het volk, en ook Jezus, heeft op Donderdag 14 Nisan het Paaschlam gegeten, de partij der Hoogepriesters op Vrijdag 14 Nisan. Zoo konden de Synoptici zeggen, dat Jezus op 14 Nisan het Paaschlam at, en kon Johannes doen uitkomen, dat Hij op Vrijdag 14 Nisan is gedood. Met dit laatste komt ook overeen de uitspraak van den Babylonischen Talmud, dat Jezus 14 Nisan gekruisigd is." Dr W. H. Gispen, Bijbelsch Handboek, I, blz. 292 en Prof. van Nes vermelden ook deze oplossing.

Maar hoe dit ook zij, vast staat in elk geval, dat Jezus met de apostelen eerst 't Pascha gebruikt en daarna 't H. Avondmaal ingesteld heeft. Dat zeggen de Synoptici zoo duidelijk mogelijk. Eveneens Paulus in I Cor. 10 : 16; 11 : 24, 25. Eveneens staat vast, dat Jezus het ware Paaschlam is geweest. Paulus zegt met nadruk in I Cor. 5 : 7,

dat ons Pascha n.l. Christus voor ons geslacht is en dat dus de Christenen den ouden zuurdeesem moeten uitzuiveren en als ongezuurden d. i. als heiligen zich openbaren moeten. Ook wordt de Christus zoowel in het O. Test. (Jes. 53 : 7) als in het N. Test. meermalen een lam genoemd, Joh. 1 : 29; I Petr. 1 : 19; Openb. 5 : 6. Het lijdt dus geen twijfel, of het Pascha wees heen naar het H. Avondmaal.

De radikale N. Test. Bijbelkritiek heeft zich ook op deze quaestie geworpen. In zijn voordracht „De laatste maaltijd van Jezus volgens synoptische overlevering" ontwikkelde Prof. Völter deze hypothese: Wanneer wij Marcus 14 : 1—25 en de daarmede in hoofdzaak overeenstemmende parallellen bij Mattheüs en Lukas aandachtig lezen, dan dringt zich de vraag aan ons op, of aan dit verhaal, dat uit een reeks van kleine, los naast elkander staande stukjes en brokjes bestaat, niet oorspronkelijk een eenvoudiger verhaal ten grondslag heeft gelegen, dat meer eenheid en samenhang vertoonde en dat eerst naderhand door allerlei toevoegsels uit elkaar gerukt werd. En bij nauwgezette overweging dezer plaatsen en van I Cor. 10 en 11 moet deze vraag toestemmend beantwoord. Eerst naderhand is het avondmaal tot een parallel van den Joodschen passahmaaltijd gemaakt en daarom ook op den dag van dezen d. i. den 14den Nisan gesteld, hoewel de oorspronkelijke maaltijd op den 13den Nisan plaats had. Was nu de laatste maaltijd van Jezus geen passahmaaltijd maar een gewone maaltijd op den 13den Nisan, dan moet in Marcus 14 het verhaal van de bestelling van den passahmaaltijd in Jeruzalem als onhistorisch geschrapt worden. De z.g. paaschmaaltijd is de maaltijd in Bethanië, waarvan in Mark. 14 : 3/9 sprake is. Onhistorisch zijn dan ook de onderhandelingen van Judas met de hoogepriesters en Jezus' aankondiging van het verraad. Trouwens het z.g. verraad van Judas wordt door vele bezwaren gedrukt en is een product van de fantasie der oude Christenheid.

Deze hypothesen van Völter zijn echter pure willekeur. Hij gaat uit van de vooropgezette opinie: Het Avondmaal is niet door Jezus ingesteld maar dateert uit lateren tijd. En naar deze opinie verwringt hij nu het geheele verhaal.

Voor de opvattingen van vele hedendaagsche Duitsche en Engelsche theologen verwijs ik naar: Ernst Lohmeyer, Vom urchristlichen Abendmahl, Theol. Rundschau, 9 Jahrg. 1937.

§ 3. **De instelling van het H. Avondmaal.**

Waarschijnlijk stelde Jezus het H. Avondmaal in, nadat het Paaschlam gegeten was, bij den derden beker, den beker der dankzegging. Jezus nam het brood en den wijn, die bij het Pascha waren gebruikt, en bracht dit in verband met zijn dood, dien Hij hier nadrukkelijk als eene offerande voorstelde. Hij toch was het, die door de verbreking zijns lichaams en de vergieting zijns bloeds de verzoening met

God aanbrengen zou. Vervolgens zeide Jezus bij het breken en het uitdeelen van het brood volgens Matth. 26 : 26—28 en Marc. 14 : 22—24: Neemt, eet, dat is mijn lichaam; volgens Luk. 22 : 19, 20: Dat is mijn lichaam, hetwelk voor u gegeven wordt, doet dat tot mijne gedachtenis, en volgens Paulus, I Cor. 11 : 24: Neemt, eet, dat is mijn lichaam, dat voor u gebroken wordt, doet dat tot mijne gedachtenis (κλωμενον ontbreekt in de voornaamste handschriften en wisselt in andere af met θρυπτομενον en διδομενον.) Heinrici (Meyer's Kommentaar) merkt op: τὸ ὑπερ ὑμων — zu ergänzen ist einfach ὄν: „welcher euch zum Heile ist, nämlich dadurch, dass er gebrochen (getödtet) wird. Diese Näherbestimmung des absoluten το ὑπερ ὑμων ὁν ist aus dem vorherigen ἑκλασε zu entnehmen, daher der Zusatz κλωμενον ein sehr richtiges Interpretament ist. Aber von Jesus ist das Wort nicht gesagt, sondern der Gedanke desselben in der Handlung des Brechens ausgedrückt.

Grosheide schrijft kortweg: κλωμενον, waarvan Calvijn spreekt, behoort niet in den tekst. Het is een oude glosse, om den tekst gemakkelijker verstaanbaar te maken. Hij vertaalt: Dit is mijn lichaam voor u.

De Leidsche vertaling luidt: Dit is mijn lichaam, dat voor u is. (Bij Lukas 22 : 19b hebben wij eene tekstkritische quaestie. De meeste Handschriften hebben den tekst, zooals ook Nestle dien geeft en eenige latijnsche mss missen de bij Nestle tusschen haakjes staande woorden.

Prof. Greijdanus is van oordeel, dat deze tekstkritische quaestie moeilijk te beslissen is).

Bij het geven van den drinkbeker zeide Jezus volgens Mattheus: Want dit is mijn bloed, het (bloed) des N. Test., hetwelk voor velen vergoten wordt, tot vergeving der zonden; volgens Marcus: Dit is mijn bloed, het (bloed) des N. Test., hetwelk voor velen vergoten wordt; volgens Lukas: Deze drinkbeker is het N. Test. in mijn bloed, hetwelk voor u vergoten wordt; en volgens Paulus: Deze drinkbeker is het N. Test. in mijn bloed.

Uit de verschillen, die in deze uitspraken voorkomen, blijkt wel, dat Jezus ons niet eene vaste formule heeft willen geven. Maar wel volgt uit deze woorden, wat het wezen van het H. Avondmaal uitmaakt. En dan moeten wij hierop letten:

a. Jezus stelt brood en wijn tot teekenen van zijn lichaam en bloed. En nu heeft men wel gezegd, dat Jezus' lichaam niet verbroken en Jezus' bloed toch niet vergoten is, maar hierbij vergat men, dat Jezus van het Pascha uitging en zich van de daarbij gebezigde terminologie bediende. Vandaar ook dat meer van het bloed dan van het lichaam geschreven staat. Bij de offerande toch, ging het juist om het bloed, *Hebr. 9 : 22.* Welnu Jezus zou Gode aanbieden het bloed, dat door het bloed van dieren afgebeeld werd; het bloed, dat wezenlijk de zonde zou verzoenen en wegnemen. Dit bloed heet daarom

ook het bloed des Nieuwen Verbonds. Het Pascha en 't Oude Verbond hebben nu uitgediend, thans wordt het Nieuwe Verbond (Test.) door Jezus' bloed ingewijd.

b. Jezus heeft beslist gewild, dat het brood gegeten en de wijn gedronken zou worden. Bij het Pascha onder Israël kwam dit reeds eenigermate uit, omdat het èn offer èn maaltijd was. Maar bij de O. Test. offers werd 't bloed toch niet gebruikt, evenmin bij het Pascha. Hier moeten echter èn brood èn wijn gebruikt, omdat, zoodra de wezenlijke offerande Gode gebracht was, de gemeenschap met God bij het tweede sacrament inniger zou zijn dan onder den ouden dag. De Joden verstonden dit niet en daarom ergerden zij zich er aan, toen Jezus verzekerde, dat men zijn lichaam eten en zijn bloed drinken zou, Joh. 6. Nu heeft Spitta echter gezegd, Jezus kan deze woorden niet gebezigd hebben, omdat eten van een dood lichaam en drinken van vergoten bloed voor de Joden een onverdragelijke gedachte geweest zou zijn. Anderen gaan zelfs zoover, b.v. Jülicher en Völter, dat ze ontkennen, dat Jezus 't H. Avondmaal instelde. Maar heel het bezwaar van Spitta valt weg, als men bedenkt èn dat Jezus met zijn vleesch en bloed zag op 't eten van het brood en 't drinken van den wijn èn dat Jezus juist door dat eten en drinken de inniger gemeenschap met God wilde afbeelden. Kaftan, Dogmatik[4], S. 62, zegt dan ook terecht: het feit, dat de Christelijke kerk van meetaf 't H. Avondmaal heeft gevierd, kan alleen worden verklaard uit eene opzettelijke instelling door Christus. Ook Kirn, Grundriss der Ev. Dogmatik[3], S. 129, erkent: er pleit veel voor, dat Christus heeft gewild, dat het Avondmaal een blijvend gebruik in de kerk zou zijn.

c. Dat het Heilig Avondmaal geen offer is. Het ware Paaschlam is op Golgotha geslacht. Herhaling dezer offerande is onnoodig en onmogelijk. Het H. Avondmaal is daarom een offermaal. Maar dan ook het offermaal bij uitnemendheid, omdat Christus, na zich eerst voor de zijnen te hebben opgeofferd, zich nu vervolgens ook aan de zijnen te genieten geeft. Drinkbeker en brood zijn dan ook meer dan teekenen. Ze zijn de gemeenschap aan het bloed en aan het lichaam van Christus, *I Cor. 10 : 16.*

d. Jezus wil, dat wij 't H. Avondmaal zullen houden tot zijne gedachtenis. Hieruit volgt echter volstrekt niet, dat het H. Avondmaal niets anders zou zijn dan een herinneringsmaaltijd. Door deze uitdrukking wordt niet het wezen van het H. Avondmaal geteekend. Door haar wordt te kennen gegeven, dat ook bij dit sacrament eene belijdenisacte van de zijde der geloovigen plaats heeft. Jezus zelf zou niet meer drinken van de vrucht des wijnstoks, totdat Hij den wijn nieuw zou drinken met zijne discipelen in het koninkrijk zijns Vaders, *Matth. 26 : 29.* Maar zijne kerk moet wel tot zijne wederkomst bij 't H. Avondmaal den wijn drinken, en daarbij verkondigen, dat de dood van Christus het leven der zijnen is. Door alle eeuwen

heen moet bij brood en beker de dood des Heeren verkondigd, I Cor. 11 : 26, als de machtige gebeurtenis, waaraan de gemeente de verzoening met God te danken heeft.

§ 4. **De Christus heeft zelf bij de instelling van het Heilig Avondmaal mede van het brood gegeten en uit den drinkbeker gedronken.**

Herhaaldelijk is in den loop der eeuwen de vraag aan de orde gesteld, of de Christus zelf bij de instelling van het H. Avondmaal mede het brood gegeten en den wijn gedronken heeft. De meeste Kerkvaders hebben zich over dat punt niet uitgesproken. Hoe Augustinus er over dacht, is niet met zekerheid te zeggen, omdat de woorden, waarop 't hier aankomt op tweeërlei wijze gelezen worden. Van Hieronymus staat 't vast, dat hij de vraag toestemmend beantwoordde. Toen eenmaal de leer van de transsubstantiatie omhelsd was, spraken verreweg de meeste Theologen zich in ontkennenden zin uit. Op dit standpunt zeer begrijpelijk, aangezien de Christus anders zijn eigen vleesch en bloed genuttigd zou hebben. Toch dacht Thomas van Aquino er nog anders over. Luther meende, dat het niet met zekerheid uit te maken is, of Jezus zelf mede gegeten en gedronken heeft. De meeste oudere Luthersche theologen ontkenden het. Zij zeiden, de Schrift zegt niet, dat Christus zelf het gezegende brood des Avondmaals heeft gegeten, maar alleen, dat Hij het aan de discipelen gegeven heeft. Zoo denken ook verschillende Duitsche theologen uit de vorige eeuw. Weisz b.v. schrijft (Meyer's K. 8e ed.) bij Matth. 26 : 29: „Mogelijk is het naar de gebezigde woorden, dat Jezus zelf van het brood gegeten en van den wijn gedronken heeft, maar het is toch niet gebeurd, omdat het geheel in strijd zou zijn geweest met de symboliek der handeling." De meeste Gereformeerde dogmatici hebben de vraag toestemmend beantwoord. De Kantteekenaren merken bij Hoogl. 8 : 1 op: Christus heeft dezelfde borsten der moeder, der kerk, gezogen, die wij gezogen hebben, als Hij de sacramenten des O. en des N. Test. heeft genoten, de besnijdenis, het Paaschlam, den Doop en het H. Avondmaal om alzoo alle gerechtigheid te volbrengen, Matth. 3 : 15. Zoo ook Ursinus, de Synopsis, P. v. Mastricht, Witsius, à Marck en De Moor. A Brakel laat 't in het midden.

Wij deelen 't gevoelen van de Gereformeerde dogmatici. Het is duidelijk, dat Jezus niet, gelijk men beweert, alleen ná het Pascha maar ook ná het H. Avondmaal gesproken heeft van een niet meer eten en niet meer drinken. In Luk. 22 : 15—18 is sprake van het Pascha. Bij het Paaschlam zeide Jezus volgens vs 16: Ik zeg u, dat Ik niet meer daarvan eten zal, totdat het vervuld zal zijn in het Koninkrijk Gods. En bij den Paaschbeker volgens vs 18: Ik zeg u, dat Ik niet drinken zal van de vrucht des wijnstoks, totdat het Koninkrijk Gods gekomen zal zijn.

In Matth. 26 : 27—29 daarentegen is sprake van het H. Avondmaal. Na het eten van het brood en het drinken van den wijn zegt Jezus volgens vs 29: Ik zeg u, dat Ik van nu aan niet zal drinken van deze vrucht des wijnstoks, tot op dien dag, wanneer Ik met u dezelve nieuw (d. i. anders) zal drinken in het Koninkrijk mijns Vaders. Uit de woorden „van nu aan (ἀπ'ἄρτι) niet meer" blijkt, dat de Christus er van gedronken had, maar dat dit was de laatste maal. Trouwens het zou in lijnrechten strijd geweest zijn met het Israëlietisch gebruik, wanneer Jezus, die de gastheer was, zelf brood en wijn onaangeroerd had gelaten. En de apostelen zouden dan ook niet hebben durven eten of drinken, wanneer niet Hij, die hier als gastheer en huisvader handelde, daarin was voorgegaan.

Nu spreekt 't van zelf, dat het gebruiken van het H. Avondmaal voor den Christus eene andere beteekenis had dan voor de zijnen. Christus heeft het sacrament des H. Avondmaals evenals vroeger dat van den Doop, gelijk de Synopsis terecht zegt in zijnen Persoon voor de zijnen willen inwijden en heiligen (Synopsis P. Theol., blz. 528/29, Biberat ergo ipse cum iis, et praegustaverat, antequam ea exhiberet suis. Voluit enim ipse ita sacramentum hoc, ut ante Baptismum, in se initiare et consecrare).

Voorts merkt Witsius, Oeconomia Foederum, LII, c. x, § 27, terecht op: „Onderwijl Jezus brood en wijn gebruikte, ging er tusschen Hemzelven en den Vader iets om. Het sacrament was voor Hem eene bezegeling van de beloften des Vaders, inzonderheid aangaande de oprichting en vestiging des N. Verbonds; en Hij, de Middelaar, betuigde en toonde daardoor van zijn kant zijne bereidwilligheid en zijn voornemen, om zijn lichaam te laten breken en zijn bloed te vergieten en alzoo den lijdensbeker te drinken, waarvan Hij dikwijls sprak."

(Van Andel: Ook het rijk der heerlijkheid zal zijn Pascha hebben d. i. zijn feest wegens de verlossing door het bloed van Christus der gemeente aangebracht. Het oude Pascha vond zijne vervulling in Christus, maar deze vervulling juist baant den weg tot een nieuw feest, waarin het oude Pascha zich verheerlijkt wedervindt. Daarom kan Jezus het Pascha der toekomende eeuw hier voorstellen als eene voortzetting van het Pascha der tegenwoordige eeuw; er is waarlijk een draad, die beide verbindt; een samenhang als tusschen wortel en vrucht is er tusschen deze beide).

§ 5. **Judas heeft 't Heilig Avondmaal niet mede genuttigd.**

Ook over de vraag, of Judas al dan niet aan het Heilig Avondmaal heeft aangezeten, loopen de meeningen uiteen. Matth. 26 : 21—25, Marc. 14 : 18—21; Joh. 13 : 21—30 maken 't waarschijnlijk, dat Judas reeds vertrokken was vóór de instelling van het Heilig Avondmaal. Lukas 22 : 21—23 laat echter de ontdekking van Judas als verrader eerst volgen ná de instelling van het H. Avondmaal. Cyprianus,

Hieronymus en Augustinus meenden, dat Judas aan het H. Avondmaal heeft aangezeten. Zoo spraken zich ook de Roomsche en de Luthersche theologen uit. Eveneens Calvijn en vele Gereformeerde theologen.

Dan, Gomarus, Polyander, Hoornbeeck en à Marck waren het hiermede niet eens. In Art. 35 onzer Confessie wordt gezegd: „gelijk als Judas en Simon de toovenaar beiden wel het sacrament ontvingen, maar niet Christus, die door datzelve beteekend wordt, welke den geloovigen alleen medegedeeld wordt" — dat is in den geest van Calvijn.

Nu meent Kuyper, Locus de Sacramentis, blz. 193/4 dat in deze woorden nog niet verklaard wordt, dat Judas bij het H. Avondmaal tegenwoordig is geweest. Letterlijk schrijft Kuyper: „Naast Judas wordt Simon Magus genoemd, die wel het teeken des Doops maar niet het H. Avondmaal ontvangen heeft. En eveneens heeft Judas wel het teeken der besnijdenis ontvangen en het pascha gegeten, en hierop schijnt de zin in dat Artikel te doelen." Maar deze opvatting schijnt mij gezocht. Ik meen, dat onze Confessie hier wel bedoelt, dat Judas en Simon de Toovenaar aan het H. Avondmaal hebben aangezeten;

a. omdat art. 35 uitdrukkelijk over 't H. Avondmaal handelt; en

b. omdat Simon de Toovenaar stellig wel met de geloovigen aan den disch des Nieuwen Verbonds aangezeten zal hebben, aangezien wij in Hand. 8 : 13 lezen, *dat hij gedurig bij Philippus bleef.*

Maar ik meen ook, dat onze Confessie dit ten onrechte zegt. Mattheus, Marcus en Johannes toch verklaren uitdrukkelijk, dat Judas, nadat hij het ψωμιον ontvangen had (de ingedoopte bete n.l. bij den (Paasch)maaltijd, want bij 't H. Avondmaal kon er van indoopen geen sprake zijn) d. i. het door Jezus aangeduide kenteeken van zijn voorgenomen verraad op het bevel van Jezus terstond de zaal verlaten heeft, Joh. 13 : 27 en 30. En wat Lukas aangaat — hij verhaalt hier niet chronologisch maar zakelijk. Het gaat er bij hem niet om, ons te doen weten, wanneer Jezus dit heeft gezegd, maar wat Hij heeft gesproken. En dat de Evangelist niet kan bedoeld hebben, dat Jezus dit ná het Avondmaal sprak, blijkt uit de woorden zelf: De hand... is met mij aan (op) de tafel, vs 21. Deze zegswijze kan alleen slaan op de zooeven bedoelde bete bij het Paaschmaal. Nadat ook de Avondmaalsbeker was rondgegaan, was Judas' hand — stel hij ware nog tegenwoordig geweest — in geen geval meer op de tafel. Ook schijnt mij juist deze opmerking van A Marck: „En het ons als min voegelijk voorkomt, dat de Heiland, na de openlijke ontdekking van den Verrader en zijn toeleg, aan hem zoowel als aan de andere Discipelen noch zulk een groot waarteeken van zijne zaligmakende genade zou hebben toegevoegd", blz. 837. Zie ook Grosheide, Mattheus, blz. 312.

§ 6. **Historisch overzicht.**

Van meet af hechtte de Christelijke Kerk aan het H. Avondmaal

groot gewicht. Aanvankelijk werd het op Zondagavond na afloop van de ἀγαπη gevierd, en dan wel zóó, dat er eerst belijdenis van zonden geschiedde, daarna over den beker en over het brood afzonderlijk een dankgebed werd uitgesproken, dan de maaltijd gehouden en het geheel met eene dankzegging besloten werd. In de 2e eeuw werd echter 't H. Avondmaal 's morgens gevierd in het tweede deel der godsdienstoefening, hetwelk alleen voor de gedoopten toegankelijk was, en kreeg het, evenals de Doop, een mysterieus karakter. Men beschouwde het toen al als eene offerande. Het benoodigde voor de ἀγαπη en het Avondmaal werd n.l. door de gegoede leden der gemeente meegebracht, door de diakenen voor den bisschop neergelegd, gebruikt en het overblijvende tot onderhoud van de dienaren en de armen aangewend. Vooraf werden echter deze gaven (προσφοραι θυσιαι sacrificia, offeranden geheeten) door den bisschop met een dankgebed, εὐχαριστια gezegend. Deze naam eucharistie werd vervolgens op het H. Avondmaal zelf en de daarbij te gebruiken elementen overgedragen. Zoo werd het H. Avondmaal opgevat als een dankoffer, dat den Heere door de gemeente werd gebracht. Al spoedig kreeg echter in het Oosten het Avondmaal het karakter van een zoenoffer. En nauwelijks was dit het geval, of de weg was gebaand voor de leer der transsubstantiatie. Zoo sprak dan ook reeds Joh. Damascenus.

De Westersche kerk is ten laatste ook bij dit punt uitgekomen. Maar hier duurde dit proces veel langer als een gevolg van den invloed van Augustinus, die van de transsubstantiatieleer in het geheel niet wist. Veeleer leerde hij, dat 't H. A. alleen voor de gelooVigen ten zegen was. De term „transsubstantiatie" komt 't eerst voor bij Hildebert van Tours † 1134, maar omdat deze hem in een preek gebruikte, zal hij toen reeds vrij algemeen gebezigd zijn. Het 4^{0} Lateraan-Concilie (1215) stelde de transsubstantiatieleer vast.

Rome's leer van het H. Avondmaal houdt dit in:

a. slechts een geordend priester mag 't H. Avondmaal bedienen;

b. als de priester de woorden der consecratie uitspreekt, dan verandert de substantie van brood en wijn in de substantie van het lichaam en bloed van Christus, ongeveer gelijk de spijs, die wij nuttigen, omgezet wordt in een bestanddeel van ons lichaam;

c. de accidentia van brood en wijn n.l. de vorm, smaak, reuk, kleur en zelfs de voedende kracht blijven dezelfde; zij zijn echter niet de accidentia van de nieuwe substantie maar zij dienen alleen om die door hun schijn voor het oog te bedekken;

d. omdat Christus ook in het kleinste stukje brood aanwezig is, is het niet noodig het Avondmaal sub utraque specie te genieten;

e. hoofdzaak is niet, dat het lichaam van Christus genoten wordt maar dat de substantie van brood en wijn in de substantie van het vleesch en bloed van Christus veranderd wordt en Gode als (mis)offer aangeboden wordt;

f. de eucharistie is allereerst een zoenoffer, waarbij Christus op onbloedige wijze geofferd wordt; de mis is dan ook precies hetzelfde als de offerande van Christus aan het kruis; 't eenig onderscheid is, dat de laatste bloedig was en de mis onbloedig is;

g. de mis moet volgens Maleachi 1 : 11 dagelijks bediend worden;

h. de vruchten van de eucharistie zijn even rijk als die van Jezus' dood aan het kruis. De eucharistie toch voedt als sacrament het geestelijk leven, bewaart voor doodzonden, scheldt de tijdelijke straffen kwijt, vereenigt de geloovigen en waarborgt de toekomstige heerlijkheid; terwijl de eucharistie als misoffer bewerkt de kwijtschelding van tijdelijke straffen en de genade der boete, niet alleen voor hen, die de mis bijwonen maar ook voor afwezigen, niet slechts voor de levenden maar ook voor de boetenden in het vagevuur, weshalve de mis dan ook het middelpunt van den Roomschen cultus, φρικτον μυστηριον, tremendum mysterium is;

i. omdat de gansche Christus lichamelijk in de elementen van brood en wijn aanwezig is, moeten deze zorgvuldig bewaard, in een monstrans aan het volk ter aanbidding voorgehouden, en kunnen ze ook aan kranken in hunne woning bediend en aan gestorvenen tot een viaticum medegegeven worden.

Vooral sinds 1524 vatte Luther de instellingswoorden synecdochisch op, en leerde hij, dat het lichaam van Christus reëel en substantiëel met, in en onder het brood en den wijn aanwezig is (gelijk de warmte in het ijzer) en dus ook door de onwaardigen, maar dan tot hun eigen verderf, gegeten wordt. Hetzelfde vinden wij in de Luthersche symbolen. „Das Wesen des h. Abendm. ist in den Einsetzungsworten, an welche wir allein gewiesen sind, ausgesprochen, und diese sagen, wenn wir sie, wie wir doch nicht anders dürfen, ihrem Wortlaute nach auslegen und verstehen, aus, dass wir darin nicht allein Brot und Wein, sondern zugleich mit Brot und Wein auch Leib and Blut Christi sollen zu geniessen bekommen. Darnach sind also Brot und Wein nur die äusseren sichtbaren Elemente, durch welche Leib und Blut Christi mitgeteilt werden, und das heil. Abendmahl diejenige heil. Handlung, in welcher solches geschieht. Sacramentum altaris est verum corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi, in et sub pane et vino, per verbum Christi, nobis Christianis, ad manducandum et bibendum institutum et mandatum, Cat. maj. V, 8;" (Schmid, t. a. pl., blz. 408/9).

Zwingli zag het H. Avondmaal alleen als een teeken. Hij vatte de woorden der instelling figuurlijk op en nam „is" in den zin van „beteekent". Christus is dan ook alleen voor het geloof op eene geestelijke wijze bij 't H. Avondmaal aanwezig. Het Avondmaal herinnert de geloovigen aan het offer van Christus op Golgotha en wekt bij hen eene zekere geloofswerkzaamheid met den gekruisten Christus op. Het is dus een gedachtenismaal. Het is een geestelijk-sacramenteel

eten van 's Heeren lichaam. In zijn „Fidei Expositio" licht hij dit aldus toe: „Spiritualiter edere corpus Christi est: inconcussa fide certum esse, deum peccatorem veniam et aeternae beatitudinis gaudium donaturum esse propter filium suum. Cum ad coenam Domini cum hac spirituali manducatione venis ac symbolicum Christi corpus participas, jam sacramentaliter edis, cum scilicet intus idem agis quod foris operaris, cum mens reficitur hac fide, quam symbolis testaris" (aangehaald door Gravemeyer, III, blz. 510).

„In zijn tweede periode (1525—1531) is Zwingli wel dicht tot het begrip „genademiddel" genaderd maar den beslissenden stap heeft hij niet gedaan. Zie: Fr. Blanke, Zwingli's Sakramentsanschauung, Theol. Blätter, Oct. 1931"; en Th. Delleman, Het Heilig Avondmaal, blz. 37.

Zwingli ging dus in deze twee opzichten mis: *a.* dat hij 't H. Avondmaal te zeer opvatte als eene belijdenisactie van de geloovigen — immers spreken zij op feestelijke wijze bij het H. Avondmaal uit, wat zij door het geloof voortdurend aan Christus' dood en opstanding te danken hebben, waardoor zij tegelijkertijd hun onderlinge gemeenschap openbaren; *b.* dat hij in het eten van Christus' lichaam niets anders en hoogers zag dan het gelooven in zijn Naam, het vertrouwen op zijn dood.

Calvijn verwierp, evenals Zwingli, de substantiëele tegenwoordigheid van Christus, maar tevens hield hij, evenals Luther staande, dat Christus met zijn ganschen persoon, ook met zijn lichaam en bloed in het H. Avondmaal op eene geestelijke wijze tegenwoordig is. Voorts komt volgens hem bij 't H. Avondmaal bijzonder de unio mystica van de geloovigen met Christus uit. Bij het H. Avondmaal moeten de geloovigen hunne harten hemelwaarts heffen. Dan is er eene gemeenschap niet alleen aan de weldaden maar ook aan den persoon van Christus. En wederom niet alleen aan zijne Goddelijke maar ook aan zijne menschelijke natuur, aan zijn eigen lichaam en bloed. En deze gemeenschap wordt een eten genoemd.

Volkomen duidelijk is Calvijns voorstelling niet. De onduidelijkheid zit vooral hierin, dat hij niet klaar laat uitkomen, hoe hij zich de vereeniging met het verheerlijkte lichaam van Christus denkt. Wat hij precies bedoelt met uitspraken als deze: „het verheerlijkte lichaam van Christus geeft levenskracht"; „Hij, die het Leven Zelf is, kwam in het vleesch wonen, om zich aan ons mede te deelen"; „de vereeniging met Jezus' menschheid is noodzakelijk, om het leven deelachtig te worden, aangezien krachtens zijne Godheid de volheid des levens in zijne menschheid woont, en uit zijne menschheid vloeit het leven in ons over" enz. Het is blijkbaar een worstelen, om geen enkel wezenlijk moment te verwaarloozen (Gravemeyer, III, blz. 514/19).

De oude geref. symbolen en dogmatici drukten zich evenmin precies eender uit. Maar Calvijns hoofdgedachte vinden wij toch bij allen terug n.l. dat er in het Avondmaal door den H. Geest eene geestelijke

gemeenschap geoefend wordt met den persoon en dus ook met het lichaam en bloed van Christus en dat de geloovigen daardoor gespijzigd en gelaafd worden ten eeuwigen leven.

Op dit standpunt bleef men echter niet staan. Tegen het einde der 17e eeuw kreeg het gevoelen van Zwingli weer ingang. De Rationalisten zagen in het H. Avondmaal slechts een gedachtenismaaltijd, een belijdenisacte en een zedelijk opvoedingsmiddel. Door Schleiermacher is er weer verbetering gekomen, omdat men op zijn voetspoor in het H. Avondmaal weer zag een objectief genademiddel, waardoor de unio mystica met Christus versterkt wordt.

In de vorige eeuw naderde in Engeland de ritualistische partij al meer tot de Roomsche leer van het H. Avondmaal; voelden verschillende Duitsche Vermittelungstheologen meer voor de Gereformeerde dan voor de Luthersche zienswijze; en hingen de Neo-Lutheranen niet alleen de oud-Luthersche leer aan, maar paarden zij daaraan tevens de theosophische gedachte, dat Christus door brood en wijn niet alleen de ziel maar ook rechtstreeks het lichaam voedt door de ziekten des lichaams te genezen en den nieuwen mensch der opstanding te versterken, die in het verborgene door den Doop is geschapen.

Dat vele Duitsche theologen in den jongsten tijd meer voelen voor het Gereformeerde dan voor het Luthersche standpunt, moge hieruit blijken. Al zegt Schlatter in zijn „Das Christliche Dogma[2]", niet met zoovele woorden, dat de leer der consubstantiatie moet worden losgelaten, in den grond der zaak doet hij dit toch wel.

Op blz. 431 schrijft hij: Wij moeten bij het H. Avondmaal onze opmerkzaamheid geheel aftrekken van de elementen. Zij dienen alleen als middelen, om onze aandacht op de groote gave Gods d. i. den voor ons gekruisigden Christus te richten... Wij moeten het lichaam van Jezus niet zoeken in het brood noch zijn bloed in den beker, maar wij moeten aan Jezus' kruis denken, wanneer wij naar zijn lichaam en bloed vragen. Met den gekruisigden Christus worden wij door het geloof steeds meer vereenigd...

En op blz. 432 schrijft hij, nog sterker: Wanneer wij het lichaam van Jezus in de elementen van het H. Avondmaal zoeken, dan wordt de verwarring in ons denken steeds grooter en verliezen wij het Evangelie. Dan zouden wij een lichaam krijgen, dat geen lichaam; een bloed, dat geen bloed; een Christus, die geen Christus meer is „weil ein im Brot gegenwärtiger Christus nicht mehr der Mensch Gewordene ist, der uns als Mensch erkennbar ist." Schlatter nadert dan ook zeer dicht tot de Gereformeerde opvatting; slechts schijnt hij te ontkennen, dat er ook van den verhoogden Christus bij het H. Avondmaal een werking in de zielen zijns volks uitgaat.

Ook Seeberg nadert in zijn „Christliche Dogmatik" het Geref. standpunt.

Op blz. 497 van het tweede Deel merkt hij op: Wij moeten niet den-

ken aan verandering van het brood en evenmin aan eene inwoning van Christus in het brood, kortom aan eene lichamelijke tegenwoordigheid in eigenlijken zin... Jezus belooft aan de jongeren, dat zij als „Ersatz für die leibliche Gegenwart" nu bij het gebruik van het H. Avondmaal door Hem, dat is door Zijnen Geest aan zijn kruisdood en de vruchten daarvan zullen herinnerd worden, ja dat Hij zichzelven in geestelijken zin aan hen geven zal, opdat Hij in hen en zij in Hem zijn mogen. Alzoo zijn brood en wijn het symbool van de voortdurende tegenwoordigheid van Christus bij de zijnen.

§ 7. De namen voor het H. Avondmaal in de H. Schrift. Het H. Avondmaal is een maaltijd. Geen altaar maar een tafel.

De namen, die in de H. Schrift voor het H. Avondmaal worden gebezigd zijn: δειπνον κυριακον I Cor. 11 : 20; τραπεζα κυριου I Cor. 10 : 21; κλασις ἀρτου Hand. 2 : 42; 20 : 7; ποτηριον του κυριου ICor. 11 : 27 en ποτηριον της εὐλογιας I Cor. 10 : 16. Luther hield de Roomsche benaming „sacramentum altaris" bij, maar de Geref. spreken terecht van sacra coena of coena Domini. Terecht, omdat op den voorgrond moet staan, dat 't H. Avondmaal een maaltijd is. Dat blijkt reeds hieruit, dat Jezus het instelde bij den paaschdisch en dat het tijdens de apostelen na de ἀγαπη bediend werd. — Al meenden sommige Gereformeerden, dat het in zeer bijzondere gevallen, mits in de tegenwoordigheid van anderen, ook aan kranken in hunne huizen uitgereikt mocht worden, toch stond bij alle Gereformeerden vast, dat als regel moest gelden: „in het midden der gemeente", omdat bij dezen maaltijd niet slechts de gemeenschap met Christus wordt geoefend maar de geloovigen ook onderling gemeenschap moeten oefenen.

Bij dit sacrament moet niet, als bij de Roomschen en Lutherschen, een altaar, maar een tafel gebruikt worden, gelijk ook Jezus en de apostelen aan een tafel aanlagen. En de oude Christenen eveneens. Als ik 't H. Avondmaal beschouw als een zoenoffer is het altaar op zijne plaats, maar als ik het met de H. Schrift als een maaltijd aanmerk, dan is voor een altaar geen plaats. — In den tijd der apostelen werd 't H. Avondmaal op iederen rustdag gevierd. Calvijn wilde nog dat het iedere maand zou plaats hebben. Maar allengs is de praktijk zóó geworden, dat het 4 of 6 maal per jaar geschiedt.

§ 8. De Heere Jezus Christus is de Gastheer bij dezen maaltijd.

Bij dezen maaltijd is Christus de Gastheer. Bij de instelling was dat al heel duidelijk. Als profeet stelde de Christus toen de beteekenis van zijn dood in het licht, als priester verklaarde Hij zich bereid voor zijn volk in den dood te gaan, en als Koning verklaarde Hij, dat Hij bij het gebruik der teekenen de genade zou meedeelen. Als Gastheer nam Hij zelf het brood en den wijn en bood Hij ze aan de aanliggenden aan. Vooraf zegende de Christus deze elementen, wat niet

wil zeggen, dat Hij daarover Gods zegen afbad, maar dat Hij daarvoor den Vader, als den Gever van alle tijdelijke en geestelijke zegeningen, dankte en prees. Zoo kon dus 't H. Avondmaal de tafel des Heeren heeten. Maar ook na zijne hemelvaart is Christus gastheer, al treden dan ook de V.D.M. als zijne instrumenten op. (Sommige Remonstranten beweerden, dat bij ontstentenis van een V.D.M. een gewoon lid der gemeente 't H. Avondmaal mag bedienen. Dat is onjuist. Het sacrament komt bij het Woord en daarom mogen ook slechts zij 't H. Avondmaal bedienen, aan wie de bediening des Woords is toevertrouwd).

§ 9. **De elementen, die bij dezen maaltijd gebruikt worden.**

Dat 't H. Avondmaal een maaltijd is, komt duidelijk uit in de elementen, die daarbij gebruikt moeten worden. Wanneer 't een offer was geweest, dan zou Jezus zijn vleesch en bloed als de elementen van den maaltijd hebben aangewezen. Maar nu 't een maaltijd was ter herinnering aan Jezus' offerande en tot gemeenschapsoefening met den verhoogden Heiland, wees Jezus als zoodanig brood en wijn aan. Nu dienden brood en wijn zich als van zelf voor een maaltijd aan. In het Oosten waren zij de gewone bestanddeelen van den maaltijd. En nog steeds zijn zij gemakkelijk te verkrijgen.

Het brood dient tot versterking des lichaams en de wijn tot verheuging des harten, Ps. 104 : 15, en daarom beelden zij uitnemend af de geestelijke voeding en lafenis, die Christus den zijnen bereidt. En omdat het brood 't product is van vele graankorrels en de wijn 't product van vele druiven, daarom beelden zij ook zoo goed af de onderlinge gemeenschap der geloovigen. Onverschillig is natuurlijk of het brood van tarwe, rogge of gerst is gebakken, of roode dan wel witte wijn en onvermengd dan wel met water (zooals de Roomsche kerk) gemengd, gebezigd wordt. Zelfs spraken de Gereformeerden uit, dat als brood en wijn niet verkrijgbaar waren, andere teekenen gebezigd mochten worden. Willekeurige afwijking is echter ongeoorloofd. Evenals in de oude kerk zoo zijn er ook thans personen, die den wijn door het water willen vervangen. Maar zoodoende wil men wijzer zijn dan Christus. Ook gaat 't niet aan evenals de Roomschen en de Lutherschen kleine, ronde ouwels (oblie, hostie) te gebruiken, omdat als dan de breking des broods niet kan plaats hebben en hieronder 't karakter van een maaltijd eenigermate lijdt.

§ 10. **De zaken, die door de elementen van den maaltijd beteekend en verzegeld worden.**

De materia sacramenti is hier het lichaam en bloed van Christus, gelijk het in zijn offerdood voor zijne gemeente gebroken en vergoten is tot vergeving der zonden, dat is de gekruisigde en gestorven en opgevaren Christus met al de door zijn dood verworvene weldaden of

kortweg de unio mystica. Wij weten hoe in het Woord de Christus ons aangeboden wordt. En als wij nu door het geloof dezen Christus aannemen, dan verkrijgen wij zulk eene innige gemeenschap met Christus, met zijn lichaam en bloed, als er ontstaat tusschen de spijs en dien, die haar gebruikt. Vandaar dat Christus in Joh. 6 : 47—58 zeggen kon, dat wie met een geloovig hart zijn Woord aanneemt, zijn vleesch eet en zijn bloed drinkt en alzoo het eeuwige leven ontvangt. Welnu zoo ontvangen wij in het H. Avondmaal eveneens den Christus. Jezus brak het brood, niet slechts omdat het alleen zóó genuttigd kon worden maar meer nog om ons te leeren, dat zijn verbroken lichaam de spijs onzer ziel is. Jezus wilde ook, dat wij het brood eten en den wijn drinken zouden en alzoo verzekert Hij ons, dat wij waarlijk bij het H. Avondmaal gemeenschap met Hem oefenen. Eveneens zeide Jezus: dit is mijn lichaam en dit is mijn bondsbloed, opdat wij vastelijk zouden gelooven, dat brood en wijn het lichaam en bloed van Christus verzinnebeelden. Jezus richt dus bij het H. Avondmaal het geloof der zijnen op zijne offerande als op den eenigen grond hunner zaligheid en Hij leert hen tevens, dat zij bij het gebruik van brood en beker met zijn lichaam en bloed gespijzigd en gelaafd d. i. inniger met Hem verbonden worden.

Wij ontvangen echter den Christus niet op eene lichamelijke maar op eene geestelijke wijze. En dat Hij metterdaad slechts op eene geestelijke wijze tegenwoordig is, blijkt uit het volgende:

a. De unio mystica is wel zoo innig mogelijk maar toch geene overvloeiing van de eene substantie Christus in eene gansch andere substantie n.l. menschen. Wie dat leert, maakt zich schuldig aan Pantheïsme;

b. Vereeniging van menschen met Christus kan niet tot stand komen door het eten en drinken, hetwelk met den mond geschiedt. Zij geschiedt alleen door den H. Geest;

c. In het sacrament ontvangen wij nimmer iets, wat ons in het Woord nog onthouden wordt. Nu komt de gemeenschap met Christus, gelijk Hij in het gewaad der H. Schrift tot ons komt, slechts door het geloof tot stand. Maar dan draagt de gemeenschapsoefening met Christus bij het H. Avondmaal ook slechts een geestelijk karakter;

d. Omdat geloof noodig is, om Christus bij het H. Avondmaal te ontvangen. Wie niet gelooft ontvangt alleen de teekenen niet den Christus zelf;

e. Omdat de weldaden, die bij 't H. Avondmaal geschonken worden, een geestelijk karakter dragen.

Edoch niet alleen de gemeenschap met Christus maar ook het geloof aan andere weldaden wordt bij het H. Avondmaal versterkt. Deze weldaden zijn:

a. de vergeving der zonden. De Christus zelf verzekert ons, dat zijn lichaam verbroken en zijn bloed vergoten is tot vergeving

onzer zonden. Het is de gekruisigde Christus, die in het H. Avondmaal ons geschonken wordt, maar door zijn kruis heeft de Christus immers de vergeving der zonden voor ons verworven. Nu leert Rome, dat de vergeving, die bij het H. Avondmaal geschonken wordt, alleen betrekking heeft op culpae quotidianae, op peccata venialia. Maar dat is zoo niet. Het is de rijke en volle vergeving onzer zonden, ja zelfs van onzen zondigen aard;

b. het eeuwige leven. In Joh. 6 : 54 lezen wij: Wie het vleesch van den Zoon des menschen eet en zijn bloed drinkt, heeft het eeuwige leven en wordt opgewekt ten uitersten dage. Bij het H. Avondmaal eten wij Jezus' vleesch en drinken wij Jezus' bloed en dus hebben wij het eeuwige leven. Dit eeuwige leven omvat ook de opstanding des vleesches — blijkens 't slot „en wordt opgewekt ten uitersten dage". Maar al verzegelt 't H. Avondmaal ook het deelgenootschap aan de opstanding des vleesches, toch dwalen die Lutherschen, die beweren, dat er uit Christus' lichaam bij het H. Avondmaal eene directe actie op ons lichaam uitgaat, waardoor het van ziekte genezen en in beginsel tot een nieuw opstandingsleven herschapen wordt. Het beroep op *I Cor. 11 : 30* gaat dan ook niet op. Immers uit het feit, dat de Heere schrikkelijke misbruiken bij het H. Avondmaal met ziekte en dood strafte, volgt nog volstrekt niet, dat het rechte gebruik van het H. Avondmaal ziekte en zwakheid des lichaams wegneemt.

Hoewel er dan ook in de Christelijke kerk reeds vroeger waren, die in het H. Avondmaal ook een φαρμακον ἀθανασιας zagen, toch moet deze misvatting, die zelfs nu nog bepleit wordt, worden afgewezen. Terecht schrijft Seeberg II, S. 457 „Vollends würde es aber in der Luft schweben, wenn man an „Keime der Unsterblichkeit", die durch Christi Leib in unseren Leib hineingesenkt würden dächte".

c. De gemeenschap der heiligen. Duidelijk spreekt Paulus dit uit in *I Cor. 10 : 17.* De geloovigen zijn als de vele graankorrels waaruit het ééne brood gebakken wordt, terwijl het ééne brood op zijn beurt weer het lichaam van Christus is. Door het gebruik des H. Avondmaals worden de geloovigen dan ook weer nauwer aan elkander verbonden. — Wij merkten reeds op, dat 't H. Avondmaal ook eene belijdenisacte is van de gemeente tegenover de wereld. Maar wij laten dit thans rusten, omdat het geene weldaad genoemd kan worden, die bij het H. Avondmaal verzegeld wordt.

§ 11. De gasten bij het H. Avondmaal.

Uit het karakter van de sacramenten volgt, dat 't H. Avondmaal alleen voor de geloovigen bestemd is. Zelfs wanneer 't gevoelen van hen juist is, die meenen, dat Judas ook aan 't H. Avondmaal heeft aangezeten, dan zou dit nog niet tegen dezen regel ingaan. Immers zat hij alsdan aan in zijne qualiteit van geloovige, wijl hij nog niet

als de verrader zich geopenbaard had en hij dus ook nog niet uit den apostelkring uitgestooten was. In de oude kerk werd 't H. Avondmaal ook alleen geschonken aan hen, die belijdenis des geloofs hadden afgelegd. In de Grieksche en Oostersche kerken werd en wordt 't H. Avondmaal ook aan de gedoopte kinderen, in den vorm van een in wijn gedoopt stukje brood uitgereikt. Sinds de 12e eeuw geraakte in het Westen deze usantie terecht geheel in onbruik. Rome voerde het vormsel in en laat de kinderen reeds vroeg tot de communie toe. Allengs werd ook bij Rome gewoonte, dat de ouwel met den mond en in knielende houding bij het altaar uit de hand des dienaars ontvangen wordt. De Gereformeerden leerden weer met nadruk, dat 't H. Avondmaal alleen voor de geloovigen was bestemd.

Nu betoogde Musculus, juist als het Concilie van Trente, dat het voor de kinderen wel niet noodzakelijk maar toch geoorloofd was, omdat zij, ook al zijn zij er zich niet van bewust, toch wel in hun geestelijke leven gevoed kunnen worden. Maar hiertegen voerden de overige Gereformeerden deze afdoende argumenten aan:

a. Evenals er onder het O. T. groot verschil was tusschen besnijdenis en pascha (zoodat jonge kinderen niet mee gingen naar Jeruzalem om 't paaschfeest te vieren), zoo is er onder het N. T. ook groot onderscheid tusschen Doop en Avondmaal. De Doop is het sacrament der inlijving, het Avondmaal het sacrament van de opwassing in Christus, en daarom is bij het laatste voor de rechte ontvangst noodig, dat men tot oordeel des onderscheids kwam of m. a. w. het lichaam des Heeren onderscheiden kan.

b. Niet alleen waren bij het eerste Avondmaal de apostelen volwassenen maar wij krijgen ook den indruk uit de Acta en de brieven van Paulus, dat alleen volwassenen aan het H. Avondmaal aanzaten. Trouwens de woorden „neemt, eet, drinkt" veronderstellen, dat zij, tot wie men spreekt, tot bewustzijn gekomen zijn.

c. Geheel ten onrechte meende Musculus dat I Cor. 11 : 26—29 niet een eisch bevat, die voor allen geldt.

d. We moeten niet vergeten, dat bij 't H. Avondmaal geen nieuwe weldaden worden geschonken, maar dat slechts reeds ontvangen weldaden op eene bijzondere wijze, die bij den kinderlijken leeftijd niet past, worden verzegeld. De kinderen worden dus niet beroofd van de weldaden des verbonds, wanneer hun 't H. Avondmaal onthouden wordt.

§ 12. **De toelating tot het H. Avondmaal.**

In plaats van het vormsel stelden de Gereformeerden de catechese en stelden zij vast, dat Openbare Belijdenis den toegang tot het H. Avondmaal ontsluiten zou. Calvijn en à Lasco wilden, dat de kinderen op ongeveer 14 jarigen leeftijd reeds belijdenis zouden afleggen. Allengs deed men 't schier algemeen eerst op lateren leeftijd. Bij dit alles gingen de Gereformeerden uit van de gedachte, dat de kinderen

der geloovigen als geloovigen moeten aangemerkt, als zoodanig in de waarheid onderwezen en tot 't H. Avondmaal toegelaten worden na openbare belijdenis. Toonden zij echter in leer of (en) leven dat zij geen geloovigen waren, dan moesten zij van de gemeente afgesneden worden. Deze gedachte is naar de H. Schrift. Slechts vergete men het volgende niet:

a. de kerk kan en mag niet oordeelen over het binnenste maar moet oordeelen naar belijdenis en wandel;

b. de kerk dringe steeds ernstig aan op zelfbeproeving, opdat niemand ongewaarschuwd zich een oordeel ete en drinke;

c. de kerk moet van het H. Avondmaal afhouden degenen, die zich door belijdenis en (of) wandel als ongeloovige en als goddelooze menschen aanstellen.

§ 13. **De dogma's van de trans- en consubstantiatie zijn in strijd met de H. Schrift.**

Tegen de Roomsche en Luthersche leer van het H. Avondmaal kunnen de volgende argumenten ingebracht worden:

a. Bij de woorden τουτο ἐστι το σωμα moeten we bedenken, dat de copula ἐστι, welke door Jezus die zich van het Arameesch bediende niet is gebezigd, twee disparate begrippen: brood en lichaam verbindt en dus geen copula van het werkelijk zijn kan wezen. Εστι moet hier eene figuratieve beteekenis hebben, evenals dat in de Schrift zoo dikwijls het geval is, bv. Gal. 4 : 24; I Cor. 10 : 4; Hebr. 10 : 20; Openb. 1 : 20 enz. En dat wij hier werkelijk met een tropus (figuurlijke, overdrachtelijke zegswijze) te doen hebben, blijkt ook nog hieruit, dat de Christus bij het opnemen van het tweede element niet zegt: Deze wijn, maar deze drinkbeker is het N. Test. in mijn bloed.

b. Nergens leert de H. Schrift, dat het herhalen van de instellingswoorden eene consecratorische kracht uitoefent. Integendeel. Wij wezen er reeds op, dat de Christus geen bepaalde formules heeft willen geven. Bovendien Jezus zegt niet: dit wordt, maar dit is mijn lichaam, en Hij heeft dus reeds te voren het brood van het gemeene gebruik afgezonderd en door zegening en dankzegging voor een hooger doel bestemd.

c. Bij de eerste Avondmaalsviering kan er geen trans- of consubstantiatie hebben plaats gehad. Jezus zat lichamelijk aan den maaltijd aan, hoe konden dan de apostelen Jezus' vleesch eten en zijn bloed drinken?

d. Wanneer Jezus lichamelijk bij 't H. Avondmaal tegenwoordig is, dan daalt zijne menschelijke natuur òf bij elke avondmaalsviering uit den hemel neer òf zij is, gelijk de Lutherschen leeren, alomtegenwoordig. Maar wij zien duidelijk, dat 't eerste niet het geval is. En het tweede is evenmin waar. Kon toch het lichaam des Heeren door het herhalen der instellingswoorden nabij gebracht worden, dan zou

het lichaam van Christus tot in het oneindige toe vermenigvuldigd kunnen worden.

e. Het zou nergens toe dienen, dat het brood en de wijn veranderen in het lichaam en bloed van Christus. Immers kan onze ziel niet gevoed worden met de spijze des lichaams. En op deze geestelijke voeding der ziel komt het nu juist aan. En nu werpen de Roomschen en de Lutherschen wel tegen: Ook wij leeren, dat de ziel geestelijk gevoed wordt bij het H. Avondmaal, maar zij maken deze geestelijke voeding dan toch maar afhankelijk van de lichamelijke.

En wat nu meer bepaald de transsubstantiatie betreft, daartegen kunnen bovendien nog deze argumenten ingebracht worden:

a. We zagen, hoe volgens Rome alleen de substantie van brood en wijn verandert, maar niet de accidentia. Dat is echter ongerijmd. Wij kunnen de accidentia niet scheiden van de substantie. Ware zulks mogelijk, dan hielden zij op accidentia te zijn en werden ze zelf substantie's. Bovendien als alle accidentia bij brood en wijn dezelfde blijven — wat schiet er dan over, dat zou kunnen veranderen? Toen Jezus te Kana het water in wijn veranderde, veranderden dan ook wel degelijk de accidentia van het water.

b. Als het waar is, dat reeds alleen het brood in den vollen Christus veranderd wordt, dan had de Christus slechts één element bij het H. Avondmaal voorgeschreven. Maar nu schreef Jezus er bepaald twee voor, waaruit volgt dat brood en wijn eerst saam den gekruisigden Christus voor oogen stellen en Hem ons op eene geestelijke wijze meedeelen, en dat dus reeds hierom de transsubstantiatieleer vallen moet.

c. De Roomsche leer en praktijk hebben 't H. Avondmaal steeds meer in beteekenis teruggedrongen en daarvoor de Mis in de plaats gesteld.

§ 14. De Mis.

De afgoderij van de Mis, de volledigste uitwerking van de Roomsche idee, dat de kerk met hare priesterschap de middelares der zaligheid is, is het centrum geworden van den Roomschen eeredienst. Onder de Mis verstaat Rome de dagelijks noodig zijnde onbloedige herhaling van Jezus' offerande aan het kruis die aan de levenden en de dooden ten goede komen kan. De leer van de mis is echter op deze gronden onhoudbaar:

a. De teksten, waarop Rome zich beroept, bewijzen voor haar leer niets. Rome verwijst allereerst naar Gen. 14 : 18, alwaar wordt meegedeeld dat Melchizedek aan Abraham brood en wijn ter verkwikking aanbood. Hier is echter met geen woord van eene offerande sprake, al volgt er terstond op, niet: „want" maar „en" hij (Melchizedek) was een priester des Allerhoogsten Gods. Vervolgens naar *Maleachi 1 : 11: Want van den opgang der zon tot haren ondergang is mijn*

naam groot onder de volken, en aan elke plaats wordt reukwerk aan mijn naam gebracht en reine offergaven, want groot is mijn naam onder de volken, zegt de Heere der heirscharen (Ridderbos). Het Concilie van Trente, Sess. XXII, noemde deze plaats met nadruk als een bewijs voor het onbloedig offer der H. Mis. Nu zijn de Exegeten het over de beteekenis dezer profetie niet eens. Sommigen denken aan Israëlieten, die in andere landen woonden, of aan proselieten en verklaren dit dan zóó, dat de vereerders van Jahwe buiten Palestina zijnen dienaren in het heilige land tot een beschamend voorbeeld zijn.

Anderen denken aan de heidenen en zeggen: de schrijver laat hier Jahwe verklaren, dat in alle heidensche godsdiensten het echt religieuze element tot zijn eer strekt — al zijn Wellhausen en Oort zoo eerlijk te erkennen, dat dit ruime standpunt van Maleachi niet in overeenstemming is met het enghartige standpunt, dat hij overigens tegenover de heidenen inneemt.

Derden denken — en alle Exegeten moeten toestemmen, dat deze voorspellende opvatting grammatisch geoorloofd is — aan eene profetie aangaande de nieuwe bedeeling. Zoo niet alleen de oude Exegeten maar ook Delitzsch in zijn „Messianische Weissagungen", S. 156 („und an allen Orten wird geräucherd, wird geopfert meinen Namen und zwar (ו epexegeticum) reines Speisopfer), die van oordeel is, dat reeds alleen vanwege deze profetie Maleachi een der grootste profeten is, en dat in deze profetie dezelfde gedachte ligt als in Joh. 4 : 23, Maar de ure komt, en is nu wanneer de aanbidders den Vader aanbidden zullen in Geest en waarheid, want de Vader zoekt ook dezulken, die Hem alzoo aanbidden. — Eveneens Ridderbos, die deze plaats eenigszins breed (K. V.) bespreekt. Aan het slot daarvan schrijft hij: „Er blijft dus geen andere mogelijkheid over dan deze, dat de profeet aan de *toekomst* denkt. Dit is niet in strijd met de woorden van den tekst. Vooreerst toch kan men deze ook zeer wel in den toekomenden tijd vertalen („zal zijn" in plaats van „is", en „zal gebracht worden" in plaats van „wordt gebracht"). Maar men kan ook — en dit dunkt ons beter — in den tegenwoordigen tijd vertalen, en aannemen, dat de profetie hier gelijk ook elders (vgl. Jes. 9 : 5) de toekomst als reeds aanwezig ziet en beschrijft. — O. i. spreekt de profeet dus van de toekomst (den Messiaanschen heilstijd); hij ziet als voor oogen, hoe dan de naam des Heeren groot is onder de volken en alom reukwerk en reine offergave aan dien naam wordt toegebracht. Hebben we hier toekomstvoorzegging, dan valt verder te constateeren, dat die toekomst hier, gelijk doorgaans, in Oudtestamentische kleuren wordt geteekend; de vervulling is dan ook niet aan de letterlijke bewoordingen gebonden, maar bestaat in alle rechte vereering van den waren God, die sinds Christus' eerste komst over het rond der aarde wordt gevonden, en na zijn tweede komst de nieuwe aarde vervullen zal."

Reukwerk en reine offergave zijn onder de nieuwe bedeeling vervallen. Het wezenlijke bleef alleen over: het gebed en de geestelijke offeranden der geloovigen als de liefde, de dankbaarheid, de aanbidding Rom. 12 : 1 en Hebr. 13 : 15.

Voorts beroept Rome zich nog hierop, dat Jezus bij de instelling van het H. Avondmaal zeide: Doet dat tot mijne gedachtenis, Luk. 22 : 19. Dan dat Hij daarbij het H. Avondmaal als een offer instelde en de discipelen tot priesters verhief, is in deze woorden in het minst niet begrepen en wordt zeker daarmede niet bewezen, dat het Hebr. עָשָׂה en het Lat. facere wel eens in de beteekenis van offeren gebruikt wordt.

Ten laatste beroept Rome zich op I Cor. 10 : 21. Paulus stelt daar de tafel des Heeren tegenover de tafel der duivelen; maar omdat de tafel der duivelen een altaar was, volgt daaruit nog in geenen deele, dat ook de tafel des Heeren een altaar is, waarop geofferd moet worden.

b. Het beroep van Rome op de kerkvaders is onjuist. Dezen noemen wel meermalen het brood en den wijn, gelijk zij door de gemeente geschonken worden, een offer der liefde aan God, maar nimmer verstaan ze onder 't H. Avondmaal zelf een offer.

c. In *Hebr. 10 : 10, 12, 14* leert de H. Schrift zoo duidelijk de volkomenheid van Jezus' offerande, in Hebr. 9 : 26—28 dat zij voor herhaling onvatbaar is en in *Hebr. 7 : 17, 25* dat zij door den waren hoogepriester Christus geldende wordt gemaakt bij den Vader — en met dit alles is de Mis in strijd.

d. Christus verkeert thans in den staat der verhooging — hoe zou Hij dan nog dagelijks op onbloedige wijze geofferd kunnen worden?

e. Ook het beroep op *I Cor. 15 : 29*, waaruit volgens Rome volgt, dat de Mis ook aan de dooden ten goede komen kan, is onhoudbaar. De oudste opvatting van de woorden „doopen voor de dooden" is deze, dat de Apostel het oog heeft op het gebruik, om een levenden Christen in de plaats van een onvoorziens ongedoopt gestorven vriend te laten doopen. Calvijn en Van Andel zijn van oordeel, dat Paulus hier denkt aan catechumenen, die door ziekte of gevaar dicht bij den dood verkeerden en alsnu begeerden den doop. Zij verlangden den doop dan niet zoozeer, om door deze sacramenten ingelijfd te worden bij de kerk op aarde maar bij de triumfeerende kerk, bij wie (dooden) zij straks zouden zijn en met wie zij eenmaal hoopten op te staan in heerlijkheid.

Grosheide — men leze zijne exegese in haar geheel — meent „dat nog het meest in aanmerking komt de uitlegging van Luther, die verklaarde: „die zich boven de graven, waarin dooden liggen, doopen laten." We weten van zulk een gebruik niets. Maar het zou in verband met gedachten, als Paulus in Rom. 6 : 3 vlg. geeft, kunnen zijn ontstaan. De Christenen hebben later, toen ze in de kerken begroeven,

eeuwen lang boven de dooden gedoopt. Men zou kunnen vragen: is daarmede ook niet de saamhoorigheid uitgesproken tusschen levenden en dooden? Doopen boven de graven der gestorven Christenen kan alleen zin hebben, indien er voor de gestorven lichamen der Christenen nog iets te hopen valt, indien er een opstanding des vleesches is." Maar hoe deze tekst ook moet verstaan, in geen geval kan daarmede de Roomsche voorstelling bewezen worden, omdat Paulus dit gebruik noch goed- noch afkeurt. Ook vergeet Rome, dat de kerk in 379 den doop voor de dooden, die bij enkele secten in gebruik was, beslist verboden heeft (Zie verder Cremer, S. 156, Calvijn, Kuyper, L. de Sacr. blz. 157 en Van Andel).

§ 15. **De voorstelling van Zwingli moet ook afgewezen.**

De heerlijke beteekenis van het H. Avondmaal kwam ook bij Zwingli niet genoeg tot haar recht. Volgens hem zijn brood en wijn slechts teekenen — en dus geen panden en zegels, zooals Calvijn leerde — of afbeeldingen van Christus' gekruisigd lichaam en vergoten bloed. De teekenen dienen, om als door eene zinnebeeldige schilderij het aandenken der geloovigen aan Christus' dood te ondersteunen en te verlevendigen. Het H. Avondmaal is een gedachtenismaal. Christus is wel bij het H. Avondmaal tegenwoordig maar alleen voor het oog des geloofs. De geloovigen betuigen bij het H. Avondmaal, dat zij reeds genade bij God hebben gevonden, dat zij door Christus' dood met God verzoend en met Christus gestorven en opgewekt zijn; dat zij tot de leden van het lichaam van Christus behooren en dus nu ook naar zijne geboden behooren te leven. De geloovigen komen saam, om feestelijk den dood des Heeren — schoon door hem genoemd: vitalis mors — te gedenken en om hun onderlinge gemeenschap te betoonen of m. a. w. om te betuigen, dat zij leden zijn van één lichaam, dat zij saam één brood zijn.

Bij het H. Avondmaal is er dan ook geene gemeenschapsoefening met den verhoogden maar alleen met den gekruisigden Christus, en ook die laatste slechts voorzoover de geloovigen betuigen, dat zij door Jezus' zoenoffer met God verzoend zijn. Op deze wijze is het H. Avondmaal eigenlijk geen genademiddel. Dan is bij het Heilig Avondmaal niet de eerste onze Heere Jezus, dan schenkt de Heiland ons onder de teekenen van brood en wijn niet zijn eigen lichaam en bloed als een spijs en drank des eeuwigen levens te genieten, of m. a. w. dan verzegelt de Christus niet van zijne zijde de unio mystica, maar dan zijn de geloovigen de eersten; de handelende personen. En als Zwingli dan toch leert, dat bij het H. Avondmaal het geloof wordt gesterkt, dan bedoelt hij daarmede alleen, dat de geloovigen zich door het geloof nog meer Christus toeëigenen bij het zien op de afbeeldingen van zijn dood. Eenzijdig wordt hier de belijdenisacte der geloovigen op den voorgrond geschoven. Het is dan ook geen wonder, dat de

Modernen op het voetspoor van Scholten de opvatting van Zwingli de eenig juiste noemen (Leer der Herv. Kerk[4], deel II, blz. 330/339). Scholten gaf het gevoelen van Zwingli juist aldus weer: „Bij het gebruik van brood en wijn wordt niets meegedeeld maar eenvoudig afgebeeld en verlevendigd, wat de Christen, onafhankelijk van het gebruik des Avondmaals, door Gods genade en het geloof in Christus werkelijk bezit."

Aanhangsel.

Ik moge hier nog verwijzen naar het van verschillende zijden zoo gunstig beoordeelde boek van Ds Th. Delleman, Het Heilig Avondmaal, met name naar Hoofdstuk V „De Gemeenschap aan den dood des Heeren", blz. 86—107. Ik citeer slechts deze regels: „De gemeenschap aan Christus' vleesch en bloed verkrijgen wij dus door een daad, welke verricht wordt door den verheerlijkten Christus. Hij brengt ons door Zijn Geest in gemeenschap met zijn kruisdood, waardoor Hij de oorzaak van onzen eeuwigen honger en kommer, n.l. de zonde weggenomen heeft; en in gemeenschap met zijn opstanding, waardoor wij het eeuwige leven hebben. Door Zijn vleesch en bloed, door Zijn kruisoffer heeft Hij ons dien levendmakenden Geest verworven, opdat wij door dien Geest (die in Christus als het Hoofd en in ons als zijn lidmaten woont) met Hem waarachtige gemeenschap zouden hebben, en alle Zijn goederen, het eeuwige leven, de gerechtigheid en de heerlijkheid deelachtig worden"... Zoo zegt Calvijn: Uit de substantie Zijns vleesches blaast Christus het leven in onze zielen, ja stort Hij Zijn eigen leven in ons uit, ofschoon het vleesch zelf van Christus in ons niet ingaat.

HOOFDSTUK XVI.

LOCUS DE ECCLESIA.

(DE KERK).

A. INLEIDING.

§ 1. **Het sociaal karakter der Religie.**

God heeft niet gewild, dat de geloovigen op zich zelf zouden blijven staan en geïsoleerd zouden voortleven, maar dat zij met elkaar gemeenschap zouden oefenen. Reeds is in 't algemeen aan de belijders van een bepaalde religie eigen, dat in hen de drang werkt om met degenen, die deze zelfde religie hebben, zich tot eene „fromme Gemeinschaft" te vereenigen. Hierop heeft Schleiermacher terecht gewezen en hij gebruikt dan ook bij voorkeur den term „fromme Gemeinschaft" als hij over de verschillende godsdiensten en kerken handelt. En van wege dezen in elke religie liggenden trek, wordt dan ook van het sociaal karakter der religie gesproken. Geen enkele niet-Christelijke religie gaf echter het aanzijn aan zulk eene zelfstandige organisatie als die, welke wij onder het Christendom in de kerk vinden. „Het Mohammedanisme stichtte niet anders dan een soort van theocratischen staat, waarin de Arabieren de heeren der onderworpen volken zijn en de korân het wetboek is ook voor het burgerlijk recht. En het Boeddhisme vormde slechts vereenigingen van wereldontvluchtende monniken, die op de burgerlijke maatschappij een verlammenden druk oefenden en tegenover den staat nimmer zelfstandig werden."

Dat de pseudoreligies niet tot zulk eene organisatie als bij het Christendom gekomen zijn, vloeit hieruit voort, dat in de wedergeborenen nog sterker dan bij anderen door het werk des Heiligen Geestes zich de begeerte openbaart om met medegeloovigen in verbinding te treden en alzoo de kerk des Heeren ook in het zichtbare tot openbaring te brengen. Zonder den val zou de eenheid van het menschelijk geslacht in de schoonste harmonie zijn uitgekomen, maar thans is zij schrikkelijk verstoord en leven onafgebroken individuen met andere individuen en volken met andere volken in vijandschap. Door Christus wordt echter uit de uiteengeslagen menschheid eene nieuwe vergaderd, wier leden niet alleen met Christus als 't Hoofd maar ook met elkander als leden des lichaams ten nauwste verbonden zijn.

§ 2. **De gegevens der Heilige Schrift. Het begrip „ἐκκλησια."**

De bekende woorden, dat men in Seths dagen den Naam des Heeren begon aan te roepen, Gen. 4 : 26, bevatten de eerste aanwijzing van een openbaren eeredienst en van een samenkomen der kerk onder het Oude Verbond. Daarna wordt er geruimen tijd niet meer van gesproken. Dit werd anders, nadat God met Abraham en zijn zaad Zijn verbond opgericht had en bij Horeb dit verbond bevestigd en tot een nationaal verbond gemaakt had. Van toen af was Israël als volk een עֵדָה יהוה of קְהַל יהוה. In het algemeen vertaalt onze overzetting van de H. Schrift עֵדָה door vergadering en קְהַל door gemeente. Beide woorden worden alzoo in het O. T. van de vergadering of de gemeente Israëls, zonder onderscheid van beteekenis, gebruikt (Zie Kuyper, L. de E., blz. 11/12). Het middelpunt van de openbare Godsvereering werd toen eerst de tabernakel en daarna de tempel, terwijl voorts de vader gehouden was zijn huisgezin te onderwijzen in den dienst en de geboden des Heeren.

Na het exil bleef dit zoo, maar er kwam toch iets van groot belang bij. Op alle plaatsen in en buiten Palestina, waar Israëlieten woonden, ontstonden er samenkomsten der geloovigen op den sabbat Ps. 74 : 8, Hand. 15 : 21, om de wet te lezen en in haar onderwezen te worden. Dat het leeren het hoofd-element in dezen cultus was, blijkt o. a. uit Marc. 1 : 21; 6 : 2 enz. De synagoge werd toen het centrum van het religieuze leven. Ze kreeg in steden met een overwegend heidensche bevolking eene zelfstandige organisatie. Door de godsdienstoefeningen in de synagogen, waarbij geen sprake was van priesters, offers, altaren enz., werd de Christelijke gemeente voorbereid. „Evenals de beide Hebreeuwsche woorden, werden de Grieksche woorden συναγωγη en ἐκκλησια oorspronkelijk voor deze religieuze bijeenkomsten promiscue gebruikt."

Over 't algemeen zet de Septuaginta עֵדָה over door συναγωγη en קְהַל door ἐκκλησια, behalve in Ex. Lev. Num. Joz. waar ook קְהַל gewoonlijk door συναγωγη wordt weergegeven. Allengs kwam er echter toch dit onderscheid, dat συναγωγη meer de empirische, feitelijke samenkomst aanduidde (congregatio, vergadering) en ἐκκλησια het woord werd voor de ideale gemeente, gelijk zij de ware geloovigen, de door God tot Zijn heil geroepenen omvat (convocatio, gemeente).

Zoo is het te verklaren, dat het Christelijk spraakgebruik het woord συναγωγη alleen van de godsdienstige vergaderingen der Joden en van de gebouwen, waarin zij plaats hadden, bleef bezigen. Matth. 4 : 23, Hand. 13 : 43, Openb. 2 : 9, 3 : 9; maar dat het overigens het woord ἐκκλησια gebruikte. Wel beteekent ἐκκλησια soms nog in het N. Test. volksvergadering, Hand. 7 : 38; 19 : 32, 39, 40 maar doorgaans heeft het een religieus karakter en wijst het de N. Test. gemeente aan.

In de patristische literatuur en vooral bij de Ebionieten werd de

Christelijke gemeente nog wel eens door συναγωγη aangeduid, maar spoedig werd toch alleen van ἐκκλησια gesproken. Christus zelf was hierin nog voorgegaan, toen hij het woord קָהָל, ἐκκλησια, toepaste op den kring of gemeente, welke Hij rondom Zich had vergaderd, Matth. 16 : 18; 18 : 17. De kleine schare, die Jezus uit het geloof volgde, was de ware ἐκκλησια, het echte volk van God. Heel Israël behoorde in Jezus den beloofden Messias te huldigen, maar omdat het alzoo niet was, zouden van nu voortaan zij, die onder alle volken den Heere beleden, de echte gemeente Gods zijn. Door de uitstorting des Heiligen Geestes wordt deze gemeente in beginsel losgemaakt van Israëls nationaal bestaan en van de offeranden en ceremoniën der wet; zij wordt eene eigene, zelfstandige, godsdienstige vergadering en is nu het ware Israël. Nu was deze ἐκκλησια wel eerst uitsluitend te Jeruzalem, maar daarna kwamen er ook geloovigen te Samaria, te Antiochië en op vele andere plaatsen onder Joden en Heidenen. Natuurlijk werden ook deze vergaderingen met den naam ἐκκλησια aangeduid. En zoo kreeg dat woord geleidelijk verschillende beteekenissen.

Εκκλησια, een woord uit de κοινη, was oorspronkelijk bij de Grieken een technische term. Er werd mee bedoeld, de vergadering van de stemhebbende burgers is eene bepaalde plaats of m. a. w. een volksvergadering. Het is afgeleid van ἐκκαλειν, omdat een heraut de stad werd ingezonden door de overheid om de burgers uit hun bezigheden bijeen te roepen tot een vergadering.

„Jezus gebruikt het woord nog in algemeenen zin. Na Zijn heengaan wordt het

1⁰ toegepast op den kring van geloovigen op eene bepaalde plaats, aangezien deze daar het volk Gods uitmaakt. En dan wordt het op hen toegepast in tweeërlei beteekenis: *a.* de vergadering of samenkomst der gemeente bijv. Acta 5 : 11; 11 : 26; *b.* de gemeente zelve, ook al is zij niet vergaderd; ἐκκλησιαι zijn dan meerdere gemeenten Rom. 16 : 4;

2⁰ een deel der geloovigen, dat op eene bepaalde plaats in eene private woning vergadert. Toen de gemeenten nog geen kerkgebouwen bezaten, vormden zich huisgemeenten, en elke huisgemeente werd ἐκκλησια genoemd I Cor. 16 : 19, ofschoon de naam voor de huisgemeenten in ééne stad saam ἐκκλησια bleef, Acta 5 : 11; 8 : 1 enz.;

3⁰ de verschillende gemeenten in een bepaalde streek, Acta 9 : 31 (Judea, Galilea en Samaria);

4⁰ alle gemeenten saam Gal. 1 : 13; Ef. 1 : 22; Coloss. 1 : 18. Deze eenheid van alle gemeenten komt niet pas tot stand door belijdenis, kerkenorde en kerkverband. Neen de kerk van Christus is een organisme, waarin het geheel aan de deelen voorafgaat. De eenheid der kerk ligt in Christus, die zijne gemeenten uit Zich als het Hoofd samenvoegt, vergadert, regeert, bij haar blijft, ja door Zijn Geest in haar woont. Logisch gaat de algemeene ἐκκλησια aan de plaat-

selijke gemeenten vooraf (al is historisch het omgekeerde het geval) en komt zij in de plaatselijke gemeenten tot openbaring. Het wezen van de geheele kerk en de plaatselijke gemeenten is hetzelfde en bestaat daarin, dat zij het volk Gods, het lichaam van Christus is.

5⁰ In den ruimsten zin is ἐκκλησια de vergadering van al het volk Gods in het verleden, heden en in de toekomst, Joh. 10 : 16; 17 : 20; op aarde en in den hemel."

§ 3. **Historisch Overzicht.**

In den na-apostolischen tijd treedt deze geestelijke eenheid der gemeente nog gedurig op den voorgrond. De kerk is het ware Israël, het gezegende volk Gods. Pastor Hermas en Origenes spreken echter reeds uit, dat er geestelijke en vleeschelijke leden der kerk zijn. Toen in de 2e eeuw allerlei ketterijen en secten opkwamen, werd op de vraag: welke is de ware kerk? geantwoord: Die, welke bij het geheel blijft en de gemeenschap met de katholieke onderhoudt — en katholiek werd de kerk dan genoemd, omdat zij over de gansche aarde, in alle tijden en plaatsen, alle geloovigen omvat en er buiten haar geen zaligheid is. Geleidelijk werd nu deze catholiciteit tegenover de ketterij veruitwendigd en in een zichtbaar instituut belichaamd. Niet de plaatselijke kerken zijn het, die saam een eenheid vormen, maar historisch gaat de katholieke kerk met het episcopaat vooraf en de plaatselijke kerken zijn deelen van het geheel en slechts zoolang ware kerken, als zij bij dat geheel zich houden en zich daaraan onderwerpen.

Dit kerkbegrip — een omkeer van het schriftuurlijke — werd in den strijd tegen het Gnosticisme, het Montanisme, het Novatianisme en Donatisme steeds meer overheerschend. De kerk, welke door de bisschoppen geleid wordt, heet nu de eenige bewaarster en predikster der waarheid, het onmisbare instituut des heils, de moeder aller geloovigen, de uitdeelster der genade. Zoover ging Augustinus niet.

Volgens hem behooren tot de ware kerk ook zij, die nu nog goddeloos leven of in bijgeloof en ketterij verstrikt zijn en toch door God worden gekend. En omgekeerd zijn er velen binnen de zichtbare kerk, die niet tot de uitverkorenen behooren. Voor hem is de kerk ook niet de uitdeelster der genade maar toch wel de kring, binnen welken God gemeenlijk zijne genade uitdeelt. Buiten de kerk is er dan ook geen zaligheid. Wie de kerk niet tot moeder heeft, heeft God niet tot vader. Zelfs ging hij zoo ver, dat hij leerde: de kerk blijft heilig, ook al zouden de goddeloozen in haar de meerderheid hebben, omdat hare heiligheid, evenals haar eenheid en catholiciteit veel meer ligt in het objectieve instituut van leer, genade en cultus dan in de leden der kerk. Scheiding van de kerk is altijd zondig, een bewijs van hoogmoed, en ongehoorzaamheid. Zoo heeft Augustinus uit reactie tegen de Donatisten veel te sterk nadruk gelegd op het instituut der kerk en daarmede in niet geringe mate bijgedragen tot de ontwikkeling

van het Roomsche kerkbegrip. Theoretisch is dit laatste eerst uitgewerkt en verdedigd in de 15e en 16e eeuw.

Het zichtbare instituut staat op den voorgrond, al heeft de kerk ook eene onzichtbare zijde. De zichtbaarheid der kerk berust op de Vleeschwording des Woords. Christus is de causa efficiens, exemplaris et finalis van de kerk; Hij leeft zelf als profeet, priester en koning door den H. Geest in haar voort en stort al de gaven zijner genade in haar uit. Hij deelt deze uitsluitend mede door middel van ambt en Sacrament; het instituut gaat dus vóór het organisme; de kerk is een moeder der geloovigen, voordat zij eene vergadering is; de ecclesia docens met haar hierarchische inrichting en haar genadewerkende sacramenten gaat aan de ecclesia audiens vooraf en staat hoog boven haar. Van de Roomsche kerk, en vooral van de ecclesia docens geldt, dat zij is de ééne, eenige, alleen-Christelijke, katholieke, door de regelmatige successie van de apostelen afstammende, onvergankelijke, onfeilbare kerk, zoodat wie van haar in leer of leven zich afscheidt, altijd zondigt. Het kerkinstituut is de eenige middelares der zaligheid. De kerk is de eerste en voornaamste kenbron der waarheid en wordt dientengevolge door vele Roomsche theologen in de leer der principia behandeld. De ecclesia audiens is geheel afhankelijk van de ecclesia docens; van haar hangt het wezen der kerk niet af. 't Is wel goed en gewenscht, dat de leeken geloovigen zijn, maar ook al is dat zoo niet, dan blijft de ecclesia docens even-goed de ware kerk. Publieke ongeloovigen en goddeloozen, die in de gemeenschap met Rome blijven, zijn toch leden der kerk; ze zijn potentieel de kerk; ze behooren wel niet tot de ziel maar toch tot het lichaam der kerk.

De Grieksche kerk stemde overeen met de Roomsche inzake de leer der kerk, maar weigerde het primaat van den paus te erkennen en alzoo stelde ze zich tegen het streven naar absolute eenheid en catholiciteit. Het verzet tegen den paus was in de Middeleeuwen bij de Katharen, Albigenzen, Bulgaren, de aanhangers van Almarik van Bena, de secten van den nieuwen en van den vrijen geest een gevolg van dualistisch-manicheische of gnostisch-pantheïstische dwalingen. Uit meer schriftuurlijke tendenzen werd het optreden van de Waldenzen, Bradwardina, Wiclef en Hus geboren. Toch was het eerst de Reformatie, welke een kerkbegrip poneerde, dat principieel afweek van het Roomsche.

Luther begon niet met een program van reformatie der kerk op te stellen maar hij ging uit van de rechtvaardiging des zondaars door het geloof alleen en hij keerde zich aanvankelijk alleen tegen enkele misbruiken. Maar zijn strijd bracht hem allengs tot eene principieel andere opvatting van de kerk. De kerk is eene vergadering van geloovigen d. i. van menschen, die door het geloof vergeving der zonden hadden ontvangen en dus kinderen Gods, profeten en priesters zijn.

Luther leerde 't eerst, dat de kerk eene zichtbare en onzichtbare zijde heeft. Dit zijn geen twee kerken maar twee zijden van eene en dezelfde kerk. De kerk is onzichtbaar, voorzoover ze is een voorwerp des geloofs; zichtbaar voorzoover ze openbaar en kenbaar is aan de zuivere bediening van Woord en Sacrament. Er kunnen in een kerk wel ongeloovigen zijn, evenals er in een lichaam vreemde bestanddeelen kunnen binnendringen, maar het wezen der kerk wordt door de geloovigen bepaald, het geheel wordt genoemd naar het voornaamste deel. De kerk is eene communio of congregatio sanctorum et vere credentium, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Allengs kwam echter bij de Lutherschen eenige wijziging in het kerk-begrip. Luther bedoelde met den term onzichtbare kerk alleen, dat het wezen der kerk in het onzichtbare lag, in het geloof, in de gemeenschap met Christus en zijne weldaden door den Heiligen Geest. Toen echter steeds meer bleek, dat in de kerk hypocrieten en dezulken, die weigeren zich tot God te bekeeren, gevonden worden, werd de kerk onzichtbaar genoemd, omdat de kring der ware geloovigen door menschen niet kan gekend worden. Terwijl onder de zichtbare kerk werd verstaan totus coetus vocatorum, in quo omnes pro ecclesiae illius membris habentur, die eene „externa professio" aflegden. De ware geloovigen vormden dan een onzichtbare ecclesiola in de zichtbare ecclesia.

De Gereformeerde leer van de kerk onderscheidt zich in deze opzichten van de Luthersche:

a. Luther zocht de eenheid en heiligheid der kerk meer in de objectieve instellingen van ambt, woord en sacrament, Calvijn meer in de subjectieve gemeenschap der geloovigen. Zoo konden volgens de Lutherschen uitverkorenen nimmer aanwezig zijn buiten den kring der kerk, terwijl volgens de Gereformeerden Christus rarissime ook wel eens de zaligheid schenkt buiten het instituut der kerk om.

b. Omdat de Gereformeerden de kerk zeer nauw met de eclectie in relatie brachten, dachten zij ook anders over de onzichtbaarheid der kerk. Nog niet zoozeer Zwingli. Hij zegt in zijn Exp. Chr. Fidei, dat de kerk der geloovigen op aarde onzichtbaar is, in zoover zij alleen de ware geloovigen omvat en zichtbaar, in zoover allen tot haar behooren, die op aarde den Christennaam dragen. Calvijn daarentegen leerde: Onzichtbaar is de kerk, 1^0 als ecclesia universalis, omdat een bepaald persoon de kerk op andere plaatsen en in andere tijden niet waarnemen kan; 2^0 als de vergadering der ware geloovigen, die eerst bij Jezus' wederkomst compleet en zichtbaar zijn zal; 3^0 als de vergadering der geroepene uitverkorenen, omdat wij in de kerk de hypocrieten niet van de ware geloovigen kunnen onderscheiden; 4^0 omdat de kerk niet van de wereld, omdat haar Hoofd onzichtbaar, omdat een groot deel van haar in den hemel, omdat ze tijdens vervolgingen dikwijls in woestijnen en spelonken verscholen en omdat ze

niet in het inwendig geloof der ware leden waarneembaar is. En zichtbaar is de kerk, omdat zij in belijdenis en wandel openbaar wordt; of als instituut met ambten en bedieningen optreedt; of niet alleen ware geloovigen doch ook hypocrieten bevat. In de 17e eeuw werden deze gedachten van Calvijn nog vrij algemeen gehuldigd, al legden de theologen niet altijd eender het accent. Dan, toen in de 18e eeuw de kerk al meer verwereldlijkte kwamen velen er toe, een uit- en een inwendig verbond naast elkaar te stellen, om de forma externa en interna van de kerk te scheiden en uit te spreken, dat ook onbegenadigden, indien ze onergerlijk leefden, ware leden van de kerk konden zijn en aanspraak hadden op 't H. Avondmaal en den doop voor hunne kinderen.

c. De Gereformeerden rekenden tot de kenmerken der ware kerk niet alleen de zuivere bediening van het Woord en de zuivere bediening van de sacramenten maar ook den Christelijken wandel der leden en de oefening van de kerkelijke tucht overeenkomstig Gods Woord.

Niet alleen had de Reformatie een ander kerkbegrip dan de Roomsche kerk, maar practische gevolgen bleven ook niet uit. De uniformiteit maakte plaats voor de pluriformiteit; in graad van zuiverheid werden de ware kerken onderscheiden. Ook hadden de kerken der Reformatie niet als Rome maar eene, maar onderscheidene Confessies.

De Socinianen spraken bijna uitsluitend van de zichtbare kerk, wijl ze leerden het Christendom is voor alle menschen aannemelijk. Zoo redeneerden ook de Arminianen, die bovendien nog aan de kerk alle zelfstandigheid ontnamen en haar slechts lieten het recht van prediking en vermaan. Volgens de Rationalisten was de kerk niet veel anders dan eene vereeniging, wier doel was: de uitoefening van den godsdienst en de bevordering van de moraliteit. Kant noemde de feitelijk bestaande kerk met haar statutarische confessie de zichtbare kerk. De predikanten moesten er zich met tact op toeleggen deze kerk te doen plaats maken voor de onzichtbare kerk of het Godsrijk op aarde met eene redelijke en zedelijke religie. Hegel en Rothe meenden eveneens, dat de kerk slechts eene voorbijgaande beteekenis heeft, omdat eenmaal de staat zou zijn de ware realiseering der zedelijke idee en alzoo het rijk Gods.

Het mysticisme kende uit andere motieven weinig waarde toe aan de kerk. De Wederdoopers wilden, dat de geloovigen zich geheel uit de wereld zouden terugtrekken. De ware kerk was een kerk van heiligen, die na 't afleggen van belijdenis waren gedoopt en die zich van alle andere menschen moesten onderscheiden door onthouding van den eed, den krijgsdienst en het overheidsambt, door kleeding, verkeer met anderen enz. De Labadisten wilden ook eene kerk of „evangelische gemeente", die alleen uit ware geloovigen bestond. Het Piëtisme liet eveneens de verschillende levenssferen aan „de wereld" over, werd allengs onverschillig voor de kerk, de ambten, de sacra-

menten en de formulieren, dweepte met gezelschappen en bevorderde alzoo het separatisme. De z.g. apostolische gemeente van Zinzendorf vertoonde veel overeenkomst met de z.g. evangelische gemeente van Labadie. In Engeland trad door mannen als Robert Browne en John Robinson het Independentisme op, dat de kerk geheel en al laat opkomen uit de samenvoeging van individueele geloovigen en van het schriftuurlijk kerkverband niet weten wil. De Kwakers bepleitten ook eene gemeente, die afgezonderd was van de wereld en zich door allerlei uitwendige dingen kenmerkte. Het Methodisme kwam op hetzelfde punt uit. Aanvankelijk poogde Wesley nog de kerk zelve te reformeeren, maar in 1784 scheidde hij zich af van de staatskerk, vormde vrome gezelschappen, die dagelijks tot gebed bijeenkwamen, nu en dan liefdemaaltijden, vastendagen, waaknachten, prayer-meetings enz. hielden en allereerst beoogden zondaren tot bekeering te brengen. Het Heilsleger is de consequentie van het Methodisme. De bekeerden vormen geen kerk meer maar een staand leger van Christus, een corps van evangelisten onder een officier, door bijzondere kleeding en leefwijze van de wereld gescheiden.

Ten slotte ging John Darby zoover, dat hij beweerde: de nieuwe bedeeling werd eerst wel door God met kerk en ambt begiftigd, maar al heel spoedig zijn de kerken door de zonden der belijders zóó ontaard, dat God ze heeft verworpen en kerk en kerkvorm onherroepelijk voorbij zijn. Eigenlijk zijn alle kerken Babel en voorbereidingen van den antichrist geworden. De geloovigen moeten zich uit de wereld terugtrekken, elkaar in de „vergaderingen" met hun gaven stichten en rustig de wederkomst des Heeren verbeiden.

Alzoo is het heden voor de kerken niet rooskleurig. Een uitzondering maakt de Roomsche kerk, al leed ook zij door de Los-van-Rome-Beweging, de Modernisten en het Socialisme schade. Vooral sinds zij tot het Thomisme terugkeerde, tegen de modernisten en voorstanders van de Bijbelkritiek in haar midden opkwam, en ijveren ging voor de verheffing van den werkmansstand heeft ze in kracht en invloed veel gewonnen, zoodat zij in Frankrijk niet onderging, al onttrok de staat haar allen geldelijken steun en zij tijdens en na de revolutie in Duitschland een bolwerk van het behoud bleef. De Russische kerk, die voor de omwenteling zoo sterk scheen te zijn en alle secten onderdrukte, ligt thans bijna uiteengeslagen en zoo is de beteekenis der Grieksche of Oostersche kerk geweldig afgenomen. En door het indringen van het ongeloof zijn alle protestantsche volkskerken zeer verzwakt, zoodat de kerk hare invloedrijke positie in het leven veelszins heeft verloren.

't Is waar, dat het Irvingisme de kerk wilde reformeeren door herstelling van het Apostolaat; dat in de Anglicaansche kerk het ritualisme, dat zoo sterk hecht aan ambten, eeredienst, sacramenten en ceremoniën steeds meer de geesten bekoort; dat in het derde kwartaal

der vorige eeuw enkele Luthersche theologen als Kliefoth en Vilmar elke mededeeling van genade bonden aan het objectieve instituut van kerk, ambt en sacrament; dat na de revolutie in Duitschland en door de onderdrukking van den Staat de Evangelische en de Reformierte Kirche meer oog kregen voor de roeping der kerk ten opzichte van het volk in al zijn geledingen; dat de Belijdenisbeweging krachtig opkomt tegen het nieuw Germaansche Heidendom, vooral dat God in ons land groote dingen deed en dat er van ontwaking van het Gereformeerde leven in Hongarije en zelfs eenigszins in Frankrijk, Schotland en eenige N. en Z. Amerikaansche gebieden en in Zuid-Afrika gesproken kan worden — maar deze verschijnselen stooten toch het feit niet omver, dat de kerk van Christus in de gekerstende landen bij lange niet meer die plaats inneemt, welke haar vroeger ingeruimd werd. Zelfs gaan er steeds meer stemmen op, volgens welke de kerken slechts menschelijke instellingen zijn, ja die meenen, dat de kerken haar tijd hebben gehad en dat eene vrije religieuze ontwikkeling ver de voorkeur verdient. Satanisch woedt het Communisme in Rusland tegen alle kerken en wie weet, wat er in Duitschland nog gebeuren zal?

§ 4. **De Ethische richting en de kerk. Kerk en Gemeente.**

Toen het Rationalisme de kerk gedegradeerd had met haar opvatting, dat zij niet veel anders was dan een groot paedagogium, dat de menschen de zedelijke beginselen inprenten en hen opwekken moest daarnaar te leven, is het Schleiermacher geweest, die aan de kerk haar eer wilde teruggeven en die er ook tot op zekere hoogte in geslaagd is, aan de kerk weer haar eigene plaats gegeven te hebben. Schleiermacher was van oordeel, dat heel de Theologische wetenschap met de kerk in verband moest worden gebracht. Volgens hem was „die christliche Theologie sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leistung der christlichen Kirche d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist". (Zur Darstellung des theologischen Studiums, Einleitung § 5, 25 en 26). Daubanton heeft in zijne Encycl. studiën deze gedachte van Schl. overgenomen en de kerk het object der Theologie genoemd. Schl. noemde „die Kirche die Zusammenfassung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird. Die sichtbare Kirche is getheilt und immer dem Irrthum ausgesetzt. Die unsichtbare Kirche ist ungetheilt Eine."

Met groote waardeering heeft ook Vinet over de kerk geschreven, o. a. in zijne „Etudes Evangéliques". Hij gebruikt op p. 22 het beeld van iemand, die zijn dorst lescht met het water uit een stroom. Die mensch zou al zeer dwaas zijn, wanneer hij den stroom gering schatte, omdat hij maar enkele druppelen water noodig had en niet den geheelen stroom. Ongetwijfeld bestaat er een rechtstreeksch verband,

een onmiddellijk rapport tusschen iederen geloovige en l'eau vive, qui est Christ, maar de kerk is de stroom waaruit de druppelen levend water geschept worden, omdat de kerk ons brengt de kennis van Christus, ja om zoo te zeggen Christus zelven. „Sans l'Eglise point de Christianisme et point de Chrétiens."

Onder den invloed allermeest van Vinet en daarna ook van Schleiermacher is de Ethische richting ten onzent geboren. (Zie mijn „Ethisch of Gereformeerd"?). En evenals Vinet en Schleiermacher heeft zij van meetaf den lof wel niet der kerk maar der „Gemeente" bezongen. Dan, ook over dit dogma sprak zij zich weinig belijnd uit; ja zij kwam wel eens in tegenspraak met stellingen, die eerst door haar geponeerd waren.

Volgens D. Chantepie de la Saussaye, den Baanbreker der Ethische richting ten onzent, moeten wij onderscheiden tusschen gemeente en kerk. De gemeente is het geheel der door den Heiligen Geest uit de wereld geroepene en den Heer toegebrachte zielen, de verschillende kerken zijn slechts de openbaringen der gemeente, de vormen waarin de gemeente optreedt. Niet de kerk maar de gemeente is het orgaan van God of het kanaal des Geestes in de wereld. De gemeente bezit de waarheid, en wel de waarheid in ethischen zin. Hoofdzaak is dan ook niet de belijdenis der kerk maar het geloof der gemeente. Dit geloof of de conscientie der gemeente is de zedelijk-godsdienstige bewustheid der gemeente op de tegenwoordige hoogte harer ontwikkeling en niet de som van „zedelijk-godsdienstige overtuigingen, die het erfgoed zijn van voorafgaande ontwikkelingen." De vroeger vastgestelde Confessies hebben wel beteekenis voor ons, maar aangezien de conscientie der gemeente eene levende is, moet zij ook gekend worden op het punt, waar zij de toekomst inleidt, waar zij aanvangspunt is of het heden der conscientie. God geeft steeds eenige begaafde mannen, om voor hun tijd de organen te zijn van de zedelijk-godsdienstige waarheid, die in de gemeente leeft. Van juridisch handhaven der belijdenis mag dan ook geen sprake zijn. Wij moeten in dien zin confessioneel zijn, dat de confessie voor ons is de historische grondslag, waarop wij steunen; of de weg, die ons ter bewandeling wordt aangewezen; of ook het doel, waarnaar wij streven.

Inconsequent was Ch. de la S. op dit punt, dat hij tegelijkertijd staande hield: „Den tegenwoordigen rechtstoestand onzer kerk aarzel ik niet te noemen eene georganiseerde ontbinding" of „de anarchie" en: „Te goeder trouw en met geloof neem ik de bestaande leervrijheid aan; in den tegenwoordigen chaotischen toestand der Herv. Kerk is leertucht onuitvoerbaar" (A. M. Brouwer, Daniël Chantepie de la Saussaye; J. v. d. Sluis, De Ethische richting, blz. 231/241).

Prof. J. H. Gunning (Van der Sluis, a.w. blz. 241/250) maakte ook onderscheid tusschen gemeente en kerk. Van de gemeente geldt, wat de Gereformeerde Confessie van de kerk belijdt: Zij is het lichaam van

Christus, de vergadering der ware Christgeloovigen, alle hunne zaligheid verwachtende in Jezus Christus, gewasschen zijnde door Zijn bloed en verzegeld door den Heiligen Geest.

Maar degenen, die deze belijdenis verwerpen, blijven toch „onze broeders in Christus, zoolang zij niet het lidmaatschap der kerk opzeggen". Zoo dacht ook Ds Roozemeyer (Het geloof der gemeente, blz. 449/488). Wij mogen spreken van gemeente als men de verzameling der Christenen beschouwt van de ideale zijde, naar de roeping, die in den Christennaam ligt, maar als men die verzameling beschouwt naar haar uitwendig optreden, als eene corporatie, waarvan men de leden kan tellen, dan spreke men van de kerk. Hij wil het recht van bestaan van de vrije kerken, die groepen van geloovigen „afgezonderd van de bedorven massa" pogen te vormen, niet ontkennen, maar wel meent hij, dat in de tegenwoordige bedeeling de kerk als volkskerk het best aan hare roeping beantwoordt. Maar zulk een volkskerk moet er dan ook niet naar streven de belijdenis kerkrechtelijk te handhaven of m. a. w. leertucht te oefenen. Zijns inziens kan een volkskerk niet anders doen dan de belijdenis van den Christus Gods kort en duidelijk uitspreken, en die voorhouden aan hen, die hetzij als leden tot haar toetreden, hetzij tot het leeraarsambt in haar midden zich aanmelden, het aan de conscientie overlatende, of men tot dezen kring toetreden en daarin blijven kan."

Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye (Het Christelijk Leven^2, II, 292/327; v. d. Sluis, a.w. 250/256) maakte eveneens onderscheid tusschen gemeente en kerk. Zijns inziens kent het N. T. nog geen kerk; alleen wat later tot kerk zal groeien: de gemeente van hen, die door Jezus Christus in de levenseenheid met Hem en God zijn opgenomen, het lichaam van Christus, waarvan Christus het Hoofd is en de geloovigen leden zijn en daardoor ook onderling met elkaar verbonden. De Bijbel kent geen Christelijke kerk. De kerk als geestelijke gemeenschap en de kerk in hare uitwendige verschijning behooren wel tot twee sferen, maar zij hangen toch innig saam. Bij het leven en den arbeid der gemeente vertegenwoordigt de kerk het traditioneele en het interpersoneele. Het Christelijk geloofsleven is bij uitstek individueel maar het staat toch niet op zichzelf. Het is aan traditie en gemeenschap gebonden. Uit geen enkele kerk, hoe gebrekkig zij ook moge zijn, is haar wezen geheel geweken. Niemand mag het veiliger achten buiten de kerk de geestelijke goederen te verwerven of te bewaren. Hier op aarde kunnen wij niet reeds zuivere toestanden maken, het gemengd karakter behoort nu eenmaal tot het wezen der kerk. Protestanten moeten niet trachten aan goddelijke bijbelwoorden hun kerkinrichting vast te knoopen. Dit lijdt schipbreuk op het onloochenbaar feit, dat de teksten, die men dan gebruikt, heelemaal niet zeggen, wat men er in legt, aangezien de Bijbel geen Christelijke kerk kent en wat voor Israël of zelfs voor apostolische gemeenten

gold van verre niet slaat op presbyteriale, episcopale of welke kerkvormen ook. Over vrije kerken kan ons oordeel niet principieel, het moet historisch zijn. Wanneer men daarbij den separatistischen en donatistischen geest weet te vermijden, hangt de zedelijke waarde eener afscheiding eenvoudig af van de mate, waarin zij òf den invloed der christelijke gemeente op het volksleven prijsgeeft òf dien invloed in omvang en diepte versterkt door den band met den staat los te maken.

Bittere woorden schreef helaas Ds G. J. A. Jonker in zijn „De geheel eenige beteekenis van Jezus Christus ook voor onzen tijd" niet slechts over een kerkengroep maar over alle kerken van onzen tijd. De officieele kerk komt met het vaandel der eeuwigheid bijna overal achteraan en is zoo bitter weinig op de hoogte van den ernst van het heden. Hoe meer de kerk op den voorgrond treedt, des te meer raakt Christus naar achteren. En die officieele kerk zou dan de stedehoudster van Christus zijn! Wien zulke godslasterlijke gedachten door de gerichten des Heeren nog niet voor goed uit hoofd en hart zijn weggeschrikt, hij mag door een nietig mensch wel als onverbeterlijk worden opgegeven. Wij denken hoog van Christus en verwachten alles van Hem, omdat wij van de kerk, als surrogaat van Christus, laag denken en van haar niets verwachten.

Valeton, De Ethische Richting, scheidde ook kerk en gemeente. De kerk is onderhevig aan allerlei wisselingen en gaat voorbij. Naar kerkherstel mogen wij dan ook niet streven. Slechts op dit ééne komt het aan, dat het leven Gods, dat in de gemeente is, steeds meer openbaar worde en dat dit geschiede, hoe dan ook.

Slotemaker de Bruïne nam in zijn „Plaats en taak van de Hervormde Kerk" dit conciliante standpunt in. De H. Schrift geeft ons volstrekt geen antwoord op de vragen: Op welke wijze kan ons gansche volk het best met het Evangelie worden bereikt, voor het Evangelie gewonnen, bij het Evangelie bewaard? En wat is 't wezen der kerk? De leer aangaande de kerk is een zeer zwak punt in de Confessies en de Dogmatieken van het geheele Protestantisme. Deze leer is in elken voorgedragen vorm kortweg onhoudbaar. De Schriftuurlijke argumenten voor deze leer wekken bij ernstig onderzoek slechts het pijnlijke gevoel, „dat hier voor de zooveelste maal de vrienden van de Gods-openbaring de Gods-openbaring tot een belaching maken." Evenals in de dagen der apostelen de kerkinrichting een kwestie was van praktijk en niet van beginsel, zoo had het in de volgende eeuwen moeten blijven en zoo behoort 't ook thans nog te zijn. Hij meent, dat de zooeven genoemde vragen aldus moeten worden beantwoord: De Evangelisatie van een gansch volk wordt het best verkregen door een volkskerk en één of meer belijdeniskerken naast elkaar. De volkskerk moet echter ook een belijdenis hebben en wel deze, dat God Zich zelven aan ons in Christus gegeven heeft. Deze

belijdenis moet ook gehandhaafd maar dan niet door kerkelijke processen en straffen als schorsing en afzetting. Voor de handhaving der belijdenis is noodig het geestelijk leven der gemeente, dat intuïtief voelt waar het om gaat en waardoor de leer tot leven wordt en dan van zelf zich handhaaft en van zelf de afwijkingen uitdrijft. Zonder dwang moeten de niet geloovigen gevoelen, we hooren in de volkskerk niet thuis en daarom gaan wij vrijwillig heen.

In zijn „Handboek der Dogmatiek"[2] wijdt Prof. Muller natuurlijk ook eene paragraaf aan de kerk (blz. 236—251). Dan, ook daarin sprak hij zich even weinig belijnd uit, als dit bij de bespreking der andere dogma's het geval is. „Alles hangt aan de juiste bepaling van het begrip „kerk", maar het laatste woord om tot het juiste inzicht te komen, moet nog gesproken worden." De kerk is het middel tot bevordering van het Godsrijk. Het Godsrijk zal „alsdan in al zijne volheid gekomen zijn, als het religieuze leven het algemeene wereldleven is geworden." Zoover is het thans nog niet, daarom is de kerk als afzonderlijk instituut noodig; de kerk is de kring, waarin het Christelijke geloofsleven zich beweegt. De onderscheiding tusschen gemeente, als de verzameling der ware geloovigen, en kerk verdient geen aanbeveling. Uitdrukkingen als „het geloof der gemeente" of „de belijdenis der gemeente" klinken heel mooi, maar zeggen weinig. Ten slotte is het geloof der gemeente altijd weer het geloof of de belijdenis van den kring, waarin men zich zelf beweegt. Daarom valle deze onderscheiding weg, en gebruike men alleen het woord kerk en stemme men toe, dat er verschillende kerken zijn. Kerk van Christus mag echter alleen de onzichtbare kerk genoemd worden. De verschillende kerken zijn dus niet kerken van Christus maar menschelijke instellingen, waarin, als 't goed is, iets gevonden wordt van de heilige, algemeene, Christelijke kerk. Ook zijn de onzichtbare kerk en de zichtbare kerk geen twee kerken; de eerste is het geestelijke gehalte en de tweede de uitwendige, gebrekkige verschijning daarvan of m. a. w. in de geloovigen van elke zichtbare kerk wordt de onzichtbare openbaar.

„Voor orthodoxe Protestanten kan de kerk slechts zijn een *maatschappelijk organisme,* d. w. z. de *levende* gemeenschap, waarin vooral door de prediking de Heilige Geest werkt. De Geest heeft de kerk eens in het leven geroepen en de geloovige leden zijn door den band des Geestes verbonden en zij zijn de organen, waardoor de Geest werkt. Als de kerk ontaardt in een voor altijd vaststaand instituut, dan heeft ze wel schijnbaar groote kracht maar is zij toch feitelijk dood. De kerk is een *levend Organisme,* waarbij natuurlijk dikwijls stilstand en achteruitgang valt waar te nemen, maar waarin toch de Geest de Agens blijft, die steeds weer nieuwe organen bezielt en rechte paden doet kiezen. Bij zulk een Organisme kan geen sprake zijn van *absoluut onveranderlijke beginselen,* 't zij dogmatische of juridische. Wij moeten

deze dingen overlaten aan den Geest, die in alle waarheid leidt."

„In zulk een Organisatie kunnen dan ook de orthodoxen qua tales niet als „de geloovigen" aangemerkt worden. Wel zijn *allen,* zoovelen *in* de kerk zijn „geroepen heiligen", wat natuurlijk *niet* zeggen wil, dat zij *actu* heilig zijn, maar dat zij staan onder de bedeeling van éénen Heiligen Geest." „Het gaat niet aan bij den term „zuivere prediking des Woords" terstond te denken aan *dogmatische orthodoxie.* Er is nog iets hoogers dan dat. De van God geleerde stort uit zijn schat *oude en nieuwe* dingen. De zuivere leer des Evangelies moet verkondigd worden, maar het accent mag dan niet gelegd op leer maar op Evangelie. De leer toch is het product van menschelijke, theologische werkzaamheid en kan geen *grond* zijn voor de kerk. De kerk moet een belijdend en opvoedend karakter bezitten en zij kan slechts dan hare roeping vervullen, als zij een steeds geschikter organisme wordt, waarin het evenwicht bewaard wordt tusschen religieuze individualiteit en religieuze gemeenschap. Daarom verdient *de Nederlandsche Hervormde kerk,* die wel een *volks*kerk maar geen staatskerk is, in dat opzicht boven vele andere de voorkeur, en al is het waar, dat wat koning Willem I in zijne „vaderlijke bemoeiingen" deed, iets ongehoords is voor eene gereformeerde kerk (die niet wil dat de overheid haar een organisatie oplegt en leervrijheid proclameert), toch was zijn daad in de voorafgaande eeuwen genoegzaam voorbereid en blijft het de vraag, of de koning op dat oogenblik wel veel anders kon handelen."

Dr Riemens wijdt in zijn „Christelijke Dogmatiek" ook een bespreking aan de kerk. Er had nooit van kerk maar alleen van gemeente moeten zijn gesproken. Dogmatisch moet de term gemeente worden gebezigd in den zin van „de ideale vergadering der Christenen d. i. de ééne heilige algemeene Christelijke kerk." Deze gemeente moge een organisme zijn, zij is vooral ook *instrument voor komende dingen,* aangezien zij de roeping heeft te getuigen met de bedoeling, dat het einde, d. i. het nieuwe begin, komen moge. Jezus en de apostelen waarschuwen nimmer tegen eene verkeerde organisatie van maar wel tegen een verkeerden geest in de kerk. In het N. T. wordt dan ook geen bepaalde bestuursorganisatie als de eenig-ware aangewezen. Deze gemeente moet volgens Tit. 3 : 10 tucht oefenen. Deze tucht draagt een opvoedend karakter. Zij strekt niet tot nederwerping maar tot opbouwing en moet alleen gaan over hen, die niet belijden, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is. Sinds de Reformatie zijn er verschillende kerken, die slechts relatief van elkaar verschillen, zoodat ten opzichte van de kerken een zeker geestelijk-internationaal of liever inter-ecclesiaal standpunt onvermijdelijk is geworden. Naar Christus' bedoeling moet de kerk zijn: vergadering en eenheidsband der Christus-belijders in het voetspoor van Petrus en de apostelen. Nu zijn echter in de laatste eeuwen de kerkelijke

toestanden abnormaal geworden. En daarom „is het onvermijdelijk een bepaalde kerk bijv. de Nederl. Hervormde te zien als moment in den groei der gemeente naar de ideale kerk der volkomen Christusoverwinning. Zoo beschouwd is de kerk de zich formeerende gemeente van Christus." „De kerk houdt op, openbaringsvorm der gemeente van Christus te zijn, wanneer zij de belijdenis van Christus als Hoofd der gemeente en den eerbied voor de openbaring van den Vader, in Hem den Zoon door den Geest gegeven, prijsgeeft. Met deze belijdenis staat en valt een kerk als kerk" (a.w., blz. 123/130).

Uit dit overzicht blijkt het volgende:

1. Dat ook inzake het dogma van de kerk door de Ethische richting de Heilige Schrift niet werd aanvaard als de kenbron der waarheid en de grond des geloofs. De ethische theologen beginnen niet met de gegevens der H. Schrift te verzamelen, gelijk dat toch voor elk dogma noodzakelijk is. Enkele woorden uit de H. Schrift worden even genoemd, een enkele maal een tekst geheel aangehaald, maar de poging om alles bijeen te brengen wat in de H. Schrift omtrent de kerk voorkomt, wordt zelfs niet beproefd. Dit vloeit uit deze grondfout voort, dat men beweert: God heeft geen waarheden geopenbaard. Gods openbaring is mededeeling van leven. Dat leven is bij de bijbelschrijvers reeds aanvankelijk tot bewustzijn gekomen en zoo goed mogelijk onder woorden gebracht. De Bijbel is in hoofdzaak een bundel van verklankte geloofservaringen of geloofsgetuigenissen. De voorstelling, dat de Bijbel een wel samenhangende leeropenbaring zou bevatten, of althans de grondstoffen voor een systematische dogmatiek, moet afgewezen.

„In de 66 geschriften, waaruit onze Bijbel bestaat, komen ons zeer uiteenloopende toestanden en niet minder uiteenloopende denkbeelden en gevoelens tegemoet. Hoe anders is de atmosfeer in den dekaloog dan in de Bergrede. Feitelijke tegenstrijdigheden, die in grooten getale zich voordoen, zijn van veel geringer beteekenis dan het verschil in vroom gevoel en zedelijken maatstaf. Eenheid van leer is in den Bijbel niet te vinden. God heeft geen waarheden afgekondigd, die voor alle tijden gelden. En evenmin heeft Jezus, toen Hij op aarde was, een leer voorgedragen, zelfs niet de bouwsteenen aangedragen, waarmee „stelselbouwers" een leergebouw kunnen optrekken. Het Oude Testament is natuurlijk niet normatief. Hoeveel stukken heidensche volksreligie zijn niet in het Jahvisme ingelijfd! Maar ook het Nieuwe Testament is niet normatief, omdat zelfs in de N. Test. denkbeelden bestanddeelen voorkomen, die reeds lang zijn voorbijgegaan. De Theologie kent dus wel vele teksten, die in klassieken vorm gevoelens, stemmingen, overtuigingen weergeven, die ook de onze zijn, maar geen teksten als „bewijsplaatsen". Teksten als bewijsgronden voor een dogma aanvoeren — is een werk, waarmede vrijelijk mag gespot." — Welnu, wie zoo over de H. Schrift en de „be-

wijsplaatsen" denkt, gaat natuurlijk ook bij de kerk niet uit van de gegevens der H. Schrift. Maar daarmee verliest hij dan ook aanstonds de onmisbare vastheid. Het objectieve fundament ontbreekt en slechts met stemmingen, ervaringen en individueele overtuigingen gaat men te rade. Dat is de hoofdoorzaak, waarom bij de Ethische richting geen sprake is en geen sprake kan zijn van een dogma aangaande de kerk.

2. Terstond valt ons op, hoe groot het verschil van opinie was tusschen de Ethische theologen. Vele Ethischen wilden onderscheiden tusschen kerk en gemeente. Maar prof. Muller, de dogmaticus van de Ethische richting, wilde van deze onderscheiding niet weten en meent, dat alleen de term kerk kan gebruikt. En ofschoon zoovele oudere en jongere Ethischen met den term „het geloof der gemeente" dwepen, oordeelt hij terecht dat dát geloof slechts is de overtuiging of de leer van den kring, waartoe men zelf behoort. De oudere Ethischen keurden sterk af het gebonden-zijn-aan-eene-bepaalde belijdenis, maar, als men hun tegenwierp: Zoo zet gij de deur open voor een onbeperkt subjectivisme en individualisme, dan meenden zij die beschuldiging weerlegd te hebben met de bewering: wij gevoelen ons gebonden aan, leven uit en prediken het geloof der gemeente.

Dan, nu erkende Muller zelf de vaagheid van dien term en stemde hij toe, dat het geloof der gemeente neerkomt op de geloofsovertuiging van een of meer theologen en hun volgelingen. Riemens verwerpt weer de zienswijze van Muller. Muller wil 't woord gemeente niet gebruiken en Riemens beweert, er had nooit van kerk maar alleen van gemeente moeten gesproken zijn. — Tegenover die Ethischen die meenden, dat wij op de kerk of kerken niet uit de hoogte mogen neerzien, stonden mannen als prof. Ovink en Ds G. J. A. Jonker, die met groote minachting over de kerk spraken en in haar slechts een beletsel zagen voor de komst van Gods koninkrijk.

De oudere Ethischen waren van leertucht afkeerig; niet langs juridischen maar langs medischen weg moet de Ned. Herv. Kerk tot eene rechte kerkgemeenschap worden. En waar nieuwere Ethischen wilden, dat de kerk toch een belijdenis zou hebben en dat die belijdenis zou worden gehandhaafd, daar zeide prof. Slotemaker de Bruïne: handhaving zonder kerkelijke processen, schorsing en afzetting en Dr Riemens voert het pleit voor schorsing en afzetting van hen (maar ook van hen alleen) die niet belijden, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is. — Verwijzen sommige Ethischen als prof. Gunning in hun behandeling van de kerk naar Bijbelsche woorden, Chantepie de la Saussaye Jr schreef kortweg: Het Nieuwe Testament kent nog geen kerk en de poging, om op grond van eenige teksten eene bepaalde formatie en organisatie van de kerk te bepleiten, moet schipbreuk leiden op het onloochenbare feit dat die teksten heelemaal niet zeggen, wat men er in legt, omdat het N. T. geen Christelijke kerk kent en niets bevat, wat voor het presbyteriale, episcopale enz. kerkrecht

pleiten zou. Hieruit zien we, waartoe de verkeerde Schriftbeschouwing leidde. Als de H. Schrift niet meer is de kenbron der waarheid, dan viert al spoedig het subjectivisme den boventoon.

3. Niet vrij van willekeur is het, met de meeste Ethischen gemeente en kerk zóó te onderscheiden, dat de gemeente het geheel der ware geloovigen en de kerken of kerk de openbaring dezer gemeente is, of ook wel onder gemeente de onzichtbare en onder kerk de zichtbare kerk te verstaan. Het woord kerk (in het Oud-Hoogduitsch: Chiriacha, 't Slavisch: Zerkow, 't friesch: Tsjerke, church, Kirche, Chiesa, Kerk) komt in de H. Schrift niet voor. Wel wordt in Acta 19 : 35 door den stadsschrijver (secretaris) Efeze, naar onze overzetting, genoemd de kerkbewaarster van de groote godin Diana, maar νεωκορος (van νεως of ναος; tempel — bij Plato en Xenophon tempelwachter) beteekent eigenlijk tempelbewaarder; en wel wordt door denzelfden persoon in vs 37 gezegd, dat Paulus en zijne metgezellen geen kerkroovers waren — maar ἱεροσυλοι beteekent eigenlijk tempelroovers, evenals ἱεροσυλεω (dat staat in Rom. 2 : 22, die van de afgoden een gruwel hebt, berooft gij het heilige ?) zeggen wil: tempels berooven, plunderen.

Over de afleiding van kerk, in het Middelnederlandsch kerke, bestaat geen eenstemmigheid. Zeker is het niet afkomstig, gelijk sommigen wilden, van karen (bekeeren), noch van kuren (keuren, kiezen, verkiezen) maar waarschijnlijk van κυριακη scil οἰκια of van κυριακον scil οἰκον. Kuriakon komt reeds in de 4e eeuw voor in de beteekenis van huis des Heeren (den Heere, κυριος, eigen, toebehoorende). Kuriake (de vrouwelijke vorm van het bijvoegelijk naamwoord) kwam eerst later in gebruik, te verstaan als κυριακη οἰκια of οἰκοδομη (naar Ef. 2 : 21) maar dan als zelfstandig naamwoord gebezigd. Gelijk een huis, dat toebehoorde aan een persoon, die Alexander heette, kortweg genoemd werd τὸ Αλεξανδρίακον, zoo werd het huis waar de gemeente vergaderde genoemd τὸ κυρίακον, omdat dit huis het eigendom was van den Heere Jezus. Nu openbaarde zulk een huis zich echter eerst als τὸ κυριάκον, wanneer de gemeente daarin vergaderd was. Vandaar dat met dit woord in de tweede plaats ook de gemeente zelve aangeduid werd.

In de Middeleeuwen werd het Latijnsche ecclesia in verschillende talen door kerk overgezet. Door de Reformatie is het woord gemeente naar voren gekomen. Hierin lag volgens Kuyper een dogmatische bedoeling. Allengs kleefde aan kerk een hiërarchisch begrip. Als men sprak van de kerk van Rome dacht men aan de hierarchie. En daarom werd sinds de Reformatie 't woord gemeente zoo dikwijls gebruikt en kerk in de Statenvertaling vermeden. Toch liet men 't woord kerk niet los. Reeds hierom wijl 't algemeen in de 12 Art. des Geloofs gebezigd werd „Ik geloof eene heilige, algemeene, christelijke kerk."

Zoo sprak men ook steeds van ware en valsche kerk. In art. 27, e. v. der Confessie wordt kerk gebruikt bijv. „Wij gelooven en be-

lijden een eenige katholieke of algemeene kerk." „Deze kerk is geweest van het begin der wereld af." Gemeente wordt in de Confessie geen enkele maal gebruikt. Wel eenmaal vergadering, art. 28. „Wij gelooven, aangezien deze heilige vergadering is een vergadering dergenen, die zalig worden." In de Dordtsche K.O. wisselen kerk en gemeente elkaar af. Kuyper meent, dat voor de plaatselijke kerk bij voorkeur (niet altijd) kerk werd gebezigd bijv. kerken onder het kruis. Sinds 't woord gemeente door de burgerlijke overheid in beslag werd genomen, werd kerk weer meer gebruikt op 't religieus terrein. Men sprak van kerkeraad, kerkgebouw enz.; de kerk (godsdienstoefening), begint te 9 uur. Kuyper L. de Ecclesia (7/10) komt dan tot deze conclusie:

1⁰ Kerk en gemeente beteekenen sinds lang precies hetzelfde, al hangt feitelijk alleen gemeente etymologisch saam met ἐκκλησια en al zou om deze reden gemeente voorkeur verdienen. De kerk in ons geheele land is evenzeer gemeente als de plaatselijke kerk.

2⁰ Op dit oogenblik is 't beter, het woord „gemeente" niet van het kerkelijk instituut te gebruiken, noch als confederatie noch plaatselijk, en dat wel: *a.* omdat het woord gemeente door den staat is geusurpeerd; *b.* omdat kerk het univocum is van het lichaam van Christus en dit mogen wij niet aan Rome afstaan; *c.* ter wille van het gebruik van woorden als kerkeraad enz.

3⁰ Gemeente is de schare van geloovigen, die in het kerkgebouw samenkomen.

Bavinck[2] (IV, blz. 320/321) schrijft: „De beteekenis van het N. T. woord ἐκκλησια staat bij het woord kerk op den achtergrond; in sommige tijden was het bewustzijn, dat de kerk de benaming van het volk Gods is, schier geheel uitgesleten. Dit is ook de reden, waarom het woord ἐκκλησια — oorspronkelijk eene vergadering van menschen, die voor een bepaald doel zijn saamgekomen of althans vereenigd zijn — in de Statenvertaling niet door kerk maar door gemeente is overgezet; dit woord toch deed weer uitkomen, dat het wezen der kerk in de gemeenschap der heiligen lag. Indien er geen bezwaren tegenover stonden, zou het overweging verdienen, om het woord kerk door dat van gemeente te vervangen. Maar maatschappij en staat hebben dit woord op burgerlijk gebied in beslag genomen, spreken van gemeente, g — raad, g — school, g — huis en hebben daardoor dit woord veelszins voor het kerkelijk leven onbruikbaar gemaakt.

Gemeente kan en mag wel op kerkelijk gebied gebezigd worden, maar heeft dan een bepaalden zin en is niet zoo plooibaar als het woord kerk, dat velerlei beteekenissen kan aannemen. Want ofschoon dit woord oorspronkelijk het kerkgebouw en dan ook de godsdienstoefening en het kerkelijk instituut aanduidde, zoo is er toch de beteekenis van volk Gods, van vergadering der Christgeloovigen niet vreemd aan. In dien zin komt het voor in de 12 Art., in de Nederl.

Geloofsbelijdenis, art. 27/29, in de Dordtsche kerkenorde, passim. Het komt er slechts op aan, om deze beteekenis in het bewustzijn te verlevendigen."

Ik citeerde Kuyper en Bavinck letterlijk, allereerst om het belang der zaak zelve, maar vervolgens ook om te doen zien: 1⁰ dat Kuyper en Bavinck 't in hoofdzaak over beide woorden eens zijn; 2⁰ hoe onjuist de voorstelling der Ethischen is, dat wel gemeente maar niet kerk zou doelen op 't volk Gods of de vergadering der ware Christgeloovigen.

Gemeente en *kerk* zijn dus woorden, die promiscue kunnen worden gebruikt. Daarom gaat het ook niet aan:

1⁰ onder gemeente te verstaan de vergadering der geloovigen, op eene bepaalde plaats en onder kerk de saamvoeging der gemeenten tot één geheel. Hierover spreken wij straks nader, als wij aan 't woord kerkgenootschap toe zijn;

2⁰ om gemeente te noemen de ware geloovigen en kerk de hypocrieten;

3⁰ beide begrippen te identifieeren met die van onzichtbare en zichtbare kerk;

4⁰ bij gemeente te denken aan de vergadering der geloovigen en bij kerk aan het instituut. Wij kunnen hoogstens zeggen, dat gemeente meer doet denken aan de gemeenschap der geloovigen onderling, en kerk meer aan diezelfde geloovigen, gelijk zij institutair, onder de ambten, georganiseerd zijn — mits wij dit goed vasthouden, dat beide malen er dezelfde vergadering van geloovigen door wordt aangeduid, zoodat slechts verschilt het gezichtspunt, waaruit zij beschouwd worden.

Anders staat het nu echter met het woord *„Kerkgenootschap"*. Aanvankelijk schijnt dit woord aangeduid te hebben eene plaatselijke gemeente, een genootschap van leden der kerk, een vereeniging van geloofsgenooten. Thans wordt het gewoonlijk verstaan van eene Vereeniging of genootschap, waarvan de plaatselijke afdeelingen of gemeenten de leden zijn en waartoe men door eene vrijwillige keuze toetreedt. Zoo heeft het woord een collegialistischen bijsmaak gekregen. Het kwam in ons land in gebruik in 1773 door de beruchte regels:

> 'k Geloof één kerk, een algemeen Genootschap,
> Geheiligd en vergaderd door 's hemels boodschap,

uit de eerste berijming van de 12 Art. des geloofs. Voorts werd het in den zin van plaatselijke of algemeene kerk opgenomen in de Staatsregelingen van 1798, 1801 en 1805. In die van 1798 komt het voor in art. 5 van de Additioneele Artikelen, dat luidt:

„Alle andere kerkelijke goederen door vrijwillige gift, erfmaking, inzameling of aankoop bij eenig kerkgenootschap verkregen, worden als het wettig eigendom der Bezitteren erkend, en als zoodanig aan

hen verzekerd. Daarna werd het in de Constitutie van 1806 en in de grondwet van 1814 en in die van 1815 door de woorden godsdiensten en godsdienstige gezindheden vervangen. Zoo luidt bijv. art. 6 van de Constitutie van 1806: „De Koning en de Wet verleenen gelijke bescherming aan alle Godsdiensten, welke in den Staat worden uitgeoefend... Alle uitoefening van Godsdienst wordt binnen de muren van de kerken der verschillende Gezindheden bepaald."

Eindelijk is het woord Kerkgenootschap in de grondwet van 1848, in de wet op Kerkgenootschappen van 1853 en in de Grondwet van 1887 weer opgenomen en komt het naast de woorden Godsdiensten en Godsdienstige Gezindheden voor. Zoo staat er nog steeds in de Grondwet (art. 168/173): „Aan alle kerkgenootschappen in het Rijk wordt gelijke bescherming verleend... De Koning waakt, dat alle kerkgenootschappen zich houden binnen de palen van gehoorzaamheid aan de wetten van den Staat... De tusschenkomst der Regeering wordt niet vereischt bij de briefwisseling met de Hoofden der onderscheidene kerkgenootschappen noch, behoudens verantwoordelijkheid volgens de wet, bij de afkondiging van kerkelijke voorschriften."

Ofschoon nu de officiëele naam is: Nederlandsch Hervormde Kerk toch is deze kerk naar haar Reglementen feitelijk sinds 1816 een kerkgenootschap over het geheele land, waarvan de plaatselijke gemeenten als afdeelingen van het geheel worden beschouwd en waarbij men zich naar eigen keus al of niet aansluiten kan. Dit is het Collegiale stelsel van kerkrecht, hetwelk van een kerkengroep een nationale Vereeniging met afdeelingen maakt, bepalende dat men van zulk een afdeeling lid wordt door vrijwillige keus en toetreding, evenals van elke andere Vereeniging.

En nu is reeds hierom de ware kerk geen kerkgenootschap, omdat een mensch niet door eigen wilsbepaling lid van haar wordt maar slechts door de wederbarende genade des Heiligen Geestes, terwijl de kinderen van Christelijke ouders naar de verbondsbelofte als leden der kerk moeten aangemerkt en recht hebben op den H. Doop. Ook blijkt hieruit het karakter van een Genootschap, dat volgens de reglementen aan de Synode de wetgevende, besturende en rechtsprekende macht wordt toegekend en de Synode bij het oefenen van die macht niet gebonden is aan Gods Woord, de Belijdenisschriften en de Formulieren ter bevestiging van de ambtsdragers. Het is dan ook eene (gelukkige!) inconsequentie van de Confessioneele Richting, dat zij eenerzijds tegenover de Gereformeerde kerken ontkent, dat de Hervormde kerk een kerkgenootschap is en dat het Genootschap wettelijk de Leervrijheid huldigt en anderzijds zoo sterk ijvert voor de reorganisatie der Herv. Kerk, voor den terugkeer tot de presbyteriale wijze van kerkregeering en het belijdend karakter der kerk.

4. Met de ontkenning van het feit, dat naar de H. Schrift de kerk is de vergadering der geloovigen en dat onder de nieuwe bedeeling

de kerk geen volkskerk zijn mag, hangt ten nauwste saam, dat de Ethische richting over het algemeen in het bestaan van verschillende groepen in de kerk, elk met haar belijdenis, geen kwaad ziet, ja dat looft als eene door God gewilde veelvormigheid. Een deel der Ethischen moge nog weigeren dit standpunt ook toe te passen op de Modernen, bevreemden kan 't ons niet, dat allengs meerderen onder de leuze van Evenredige Vertegenwoordiging ook pleiten voor het recht der modernen, om tot de Herv. Kerk te blijven behooren en aan hen in de steden een of meer predikantsplaatsen toe te kennen.

Hiertoe moest wel leiden de beschouwing over de Moderne Theologie, zooals die reeds door Chantepie de la Saussaye Sr voorgedragen werd. Afgedacht echter van de Modernen, willen de Ethischen niet dat de predikanten aan eene bepaalde, door de kerk vastgestelde leer zullen gebonden zijn. En zelfs ontkende prof. Van Dijk, dat Jezus een leer zou hebben verkondigd, ofschoon Jezus toch gezegd heeft: „Mijne leer is Mijne niet, maar desgenen, die Mij gezonden heeft. Zoo iemand wil deszelfs wil doen, die zal van deze leer bekennen, of zij uit God is, dan of Ik van Mijzelven spreek", Joh. 7 : 16, 17. Hoogstens wil men eene vage formule, als deze: Jezus is de Christus, door Wien wij alleen kunnen toegaan tot den Vader. Maar voor het overige moet iedere predikant naar zijne eigene overtuiging kunnen preeken. De verschillende inzichten vullen elkaar aan en zoo wordt eerst de geheele Christelijke waarheid tot volle ontplooiing gebracht.

Ook hangt met de willekeurige onderscheiding tusschen kerk en gemeente saam de slappe houding tegenover het al of niet oefenen van leertucht. De meeste Ethische theologen willen van schorsing en afzetting van predikanten, die afwijken van de Confessie niet weten. Maar weifelend, ja in strijd met de H. Schrift is toch ook het standpunt van die enkele Ethische theologen, die pleiten voor handhaving der Belijdenis. Dr Riemens, die in dit opzicht 't dichtst bij de Geref. opvatting staat, zegt, dat de kerk alleen tot tuchtoefening mag overgaan, als een predikant loochent, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is. En in zijn brochure „De kerk en de kerken" schrijft prof. Aalders eerst, dat hij voor de kerk tucht in zake de leer nog noodiger acht dan tucht in zake den wandel, maar hij laat hierop helaas terstond volgen, dat de kerk voor leertucht niet altijd rijp is.

Blijkbaar is hij van oordeel, dat dit met de Herv. kerk 't geval is en zoo wordt praktisch weer te niet gedaan wat eerst in theorie opgebouwd werd. Wachten tot de Herv. kerk er rijp voor is, is wachten op een toekomst, die waarschijnlijk nimmer dagen zal. De Ethische theologen stellen zich niet de vraag (en hierin verschillen ze van Vinet, die tot de stichters van de Eglise Libre in Zwitserland heeft behoord): Mag naar Gods Woord geduld, dat in de kerk aan het ongeloof dezelfde rechten worden gegeven als aan het geloof? Is het geoorloofd, den eisch der H. Schrift, dat zij, die de Godheid

van Christus ontkennen uit de kerk moeten geweerd, terzijde te stellen, uit vrees voor botsing in de kerk en in het volksleven? Maar zij zoeken hun kracht in deze stellingen:

1° Hoofdzaak is de onzichtbare gemeente, waartoe alle wedergeborenen behooren;

2° de belijdenis der kerk is van secundair belang; hoofdzaak is het niet in formules en artikelen vastgelegde geloof der gemeente;

3° als historisch gegeven heeft de kerk beteekenis en ook omdat zij nog steeds het Evangelie door de predikanten laat verkondigen — maar voor 't overige moeten gemeente en kerk streng gescheiden en alle nadruk op de gemeente gelegd;

4° de Modernen moeten niet door leertucht uit de kerk gebannen, maar zij moeten vrijwillig de kerk verlaten, omdat hun conscientie ze verbiedt nog langer in de kerk te blijven (zoo 't meerendeel der Ethische theologen); volgens enkelen is het zelfs gewenscht, dat de Modernen in de kerk blijven, omdat in de Moderne theologie eene heilzame reactie ligt tegen dorre leerheiligheid en in haar elementen worden gevonden, die in de orthodoxe theologieën ontbreken;

5° de H. Schrift bevat geen uitspraken en ordinantiën, die voor de kerk ten allen tijde normatief zijn.

Het zou oneerlijk zijn, als ik het bij het tot dusver gezegde liet. In den jongsten tijd is er bij de Ethischen eene kentering gekomen, waarvan ik niet mag zwijgen. En waarvan ik niet wil zwijgen, omdat ik er mij over verheug.

Aan het einde van zijn leven is prof. Gunning meegegaan met de Reorganisatiebeweging van de Confessioneelen, die vooral na 1900 naar voren is gekomen en waarvan eerst Hoedemaker en daarna Haitjema de leiding had. Ja, zoo bezwaard gevoelde Prof. Gunning zich, dat hij volgens Prof. A. M. Brouwer (De Richtingen in de Ned. Herv. Kerk, blz. 12) tot twee malen toe heeft willen overgaan tot de Hersteld Apostolische Kerk. Dit gewijzigde standpunt van Gunning heeft in Ethische kringen invloed geoefend. Velen gingen — mede tengevolge van de verdrukking en vervolging der kerk in Rusland en in Duitschland — meer voelen voor de kerk en beseften beter haar groote beteekenis voor het volksleven.

Nadat reeds in 1918 de „Ethische Vereeniging" — die zich blijkens hare statuten ten doel stelt „uitgaande van Gods Openbaring in Christus en rekening houdend met de historische ontwikkeling van het Christendom, te onderzoeken en te bevorderen wat in onze dagen uit dit beginsel voortvloeit voor kerk, maatschappij en persoonlijk leven" — was opgericht, werd bovendien nog op 16 Febr. 1931 de Vereeniging „Kerkopbouw" gesticht, die ook het pleit voor Reorganisatie van de Ned. Herv. Kerk voeren ging. Haar grondslag werd in haar werkprogram aldus geformuleerd: „Wij willen ons plaatsen op de historische basis der bijzondere en oecumenische Belijdenissen en

ons stellen in den weg der levende traditie, die van die Belijdenissen uitgaat." Ook over eene (nieuwe) Kerkenorde dachten en spraken de Ethischen anders dan te voren. En leertucht werd niet meer kortweg afgewezen. (Men zie slechts: Dr O. Noordmans, Beginselen van Kerkorde, 1932).

Na veel overleg is ten slotte een Ontwerp-Reorganisatie-Plan geformuleerd, waarmede „Kerkherstel" (confessioneel) en „Kerkopbouw" zich konden vereenigen, maar dat onlangs door de Synode niet is aanvaard. Een deel der leidende figuren van ethischen huize kon zich echter met dit Concept niet vereenigen. De Ethischen, die wel meegingen, zijn voor een niet gering deel theologen, die sterk onder den invloed van Barth staan en daarom eigenlijk nog slechts met reserve Ethischen kunnen worden genoemd. Dan, bij deze beide groepen der Ethischen is het kerkbesef verlevendigd en wordt gedurig weer met warmte over de beteekenis van de kerk gehandeld. Verzwijgen mag ik echter niet deze bekentenis van Prof. Brouwer (a.w., blz. 15): „Door verschillende factoren ... komen de „ethischen" steeds meer tot een beter kerkbegrip. Maar zij blijven voorstanders van een „open systeem" en van vrij onderzoek. Hierdoor is een verbindingsmogelijkheid ontstaan zoowel naar rechts als naar links, zoodat ook hier de kleuren dooreenloopen."

B. HET WEZEN DER KERK.

§ 1. **Het onderscheid tusschen de kerk en het Koninkrijk Gods.**

Naar Gods Woord ligt het wezen der kerk hierin, dat zij is het volk Gods, „de heilige vergadering der ware Christ-geloovigen". Daarom verdient dan ook de voorstelling, dat het beter is het woord kerk te vervangen door Godsrijk of koninkrijk der hemelen geene aanbeveling. Tusschen beide bestaat een belangrijk verschil. Het koninkrijk Gods of het koninkrijk der hemelen, Marc. 10 : 14 en Matth. 19 : 14, is dat rijk, waarin God als koning regeert en waarin Hij door zijne onderdanen op alle terreinen des levens gaarne en gewillig wordt gediend. Het draagt geen vleeschelijk en wereldsch maar een geestelijk en hemelsch karakter. Trouwens is het ook niet van deze wereld (Joh. 18 : 36), maar het daalt uit de hemelen op aarde neer. Voor den val werd dit koninkrijk in het Paradijs gevonden. Na den val verdween het — dank zij het verbond der genade — niet geheel van de aarde, maar de openbaring er van werd op allerlei wijze belemmerd. Onder Israël werd het gevonden — omdat de Heere ook toen menschenharten vernieuwde, maar het was nog slechts schaduwachtig. Dit werd anders toen de beloofde Koning geboren werd en Hij het werk der verlossing volbracht; en vooral sinds Hij opvoer ten hemel en zijne plaats aan de rechterhand Gods innam.

Van toen af vielen de schaduwen weg en kwam de realiteit naar voren of m. a. w. van toen af heerscht de Christus als Koning en begiftigt Hij de zijnen met hemelsche gaven. De Christus bewijst zich zelven in den hemel het Hoofd zijner Christelijke kerk, door Wien de Vader alle dingen regeert. Dan, zelfs in deze bedeeling wordt de volle schoonheid van het Godsrijk nog niet aanschouwd. Daarom bidden wij nu nog: Uw koninkrijk kome! Maar bij Jezus' wederkomst zal het triumflied worden aangeheven: Nu is de zaligheid en de kracht en het koninkrijk geworden onzes Gods, en de macht van zijnen Christus, Openb. 12 : 10.

Vandaar dan ook, dat voorzoover dit rijk op aarde door wedergeboorte en bekeering, door geloof en liefde reeds aanwezig is, het veel meer bestaat in geestelijke goederen dan in de gemeenschap van personen. Het koninkrijk der hemelen bestaat in vreugde, vrede en blijdschap door den H. Geest, in vergeving der zonden, in gerechtigheid en eeuwig leven. Het is op aarde niet afgerond en georganiseerd maar het is — Matth. 6 : 33; Joh. 3 : 3; Luk. 17 : 21 — in beginsel overal, waar de weldaden des verbonds aan zondaren gegeven zijn.

Bij de kerk daarentegen komt 't aan op de personen en ambten, die zichtbaar optreden. Zij is het orgaan, waardoor Christus Zijne weldaden uitdeelt en de voltooiing van het Godsrijk realiseert. In de kerk op aarde komen altoos hypocrieten voor, maar het in goederen bestaande Godsrijk is zuiver en omvat alleen het wedergeborene. Ook thans is Christus wel de Koning of het Hoofd zijner gemeente maar eerst in het rijk der heerlijkheid zal dit koningschap in vollen luister schitteren. Dat 't bij de kerk allereerst aankomt op de gemeenschap der personen, blijkt uit de wijze, waarop over haar in de H. Schrift gesproken wordt. Zij wordt genoemd het lichaam van Christus; de bruid van Christus; de schaapskooi van Christus; het gebouw, het huis, de tempel Gods, die uit levende steenen opgetrokken en op het fundament van de profeten en de apostelen gegrond is; het volk, het eigendom, het Israël Gods. Vervolgens heeten de leden der kerk: ranken aan den wijnstok; levende steenen; uitverkorenen, omdat de kerk de realiseering is der electie; geliefden, broeders en zusters, kinderen Gods. En ten laatste heeten zij, die als geveinsden in de kerk leven, kaf aan het koren; onkruid onder de tarwe; geroepenen maar niet uitverkorenen; kwade ranken; niet-Israël, ofschoon uit Israël zijnde. Uit dit alles volgt dat de kerk is een vergadering van ware geloovigen. De hypocrieten behooren wel uitwendig tot de kerk maar zij maken haar wezen, haar forma niet uit, ze zijn in de kerk, maar niet de kerk.

§ 2. De Heilige Geest en de kerk.

De Heilige Schrift legt een nauw verband tusschen den Heiligen Geest en de kerk. Ook hierin komt duidelijk uit, dat de Bijbel onder

kerk verstaat het volk Gods, de gemeenschap der geloovigen. Van de leden der kerk toch wordt niet alleen gezegd, dat zij hebben één God en Vader; één Heer en Hoofd Christus, één geloof, één doop, maar ook dat zij hebben éénen Geest, *Ef. 4 : 4.* Door den H. Geest zijn de leden der kerk wedergeboren, Joh. 3 : 5, en verzegeld, Ef. 1 : 13; worden zij geleid, Rom. 8 : 14, en met Christus vereenigd, 1 Cor. 12 : 3. Ook leven de geloovigen in de gemeenschap des Heiligen Geestes. Toch zijn niet alle geloovigen precies gelijk. In de eenheid handhaaft de H. Geest de verscheidenheid onder hen. Vandaar dat zoo menigmaal van de gaven des Heiligen Geestes sprake is. Hier moeten wij ons echter voor een misverstand wachten. Gaven voor eenig ambt of bediening verleende de H. Geest èn onder de oude èn onder de nieuwe bedeeling ook aan onwedergeborenen — wij noemen slechts Saul (profeteeren) èn Judas (gezondmaking, 't uitwerpen van duivelen). Maar dit laten wij nu rusten. Wij spreken nu van de gaven des Heiligen Geestes, die de H. Geest uitsluitend aan de leden der gemeente schenkt.

De Roomsche kerk spreekt, evenals van 7 hoofdzonden, 7 deugden en 7 zaligheden ook gaarne van 7 gaven des Heiligen Geestes en daarbij beroept ze zich op Jes. 11 : 2, 3, waar achtereenvolgens van den Geest des Heeren, van den Geest der wijsheid en des verstands, van den Geest des raads en der sterkte, van den Geest der kennis en der vreeze des Heeren gewag gemaakt wordt.

Deze 7 gaven des Heiligen Geestes moeten volgens Rome onderscheiden worden van de buitengewone en bovennatuurlijke charismata des H. Geestes, die gewoonlijk als gratiae gratis datae aangeduid worden, al hebben zij dit met het genoemde 7-tal gemeen, dat zij geschonken worden, opdat zij ten nutte van anderen of ten nutte der geheele kerk gebruikt zouden worden. Volgens Rome kwamen de 7 charismata in de eerste drie eeuwen der Christelijke kerk wel menigvuldiger voor, maar hebben zij nooit geheel ontbroken.

De 7 ambtelijke charismata zijn dan: 1^0 het Apostolaat — dit zijn niet alleen de 12 apostelen maar ook die mannen, die in Ef. 4 : 11 Evangelisten worden genoemd; 2^0 de profetie; 3^0 de onderscheiding der geesten; 4^0 de leer, διδασκαλια, Rom. 12 : 7: hetzij die leert in het leeren; 5^0 de gave der wijsheid en der kennis; 6^0 de gave der hulpebieding aan armen en kranken; 7^0 de gave der administratie d. i. de gave om de uiterlijke belangen der kerk te behartigen. Voorts is er volgens Rome nog een tweede groep van gratiae gratis datae en wel de charismata der wonderen n.l. het wondergeloof, de wonderkracht, de genezing der kranken en de gave der talen. (Zie verder Buchberger, Kirchliches Handlexikon, I, S. 884/5).

De kerken der Reformatie onderscheidden: 1^0 de charismata of de buitengewone gaven des H. Geestes, waarover Paulus in I Kor. 12—14 uitvoerig handelt als de gave der profetie, der gezondmaking,

der glossolalie, der uitlegging der talen; 2° de ambtelijke gaven des H. Geestes, die inzonderheid aan de V. D. M., de opzieners en de diakenen geschonken worden, n.l. de gaven om te leeren, om te weiden, om te regeeren, om te helpen en te troosten, voorts de gave des gebeds en der dankzegging en der milddadigheid; 3° de gaven, die aan alle geloovigen gemeen zijn, de wedergeboorte, het geloof, de hoop en allermeest de liefde.

Vooral op de laatste gave wordt nadruk gelegd I Cor. 13 : 13 en in I Joh. 3 : 14 schrijft de Apostel zelfs: Wij weten, dat wij overgegaan zijn uit den dood in het leven, dewijl wij de broeders liefhebben, die zijnen broeder niet liefheeft, blijft in den dood. De leden der kerk zijn broeders en zusters, zij vormen saam één gezin, zij hebben God tot hun Vader, Christus tot hun eerstgeboren broeder, en Jeruzalem, dat boven is, tot hunne moeder.

Welnu, waar zulke Geestesgaven aan de leden der kerk geschonken zijn, opdat ze met hun tijdelijke en geestelijke voorrechten elkaar zouden dienen, daar volgt ook hieruit, dat de kerk naar haar wezen Gods volk is.

Dat wij spraken over den Heiligen Geest en de kerk vloeide niet hieruit voort, dat er geenerlei verband zou bestaan tusschen den Vader en den Zoon en de Kerk. Integendeel. Van eeuwigheid verkoor de drieëenige God de kerk ten leven. De Vader gaf de gemeente aan den Zoon, opdat Hij haar met zijn dierbaar bloed koopen, van alle heerschappij des duivels verlossen en haar alzoo zich tot een eigendom maken zou, dat Hij haar Heere, Hoofd en Koning is. De Zoon is het, die Zich door zijn Woord en Geest, in eenigheid des waren geloofs, van den beginne der wereld tot aan het einde, eene gemeente, tot het eeuwige leven uitverkoren, uit het gansche menschelijk geslacht vergadert, beschermt en onderhoudt, Matth. 16 : 18; Joh. 10 : 27—29. De Zoon is het, die aan de gemeente ambtsdragers schenkt tot de volmaking der heiligen, tot het werk der bediening, tot opbouwing des lichaams van Christus, Ef. 4 : 11, 12 en voor haar welstand waakt, Matth. 28 : 20. Dan, van hoeveel beteekenis dit alles ook moge zijn, toch treedt hier de derde Persoon der Heilige Drieëenheid het meest op den voorgrond. De kerk is de woonstede Gods in den Geest, *Ef. 2 : 22.*

§ 3. Wie vormen de kerk?

Men heeft wel gemeend, dat ook de engelen tot de kerk behooren, omdat Christus ook de Heer der engelen is en omdat door het werk van Christus de goede verhouding tusschen de engelen en de geloovigen weer is hersteld. Ook meende men voor dit gevoelen grond te vinden in Hebr. 12 : 22, 23. Maar gij zijt gekomen (niet tot den tastelijken berg Sinaï, gelijk het oude Israël bij de wetgeving) tot den (geestelijken) berg Sion en de stad des levenden Gods, tot het

hemelsche Jeruzalem en de vele duizenden (myriaden) der Engelen.

Dan, dit gevoelen dient te worden afgewezen. Immers zijn de engelen niet naar Gods beeld geschapen, ook zijn zij niet gevallen, evenmin zijn ze door Christus verlost — terwijl de kerk juist bestaat uit dezulken, die door Christus' bloed gekocht zijn en door Christus ten eeuwigen leven vergaderd worden. En wat den zooeven genoemden tekst betreft, omdat de Schrijver over den hemel sprak, lag 't voor de hand, dat hij ook hen, die den hemel bewonen, dat zijn de engelen, noemde. En voorts geschiedde dit ook — gelijk de Kantteekening opmerkt — omdat zij ook dienaren van Christus en mededienstknechten der geloovigen zijn. Toch worden de engelen nadrukkelijk onderscheiden van de gezaligden door de woorden πανηγυρις και ἐκκλησια πρωτοτόκων, die in de hemelen opgeschreven zijn".

Ook was de kerk empirisch er nog niet in den staat der rechtheid, omdat de leden der kerk alleen zulke menschen zijn, die door het geloof in Christus behouden zijn. De kerk is eerst opgetreden, nadat de protoplasten gevallen en daarop door den H. Geest wedergeboren waren. Omdat nu deze wedergeboorte zoo spoedig na den val plaats had, kan onze Confessie zeggen, dat de kerk er van het begin der wereld geweest is, art. 27.

De kerk bestaat in 3 deelen. Natuurlijk bedoelen wij dat niet in Roomschen zin. Rome zegt: een deel der kerk is in den hemel, het tweede deel der kerk is in het vagevuur (waar de arme zielen der geloovigen verder gereinigd worden, „om naar de hemelsche glorie te gaan, waar niets, dat besmet is, zal binnenkomen") en het derde deel is hier op aarde. In overeenstemming hiermede spreekt Rome van de strijdende, de lijdende en de zegepralende kerk. Eenigermate nemen ook die protestantsche theologen *deze* driedeeling aan, die leeren, dat in de hel het Evangelie nog wordt gepredikt en dus gelegenheid wordt gegeven alsnog leden der kerk te worden aan hen, die het Evangelie hier op aarde nimmer hebben gehoord.

De Gereformeerden verstaan echter onder de driedeeling iets anders. Allereerst denken wij aan de triumfeerende kerk, *ecclesia triumphans,* dat zijn zij, die in Christus ontslapen en dus alle zonde, moeite en strijd geheel te boven zijn gekomen. Deze gezaligden zijn door den innigsten liefdeband saam verbonden en vormen zoo ook een communio, een volk Gods. Vervolgens denken wij aan de strijdende kerk, *ecclesia militans,* dat zijn de ware geloovigen, die nog op aarde zijn en dagelijks tegen zonde, wereld en Satan hebben te strijden. Deze ecclesia militans op een bepaalden tijd is uiteraard slechts een klein deel van de geheele kerk, die God tot het eeuwige leven verkoren heeft. De strijdende kerk moet zich steeds van hare gemeenschap met de triumpheerende kerk bewust zijn. Hierop wijst o. a. Hebr. 11 en de Openbaring.

Het besef dezer saamhoorigheid troost de strijdende kerk in haar

worsteling en druk en geeft haar kracht de taak te volvoeren, welke haar door haren koning is opgedragen. In dit opzicht bestaat er tusschen de Roomsche kerk en de kerken der Reformatie geen verschil. In den Catechismus Romanus, Cap. I, pars X, qu. 5 lezen we: „Men moet niet denken, dat de triumfeerende en de strijdende kerk twee kerken zijn, maar het zijn twee deelen van eenzelfde kerk, waarvan het eene deel het andere is voorgegaan en het hemelsche vaderland reeds bezit, terwijl het andere dagelijks navolgt, totdat zij eenmaal, geheel met onzen Zaligmaker vereenigd, in altoos durende gelukzaligheid rust."

Van meet af teekende God ons in zijn Woord de kerk op aarde als zulk eene ecclesia militans, Gen. 3 : 15. Voorts roept Paulus in Ef. 6 : 12 de Christenen op in den strijd met de geestelijke boosheden in de lucht aan te doen de geheele wapenrusting Gods, opdat zij in den boozen dag kunnen wederstaan en alles verricht hebbende, staande blijven. Ook spreekt Christus zelf uit in Joh. 15 : 19, 20: Omdat gij van de wereld niet zijt, maar Ik u uit de wereld heb uitverkoren, daarom haat u de wereld. Een dienstknecht is niet meerder dan zijn heer. Indien zij Mij vervolgd hebben, zij zullen ook u vervolgen. Terwijl Paulus in Gal. 5 : 17 den strijd tegen de inwonende zonde aldus omschrijft: Want het vleesch begeert tegen den Geest en de Geest tegen het vleesch; en deze staan tegen elkander, alzoo dat gij niet doet, hetgeen gij wilt. Wanneer we nu bij den term strijdende kerk denken aan al de geloovigen saam, die thans in alle kerken, onder alle volken en in alle landen aanwezig zijn, dan plegen wij haar te noemen ecclesia universalis; aan de geloovigen in één land — ecclesia nationalis; aan de geloovigen in één provincie — ecclesia provincialis; en aan de geloovigen op eene bepaalde plaats — ecclesia particularis sive localis.

Hierbij mag niet over het hoofd gezien, dat de ecclesia universalis (nationalis) aan de ecclesia particularis voorafgaat. De kerk van Christus is een organisme, waarvan het geheel gaat vóór de deelen; zij heeft haar oorsprong terstond na den val in het paradijs, Gen. 3 : 15, of wat de kerk onder de nieuwe bedeeling betreft in Jeruzalem, Hand. 1 : 8: gij zult Mijne getuigen zijn zoo te Jeruzalem als in geheel Judea en Samaria, en tot aan het uiterste der aarde. Van Jeruzalem uit is de kerk van Christus geplant en in den loop der eeuwen is de ecclesia universalis onder volk na volk tot openbaring gekomen, maar dan altoos zóó dat aan de formatie eener kerk op eene bepaalde plaats de prediking van het Evangelie, van een reeds geïnstitueerde kerk uitgaande, voorafging.

Het derde deel der kerk zijn de geloovigen, die nog geboren moeten worden *(ecclesia latens)*. De kerk van het heden moet ook van de gemeenschap met de kerk der toekomst doordrongen zijn. Steeds is de verantwoordelijkheid der kerk tegenover degenen, die na haar komen,

groot. Daarom is de kerk van het heden gehouden het pand, dat haar is toebetrouwd, getrouwelijk te bewaren en het ongeschonden aan de kerk der toekomst over te leveren. In belijdenis en wandel, geloofsmoed en geloofs-enthousiasme, in liefde en offervaardigheid, in een bloeiend geestelijk leven, in ijver voor de Evangelisatie en de Missie moet de kerk van het heden een exempel zijn voor dat deel der strijdende kerk, dat ná haar komt.

Op de vraag: Uit wie bestaat of m. a. w.: Wie zijn leden der kerk? antwoordt onze Confessie dus in art. 27 terecht: „De eenige Katholieke of algemeene kerk is eene heilige vergadering der ware Christgeloovigen, al hunne zaligheid verwachtende in Jezus Christus, gewasschen zijnde door Zijn bloed, geheiligd en verzegeld door den Heiligen Geest." Nu weet echter alleen de Kenner der harten ontwijfelbaar, welke menschen zulke ware Christgeloovigen zijn. Wij menschen kunnen niet anders oordeelen dan naar belijdenis en wandel. Daarom wekten de kerken der Reformatie op tot een oordeel der liefde. Zoo lezen wij ook in de Canones van Dordt, Hoofdstuk III en IV, § 15: „Voorts, van degenen, die hun geloof uiterlijk belijden en hun leven beteren, moet men naar het voorbeeld der Apostelen het beste oordeelen en spreken. Want het binnenste des harten is onbekend."

§ 4. **De zichtbare en de onzichtbare kerk.**

Ofschoon de kerk naar haar wezen het volk Gods is, toch leert de H. Schrift ons duidelijk, dat niet alles Israël was, wat Israël genaamd werd, en dat ook in de kerk des N. Test. altoos kaf onder het koren gevonden zal worden. Dit plaatst ons voor het bezwaar, dat „kerk" in de H. Schrift wordt toegepast op concrete groepen van menschen, onder welke ook ongeloovigen zijn. Nu heeft de theologie dit feit altijd erkend maar tevens terecht gezegd, dat het wezen der kerk niet door de onwedergeborenen maar door de geloovigen bepaald wordt. Zoo reeds Augustinus en de Scholastiek. In lateren tijd echter heeft Bellarminus beweerd, dat ook ongeloovigen leden der kerk kunnen zijn, maar hij moest zelf erkennen, dat zij het slechts „aliquo modo" zijn, dat zij wel naar hun belijdenis tot het rijk van Christus behooren maar dat zij, wat hun onbekeerlijkheid aangaat, onderdanen des duivels zijn. In theorie is er dus tusschen Rome en de kerken der Reformatie niet zooveel verschil. Practisch evenwel wekt Rome bij de leeken de gedachte, dat het uitwendig lidmaatschap, het historisch geloof, de inachtneming van de voorschriften der kerk en de onderwerping aan den Paus het wezen der kerk constitueeren. Zoo lezen wij in den Catechismus Romanus, Pars I, cap. X, § 8: „Buiten de kerk zijn de ongeloovigen of heidenen, ketters, scheurmakers en de geexcommuniceerden; terwijl van de overigen, al zijn het goddelooze en misdadige menschen, niet mag betwijfeld worden, dat zij nog tot de kerk behooren."

Hiertegen is de Reformatie terecht in verzet gekomen. Aan haar danken wij de onderscheiding tusschen de zichtbare en de onzichtbare kerk, en daaronder verstonden zoowel de Luthersche als de Gereformeerde dogmatici, dat de ecclesia militans naar hare geestelijke zijde en in hare ware, levende leden onzichtbaar is. De oude dogmatici — Kuyper, L. de Ecclesia, blz. 56 e.v. — plachten dit te noemen de „invisibilitas essentialis ecclesiae".

(De Luthersche dogmatici gebruikten ook de onderscheiding: ecclesia stricte et late dicta. „Und so sehen wir uns zur Unterscheidung eines zweifachen Begriffes von Kirche getrieben, einer Kirche im engeren Sinne, zu der wir nur die wahrhaft Gläubigen rechnen, und einer Kirche im weiteren Sinne, unter welcher wir die Gemeinde deren verstehen, welche zu dem gleichen Bekenntnis und dem Gebrauch der Sakramente sich vereinigt haben. Damit nehmen wir aber nicht zwei sich entgegengesetzte und nebeneinander bestehende Kirchen an... Sonach ist wohl für jedermann erkennbar, welche Individuen zur Kirche im weiteren Sinne zu rechnen sind, nicht aber, welche von ihnen zur Kirche im engeren Sinne gehören, wonach der Unterscheidung von eccl. late et stricte data die von eccl. visibilis et invisibilis entspricht", H. Smid, a.w., S. 429/30. — In de Synopsis heet het, Disp. XL § XXVII: „Secundo dividitur a nostris Ecclesia in visibilem et invisibilem"; § XVIII: „Invisibilis Ecclesia dicitur multitudo credentium et electorum, qui tum in particularibus coetibus tum in omnibus totius orbis Ecclesiis et locis, Dei oculis conspicui sunt. Quae ideo invisibilis dicitur, quia ipsa illius interna et essentialis forma, nempe vera fides et sanctitas, ab hominibus non videtur",2 Tim. 2 : 19; § XXXII: „Visibilis Ecclesia est coetus eorum, qui per verbum externum, Sacramentorum ac disciplinae Ecclesiasticae usum, in unum externum corpus ac societatem coalescunt, quae Ecclesia visibilis appellatur, non tam quia homines ipsi visibiles sunt, sed quia ipsorum ordo, professio, et communio sensibus externis exponuntur"; § XXXIV: „Haec Ecclesia visibilis non est proprie alia Ecclesia ab invisibili.")

In den grond der zaak is de kerk niet een voorwerp van ons aanschouwen maar van het geloof. Wij „gelooven eene heilige, algemeene, Christelijke kerk". De naam kerk, gebruikt voor dat deel der kerk, dat op aarde is, heeft dus altijd tot op zekere hoogte eene overdrachtelijke beteekenis. Zij wordt zoo genoemd, niet naar de onwedergeborenen, die er zich in bevinden, maar naar de ware geloovigen, die er het essentieele bestanddeel van uitmaken en er het wezen aan geven. Het geheel wordt naar het levende deel genoemd en daarom is en blijft de kerk een vergadering van Christgeloovigen.

Nu is deze onderscheiding tusschen zichtbare en onzichtbare kerk voor de Reformatoren van 't grootste gewicht geweest. Zoo konden zij staande houden: Wij hebben ons wel afgescheiden van de uit-

wendige en zichtbare kerk, waarin vele onbekeerde en goddelooze menschen zijn, maar niet van de kerk zelve. Om de gemeenschap met de ware kerk te hebben en te behouden en bij haar te blijven, waren wij naar Gods Woord gehouden te breken met wat zich ten onrechte de alleen zaligmakende kerk noemde. En toen de Roomsche theologen de leer der Reformatie, dat de strijdende kerk naar hare geestelijke zijde onzichtbaar is, verwierpen, omdat zij dezelfde ketterij was, die door Hus geleerd en door het Concilie van Konstanz (1415) veroordeeld werd, en zij met die onzichtbare kerk spotten, als zijnde een utopie, een hersenschim, een Platonische staat, die nergens te vinden was, antwoordde Melanchton in de Apologia (IV): Wij droomen geen Platonischen staat, zooals sommigen goddelooslijk spotten. Maar wij zeggen, dat deze kerk bestaat, dat zij wordt gevormd door hen, die het ware geloof belijden en rechtvaardig zijn, en dat zij verstrooid is over de geheele wereld. Evenzoo schreef Luther, toen Erasmus hem vroeg: Indien de kerk niet is in den clerus, waar was dan de kerk in de Middeleeuwen? Niet zij was de kerk, die gewoonlijk zoo genoemd werd n.l. de paus en de bisschoppen maar sommige vromen, die God als een overblijfsel in die donkere dagen bewaard had.

Met de onderscheiding tusschen de onzichtbare en de zichtbare kerk bedoelde de Reformatie nu echter volstrekt niet, dat dit twee kerken zijn en evenmin dat de ééne kerk in twee deelen mag worden verdeeld. Eenvoudig maar duidelijk gaf à Brakel in zijn „Redelijke Godsdienst" aldus de beteekenis dezer onderscheiding aan: „Dies kan men zeggen, dat dezelfde kerk in sommige opzichten zichtbaar en in sommige opzichten onzichtbaar is; maar men mag de kerk daarom niet deelen in eene zichtbare en eene onzichtbare kerk. Dezelfde mensch is onzichtbaar ten opzichte van de ziel, verstand, wil, genegenheden en hij is zichtbaar ten opzichte van het lichaam en deszelfs bewegingen; nochtans mag men daarom dienzelfden mensch niet afdeelen in een onzichtbaar en een zichtbaar mensch. Zoo ook kan men de kerk om gemelde opzichten niet deelen in een zichtbare en eene onzichtbare kerk, dat luidt alsof er waren twee kerken en alsof ieder eene andere kerk was" (ed. 1707, I, blz. 563).

Onjuist is het de ecclesia militans te omschrijven als vergadering van de praedestinati of electi (Wiclef) of van de perfecti (Pelagius, de Anabaptisten) of van hen, qui numquam lapsi sunt (Novatianus) of van degenen, die geregeld het H. Avondmaal houden (velen in N. Amerika). Immers zoo blijft de kerk geheel onzichtbaar, terwijl toch de kerk zichtbaar wordt door de belijdenis van Christus en de door Hem geopenbaarde waarheid en door den godvruchtigen wandel harer leden. Wel behooren de uitverkorenen, die, schoon reeds op aarde levende, nog niet tot geloof zijn gekomen, en de uitverkorenen, die nog niet geboren zijn (ecclesia latens) tot de kerk, gelijk zij in

Gods raad bestaat. Ook kan van hen getuigd, dat zij potentieel tot de kerk behooren maar actueel is dat toch niet het geval. En in geen geval kan de strijdende kerk genoemd worden de vergadering van volmaakten, van niet-gevallenen en van Avondmaalgangers, want de geloovigen bereiken in dit leven de volmaaktheid niet en zelfs kunnen ze nog diep vallen. Ook zijn er ware geloovigen, die nog geen belijdenis des geloofs aflegden, en anderen, bij wie de vrijmoedigheid ontbreekt om aan te gaan aan de tafel des Heeren.

Ook moet verworpen de Roomsche voorstelling, welke het zwaartepunt verlegt uit de vergadering der geloovigen in den clerus of m.a.w. uit de ecclesia audiens in de ecclesia docens, en leert dat de ecclesia docens met haar hierarchische inrichting en hare sacramenten, die de genade werken, aan de ecclesia audiens voorafgaat en zoo hoog boven haar staat, dat zij (de leeken) alleen passief deel heeft aan de verheven eigenschappen der kerk; ja dat de ecclesia docens, als middelares tusschen God en den zondaar, ware kerk blijft, al zouden op een bepaalden tijd alle leeken ongeloovige en goddelooze menschen zijn. Eenigermate treffen wij dezelfde gedachte aan bij die Protestantsche theologen, die de ongeloovigen en hypocrieten nog tot op zekere hoogte als ware leden van de kerk zoeken vast te houden en daarom de kerk definieeren als de vergadering der geroepenen (Kliefoth e. a.) of van gedoopten (Delitzsch, Vilmar e. a.). Eveneens bij theologen als Döderlein en Ebrard, die de uitdrukking onzichtbare kerk bepaald verwerpen. (Zie hierover C. I. Nitzsch, System der Christlichen Lehre, S. 363/4 en Ebrard, Dogmatik II, § 481).

Van de eerste groep geldt, dat zij de zichtbare en van de tweede groep, dat zij de onzichtbare kerk verwaarloozen. Beide klippen worden vermeden, als wij onder de kerk verstaan de vergadering der geloovigen. Het geloof toch is als zaak des harten onzichtbaar, als uitkomende in belijdenis en wandel zichtbaar. Daarbij, 't is niet genoeg geroepen en gedoopt te zijn, maar slechts wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn, zal zalig worden, Marc. 16 : 16.

§ 5. **De kerk als instituut en de kerk als organisme.**

Meermalen worden de termen „de onzichtbare kerk" en „de kerk als organisme" met elkander geïdentifieerd. Dan, dit is onjuist. Instituut en organisme zijn beide benamingen van de kerk naar hare zichtbare zijde — mits wij niet voorbijzien, dat zij beide een onzichtbaren, geestelijken achtergrond hebben. Wanneer wij den term „de kerk als instituut" gebruiken, dan denken wij aan de ambten en bedieningen, aan de belijdenis en kerkregeering, welke de Christus aan „de vergadering" (coetus) der ware Christgeloovigen" geschonken heeft of m. a. w. dat de kerk des Heeren optreedt in een door haar Koning bepaalden, een institutairen vorm. Nu moet beslist worden afgewezen de onschriftuurlijke voorstelling, dat deze institutaire vorm

als iets toevalligs, bijkomstigs en uitwendigs aan de kerk, als openbaring van het lichaam van Christus, toegevoegd is. Immers heeft de Heere Jezus zelf gewild, dat de kerk ook als instituut, dat is als hebbende eene zekere organisatie zou optreden. Hij zelf stelde de ambten en bedieningen in, Hij zelf geeft aan de kerk Dienaren des Woords, opzieners en diakenen, Hij zelf onderwijst ons in de H. Schrift, welke de verhouding tusschen de ambtsdragers en de niet-ambtsdragers in de gemeente behoort te zijn.

Wanneer wij echter den term „de kerk als organisme" bezigen, dan denken wij allereerst aan de broederlijke liefde en de gemeenschap der heiligen, waardoor de ware Christgeloovigen aan elkander verbonden zijn en die zij naar buiten openbaren. De geloovigen begeeren aan de wereld te toonen, dat zij allen deel hebben aan denzelfden Christus en dat zij bereid zijn, hunne gaven ten nutte en ter zaligheid der andere lidmaten gewillig en met vreugde aan te leggen, ja dat zij zich gedrongen gevoelen met de hun geschonken gaven zegenend op het geheele menschelijke leven in te werken.

En zoo denken wij bij de kerk als organisme ook aan het leven van Christus' gemeente, zooals het zich naar alle zijden openbaart in het persoonlijke en in het gezinsleven, in het vereenigings-, het school-, het volks-, het maatschappelijk, het wetenschappelijk en het staatkundig leven. De geloovigen zijn niet van de wereld maar wel in de wereld en zij gevoelen zich gedrongen als medearbeiders van Christus door hun verkondiging en voorbeeld het Evangelie in het menschelijke leven in te dragen en alle sferen des levens van den geur van dat Evangelie te doortrekken. En gelijk nu de Verkiezing en de Persoon en het Werk van Christus de geestelijke achtergrond vormen van de Kerk als instituut, zoo zijn ook de werkingen van den verheerlijkten Christus door den Heiligen Geest de geestelijke achtergrond van de gemeenschap des geloofs en der liefde en van al den arbeid, waardoor de geloovigen het leven in zijn vollen omvang pogen te kerstenen. Nu ging echter Schleiermacher, die de onzichtbare kerk identifieerde met de kerk als organisme (men denke aan deze bekende uitspraak: De Protestant maakt de relatie van den Christen tot de kerk afhankelijk van zijne relatie tot Christus, terwijl de Roomsche zijne verhouding tot Christus afhankelijk maakt van zijne relatie tot de [Roomsche] kerk), te ver, toen hij het wezen der kerk in de werkingen des Heiligen Geestes gelegen achtte, aangezien de kerk geen vergadering van werkingen, maar van personen is, maar wel is het waar, dat deze verborgen werkingen van Christus door den Heiligen Geest behooren tot den geestelijken achtergrond van de kerk als organisme.

De kerk als instituut en de kerk als organisme zijn dus beide zichtbaar en beide van groote beteekenis. Het is daarom ook niet juist te zeggen, dat de kerk als organisme geestelijke en dus Goddelijke

waarden in zich heeft, terwijl de kerk als instituut slechts ambtelijke waarden bezit — al voegt men er ook bij, dat zij beide noodig zijn en dat in het instituut toch ook nog wel blijvende Goddelijke elementen schuilen. Dat de kerk als organisme wel degelijk zichtbaar is, blijkt ten slotte ook nog uit deze twee feiten.

1. Wanneer wij de ambten en bedieningen, de prediking van het Evangelie, de sacramenten, en de tucht voor een oogenblik weg denken, dan openbaart iedere geloovige zich toch nog in belijdenis en wandel, in werken des geloofs en der liefde, in de oefening der liefde tot zijne medelidmaten en alle geloovigen saam heffen tegenover de machten der duisternis de banier des kruises op.

2. In den hemel valt de kerk als instituut weg, maar de lofverheffing Gods en de openbaring der broederlijke liefde en de gemeenschap der heiligen blijven. Zoo zien wij, dat de onderscheiding tusschen de kerk als instituut en de kerk als organisme doelt op de dubbele manier, waarop de kerk zichtbaar en kenbaar is en zij zich op aarde openbaart.

Aanhangsel.

1. Letterlijk schrijft Schleiermacher, a. w. II, 369 (§ 148—1): „Die unsichtbare Kirche ist also die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche."

2. Ook Vellenga, Christelijke Dogmatiek, II, blz. 110/111 vereenzelvigt de kerk als organisme met de onzichtbare en de kerk als instituut met de zichtbare kerk. „In עֵדָה, συναγωγη, congregatio ligt de instituaire gedachte in קָהָל, εκκλησια convocatio ligt het organische begrip"... „*Organisch* dan is de kerk het Godsrijk op aarde, instituair is de kerk een tijdelijke inrichting"... „Doch metterdaad bedoelden de Hervormers met de onzichtbare kerk, het Rijk Gods, de kerk als organisme, en met de zichtbare kerk de aardsche inrichting voor die gemeenschap, de kerk der Belijdenis, de kerk als instituut"... „Want de kerk als organisme omvat alle ware christenen, de geloovigen, de uitverkorenen, of hoe men hen op Bijbelsche wijze noemen wil.

§ 6. **De attributen, kenteekenen, eigenschappen der kerk.**

Van ouds pleegde men voor het wezen der kerk zekere kenteekenen of notae op te sommen. Bellarminus, die zich de grootste moeite gaf om te bewijzen, dat de Roomsche kerk de ware kerk was, somde niet minder dan 15 notae op. De meeste Roomsche Theologen bepalen zich echter tot de 4 notae, welke in het symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum worden genoemd n.l. de unitas, de sanctitas, de catholicitas en de apostolicitas. Hierbij moeten wij bedenken, dat Rome

het woord notae of kenmerken in dit geval in oneigenlijken zin bezigt. Deze kenmerken toch veronderstellen een maatstaf, die boven de kerk uitgaat en waarnaar de kerk mag beoordeeld worden. Maar op het Roomsche standpunt ontbreekt zulk een maatstaf, omdat de Schrift afhankelijk is van de kerk en de kerk zelve de hoogste norm is voor leer en leven. Notae ecclesiae zijn dus bij Rome niets anders dan eigenschappen, waarin de kerk zich openbaart. De bewijzen voor de kerk zijn dezelfde als die voor het Christendom, omdat beide bij Rome één zijn. En deze bewijzen maken de stelling, dat de Roomsche kerk de ware kerk is volgens Bellarminus wel niet evidenter veram maar toch evidenter credibilem.

Deze kenmerken zijn zeer sterk maar zij zijn toch geen bewijzen in den vollen zin des woords — anders zou de kerk ophouden een articulus fidei en het geloof ophouden vrij en verdienstelijk te zijn. Volgens het Vaticanum moet bij het getuigenis, dat van de kerk uitgaat, een efficax subsidium ex superna virtute bijkomen. Al tracht de Roomsche kerk van het Protestantisme afkeerig te maken, o. a. met de bewering, dat het elken objectieven grond mist voor het dogma, dat een zondaar alleen door het geloof de Christelijke waarheid kan aanvaarden, toch kan dus ook Rome zelve er niet aan ontkomen te leeren dat de kerk in laatste instantie een voorwerp des geloofs is (F. Hendrichs S.J., a.w., blz. 26/27, maakt onderscheid tusschen de drie *eigenschappen:* de standvastigheid, welke de kerk alle stormen deed verduren, de onfeilbaarheid, waardoor zij inzake van geloof en zeden niet dwalen kan; de onhervormbaarheid, krachtens welke menschenhand het Godswerk niet schennend beroeren mag — en de vier kenteekenen der ware kerk: eenheid, heiligheid, katholiciteit en Apostoliciteit. Zoo ook het „Kirchliches Handlexikon" van M. Buchberger, II: „wesentliche Eigenschaften" zijn: standvastigheid, zichtbaarheid enz. en „Kennzeichen" (notae) dat zijn die „Wesenseigenschaften, die äuszerlich wahrnehmbar und wenigstens relativ leicht erkennbar sind, ihr (jedenfalls in der Gesamtheit) ausschlieszlich angehören und darum mit Gewiszheit (hier: mittelbare Evidenz der Glaubwürdigkeit) die wahre Kirche von jener angebl. K. Christi unterscheiden lassen, eenheid, heiligheid. katholiciteit en Apostoliciteit).

De Reformatoren hechtten aan de leer van de notae der ware kerk een geheel andere beteekenis. Zij moesten aantoonen, dat naar de Heilige Schrift niet de Roomsche kerk maar de kerk der Reformatie de ware kerk was of m. a. w. dat zij aan het schriftuurlijk kerkbegrip beantwoordde. Zij zocht dus in den Bijbel den maatstaf, waarnaar moet beoordeeld, welke de ware kerk is. En daarmede wonnen de attributen der kerk niet weinig in beteekenis. Dat nu de Reformatoren ook hier op de H. Schrift teruggingen, sprak vanzelf. Allereerst omdat in 't algemeen de H. Schrift is de kenbron der waarheid en de

grond des geloofs. En vervolgens omdat de H. Schrift zich over dit punt zoo duidelijk uitspreekt. Zonder Woord Gods is er geen kerk, Spr. 29 : 18; Jes. 8 : 20, door Woord en Sacrament vergadert Christus zijne kerk, Matth. 28 : 19; op de leer van de apostelen en profeten is de kerk gebouwd, Matth. 16 : 18, Ef. 2 : 20; door het Woord wederbaart Christus, I Petr. 1 : 23, Jac. 1 : 18, werkt Hij het geloof, Rom. 10 : 14 en reinigt en heiligt Hij de kerk, Joh. 15 : 3.

En op hun beurt moeten de geloovigen den Christus belijden, Matth. 10 : 32, Zijne stem hooren, Joh. 10 : 27, zijn Woord bewaren, Joh. 8 : 31, de geesten beproeven, I Joh. 4 : 1, vermijden wie deze leer niet brengt, Gal. 1 : 8, Tit. 3 : 10. Daarom zeide Calvijn terecht in zijne Institutie IV, 12, 1 dat het Woord de ziel der kerk is. In den grond der zaak is alle dienst in de kerk een dienst des Woords of m. a. w. in het ééne kenteeken des Woords zijn de andere n.l. de zuivere bediening der Sacramenten en de schriftuurlijke oefening van de tucht begrepen. Dat wil echter niet zeggen, dat de Reformatoren niet instemden met de bekende woorden uit het Symbolum Constantinopolitanum: Πιστεύομεν εἰς μίαν ἁγιαν καθολικηνκαὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. 't Kwam er slechts op aan, dat deze woorden goed werden uitgelegd.

Rome dacht bij de *eenheid* allereerst aan het kerkelijk instituut en zoo leerde zij, ja ook wel, dat de kerk één Heer, één geloof, één doop heeft, maar toch allermeest, dat de door Christus gestichte kerk één zichtbaar hoofd in den paus heeft, dat zij nooit eene andere kerk naast of na zich hebben kan, dat zij één is in leer, middelen tot heiliging en bestuur, en dat er buiten de Roomsche kerk geene zaligheid is. Zij paste het vermaarde woord van Cyprianus: „Habēre jam non potest Deum Patrem, qui ecclesiam non habet matrem" — op de kerk als instituut toe.

Hiertegenover stelde de Reformatie, dat de kerk of het volk Gods of de vergadering der ware Christ-geloovigen één is, omdat de geloovigen saam vormen het ééne lichaam van Christus onder het ééne Hoofd Christus, *Ef 4 : 5: Eén Heere, één geloof, één doop* en 5 : 23b: gelijk ook Christus het Hoofd der gemeente is; of m. a. w. zij dacht bij de eenheid der Christelijke kerk aan de onzichtbare zijde der kerk.

Volgens Rome is de kerk *heilig,* allereerst van wege haar bovennatuurlijke natuur of m. a. w. omdat de Christus Zelf haar geheiligd heeft en Hij als profeet, priester en koning door den H. Geest in haar voortleeft, vervolgens omdat de kerk als instituut den rechtmatigen offerdienst en het heilzame gebruik der sacramenten bezit, waardoor God als door krachtige werktuigen Zijner genade in de geloovigen de ware heiligheid werkt en ten laatste vanwege de persoonlijke heiligheid van de geloovigen en inzonderheid van hen, die door eene bijzondere vroomheid uitblinken. De Roomsche kerk meent

de heiligheid te bezitten in haar trouwste kinderen en in haar middelen en doel. Maar als in Art. 27 onzer Confessie beleden wordt: En deze *heilige* kerk wordt van God bewaard en staande gehouden tegen het woeden der geheele wereld, dan wordt de heiligheid der kerk volgens Zwingli a.w. II, 195 en Calvijn (IV. 1. 3) verklaard door de toevoeging „gemeenschap der heiligen" in het Symb. Apost.

Heilig is de kerk, omdat zij afgezonderd is van de wereld en den Heere gewijd, omdat hare ware leden door de toerekening van de gerechtigheid en heiligheid van Christus door God voor heiligen gerekend worden en omdat zij als wedergeborenen begeeren de gemeenschap der heiligen te oefenen en de heiligmaking te voleinden in de vreeze Gods, I Petri 2 : 9.

In de derde plaats noemden wij de *catholicitas*. Katholiek (sedert de 2e helft der 2e eeuw op de kerk toegepast) beteekende oorspronkelijk niet eene innerlijke, geestelijke eigenschap der kerk maar hare uitgestrektheid over de geheele wereld. Suicerus zegt: ἐκκλησια καθολικη = ἡ κατ'ὅλην τὴν γῆν of ἡ καθόλου ἐκκλησια, terwijl Cyrillus van Jeruzalem schrijft ter verklaring van dezen term διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι της οἰκουμενης. Volgens Rome is de kerk katholiek,

1° omdat de kerk, hoewel één geheel en eene volkomene eenheid vormende, toch over de gansche aarde zich uitbreidt; omdat zij de eerste en oudste is en door uitwendigen glans en heerlijkheid en vooral door getalsterkte uitblinkt, terwijl de secten altijd tot één land of hoogstens tot een deel der wereld beperkt blijven;

2° omdat zij, hoewel vroeger in minder volmaakten vorm bestaande, toch altijd van het begin der wereld af op aarde geweest is en alle geloovigen van Adams dagen af in zich begrepen heeft, terwijl de secten altijd komen en gaan;

3° omdat zij alle door God tot mededeeling aan de menschen bestemde waarheid en genade volkomen deelachtig is, bewaart en uitreikt, en daarom voor alle menschen het eenige en noodzakelijke instituut ter zaligheid is, terwijl de secten altijd maar een gedeelte der waarheid bezitten.

Met deze verklaring van catholicitas raakt de Roomsche kerk zelve steeds meer in moeilijkheid omdat procentsgewijze het aantal Roomschen op de geheele aarde niet toe- maar afneemt, al trachten vele Roomschen door overdrijving van het getal heidenen en Mohammedanen, die door de Roomsche missie gewonnen zijn, dit te bedekken.

Omdat Rome de kerk van één persoon en één staat (Rome) afhankelijk maakt, drukt de benaming Pauselijke of Roomsche kerk haar wezen dan ook veel beter uit dan die van katholiek. — De Reformatoren zijn op de oorspronkelijke beteekenis van het woord teruggegaan. De kerk onder de oude bedeeling droeg een nationaal karakter, maar de kerk der nieuwe bedeeling wordt vergaderd uit alle volken en is bestemd om als ecclesia universalis zich uit te breiden

over de geheele wereld, Matth. 8 : 11; 28 : 19 en Openb. 7 : 9.

In overeenstemming hiermede lezen wij in art. 27 onzer Confessie: „Deze heilige kerk is niet gelegen, gebonden of bepaald in eene zekere plaats of aan zekere personen, maar zij is verspreid en verstrooid door de geheele wereld: nochtans tezamen gevoegd en vereenigd zijnde met hart en wil in eenen zelfden Geest, door de kracht des geloofs."

Ten laatste nog de *apostolicitas*. Hiermede bedoelt Rome, dat de kerk door de apostelen is gesticht; dat zij in de leer, de inrichting, den dienst met die der apostelen overeenstemt; en vooral dat hare bisschoppen, allermeest de paus, in onafgebroken lijn opvolgers van de apostelen zijn, die hun ambt en gezag ontvangen van dezulken, die ze zelven op hun beurt in wettige successie van de apostelen hadden ontvangen. Op het laatste komt het aan. Apostolisch mag de kerk heeten, op grond van de bisschoppelijke successie van den tijd der apostelen af. Daarop rust ook, als een gevolg van het episcopaat van Petrus, het primaat van den bisschop van Rome.

Vooral na het Vaticanum breidt Rome dit zoover uit, dat zij beweert: Ook al zou een bisschop de apostolische successie deelachtig zijn, dan wordt deze toch terstond waardeloos, als hij de gemeenschap met den Paus durft verbreken. Alles hangt dus aan den Paus. Waar hij is daar is de ware leer, de ware kerk, de apostolische successie. (Hendrichs: „De kerk moet Apostolisch zijn, want juist aan de Apostelen gaf Christus de zending. Daarom vroeg reeds Tertullianus aan dwaalleeraars in de tweede eeuw: Wijs mij de lijst uwer Bisschoppen, opklimmend tot de Apostelen? De Apostelen hebben de belofte van Christus voor alle eeuwen; wat daarmede niet is vereenigd is de kerk van Christus niet").

Terecht heeft de Reformatie tegen deze voorstelling de bedenking ingebracht, dat in de H. Schrift nergens sprake is van de noodzakelijkheid van zulk eene apostolische successie en dat zulk een successie ook geen waarborg biedt voor de zuiverheid in de leer. Volgens haar heet de kerk apostolisch, omdat de apostelen door Christus voor de planting der kerk werden aangewezen en omdat de leer der kerk gebouwd is op het fundament der apostelen, dat is op de leer, die door de apostelen verkondigd is, Ef. 2 : 20. Niet de successie van personen maar de successie der apostolische leer stempelt de kerk tot de ware apostolische kerk.

Triumfeerend roept Hendrichs, blz. 28/29, uit: „Nergens ter wereld is er eene kerk, die gelijk de Roomsch Katholieke, deze kenteekenen bezit. Alle missen de eenheid, de heiligheid, de algemeenheid en de opvolging der apostelen; zij hebben menschelijken oorsprong; men kan haar jaar, maand en dag aanwijzen, waarop zij, honderden jaren te laat, ontstaan zijn tegen het bestaand en niet door God afgeschaft, Apostolisch gezag in; men kan aantoonen, dat zij hoegenaamd de misbruiken niet uitroeiden voor welker uitroeiing zij zich opwerpen;

men kan aanduiden, welke Apostolische instellingen en gebruiken zij hebben uitgeworpen tot groote geestelijke schade hunner leden."

Nadat Bavinck deze vier kenteekenen der ware kerk behandeld heeft — hij noemt ze herhaaldelijk ook „attributen", „eigenschappen" — gaat hij aldus voort: „Bij de eigenschappen der kerk behooren ten slotte ook nog indefectibilitas en de infallibilitas." Hiertegen is natuurlijk geen bezwaar, al kan hetgeen hiermede wordt bedoeld, ook onder de vier behandelde kenteekenen ondergebracht worden.

Alzoo ook nog enkele woorden over deze twee eigenschappen: de indefectibilitas en de infallibilitas. Omdat Jezus aan Zijne kerk beloofd heeft, dat Hij met haar zou zijn al de dagen tot de voleinding der wereld, Matth. 28 : 20, en dat de poorten der hel haar niet zouden overweldigen, Matth. 16 : 18, durft Rome stellen, dat de pauselijke kerk er tot Jezus' wederkomst zijn zal, dat die pauselijke kerk altijd de katholieke kerk zal blijven en dat die pauselijke kerk door haar grootheid altijd kenbaar zal zijn. De H. Schrift echter troost ons wel met de belofte, dat de ware kerk tot het einde der dagen op aarde zal worden gevonden maar zij leert ons tevens, dat aan het einde der eeuwen de kerk aan groote verleiding, inzinking en bederf zal bloot staan, dat de Antichrist zal opstaan en dat hij eene hevige vervolging tegen de kerk ontketenen zal, Matth. 24 : 21, 22; Luk. 18 : 8; II Thess. 2.

En wat de onfeilbaarheid aangaat, eindelijk heeft Rome in 1870 officieel uitgesproken, dat zij berust bij den paus. De paus is de waarborg, dat de ecclesia docens in de leer niet kan dwalen. Dan, ook dit wordt nergens in de H. Schrift geleerd. Wel verzekert zij ons, dat de Christus er voor zal zorgen, dat er steeds op aarde een volk Gods zijn zal (hoe klein en onaanzienlijk soms ook in getal) dat Zijn Naam belijdt voor de menschen en zich vastklemt aan de leer der waarheid, die naar de Godzaligheid is.

§ 7. De kenteekenen van de ware en de valsche kerk volgens de Reformatie.

Vooral sinds de Reformatie is de vraag naar het onderscheid tusschen de ware en de valsche kerk meer naar voren gekomen. Aanvankelijk somde Luther zeven kenmerken op, waaraan de ware kerk van Christus te kennen is: 1. de zuivere bediening van het Woord; 2. van den Doop; 3 van het Avondmaal; 4 van de Sleutelen van het hemelrijk; 5. de wettige keus van de dienaren; 6 het openbare gebed en het onderwijs; 7. het kruis. Later noemde hij er slechts twee: 1. de zuivere bediening van het Woord; 2 de zuivere bediening van de Sacramenten. Dit laatste werd door de Luthersche theologen overgenomen.

Met verwijzing naar enkele dogmatici stelt H. Schmid, S. 430, vast:

„Die lautere Verkündigung des göttlichen Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente sind also die Merkmale, an denen wir die Kirche als eine wahre zu erkennen vermögen."

Heppe omschrijft het gevoelen der Gereformeerde dogmatici aldus: „Diese Kennzeichen der wahren Kirche sind: *a.* die lautere Verkündigung des Wortes Gottes; *b.* der stiftungsmäszige Gebrauch der Sacramente; *c.* die ernste und eifrige Pflege gottselicher Lebenszucht."

Hieruit mag echter niet afgeleid, dat alle Gereformeerde dogmatici stelden, dat de ware kerk aan deze drie kenmerken wordt gekend. Integendeel. Sommigen zooals Beza, Amesius en Maresius noemden slechts één kenmerk. Anderen, zooals Calvijn, Gomarus, Van Mastricht, twee; en wel òf de zuivere bediening van het Woord en van de Sacramenten (Calvijn, Inst. IV, 1, 18: ecclesiae visibilis signa sincera verbi praedicatio et sacramentorum legitimus usus); òf de doctrina divina sana ac incorrupta et disciplina divina (Polanus, à Marck, a.w., XXXII, 10). Derden drie (Hyperius, Ursinus, Van Mastricht [a.w., VII, 1, 20], Synopsis): „Pura praedicatio et receptio verbi obsignata per legitimum usum sacramentorum et vindicata per verum usum clavium seu disciplinae ecclesiasticae secundum institutionem Christi" (Synopsis XL, 45).

Toch was dit verschil meer schijn dan wezen. Verschillende theologen spraken uit, dat er eigenlijk maar één kenmerk der ware kerk is, n.l. de zuivere bediening van het Woord, die op verschillende manieren plaats heeft n.l. door de prediking, de catechese, de confessie, de sacramenten en de oefening van de kerkelijke tucht. Reeds Calvijn, IV, 12, 1 hield staande, dat het Woord de ziel der kerk is. Als 't goed is, dan is alle dienst in de kerk een dienst des Woords. Toch mogen wij niet voorbijzien, dat al wordt in eene plaatselijke kerk het Woord zuiver bediend, toch dikwijls niet alle dienst in de kerk een dienst des Woords is. Op vele plaatsen wordt in de Hervormde kerk het Woord zuiver bediend, terwijl de Reglementen verhinderen ook de sacramenten en de kerkelijke tucht naar de meening des Heiligen Geestes te bedienen.

In de zooeven genoemde definities der ware kerk wordt alleen gehandeld van de kerk als instituut. Gezwegen wordt van de belijdenis en den wandel der individueele geloovigen, dus van de kerk als organisme. Dat is goed gezien van de Reformatoren. Immers dragen de kenteekenen, die aan de kerk als instituut ontleend zijn (de zuivere bediening van het Woord en de Sacramenten en van de sleutelen van het koninkrijk der hemelen) een onbedriegelijker en duurzamer karakter dan het kenmerk, dat in de belijdenis en wandel der geloovigen gevonden wordt. In het laatste kan soms veel gebrekkigs zijn, terwijl toch de zuivere bediening van het Woord aanwezig is.

Hoewel vele kerkvaders als Tertullianus, Chrysostomus en Augus-

tinus reeds uitspraken, dat alleen de H. Schrift ons leeren kan, welke de ware kerk is of m. a. w. dat Gods Woord het kenteeken der ware kerk is, toch weigerde uiteraard de Roomsche kerk de notae der kerk, door de Reformatoren genoemd, te aanvaarden. Daarvoor voerde zij bij monde van Bellarminus deze gronden aan:

a. De zuivere bediening van het Woord wijst hoogstens alleen aan, *waar,* maar niet *welke* de ware kerk is, d. i. wie de ware geloovigen zijn, hoewel volgens de Protestantsche opvatting de kerk juist is „eene heilige vergadering der ware Christ-geloovigen". Nu is 't waar, dat de kerk niet de harten harer leden doorgronden en dus niet onfeilbaar zeggen kan, wie ware geloovigen zijn. Afgezien echter van het feit, dat de pastoor dit evenmin kan, geldt tegen dit bezwaar, dat de Reformatie wel degelijk leerde, wie voor ware geloovigen te houden zijn. Zij sprak uit, dat drie stukken noodig zijn te weten, opdat wij in den eenigen troost, het eigendom van Christus te zijn, zaliglijk leven en sterven mogen (H. C. antw. 2); voor wie het H. Avondmaal is ingesteld (antw. 81) en hoe het hemelrijk door de prediking des heiligen Evangelies ontsloten en toegesloten wordt (antw. 84). Onze Belijdenis laat dan ook op de woorden: „De kerk is eene heilige vergadering der ware Christgeloovigen" onmiddellijk volgen: „alle hunne zaligheid verwachtende in Jezus Christus, gewasschen zijnde door zijn bloed, geheiligd en verzegeld door den Heiligen Geest" (Art. XXVII) en later nog: „onderhoudende de eenigheid der kerk, zich onderwerpende aan hare onderwijzing en tucht, den hals buigende onder het juk van Jezus Christus, en dienende de opbouwing der broederen, naar de gaven, die hun God verleend heeft, als onderlinge lidmaten eenszelfden lichaams" (art. XXVIII).

b. De zuivere bediening van het Woord is een veel te algemeen en te onduidelijk kenmerk om als criterium dienst te kunnen doen. Immers laat de bediening des Woords eenerzijds in ware kerken, zooals voorheen te Galatië en Corinthe, dikwijls aan zuiverheid veel te wenschen over, terwijl zij anderzijds in kettersche en sectarische kerken niet geheel te loor ging. Zoo redeneerden ook de Socinianen en Remonstranten. Kortweg beweerden dezen, dat het onnut was notae op te sommen, waarnaar de kerk moest worden beoordeeld. Nu ligt natuurlijk in dit argument een element van waarheid. De Lutherschen en Gereformeerden toch beweerden aanvankelijk wel, dat zij alleen de ware kerk waren, maar de praktijk noodzaakte hen „de pluriformiteit" der kerk te erkennen. Op den duur heeft de Reformatie de onverdraagzaamheid van Rome dan ook niet met gelijke munt betaald. Van de hierarchie wilde ze niet weten, ja, zij werd de Antichrist genoemd, maar hoe bedorven Rome ook was, toch erkende de Reformatie, dat in haar nog vestigia ecclesiae waren overgebleven. Dit kenmerk mag dan ook niet te absoluut genomen worden. Reeds

Calvijn waarschuwde tegen het willekeurig verlaten van de kerk. Hij schreef: „Ook al ontbreekt er iets aan de zuiverheid der leer of der sacramenten, al laat de heiligheid des levens en de trouw der dienaren veel te wenschen over, men mag daarom niet aanstonds de kerk verlaten. Op de geloovigen rust eerst dan de plicht tot scheiding, als de leugen in de plaats gesteld wordt van de summa necessariae doctrinae en de praecipua religionis doctrina" (Inst. IV, 1, 12—20).

Al mag dus *het* kenmerk der ware kerk niet al te absoluut genomen worden, daarom kan het toch uitnemend dienst doen, om de ware en de valsche kerk van elkander te onderscheiden. Immers alleen uit de H. Schrift kunnen de hoofdwaarheden des Evangelies geput worden, terwijl ook slechts door de H. Schrift wordt beslist, wat in de kerk een hierarchische macht van bij- of ongeloof moet worden genoemd.

Onze Confessie, die ook drie kenmerken der ware kerk noemt, teekent de valsche kerk aldus: „Zij schrijft zich en haren ordinantiën meer macht en autoriteit toe dan den Woorde Gods en wil zich aan het juk van Christus niet onderwerpen; zij bedient de Sacramenten niet gelijk Christus in zijn Woord verordineerd heeft, maar zij doet daar af en toe, gelijk als het haar goeddunkt; zij grondt zich meer op de menschen dan op Christus; zij vervolgt degenen, die heilig leven naar het Woord van God en die haar bestraffen over hare gebreken, gierigheid en afgoderijen" (Art. XXIX) — nadat reeds in Art. XXVIII was uitgesproken: „En opdat dit te beter kunne onderhouden worden, zoo is het ambt aller geloovigen, volgens het Woord Gods, zich af te scheiden van degenen, die niet van de kerk zijn."

Aanvankelijk zag de Reformatie de Roomsche Kerk als de valsche kerk, ja zelfs in 1754 antwoordde nog Ds A. Rotterdam in zijne bekende „Verklaring van de zevenendertig Artikelen der Ned. Gel." op de vraag: „Op wien passen deze kenteekenen (der valsche kerk)?" „Nadrukkelijk op de Roomsche kerke, die wij met reden houden voor de valsche of Antichristelijke kerke, met dewelke wij nooit eenige vereenigingen mogen aangaan" (ed. Kuyper, blz. 391). Toch was er allengs eene kentering gekomen in de beoordeeling der Roomsche kerk. Zoo schreef à Brakel: „Want velen worden wel zalig, schoon ze niet gedoopt zijn, noch ten heiligen Avondmaal gaan, ja die zelfs in de Paapsche kerk nog zijn". Trouwens, in denzelfden geest oordeelde Maresius: „Multi in Papatu Papatum detestantur, multi in illo moriuntur non Papistae sed Christiani" („Nauta, S. Maresius, blz. 344; nog sterker uitspraken op blz. 135). Ook Calvijn betoogde reeds in zijn „Institutie" onmiddellijk na elkander, dat de Paus hedendaags de leidsman was van het vervloekte anti-christelijke rijk en „dat de Heere de overblijfselen van zijn volk aldaar wonderbaarlijk bewaart, in zooverre dat er eenige teekenen van de

kerk blijven, en voornamelijk die teekenen, wier kracht niet kan verbroken worden, noch door de listigheid des duivels noch door de boosheid der menschen" (IV, 2, 12). Welnu deze kentering in de beoordeeling had voortgang en zoo is „valsche kerk" de qualificatie geworden van de hierarchische, pauselijke macht, die het bijgeloof en de dwalingen propageert, haar eigene autoriteit stelt boven die der H. Schrift en uitwerpt degenen, die met hun woorden en daden tegen deze macht in verzet komen en weigeren gemeenschap te hebben aan de dwalingen der Roomsche kerk.

Deze onderscheiding tusschen de hierarchische macht, die de kerk tyranniseert, en de vestigia ecclesiae moet nog sterker vastgehouden worden bij de beoordeeling van de Afscheiding en de Doleantie. Het laat zich verstaan, dat men „valsche kerk" noemde de hierarchische besturen, welke predikanten en ouderlingen die metterdaad tucht wilden oefenen over de leer, durfden afzetten en loochenaars van de H. Drieëenheid, de Godheid van Christus, het borgtochtelijk lijden en sterven van den Middelaar — „wolven in de schaapskooi van Christus" — handhaafden. Van het hierarchisch kerkbestuur moeten echter de plaatselijke gemeenten onderscheiden worden. Door 's Heeren goedheid zijn er vele plaatselijke gemeenten, in wier midden de Zaligmaker naar de Schriften verkondigd wordt, al blijft het, mijns inziens, de eisch der Heilige Schrift, dat die gemeenten met de Hierarchie breken en niet rusten, voordat alle drie de kenmerken der ware kerk bij haar gevonden worden en de breuk tusschen haar en de reeds vrijgemaakte Gereformeerde kerken geheeld is.

§ 8. **Zuivere en minder zuivere kerken.**

Het verloop der kerkhistorie na de Reformatie bracht mee, dat er naast de onderscheiding tusschen ware en valsche kerk nog eene andere opkwam n.l. die tusschen zuiverder en minder zuivere kerken, welke toch beide nog ware kerken waren. De kerk der Reformatie ging al spoedig in verschillende kerken (als instituut) uiteen. De scheiding tusschen de Lutherschen, de Gereformeerden, de Dooperschen kon niet meer ongedaan worden gemaakt. En zoodra deze overtuiging veld won, zagen de Gereformeerde kerken in, dat natuurlijk de Luthersche kerk geen valsche kerk mocht worden genoemd, maar dat zij wel eene minder zuivere kerk heeten moest. Er moest onderscheid gemaakt tusschen vera en pura ecclesia. Zoo werd ware kerk de naam, niet voor ééne kerk met uitsluiting van alle andere maar voor meerdere kerken, die de hoofdwaarheden des Christendoms, de z.g. fundamenteele artikelen nog vasthielden, doch overigens in graad van zuiverheid van elkander verschilden. Duidelijk komt dit uit in de Synopsis. Daar heet het, Disp. XL, 37: „Haec ecclesia visibilis respectu doctrinae et morum vel pura est vel impura; impura

rursum vel simpliciter errans, vel haeretica, vel scismatica." In de volgende §§ worden dan deze termen duidelijk ontwikkeld. En dan blijkt overtuigend, dat de naam kerk niet ontzegd wordt aan eene kerk „quae errores quidem aliquos tuetur ac fovet, sed qui fundamentum fidei, nempe Christum et officium eius, I Cor. 3 : 11, non evertunt, ita tamen ut parata sit quotidie proficere, et errores, quorum convicta fuerit, ad Dei praescriptum corrigere" (§ 38). Met zulk eene dwalende kerk mogen we „communionem colere" (§ 42), mits we tevens trachten haar van haar dwaling te overtuigen, maar „cum haeretica et scismatica ecclesia, quum ea sint opera carnis, communionem Christianam servandam negamus, ex praescripto Christi, Matth. 7 : 15, atque Apostoli, Rom. 16 : 17 et Titus 3 : 10 et 2 Joh. 9."

Uit deze citaten blijkt duidelijk, dat reeds in de 17e eeuw de tegenstelling zoo stond: Rome als pauselijke kerk en hierarchie, is de valsche kerk (maar plaatselijk zijn er nog sporen van de kerk), daarentegen zijn de kerken der Reformatie ware kerken, die echter in graad van zuiverheid verschillen, met dien verstande, dat er geen kerk op aarde is, die zoo zuiver en rein is, dat op geloof en zeden niets valt aan te merken (§ 43)." Uiteraard is dan de meest zuivere kerk die kerk, die in hare Belijdenis, kerkregeering, bediening van het Woord en de Sacramenten en in de oefening van de tucht over leer en leven 't meest in overeenstemming is met de H. Schrift.

[A Marck, a.w., XXXII, X: „Want deze („Scheurmakers") derven wij als zoodanig niet geheel van de waare kerke uitsluiten, ofschoon de scheuringe in haar voor een groot kwaad moet worden gehouden en mispreesen." „Dat wij ook eindelijk de Waare kerke bij die geene erkennen wiens Leere en Leeven wij afkeuren" (zoo beschuldigden „de Papisten" de Gereformeerden, Honig)...

Antw. „Want alle dwaalinge stoot niet terstond de Grondwaarheid der Leere omverre, en alle leevens of daadens onbetaamelijkheit is geen vast bewijs van het gemis der hebbelijke Heiligheit" (blz. 875)].

Uit het aanvaarden van de onderscheiding tusschen zuivere en minder zuivere kerken is het opnemen in het theologisch spraakgebruik van den term „de pluriformiteit der kerk" voortgevloeid. Kuyper bezigde dezen term 't eerst. Zijn voorbeeld werd gevolgd door Bavinck[2], IV, blz. 348, H. Visscher (God en mijn recht), Ds Joh. Jansen (Christelijke Encyclopaedie, IV, blz. 584/6), Ds J. J. Knap (De Kerk, blz. 76/88), G. Vellenga (a.w., II, blz. 116/117), Van Melle (Korte Schets der Christelijke Geloofsleer[4], blz. 97 e.v.).

De laatste schrijft, na er eerst aan herinnerd te hebben, dat de zichtbare kerk „gesplitst" is in een aantal afdeelingen (denominaties, kerkgenootschappen), in alle welke het leven van Christus in meerdere of mindere mate werkt; die gevormd zijn door verschil van land en taal zoowel als door andere omstandigheden, de noodwendige gevolgen van den onvolmaakten toestand, waarin de gemeente zelve

in deze bedeeling verkeert en van het „booze, waarin de wereld ligt":

„Deze pluriformiteit der zichtbare kerk, waarbij de eenheid der onzichtbare kerk ongekrenkt blijft (Joh. 17 : 21), is een feit, dat sinds de scheiding van Oost en West bestond, door de Reformatie sterk is toegenomen, en waarmede men al of niet vrede kan hebben, maar dat de historie ons dwingt als onvermijdelijk en onveranderlijk te erkennen." En onder de pluriformiteit der kerk verstaat hij dan, dat de eenheid der kerk in het geestelijke, dat is, in Christus reeds bestaat en ook eenmaal heerlijk aanschouwd zal worden, maar dat zij hier in het zichtbare niet wordt gezien; ja dat de kerk zich hier pluriform, dat is in vele kerkvormen, openbaart.

Nu is helaas meermalen de bedoeling van deze theologen met dezen term misverstaan. Zij bedoelden met den term „pluriformiteit der kerk" volstrekt niet, dat het van minder belang is, wat een bepaalde kerkengroep leert, als zij slechts de 12 artikelen des Geloofs onderschrijft, en welk stelsel van Kerkregeering gevolgd wordt. Integendeel. Herhaaldelijk hebben zij uitgesproken, dat de Geref. belijdenis en het Geref. stelsel van kerkregeering het meest overeenkomstig de H. Schrift zijn en dat dus kerken, die beide bezitten, de meest zuivere zijn en 't ieders roeping is, om, zoodra zijn oog hiervoor geopend wordt, zich bij haar te voegen. Maar zij gaven er mee te kennen: eene bepaalde kerkengroep mag zich niet, met uitsluiting van alle andere kerkengroepen, de ware noemen en hiervoor konden zij zich op de Reformatoren beroepen.

Calvijn heeft er niet aan gedacht, de Luth. kerk eene valsche kerk te noemen en wij zagen ook, dat reeds de Synopsis uitsprak, dat kerken wel eens minder zuiver en toch ware kerken kunnen zijn. Met pluriformiteit der kerk is dus gemeend, dat alle kerken, die niet slechts in naam maar metterdaad staan op den grondslag der 12 artikelen des Geloofs en dus de fundamenteele artikelen der Christelijke leer prediken, tot op zekere hoogte ware kerken zijn, maar die in graad van zuiverheid zeer verschillen. Kerken, met welke dit niet het geval is, die de Drieëenheid, de Godheid van Christus enz. loochenen zijn geen kerken. En Roomsche of Protestantsche hierarchische machten, die ware geloovigen uitwerpen en vervolgen of ongeloovige predikanten in hun ambt handhaven en openbare ongeloovigen tot het H. Avondmaal toelaten, zijn de valsche kerk, omdat alle drie kenmerken van de ware kerk ontbreken.

De pluriformiteit en de eenheid der kerk zijn dan ook niet met elkaar in strijd. De eenheid wortelt in het onzichtbare en geestelijke en wordt niet te niet gedaan door de omstandigheid, dat er Lutherschen, Gereformeerden, Methodisten enz. zijn. Ondanks de verschillende kerkelijke instituten houden wij vast aan de unitas ecclesiae, omdat de ware geloovigen het eene lichaam van Christus onder het ééne Hoofd Christus zijn.

Kuyper, Bavinck en wel 't sterkst H. Visscher wezen de gedachte af, dat de gedeeldheid der zichtbare kerk voornamelijk een gevolg is van de zonde. Hun betoog luidt: omdat bijv. de Roomsche en de Grieksche kerk, de Anglicanen en de Independenten dikwijls zoo scherp tegenover elkander stonden en ook nu nog wel de verschillende kerken en de onderscheidene „orthodoxe" richtingen elkaar soms bestrijden op eene wijze, die de perken der H. Schrift te buiten gaan, zijn die geloovigen, die in bijzondere mate de gave der vreedzaamheid ontvingen, licht geneigd, het verschil in de leer en in de kerkregeering bij de onderscheidene kerken uitsluitend te wijten aan de zonde. Nu heeft de zonde ongetwijfeld hieraan haar deel. Dan, zij mag niet alleen genoemd. Gelijk in den enkelen mensch het beeld Gods niet ten volle kan uitkomen, maar alleen in de verloste menschheid, zoo kan ook niet ééne enkele kerkengroep, al streeft zij er nog zoo ernstig naar, alle momenten, die in de H. Schrift voor de zuivere belijdenis en de rechte institueering der kerken worden gegeven, zich zóó assimileeren, dat ze alle tot hun recht komen. Eene volmaakt harmonieuze ontwikkeling en toepassing van alles wat God in Zijn Woord voor het leven Zijns volks schonk, kan geen enkele kerk ons bieden. Gelijk de Christen jaagt in de kracht Zijns Zaligmakers naar de volkomen harmonieuze ontwikkeling van zijn denken, willen en handelen, maar hem dit op aarde nimmer gelukt, zoo is het ook met de onderscheidene kerkengroepen.

Ieder harer meent voor zich de waarheid Gods het zuiverst te hebben gegrepen, en in hare Verfassung (inrichting) 't meest nabij te zijn gekomen aan het ideaal der H. Schrift, maar de ervaring leert, dat elke kerk minstens wel één moment eenigermate heeft verwaarloosd, zoodat de verschillende kerkengroepen van elkaar kunnen leeren en zich in sommige opzichten tot heilige jaloerschheid moeten laten verwekken. Dit is nu voor de kerken wel beschamend en dit maant ook de kerken tot nederigheid en kleinheid voor God, maar het feit zelf valt niet te loochenen. Wanneer wij daarbij denken aan de levenswet van den Schepper, dat er ook in de geestelijke wereld veelvormigheid heerschen zal en aan de omstandigheid, dat het volkskarakter, het al- of niet in aanraking komen met andere volken, de geestelijke aanleg, de maat van intellectueele en ethische ontwikkeling, zelfs het klimaat, de bodem en de ligging van het land, waarin de kerk optreedt, invloed oefenen op de wijze der openbaring en op het leven der kerk, dan zien wij ons genoopt te erkennen, dat in de pluriformiteit der kerk ook een werk Gods te aanbidden is.

Ongetwijfeld zijn er in dit betoog momenten, die waarheid bevatten en voorheen wel over het hoofd zijn gezien. Toch moeten wij hier voorzichtig zijn en steeds in het oog houden, dat God in zijn Woord de waarheid ons heeft geopenbaard en dat Christus aan zijne kerk heeft beloofd, sprekende van den Heiligen Geest: Die zal u in

al de waarheid leiden, Joh. 16 : 13. De gedeeldheid, de pluriformiteit der kerk moet dan ook allermeest als gevolg van de zonde gezien. Zonden van het verstand en van den wil hebben hier veel kwaads veroorzaakt.

Omdat bij de wedergeboorte slechts in beginsel wordt weggenomen de duisternis, welke door den val over ons verstand gekomen is en bovendien ook ons denkvermogen zelf door de breuk met God verzwakt is, is er dikwijls bij geloovigen doling en afwijking, omdat zij niet naarstig genoeg de H. Schrift onderzochten; omdat zij er tegen op zagen aandachtig te lezen en zich eigen te maken, wat inspanning van het denkvermogen vordert; omdat zij niet genoeg acht gaven bij de bediening van het Woord; omdat zij verzuimden dwalingen, die een schoonen schijn hebben te toetsen aan de Belijdenis der kerk en vooral omdat zij niet naarstig van God begeerden door zijnen Geest in de waarheid geleid en voor dwaling bewaard te worden. Daarbij komt soms de nawerking van het oude, trotsche hart. Onbewust was men wel te hoovaardig of te eigenzinnig op confessioneel gebied ongelijk te bekennen en zich door de waarheid te laten overtuigen. Ook zullen wel eens bijoogmerken en onedele motieven hebben gevoerd tot uiteengaan en tot het aannemen eener houding, die in strijd was met den eisch der liefde.

Uit het aannemen van de pluriformiteit volgt echter volstrekt niet, dat het er dus minder toe doet, tot welke kerkengroep wij behooren. Integendeel. Die kerkengroep zal 't best op aarde onzen hemelschen Koning en zijn Rijk kunnen dienen, welke 't zuiverst in hare Confessie een echo geeft op zijne waarheid, die in hare kerkregeering zich 't meest aan zijne inzettingen houdt en wier leden jagen naar een God verheerlijkenden wandel. Het heilig ideaal van de Gereformeerde kerken in de wereld moet dan ook zijn, het meest haar Hoofd en Heere te mogen verheerlijken en het krachtigst de uitbreiding van zijn koninkrijk te mogen bevorderen.

Tegen de benaming pluriformiteit zijn in den jongsten tijd bedenkingen ingebracht, die overweging verdienen. Dan, ook al zouden die gegrond blijken, toch zal het niet licht zijn deze benaming, nu zij eenmaal ingang vond, door eene andere en betere te vervangen.

Ten slotte. Het erkennen van de pluriformiteit der kerk stelt ons voor vragen — bijv. als op eene bepaalde plaats eene Gereformeerde, eene Hervormd-Gereformeerde of Confessioneele, eene Christelijke Gereformeerde en eene Oud-Gereformeerde kerk gevonden wordt, hoe heeft dan de Gereformeerde kerk de andere „kerken" te beoordeelen? — die niet geheel bevredigend beantwoord kunnen worden. De praktijk van het kerkelijk en godsdienstig leven echter spreekt hier zoo luide, dat dit concreet niet al te groote bezwaren meebrengt. Ieder stemt toe, dat wanneer onze trouwe God eens in al deze Geref. kerken de begeerte werken mocht naar samensmelting en saam-

woning op één kerkelijk erf, wederzijds de ambten zouden worden erkend.

C. DE REGEERING DER KERK.

§ 1. De noodzakelijkheid der kerkregeering.

Eene kerk van Christus kan niet zonder eene regeering, evenmin als een volk eene overheid ontberen kan. Geldt nu reeds op staatkundig gebied, dat God de oorspronkelijke souvereiniteit bezit en de overheid slechts de afgeleide macht deelachtig is, dan klemt dit in nog sterker mate op het erf der kerk. Steeds was en is de kerk eene theocratie, naar *Jes. 33 : 22: Want de Heere is onze Rechter, de Heere is onze Wetgever, de Heere is onze Koning; Hij zal ons behouden.* Nu heeft het echter God behaagd den Christus tot Koning van Zijne kerk aan te stellen. En dat wel alzoo, dat deze Koning er eerder is dan Zijn volk. Christus toch is het, die door Zijnen Geest Zelf de leden zijner gemeente verwekt en hierin komt reeds de geheel eenige beteekenis van het Koningschap van Christus over Zijne kerk uit. Van dit koningschap van Christus kan de kerk nimmer genoeg doordrongen zijn. Het moet door haar niet alleen beleden worden maar het moet ook door haar in de praktijk worden gehuldigd. Elke reformatorische beweging in de kerk grijpt dan ook van zelf naar dat koningschap van Christus terug. Rome heeft er nimmer aan gedacht te loochenen, dat Christus de Koning der kerk is, maar feitelijk stelde zij toch dat koningschap ter zijde, omdat de Hierarchie met dit koningschap in strijd was en omdat bij de regeering der kerk niet werd gerekend met de wetten, die de Christus zelf hiervoor in de H. Schrift gegeven heeft.

Hiertegenover stelden de Reformatoren het koningschap van Christus over Zijne kerk weer op den voorgrond. En om ons nu maar tot ons eigen land te bepalen, bij de Afscheiding en de Doleantie geschiedde hetzelfde. En nog steeds blijft het helaas de zonde van de Ned. Herv. kerk, dat bij de kerkregeering feitelijk het koningschap van Christus geheel uitgeschakeld is, omdat aan de reglementen en bepalingen der kerk meer gezag wordt toegekend dan aan Gods Woord.

Maar als wij zeggen, dat de kerk niet kan zonder eene regeering dan denken wij toch niet alleen aan Christus maar vervolgens ook aan hen, die Christus riep om Zijne kerk in Zijn Naam te regeeren, dat is dus aan de ambtsdragers. Aan hen heeft de kerk reeds hierom behoefte, wijl zij niet alleen is een vergadering maar ook een moeder der geloovigen. De Christus gebruikt immers Zijne kerk als instrument, om ook anderen te zaligen. Zal de kerk een geschikt instrument daartoe zijn, dan kunnen op den duur 't ambt van V. D. M. en

de andere ambten niet ontbreken. En zoodra ambtsdragers over de gemeente gesteld zijn, treedt zij op als instituut.

Nu gaat het volstrekt niet aan, gelijk vele schrijvers doen, zoo maar kortweg te zeggen, dat waar Rome leert, dat de kerk als instituut altijd voorafgaat aan de kerk als organisme, het kenmerkende van de protestantsche opvatting hierin bestaat, dat de kerk als gemeenschap des geloofs en der liefde, dat is als organisme aan de kerk als moeder der geloovigen of als instituut voorafgaat. Immers mogen wij het volgende niet uit het oog verliezen:

a. Calvijn accentueerde reeds het feit, dat de kerk ook mater fidelium is. Hiertoe kwam hij, omdat de H. Schrift ons leert, dat de ambten en dus het instituut der kerk niet een instelling van de gemeente maar van Christus is.

b. Christus vergadert zijne kerk niet alleen door zijnen Geest maar door zijn Woord en Geest. Christus is op aarde slechts daar, waar zijn Woord is. Dan, nu wordt voor verkondiging van het Evangelie een ambtelijk optreden, gemeenlijk het ambt van den Dienaar des Woords of als dat ontbreekt het ambt der geloovigen, en dus de kerk als instituut vereischt. Nu is het wel waar, dat vele kinderen der geloovigen worden wedergeboren, voor zij het Woord hoorden maar dat zijn dan ook kinderen, die geboren zijn binnen den kring, waar 't Woord is.

c. Het verschil tusschen Rome en de Reformatie loopt over eene geheel andere vraag. Rome zegt, dat door den doop de genade wordt medegedeeld en dat alzoo de doop noodzakelijk is tot zaligheid. Daarmede bindt Rome de zaligheid aan priester en sacrament. Dit werd door de Reformatie verworpen. Christus is het, die de Zijnen levend maakt niet door priesters en sacrament maar door Zijn Woord en Geest en de gemeenschap met Christus is volgens den Bijbel gebonden aan de gemeenschap met het woord der apostelen, *I Joh. 1 : 3: Hetgeen wij dan gezien en gehoord hebben, dat verkondigen wij u, opdat ook gij met ons gemeenschap zoudt hebben, en deze onze gemeenschap ook zij met den Vader en met Zijnen Zoon Jezus Christus.* Christus vergadert zijne kerk door de kerk.

d. De Reformatie verwierp met dit standpunt twee dwalingen. Eenerzijds veroordeelde zij de hierarchie en 't binden van de zaligheid aan priester en sacrament. Anderzijds brandmerkte zij alle geestdrijverij, die roemde in eene werking des Geestes geheel buiten den Christus en zijn Woord om. En eveneens: de gaven, aan de geloovigen verleend, maken het ambt niet overbodig — omgekeerd, mag het ambt deze gaven niet onderdrukken maar behoort het ze te organiseeren en te leiden.

e. Om deze redenen gaat 't eigenlijk niet aan te vragen: Wie was eerder, de kerk als organisme of als instituut? Beide zijn tegelijk gegeven, gelijk zij ook voortdurend op elkaar inwerken. Dan, hier-

tegen heeft men deze bedenkingen ingebracht. In de heidenwereld openbaart de kerk zich eerst geruimen tijd als organisme, alvorens de ambten worden ingesteld. Hierbij zag men evenwel over het hoofd, dat de V. D. M., die aan heidenen in een bepaalde streek 't Evangelie brengt en menschen voor Christus gewint, door eene geïnstitueerde kerk gezonden is en in ambtelijke relatie met deze kerk blijft en dus in zekeren zin de kerk als instituut in zulk een streek er toch weer eer is dan de kerk als organisme. En eveneens, dat een Dienaar des Woords in zulk een streek, terstond na de toebrenging van enkele heidenen, raadpleegt met en de hulp inroept van die Christenen onder hen, die de meeste gaven ontvingen en daar dus toch reeds vrij spoedig iets van eene regeering der kerk door christenen uit de heidenen zelven gevonden wordt. Juister is eene andere bedenking.

Het geval kan zich voordoen, dat op eene bepaalde plaats slechts enkele Christenen worden gevonden, die wel onderling de gemeenschap des geloofs en der liefde oefenen maar die voorts zonder instelling der ambten leven en die ook niet meer in een bepaalde relatie met eene geinstitueerde kerk gebleven zijn. Dan, zulke gevallen zijn hooge uitzonderingen. Wij kunnen dan ook in zekeren zin zeggen, dat het der kerk nimmer geheel aan eene regeering ontbroken heeft. In den patriarchalen tijd was de huisvader niet alleen profeet en priester maar ook koning en als zoodanig moest hij zijn gezin onderwijzen, vertroosten, regeeren, en vermanen. Israël bezat ook eene religieuze organisatie in het priesterschap en in de ceremoniën der wet. Bij den aanvang der nieuwe bedeeling verwekte God eerst den prediker Johannes den Dooper en trad daarna de Christus op, die eene ἐκκλησία rondom zich vergaderde, haar rechtstreeks tot Zijn hemelvaart regeerde en apostelen aanstelde, om ná zijn heengaan als Zijne getuigen op te treden en Zijne kerk te regeeren.

§ 2. **Het apostolaat.**

Omdat door het apostolaat het instituut der kerk meer op den voorgrond trad, moeten wij daarop wat dieper ingaan. Vele nieuweren (Schleiermacher, Harnack) ontkennen, dat wij bij de twaalven moeten onderscheiden tusschen hun eerste roeping tot het discipelschap en hun tweede roeping tot het apostelschap, Matth. 4 : 18/22 en 10 : 1 en volg. Matth. 10 vangt aldus aan: En zijne 12 discipelen tot Zich geroepen hebbende, heeft Hij hun macht gegeven over de onreine geesten, om dezelve uit te werpen, en om alle ziekte en alle kwalen te genezen. De namen nu der 12 Apostelen zijn deze: de eerste Simon, gezegd Petrus enz. Met een beroep op deze plaatsen werd tevoren de stelling verdedigd, dat het apostolaat iets anders en meerders was dan het discipelschap. Ten onrechte willen vele nieuweren (ook Holtzmann) hiervan niet weten. Terecht schrijft echter Grosheide: „De 12 apostelen treden hier voor het eerst op als een bepaalde klasse

van discipelen, met bijzondere taak, gelijk we hier ook het eerst het woord apostel vinden. Die bijzonderheid blijkt uit de bijzondere volmacht, bevoegdheid, die ze ontvangen niet alleen voor de reis, waarvan vs 5 spreekt, maar voor goed. We hebben hier een officieel plaatsen in het apostelambt; dat kan nu geschieden, nu ze een tijd lang Jezus' woorden hoorden en getuigen waren van Jezus' werken".

De volgende gronden werden voor het oude gevoelen aangevoerd:

a. De naam apostel, שְׁלוּחַ (ἀποστολος komt in de Septuaginta alleen in I Kon. 14 : 6 voor als vertaling van שְׁלוּחַ, Ahia zegt tot de vrouw van Jerobeam: Waarom stelt gij u dus vreemd aan, want ik ben tot u gezonden met een harde boodschap) is aan de twaalven door den Heere Jezus zelven gegeven;

b. de naam apostel is altijd een ambtsnaam geweest en dat wel dermate, dat de term ψευδαποστολος kon gevormd worden;

c. reeds voor het optreden van Paulus is aan de twaalven eene bijzondere plaats in de gemeenten toegekend.

De nieuweren beroepen zich voor hun gevoelen hierop:

a. Het staat niet vast, wie eigenlijk de 12 apostelen geweest zijn. Hiervoor voert men aan, dat in Matth. 10 de naam van Judas (de zoon of de broeder van Jacobus, Luk. 6 : 16, Hand. 1 : 13) ontbreekt en daar genoemd wordt Lebbeus toegenaamd Thaddeus. Maar „met deze namen zal dezelfde persoon bedoeld zijn" (Grosheide). Er zijn er die meenen, dat Lebbaeus aanblazer beteekent en dat de naam Thaddeus een deflexus is van Judas, om dien verfoeide te vermijden, vgl. Joh. 14 : 22 (Grosheide).

b. Judas Iskarioth pleegde zelfmoord en zoo bleven er slechts elf apostelen over. Maar Hand. 1 : 26 verhaalt dat Matthias in de plaats van Judas trad.

c. Paulus noemt zich zelven ook apostel, ofschoon hij toch niet tot het oorspronkelijke twaalftal heeft behoord. Bij dit argument moeten wij wat langer stilstaan.

De vraag is gerezen, of sinds de roeping van Paulus het 12-tal apostelen in een dertiental is overgegaan dan wel of het apostelschap van Matthias slechts als tijdelijk moet beschouwd worden en dus met Paulus de ledige plaats van Judas eerst is vervuld.

Alvorens wij deze vraag beantwoorden, herinneren wij nog aan het volgende. Harnack wijst in zijn boek „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten" (S. 238) op deze mededeeling van Eusebius: Onder het latere Jodendom kwamen functionarissen voor, die ook reeds apostelen genoemd worden. Het waren ambtenaren, die in de Diaspora geld inzamelden voor den tempeldienst en tevens encyclische berichten uit Jeruzalem overbrachten. Voorts wordt in het N. Test. — gelijk reeds Voetius, Politica Ecclesiastica, Pars II, Lib. II, tract. II, opmerkte — de naam apostel toegekend: 1° Aan Christus zelven, *Hebr. 3 : 1;* 2° aan Evangelisten

en andere missionarissen, 2 Cor. 8 : 23 ἀποστολοι ἐκκλησιων — bij ons vertaald door: zij zijn afgezanten der gemeente; I Thess. 2 : 6 wordt van Paulus, Silvanus en Timotheus gezegd, dat zij Christus' apostelen waren; 3⁰ aan personen, die tot een bijzonder doel werden afgezonderd, zooals Epafroditus, Phil. 2 : 25; soms in geheel algemeenen zin, Joh. 13 : 16 οὐδε ἀποστολος μειζων του πεμψχντος αὐτον; 4⁰ aan de twaalven, die Christus als apostelen in engeren zin aan Zijne kerk geschonken heeft.

Hieruit zien wij dus, dat reeds in het N. T. de term „apostel" zoowel in ruimeren als in engeren zin werd gebezigd. De meeste nieuwere theologen echter ontkennen dit en beweren, dat in het N. T. het woord alleen voorkomt in den ruimeren zin. En zoo spreken niet alleen liberale theologen als Harnack en Wernle, maar zelfs Th. Zahn schrijft op S. 56 van zijn „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche", dat de naam apostel in den apostolischen en daarop gevolgden tijd nog niet gekregen had dien engeren zin, dien wij er aan toekennen. Ware dit wel zoo geweest, dan zou volgens hem Paulus zich dien naam niet hebben kunnen aanmatigen. Maar nu heeft Paulus met vrijmoedigheid zich zoo genoemd, omdat ook anderen dien naam dragen en omdat hij in alles dezelfde merkteekenen droeg als de twaalven.

Dan, deze voorstelling is in strijd met de feiten. Paulus heeft ongetwijfeld ook reeds sensu praegnante van de apostelen gesproken en daarbij gedacht aan den besloten kring, dien hij vond, en die naar luid van de Evangeliën dateert van den tijd, waarvan Matth. 10 spreekt.

Wij wijzen nog op Gal. 1 : 19. Bij ons lezen we: En ik zag geenen anderen van de apostelen dan Jakobus den broeder des Heeren. In het oorspronkelijke staat er: ἕτερον δε των ἀποστολων οὐκ ειδον, εἰ μη Ιακωβον τον ἀδελφον του κυριον. Ετερου moet echter niet volgens Meyer's Komm. betrokken worden op het εἰ μη Ιακωβον dat volgt, maar op den eenen apostel Petrus, die tevoren genoemd werd. De bedoeling is niet, dat hij nog een anderen apostel zag en daarom moet εἰ μη niet vertaald worden door behalve maar door „doch slechts". De gedachte is deze: Van de apostelen zag ik niemand behalve Petrus; doch bovendien zag ik slechts Jakobus, die echter geen apostel maar de broeder des Heeren is. In denzelfden zin wordt εἰ μη ook gebezigd in Joh. 17 : 12. Greijdanus vertaalt: „En eenen anderen van de apostelen zag ik niet, behalve Jacobus, den broeder des Heeren." En hij licht deze woorden aldus toe: „De vraag bij dit vers is of de apostel dezen Jacobus apostel noemt, of niet? Het laatste is het meest waarschijnlijk, omdat de apostel anders had moeten schrijven: en nog eenen anderen van de apostelen zag ik niet, behalve Jacobus. Want hij zag toen niet alleen Jacobus, maar ook den apostel Petrus. Zou de apostel desniettemin dezen Jacobus apostel noemen, dan zou de naam apostel

nu eene meer algemeene beteekenis moeten hebben, waar deze Jacobus, blijkens Joh. 7 : 5, vóór 's Heeren kruisdood geen geloovig aanhanger des Heeren geweest is, maar eerst door 's Heeren opstanding en verschijning ook aan hem, 1 Cor. 15 : 7, tot het geloof gekomen is, vgl. ook Hand. 1 : 14, en dus niet tot de twaalven behoord heeft.

Ten laatste wijs ik nog op I Cor. 9 : 5, waar Paulus zich zelven rekent met „andere apostelen" en dezen plaatst naast en dus onderscheidt van de broeders des Heeren. Ook wordt in Acta steeds sensu praegnante van de apostelen gesproken, met uitzondering van Hand. 14 : 4 en 14, waar ook Barnabas een apostel genoemd wordt. (De Kantteekening meent ten onrechte, dat Barnabas evenals de twaalven en als Paulus tot apostel in engeren zin geroepen zou zijn. Eveneens zegt Barde ten onrechte: Paulus en Barnabas worden beide evenals in vs 14 apostelen genoemd, niettegenstaande deze benaming niet geeigend is, om op Barnabas toegepast te worden).

De twaalven vormden dus ongetwijfeld een afgesloten kring, een soort college of raad. Maar dan rijst ook van zelf de vraag, of sinds de roeping van Paulus het 12-tal in een 13-tal is overgegaan, dan wel of het apostelschap van Matthias slechts als tijdelijk moet worden beschouwd en dus met Paulus de ledige plaats van Judas eerst definitief is vervuld. Voetius oordeelde, dat het 12-tal na de roeping van Paulus een 13-tal is geworden. Hij schreef: Duodecim illis, qui etiam discipuli dicuntur, postea supernumerarius accessit.

Bavinck is blijkbaar ook niet van oordeel, dat het apostolaat van Matthias slechts tijdelijk is geweest. Hij schrijft: „Het apostolaat van Paulus draagt echter een van dat der twaalven zeer onderscheiden karakter. Wel handhaaft Paulus met alle macht den Goddelijken oorsprong, de zelfstandigheid en de waarachtigheid van zijn apostolisch ambt tegenover alle bestrijders, Gal. 1 en 2, I Cor. 1 : 10 en 4 : 21; II Cor. 10 : 13. Maar desniettemin, hij heeft met Jezus niet verkeerd tijdens zijne omwandeling op aarde, heeft de gemeente Gods vervolgd, is geroepen door den verhoogden Christus op eene buitengewone wijze en een ongewonen tijd, en is geweest de voornaamste der zondaren en de minste der apostelen, I Cor. 15 : 9, Ef. 3 : 8, I Tim. 1 : 16.

„Zijn apostolaat, hoe zelfstandig en uitnemend ook, is een middel geweest, om het apostolaat der twaalven tot grondslag van heel de gemeente te leggen. Paulus heeft door zijn apostolaat het apostolaat der twaalven niet beperkt of ondermijnd, maar het integendeel bevestigd en uitgebreid. Hij heeft in de heidenwereld voor het apostolaat der twaalven den weg gebaand, heeft het eenerzijds ontdaan van al het Joodsche, dat de dragers er van nog bleef aankleven en anderzijds de heidenen als wilde takken ingeënt op den tammen olijfboom van Israël, Rom. 11 : 24. Op Christus als hoeksteen en de apostelen

als fundament heeft Paulus de ééne gemeente, het ééne volk Gods, het geestelijk Israël gebouwd."

Kuyper, die deze quaestie uitvoerig behandelt, L. de Ecclesia, blz. 150 e.v., neemt een ander standpunt in. Volgens hem is het getal der apostelen „een fixum quid", hetgeen volgens hem blijkt uit Hand. I. De apostelen zelven hadden deze opvatting. Daarom is het begrijpelijk, dat zij na het wegvallen van Judas meenden het twaalftal weer te moeten completeeren. Nu rijst echter de vraag, of ze hierin naar de bedoeling des Heeren hebben gehandeld. Dat is niet het geval geweest. Gelet toch moet worden op het volgende:

a. Na zijne opstanding is Jezus zelf aan de elven verschenen, Hij heeft hun ook weer de opdracht van het apostolaat gegeven, maar Hij heeft geen twaalfden apostel aangewezen. Ook lezen we niet, dat de elven voor de Hemelvaart Hem gevraagd hebben, of zij het twaalftal weer moesten aanvullen.

b. In Handel. I : 15/26 beroept Petrus zich ook niet op eene bepaalde aanwijzing van den verhoogden Heiland maar citeert hij alleen uit Ps. 109 : 8 de woorden: Een ander neme zijn opzienersambt. „Ze hebben eenvoudig het lot geworpen en van Matthias lezen we verder geen woord meer; hij verdwijnt aanstonds."

c. Dat na den dood van Jacobus de aanvulling niet werd gerepeteerd. De bijeenvergaderden te Jeruzalem hebben het dus goed bedoeld, maar niettemin hebben ze zich toch vergist. Jezus Zelf had hen tot apostelen aangesteld en nu hadden zij moeten wachten totdat Hij zelf hun getal weer op twaalf bracht. Welnu, dat deed Jezus, toen Hij Paulus tot apostel aanstelde. Immers zeide Hij tot Ananias: „Deze is Mij een uitverkoren vat, om mijnen Naam te dragen voor de heidenen en de koningen en de kinderen Israëls," Hand. 9 : 15.

Vandaar dan ook, dat Paulus aan de Galaten kon schrijven: „Paulus, een apostel, geroepen niet van menschen noch door een mensch, maar door Jezus Christus en God den Vader, die Hem uit de dooden opgewekt heeft" (vs 1) en dat Paulus herhaaldelijk met kracht zijn apostelschap verdedigde tegenover hen, die dit durfden betwisten. — Van gewicht is ook, dat als in de Apocalypse gesproken wordt van het nieuwe Jeruzalem, er gezegd wordt in 21 : 14: „En de muur der stad had twaalf fundamenten en in deze de namen der twaalf apostelen des Lams." (Greijdanus vertaalt: En de muur der stad had twaalf fundamenten en op deze de twaalf namen van de twaalf apostelen des Lams). Niet aan Matthias maar aan Paulus is dan ook de kerk des Nieuwen Verbonds verbonden, gelijk Paulus ook in den hemel onder de apostelen beteekenis heeft. Paulus „heeft het πέμπεσθαι maar niet Matthias en hierin toch ligt het hoofdkenmerk van het apostolaat. Telt Matthias mee en wordt Paulus de dertiende apostel, dan is ook het apostolaat niet afgerond, maar zich herhalende. Is daartegen Paulus de twaalfde, dan is het getal afgesloten en kunnen er later

geen apostelen meer opstaan." — Voorts is 12 in den Bijbel een heilig getal en komt het dus meer met de gewone wijze van het handelen Gods overeen, dat er niet 13 maar slechts 12 apostelen geweest zijn.

Onzes inziens zijn deze argumenten niet zonder beteekenis en het komt ons voor, dat men er zich wel eens wat al te gemakkelijk van afgemaakt heeft. Een zoo voorzichtig geleerde als Bavinck erkent dan ook: „De verhouding van Paulus tot de twaalven is daarbij verre van duidelijk. Wel maakt Paulus meermalen dit onderscheid, dat de apostelen te Jeruzalem onder Israël en hij zelf onder de heidenen het evangelie verkondigen zou... maar dit onderscheid is toch zeer relatief; want Paulus wendde zich bij zijne Evangelieverkondiging altijd eerst tot de Joden... en de 12 apostelen ontvingen van Christus na zijne opstanding den uitdrukkelijken last, om aan alle volken het Evangelie te prediken... en hebben aan dien last ook in meerdere of mindere mate voldaan. Niet alleen de gemeente uit de Joden, maar geheel de Nieuwtestamentische gemeente rust op het fundament van de Apostelen en profeten, Ef. 2 : 20, Openb. 21 : 14 en heeft door hun woord gemeenschap aan Christus, Joh. 17 : 20, I Joh. 1 : 3" (IV, blz. 360).

Ook mijns inziens valt de verhouding van Paulus tot de twaalven niet precies aan te geven. Aan de andere zijde aarzelen we toch ook toe te stemmen, dat op dien gewichtigen dag waarvan het 2e deel van Handel. I spreekt, de apostelen zich òf geheel vergist hebben òf hadden moeten verklaren, dat het apostelschap van Matthias slechts tijdelijk was en zou eindigen, als Jezus zelf een twaalfden man tot apostel aanstelde. Wellicht doen wij het veiligst met Sillevis Smitt, „De organisatie van de Chr. kerk in den apostolischen tijd", te zeggen: „Zoo zouden we liever Paulus vanwege zijne vele brieven en van wege zijnen geweldigen missionairen arbeid niet „Supernumerarius" willen noemen, maar in hem willen zien den machtigen vertegenwoordiger van de eenheid en volheid van het Apostolaat."

§ 3. **De beteekenis van den apostel Petrus.**

Van de apostelen is Petrus de eerste. Simon of Schimeon, zoon van Johannes of Jonas, broeder van Andreas, was afkomstig uit Bethsaïda, Joh. 1 : 45, maar later (wellicht na zijn huwelijk) woonde hij blijkens Marc. 1 : 29 te Kapernaum. Reeds bij zijne eerste ontmoeting van Jezus, beloofde Deze hem, dat hij later zou geheeten worden κηφας (Grieksche vorm voor het Hebr. woord כֵּיפָא met het aram. artikel), de rots, ἡ πετρα, als manl. eigennaam Πετρος, Joh. 1 : 43. En toen Petrus later in de deelen van Cesaréa Filippi op de vraag: „Maar gij, wie zegt gij, dat Ik ben?" antwoordde: Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods," sprak Jezus onder meer ook: „En Ik zeg u ook, dat gij zijt Petrus, en op deze petra zal Ik mijne

gemeente bouwen en de poorten der hel zullen haar niet overweldigen," Matth. 16 : 18.

Hoe de Reformatie deze plaats opvatte, blijkt duidelijk uit deze woorden van Calvijn in zijn commentaar op de Synoptici: „'s Pausen eerste verzinsel is, dat Petrus hier het fundament der kerk genoemd wordt. Wie ziet niet, dat alzoo op den persoon van Petrus overgebracht wordt, wat van Petrus' geloof in Christus gezegd wordt. Ik stem toe, dat Petrus en Petra in het Grieksch hetzelfde is, behalve dat het eerste Attisch en het tweede de gewone spreektaal is; doch dit onderscheid heeft Mattheus niet onopzettelijk gemaakt, maar veeleer opzettelijk het mannelijk geslacht in het vrouwelijk veranderd, om daardoor iets anders uit te drukken; ook twijfel ik niet, of Christus heeft dat onderscheid gemaakt bij het uitspreken der woorden. Snedig is daarom de opmerking van Augustinus, dat de Petra niet naar Petrus maar Petrus naar de Petra genoemd wordt, gelijk wij, naar Christus, Christenen heeten."

„Daar voorts, om hierover niet langer uit te weiden, bij ons het woord van Paulus als zeker en ontwijfelbaar geldt, dat de kerk geen ander fundament kan hebben dan Christus alleen, is het niet van heiligschennige lastering vrij te pleiten, dat de Paus een ander fundament verdicht heeft." Zoo oordeelt ook Kuyper, Locus de Christo I, blz. 64/65: „En op deze petra, die in Mij is, en die Ik in u brengen zal, zal Ik de kerk bouwen. Die Petra ziet niet op Petrus' vast karakter (want Petrus was zeer zwak soms) maar op de constante natuur van zijne Christologie. Petra is niet een persoon (zooals Rome leert); niet eene nuda confessio (zooals de Gereformeerden wel eens leerden) maar de in het menschelijk bewustzijn steeds tot helderder klaarheid gebrachte belijdenis van den Christus."

Grosheide, die deze plaats uitvoerig in zijn kommentaar behandelt, schrijft: „Het kan niet toevallig zijn dat Jezus eerst spreekt van Petrus en daarna van Petra; πέτρος is het ongewone woord; πετρα komt meer voor in het Hell. Grieksch. Dat de woorden wisselen drukt uit, dat er wel zeer groote overeenstemming maar toch niet volkomen gelijkheid is. In het Arameesch heeft Jezus ongetwijfeld beide malen כֵּיפָא gezegd, dat appellatief en eigennaam kan zijn, maar ook daar was geen algeheele overeenstemming, want Jezus zegt niet op u (er staat in vs 19 wel δώσω σοι) maar op deze rots, waardoor een kleine verschuiving plaats vindt. Het verschil moet uit het verband worden opgemaakt. In de eerste plaats zal de persoon van Petrus naar achteren worden geschoven, doordat niet het masculinum, dat ook als eigennaam dienst doet, maar het femininum is gebruikt. Op dat naar achteren schuiven van den persoon van Petrus wijst ook het feit, dat Jezus heeft laten zien, dat hij door openbaring tot belijden kwam en vs 22 vlg. (Satanas). Daarentegen komt naar voren het ambt van Petrus. Als apostel belijdt hij namens de apostelen,

wat anderen nog niet zien, als apostel ontvangt hij de sleutelmacht. Het verschil is dan ook daarin te zoeken, dat Christus bedoelt, op u als ambtsdrager, op het apostolisch ambt, dat belijdt en verkondigt, dat Jezus de Christus is en dat die belijdenis niet van zich zelf heeft, maar door Goddelijke openbaring.

Deze gedachte wordt ook elders in de Schrift uitgesproken, Ef. 2 : 20; Openb. 21 : 14. Achter de apostelen staat Christus; Hij riep hen; Hem belijden ze; Hij is het eigenlijke fundament I Cor. 3 : 11; Ef. 2 : 20. De apostelen kennen dat fundament, belijden het en zoo worden zij in hun belijden, in hun ambt als op Christus liggend, tweede fundament der kerk. Dat is een geestelijk fundament, als bij een geestelijk gebouw behoort. Reeds vroeger had Simon den naam Petrus ontvangen Joh. 1 : 43, nu blijkt uit de vastheid en de waarheid van zijn belijden, dat hij dien naam terecht draagt (let op het fut. Joh. 1 : 43). Die belijdenis, dat Jezus de Christus is, maakt zalig (μακαριος), ze heeft de grootst mogelijke waardij voor den mensch. Daarom kan die belijdenis van de apostelen, het belijdende apostolaat, grondslag zijn van een gebouw, dat Christus daarop plaatst."

Gravemeyer vatte deze plaats eenigszins anders op (a.w., III, blz. 208/210). Met deze uitspraak deed Jezus noch zich noch den anderen Apostelen te kort. Immers Hij eigent *zich* het bouwen toe: *Ik zal bouwen,* en de gemeente is *zijn* gebouw, zijn werk: *mijne gemeente.* Ook zegt Hij niet: op deze petra zal Ik mijne gemeente *gronden* (θεμελιώσω), maar *bouwen* (οἰκοδομήσω), optrekken, opvoeren. De diepste, eigenlijke grond, het ware en eenige fundament is Christus zelf, naar zijne eigene verklaring, Matth. 21 : 42, zooals Paulus gedurig inscherpt (Ef. 2 : 20 e.a.pl.) en ook Petrus zelf leert (1 Petr. 2 : 6). De ware steenrots is Christus. Toch ziet en erkent de Heiland in Petrus eene steenrots, en dat is zijn steenvast geloof en zijn manmoedig belijden der waarheid. Dit duidt Jezus zelf aan, doordat Hij eerst zegt: Gij zijt Petrus, maar dan *zakelijk,* van hetgeen Hij in Petrus erkende: „Op deze steenrots, op dit geloof en belijden, zal Ik mijne gemeente bouwen" ... „Zijn geloof zou nog wel zwaar beproefd worden, maar het zou niet ophouden, maar onder alle stormen onbeweeglijk staan als eene rots, tot het op den Pinksterdag in volle sterkte en kracht uitkwam. Van toen af begon de Heere op deze steenrots zijne gemeente te bouwen, in Israël (Hand. 2 : 14, 41) en onder de Heidenen (Hand. 10 : 44)."

Bavinck[2], IV, 366 heeft zich bij Gravemeyer aangesloten. „Met zijne, in Joh. 1 : 43 vervatte, uitspraak zinspeelde Jezus zonder twijfel op zijn trouw karakter, dat hem, in weerwil van zijne sanguinische, bewegelijke natuur eigen was en het duidelijkst uitkwam bij Caesarea Filippi, toen hij tegenover het volk, dat met zijne aardschgezinde verwachtingen zich in Jezus teleurgesteld zag en Hem verliet, de belijdenis van Jezus' Messianiteit vasthield en openlijk in den naam

zijner mededisciplen uitsprak... Door zijne vrijmoedige en standvastige belijdenis van Jezus als den Christus betoonde zich Petrus de rots te zijn, op welke Christus zijne gemeente zóó vast en zóó hecht zou bouwen, dat de poorten van den Hades haar niet in kracht overtreffen zouden.

Later hebben de Roomschen de rots meest op Petrus en de Protestanten op zijne belijdenis laten slaan. Maar er is hier geen dilemma. De woorden „deze petra" kunnen niet anders zien dan op den persoon van Petrus, maar een rots is hij en heeft hij zich bewezen te zijn door zijne belijdenis van Jezus als den Christus... Juist daarom belooft Jezus hem, dat Hij op hem als belijder van zijn Zoonschap en Messianiteit zijne gemeente bouwen zal. Christus stelt dus zich zelf als de bouwmeester van zijne gemeente voor en Petrus den belijder als de rots, waarop zijne gemeente rusten zal."

Mij komt de opvatting van Grosheide de juiste voor. De persoon van Petrus staat hier op den achtergrond. Zijne belijdenis, het apostolaat, dat door de openbaring des Vaders beleed, dat Jezus is de Christus op den voorgrond. En op dat fundament der Apostelen en Profeten bouwt Christus alle eeuwen door Zijne gemeente.

Afgezien echter van Matth. 16 : 18 blijkt duidelijk, dat Petrus als de eerste der Apostelen moet gezien worden. Hij wordt in de Apostellijsten het eerst genoemd; hij behoort met Johannes en Jacobus tot die discipelen, die 't nauwst met Jezus mochten omgaan; hij is de woordvoerder der Apostelen; hij treedt na Jezus' hemelvaart terstond als getuige zijns Heeren op den voorgrond; en hij wordt ook door Paulus blijkens *Gal. 1 : 18: daarna kwam ik na drie jaren weder te Jeruzalem om Petrus te bezoeken en ik bleef bij hem vijftien dagen* en *Gal. 2 : 7/8: Maar daarentegen, als zij zagen, dat aan mij het Evangelie der Voorhuid toebetrouwd was, gelijk aan Petrus dat der Besnijdenis, want die in Petrus krachtiglijk wrocht het Apostelschap der Besnijdenis, die wrocht ook krachtiglijk in mij onder de Heidenen* als de voornaamste der apostelen bejegend. Hoe krachtig Calvijn dan ook zich keerde tegen den Paus toch heeft hij zich uit reactie niet laten verlokken tot miskenning der positie van Petrus.

Integendeel. „Priores sane habeat Petrus: multum tamen interest inter honorem, ordines et potestatem. Videmus Apostolos hoc fere Petro detulisse, ut in coetu verba faceret et quodam modo praeiret, referendo, hortando, monendo; sed de potestate nihil omnino legimus", Inst. IV, 6, 5. Uit deze woorden blijkt duidelijk, dat ook volgens Calvijn Petrus onder de apostelen voorop stond. Dan, deze onderwijziging van het N. Test. wil niet zeggen, dat Petrus tot hoofd, vorst en heerscher over de andere apostelen en de geheele gemeente door Christus zou zijn aangesteld. Hij bleef een dienaar des Heeren en verklaart zelf zich tegen alle heerschappijvoeren over het erfdeel des Heeren I Petri 5 : 3.

§ 4. **De overige buitengewone ambten.**

Het woord „apostel" wordt in het N. Test. ook nog in een ruimeren zin gebezigd dan de twaalven, Matthias en Paulus. Immers worden Barnabas, Markus, Lukas, Silas e. a. ook wel apostelen genoemd. In dezen ruimeren zin is Apostel synoniem met „Evangelist", dat in Ef. 4 : 11: Deze heeft gegeven sommigen tot Evangelisten en II Tim. 4 : 5: doe het werk van een Evangelist gebezigd wordt. Deze Apostelen of *Evangelisten* waren medearbeiders en helpers der Apostelen; verkondigers van de leer der zaligheid; niet uitsluitend — gelijk wel gemeend is — „steeds rondreizende zendelingen". Timotheus toch moest te Efeze het werk doen van een Evangelist. Evangelisten waren bedienaars des Woords, vooral daar waar nog geene gemeente was gevestigd, ten einde deze te planten en op te bouwen. Of nauwkeuriger gezegd, van deze Evangelisten gold:

a. dat zij krachtens eene bijzondere roeping en aanstelling hun ambt bedienden;

b. dat ook hun ambt niet tot eene plaatselijke kerk beperkt was;

c. dat ook zij met eene speciale taak waren belast, namelijk met de deelneming aan den grondleggenden en gemeentestichtenden arbeid der Apostelen. Er was dus eenerzijds veel overeenkomst tusschen de Evangelisten en de gewone herders en leeraars maar anderzijds ook een zeer beteekenend onderscheid tusschen hen. Calvijn antwoordde op de vraag: Is het ambt van Evangelist tijdelijk of blijvend: „Het is een tijdelijk, een extra-ordinair ambt, dat in welgestelde kerken geene plaats vindt, maar in de dagen van de planting en de reformatie der kerk noodig is" (Inst. IV, 34). De Nederlandsche Gereformeerde Canonici hebben zich met deze opvatting vereenigd.

Vervolgens dienen genoemd de *Profeten, Rom. 12 : 7: hetzij profetie, naar de mate des geloofs,* I Cor. 12 : 28, 29 en cap. 14 : 3 en volg.; zij waren de verkondigers en uitleggers van onmiddellijke inwendige openbaringen I Cor. 14 : 31 met wonderbare uitingen in taal en gebaren. De hoofdzaak en het typeerende der voortgaande profetie was het spreken in den Geest; het bezielde uitspreken van hetgeen door den Geest als openbaring van God is ontvangen; niet van nieuwe waarheden noch ook altijd van toekomende dingen, maar een verklaren van Gods Woord, inzonderheid van het Profetische; een ontdekken van de meening des Geestes met toepassing op de tegenwoordige omstandigheden, naar het bijzondere licht door den Heiligen Geest daarover op buitengewone wijze meegedeeld; een wijs, onderwijzend, stichtend en aangrijpend uitspreken van het inwendig aanschouwde en gevoelde; niet een iets toevoegen aan de leer der Apostelen maar veeleer een bevestigen daarvan. De profeten kenmerkten zich dus hierdoor:

a. dat zij noch door Christus onmiddellijk noch ook door zijne gemeente waren geroepen en aangesteld, maar dat zij een bijzonder

charisma van den H. Geest hadden ontvangen en dientengevolge gehouden waren, om een bijzondere taak te vervullen. Zij kunnen dus wel ambtsdragers genoemd worden maar hun ambt was toch veel meer charismatisch dan dat van de apostelen;

b. dat ook hun ambt gold voor de ecclesia universalis en dat dit hierin bestond, dat zij de apostelen hielpen niet zoozeer als de evangelisten in hun missionaire maar in hun opbouwende, stichtende en leerende werkzaamheid;

c. dat hun ambt vooral diende, om aan het Evangelie ingang te bereiden bij geloovigen en ongeloovigen en om zich door eene overtuigende en godvruchtige rede aangenaam te maken aan de consciëntiën der menschen.

De Evangelisten (apostelen) en de Profeten waren dus evenals de Apostelen buitengewone ambtsdragers. Niettemin mogen zij niet met de Apostelen op één lijn worden gesteld. Dit blijkt uit deze kenmerken, die in de H. Schrift aan de Apostelen worden toegekend:

a. Zij zijn door den Vader aan Christus gegeven, Joh. 17 : 6 en door Christus zelven uitverkoren en geroepen, Joh. 6 : 70 evenals door den Vader, Hand. 10 : 41;

b. Zij zijn door Jezus zelven voor hun taak bekwaamd; ze zijn oor- en ooggetuigen geweest van Zijne woorden en daden, en ze ontvingen hun Evangelie van Christus zelf;

c. Zij zijn in bijzondere mate met den H. Geest, die hen in alle waarheid leidde, begiftigd;

d. Hun getuigenis wordt door God bezegeld met teekenen en wonderen en rijken, geestelijken zegen;

e. Er is geen gemeenschap met Christus dan door hun woord, weshalve aan hun prediking de kerk aller eeuwen gebonden blijft, *Joh. 17 : 20;*

f. Het Apostolaat is niet slechts rechtstreeks door Christus ingesteld maar het omvat ook alle functies, waarin de latere ambten bestaan.

Duidelijk leeren ons de Acta en de Brieven, dat dit alles door de eerste gemeenten werd verstaan en dat het gezag der apostelen door haar werd erkend.

§ 5. De gewone ambten.

Thans zijn wij toegekomen aan de gewone ambten. Zij zijn het ambt der herders en leeraars, het opzienersambt en het diakenambt. Omdat deze ambten uitvoerig in het kerkrecht behandeld worden, bepalen wij ons tot het volgende.

Voor het eerste ambt verwijzen wij naar *Efeze 4 : 11: En deze heeft gegeven sommigen tot herders en leeraars* en naar *I Tim. 5 : 17, 18.* De oude mannen (πρεσβυτεροι), waarvan in vs 17 van I Tim. 5 sprake is, zijn geen opzieners, want dan zou Paulus een tegenstelling maken

tusschen zulke opzieners, die slecht en anderen, die goed regeeren, en de eersten nog eenige eer doch de laatsten dubbele eer waardig achten. Neen, πρεσβυτεροι zijn de oudere leden der gemeente in het algemeen, die als zoodanig aanspraak hebben op eer. Van hen onderscheidt Paulus de καλως προεστωτες πρεσβυτεροι, zulke oudsten, die tegelijk goed regeeren, die προισταμενοι Rom. 12 : 8, I Thess. 5 : 12 zijn, d. w. z. die het ambt van opzieners bekleeden; en dezen zijn nu, omdat zij tot de oudere leden der gemeente behooren en tevens opzieners zijn, eene dubbele eer waardig. En van hen worden dan nog weer onderscheiden οι κοπιωντες ἐν λόγῳ και διδασκαλιᾳ, die opzieners, die bepaald arbeiden in het woord en de leer en daarvoor naar de Schrift aanspraak hebben op loon. Paulus onderscheidt hier dus duidelijk tusschen opzieners, aan wie alleen de regeering, en andere, aan wie tevens de leer en de bediening der sacramenten is opgedragen.

Aanvankelijk werden dus de predikanten evenals de ouderlingen aangeduid met den naam πρεσβυτεροι en ἐπισκοποι. „Presbyter of ouderling is de naam van het ambt en episcopus of opziener is de titel, waardoor het werk van een ouderling wordt aangeduid" (Bouwman, Geref. Kerkrecht, I, blz. 525).

Voor het *tweede* ambt verwijzen wij natuurlijk ook naar *I Tim. 5 : 17.* Voorts nog slechts naar Hand. 14 : 23, waar wij lezen, dat Paulus op zijn eerste zendingsreis, dus voor het jaar 50, in elke gemeente ouderlingen aanstelde.

Van het *derde* ambt zeggen we slechts dit. „Aanvankelijk was de armenzorg nauw verbonden aan de liefdemaaltijden en de eucharistie, en daarom is het ook waarschijnlijk, dat de diakenen hielpen bij de eucharistie." Dan, van den beginne was het eigen werk der diakenen volgens Hand. 6 : 2, 3 de dienst der tafelen, d. i. de verzorging der armen. En eenige tientallen jaren later was in onderscheidene gemeenten het ambt van diaken een zelfstandig ambt naast dat van de presbyters, *Phil. 1 : 1: Paulus en Timotheus ... al den heiligen in Christus Jezus, die te Filippi zijn, met de opzieners en diakenen,* terwijl Paulus in I Tim. 3 : 8 en 12 opsomt de vereischten, waaraan de diakenen moeten beantwoorden (Bouwman, a.w. I, 565).

§ 6. Het episcopale en het papale stelsel van kerkregeering.

Lang heeft de oorspronkelijke presbyteriale kerkregeering, waarbij aan de gemeente groote invloed toegekend werd, niet stand gehouden. Al spoedig is zij vervangen door eene monarchistisch-episcopale. Deze is opgekomen in het Oosten, blijkens de brieven van Ignatius, bisschop van Antiochië, † ongeveer 115. Eene gemeente mocht slechts een episcopus hebben, die hoog staat boven de ouderlingen en diakenen en dus niet meer de primus inter pares was.

Ook mocht in de dorpskerken, die rondom een stadskerk gelegen

waren en als eene diocese van den bisschop beschouwd werden, alleen door den bisschop de eucharistie, de ordening en de absolutie verricht worden. De kerk was nu niet meer waar de gemeente maar waar de bisschop was (Cyprianus en Tertullianus). Vervolgens werd geleerd, de bisschoppen zijn oorspronkelijk door de apostelen aangesteld en zijn elkander in regelmatige successie opgevolgd. Aan het einde der 2e eeuw onderscheidde men reeds tusschen clerus en leeken. Zoo werd het episcopale stelsel geboren dat in den bisschop den wettigen opvolger der apostelen en den geestelijken vorst der geloovigen ziet. Men vindt het in de Grieksche kerk, vele Oostersche kerken, de Anglikaansche en de Oud-Katholieke kerk. Aanvankelijk ook in de Westersche kerk; doch daar is het geleidelijk in het papale systeem overgegaan.

Omdat Rome in politieken zin het centrum der wereld was, werd als van zelf de gemeente te Rome ook beschouwd als de voornaamste. Temeer omdat Petrus en Paulus er hadden gewerkt en er den marteldood stierven. Daarbij kwam, dat de gemeente te Rome voor zwakke kerken zeer mild was, en dat zij bij bestrijding van het Gnosticisme en Montanisme de grootste kracht ontwikkelde. Te Rome werd de eerste bisschopslijst vervaardigd. Trouwens toen eenmaal het standpunt was ingenomen, dat de bisschop de opvolger der apostelen, de drager van den schat der waarheid en van de apostolische macht was, moest men er wel toe komen, om den bisschop van de voornaamste kerk boven de anderen te verheffen. Niet lang duurde 't dan ook of de bisschoppen van Rome vorderden dat als een recht voor zich op.

Toch duurde 't nog geruimen tijd eer dit recht algemeen erkend werd. Het Concilie van Nicea stelde de bisschoppen van Rome, Alexandrië en Antiochië nog op dezelfde hoogte. Maar het Concilie van Chalcedon (451) verhief nogmaals den bisschop van Rome tot den eersten — dit was ook in 381 geschied — en bestendigde het besluit van het Concilie van Constantinopel (381), dat de bisschop van Constantinopel de tweede in rang zou zijn. Constantinopel protesteerde. En dat is de oorzaak, dat Rome nooit over de geheele maar alleen over de Westersche kerk het primaat uitoefende.

De kerkvaders der Westersche kerk van de 4e en 5 eeuw zijn eenstemmig in de erkentenis, dat voor het wezen der kerk gemeenschap met en onderwerping aan Rome noodzakelijk is en dat de bisschop van Rome, die evenals de andere bisschoppen niet meer door de gemeente maar in den weg van successie door een synode van bisschoppen of door een kapittel benoemd en geordend werd, het lux mundi mag genoemd worden. Reeds omstreeks 700 ging de bisschop van Rome zoover, dat hij decreteerde: De kerk van Rome heeft nooit gedwaald en zal nooit dwalen, krachtens het charisma, dat aan de opvolgers van Petrus geschonken wordt.

Maar nog hooger klom de macht van dezen bisschop. Tot de 12e

eeuw toe had hij uitsluitend de macht om provinciale en landssynoden van Italië saam te roepen. Sinds dien tijd wist hij echter te bewerken, dat hij het recht had dat ook te doen met betrekking tot de overige landssynoden, gelijk hij dan ook alle landssynoden tot één oecumenisch concilie wist te vereenigen, dat door hem saamgeroepen en geleid werd.

En nu beproefden de reformatorische conciliën in de 15e eeuw nog wel zich boven den bisschop van Rome of paus te plaatsen, maar dit mislukte. En zoo decreteerde ten slotte in 1870 het Vaticaansche Concilie: „1° dat de primatus jurisdictionis in universam Dei ecclesiam onmiddellijk en rechtstreeks door Christus aan Petrus beloofd en opgedragen is; 2° dat dit primaat van Petrus in den bisschop van Rome als zijn opvolger voortduurt; 3° dat de paus judex supremus fidelium is; in alle zaken, die de kerk raken, de hoogste beslissing heeft; boven aller oordeel verheven en aan geen concilie onderworpen is; 4° dat in dat primaat ook begrepen is suprema magisterii potestas, zoodat de paus wel geen nieuwe openbaringen ontvangt en alleen onder de leiding des H. Geestes de overgeleverde openbaring zuiver bewaart en uitlegt, maar toch dit zóó doet, dat hij, wanneer hij ex cathedra spreekt en als herder en leeraar van alle Christenen eene leer over geloof of zeden vaststelt, door Goddelijke ondersteuning de onfeilbaarheid deelachtig is uit zich zelven en niet eerst tengevolge van de toestemming der kerk."

Dit papale stelsel moet om deze redenen worden verworpen:

a. De onderscheiding tusschen clerus en leeken strijdt tegen de waarheid, dat alle geloovigen saam een koninklijk priesterdom, een volk Gods zijn en dat de ambten in de kerk geen heerschend maar een dienend karakter dragen, *I Petr. 5 : 3.*

b. De H. Schrift leert ons, dat πρεσβυτερος en ἐπισκοπος namen zijn voor hetzelfde ambt en hiermede vervalt reeds de voorstelling, dat de bisschop de potestas magisterii, jurisdictionis et ordinis over een klein gebied, de aartsbisschop dezelfde macht over een grooter gebied, de patriarchen over een nog weer grooter gebied en de paus over de geheele kerk van Christus ontvangen heeft.

c. Nergens leert de Schrift dat eene kerk zich boven alle andere verheffen mag en dat wettelijke successie de zuiverheid der leer waarborgen zou.

d. Het apostolaat was een buitengewoon ambt en reeds hieruit volgt, dat de paus niet de opvolger van Petrus is; en al ware dit wel zoo dan kan Rome hieruit nog geen bewijs afleiden, omdat zelfs aan Petrus geen macht over zijne medeapostelen door Christus geschonken is.

e. De bewering, dat Petrus te Rome 20 à 25 jaar heeft vertoefd en daar de primas of primarius der gansche kerk is geweest, is historisch onhoudbaar. (Wel acht Zahn 't waarschijnlijk, dat Petrus in

Rome was tusschen de eerste en de tweede gevangenschap van Paulus — toen deze op reis naar Spanje was — en dat hij daar in 64 onder Nero gestorven is). In de bisschopslijsten van Rome heet Linus de eerste bisschop, terwijl Petrus en Paulus hem als stichters der gemeente voorafgingen. Eerst omstreeks 200 is deze traditie veranderd.

f. Rome kan niet bewijzen, dat Petrus opzettelijk het primaat aan Linus overgedragen heeft. Veeleer geldt hiertegen èn dat aan het einde der 1e eeuw te Rome nog geen monarchisch episcopaat bestond èn dat Petrus ook op andere plaatsen wel bisschoppen aangesteld zal hebben en dat dus evengoed de bisschoppen van die plaatsen zouden hebben kunnen beweren, dat zij Petrus' opvolgers waren.

g. Afdoende is reeds dit eene argument, dat nu de H. Schrift reeds sinds eeuwen voltooid is, de behoefte aan een inspiratie, die den paus onfeilbaar maakt, geheel is vervallen, gelijk dan ook in het N. T. nergens wordt beloofd, dat de kerk tot Christus' wederkomst zulk een onfeilbaar en alles en allen regeerend hoofd hebben zal. Integendeel. De Heilige Schrift is voor de kerk aller eeuwen voldoende. Uit haar moet de kerk onder de leiding des Geestes putten en aan haar mag geen traditie in Roomschen zin toegevoegd.

Aanhangsel.

De Anglikaansche kerk huldigt ook het episcopale stelsel van kerkregeering. Deze kerk heeft nog eene Geref. Belijdenis maar in haar kerkregeering en cultus nadert zij de Roomsche kerk. De Engelsche staatskerk verkreeg hare volledige formatie in 1571. Koningin Elisabeth bevorderde de totstandkoming van de herziening van het „Book of Common Prayer", van de revisie der Belijdenis, van een nieuwen Catechismus en van eene revisie der Bijbelvertaling. De geestelijkheid wordt gevormd door de aartsbisschoppen van Canterbury en York, bisschoppen, priesters en diakenen. De bisschop van Canterbury is de hoogste kerkvorst en tevens peer van het rijk. Onder de twee aartsbisschoppen staan 31 bisschoppen. Elke bisschop wordt terzijde gestaan door een kapittel (chapter), waartoe behalve de decaan (dean) ook koorheeren (canons), domheeren (prebendaries), archdiakenen (archdeacons) en andere waardigheidsbekleeders behooren. De bisschoppen, de meeste decanen, en vele andere hoogere geestelijken worden door de kroon benoemd.

§ 7. **Het territoriale stelsel.**

Reeds in de Middeleeuwen openbaarde zich bij enkele secten verzet tegen de Roomsche Hierarchie. Algemeen werd dit eerst in de 16e eeuw, gelijk het toen dan ook tot Reformatie der gedeformeerde kerk door Gods genade gekomen is. Dan, de Reformatoren dachten niet eenstemmig over de vraag: Hoe moet naar de H. Schrift de regeering der kerk zijn?

Luther hechtte aan de wijze, waarop de kerkregeering werd ingericht, weinig gewicht, als slechts 't Woord vrijelijk kon verkondigd worden. Zelfs had hij tegen eene pauselijke of bisschoppelijke regeering geen overwegend bezwaar, als ze slechts de prediking van het Evangelie niet belemmerde. Volgens hem regeert de Christus Zijne kerk alleen door het predikambt; en niet in eenigen vorm van kerkregeering maar slechts in de Schriftuurlijke prediking wordt de ware kerk openbaar. Voorts beschouwde hij de overheid als het praecipium membrum ecclesiae, weshalve hij ook reeds in 1520 de vorsten opriep, om de kerk te reformeeren. Mede door zijn toedoen kwam van 1527 af de regeering der kerk in handen van de overheid des lands. De ordo ecclesiasticus (dat zijn de predikanten) behield de bediening van 't Woord en 't Sacrament; de ordo oeconomicus (d. i. de gemeente) kreeg het recht van consensus en approbatie; maar de ordo politicus (d. i. de overheid) verwierf heel de uitwendige regeering, dat is, het recht tot aanstelling, onderhoud, ontslag der predikanten, tot stichting van kerken en scholen, tot regeling der godsdienstoefeningen, tot vaststelling der belijdenis enz. Sinds 1529 oefende de overheid dit veelomvattende recht uit door consistoria.

De Luthersche theologen poogden deze kerkregeering te verdedigen op een van deze gronden:

a. de overheid is de plaatsvervangster der bisschoppen; de kerk heeft stilzwijgend deze macht aan de overheid opgedragen;

b. de overheid heeft als membrum praecipuum recht op deze macht.

Dit stelsel wordt het Nationale territoriale stelsel, soms ook wel het Consistoriaal-stelsel genoemd. Als voornaamste lid der kerk heeft de overheid de custodia utriusque tabulae d. i. de zorg voor de handhaving zoowel dier geboden Gods, die de verhouding van den mensch tot God regelen, als van die geboden, die de verhoudingen tusschen de menschen onderling regelen. Als zoodanig was de overheid geroepen het Christelijk geloof zuiver te houden en de rechtsorde der kerk te handhaven. Als de Duitsche keizer met de Reformatie meegegaan was, zou er ééne Evangelische rijks-kerk gekomen zijn. Omdat dit niet het geval was, kwamen er zoovele Evangelische landskerken, als er Evangelische vorsten waren. De overheid oefende in deze landskerken — hetzij zij territoriën, een geheel gebied, omvatten, hetzij zij zich tot eene enkele stad beperkten — de regeering. Daarom typeert dit stelsel zich in de leuze cuius regio, eius religio. Eene consequentie ervan was, dat wanneer in een tot nu toe Evangelisch land een Roomsche aan de regeering kwam, het land weer Roomsch werd, of wanneer een Gereformeerde vorst door een Lutheraan werd opgevolgd het land Luthersch werd. Bij den vrede van Westfalen werd officieel vastgesteld, dat het jus reformandi voortvloeide uit de bestuursmacht van de overheid. Onder den Vorst stonden de Consisto-

riën, ontstaan uit de visitatie-commissies, en saamgesteld uit theologen en juristen. Het waren geen kerkelijke maar staatsrechtelijke lichamen. Voorts werden Superintendenten ingesteld, om toezicht te houden op de Predikanten, die in hun parochie alle macht uitoefenen, en de gemeenten. De gemeente zelve werd als onmondig gezien. In aansluiting aan Puffendorf (die met het natuurrecht dweepte) heeft Chr. Thomasius dit territoriale stelsel wetenschappelijk uiteengezet en verdedigd.

Verwant aan het territoriale stelsel, maar nog verder gaande, is het stelsel van Thomas Erastus (geb. 1524), medisch professor te Heidelberg. Zijns inziens is de kerk geheel onderworpen aan de overheid en is de kerkelijke ban in strijd met de H. Schrift. 't Is geen wonder, dat de Remonstranten zich op hem beriepen.

Terecht brachten de Gereformeerden tegen dit stelsel van kerkregeering deze argumenten in:

a. Was er reeds onder de Oude bedeeling eenig onderscheid tusschen kerk en staat, onder de Nieuwe bedeeling verkreeg de kerk hare algeheele vrijheid en zelfstandigheid. Volgens het N. Test. is de kerk een planting van den Heiligen Geest, die onafhankelijk is van de overheid. Juist omdat de kerk niet ontstaat door eene wilsdaad van menschen of eene machtsdaad van de overheid heeft zij van Godswege recht op zelfstandigheid en hieruit vloeit voort, dat zij eene eigene levenswet en eene daarmede harmonieerende regeering heeft.

b. Wezen en vorm moeten wel onderscheiden maar niet gescheiden en reeds hierom gaat 't niet aan te beweren, dat de vorm van kerkregeering slechts van luttele beteekenis is. Ongetwijfeld is het eerste vereischte voor de kerk: een goede belijdenis, maar eene goede kerkenorde is ook van belang. Eene goede regeering is een middel om de belijdenis te handhaven, terwijl eene minder goede of slechte regeering nadeelig op de handhaving der belijdenis inwerkt.

c. Christus heeft zelf rechtstreeks (Ef. 4 : 11) het buitengewone ambt van apostel ingesteld en indirect ook de drie gewone ambten, omdat de apostelen door de werkingen van zijn Geest en Woord een oog kregen voor de noodzakelijkheid van het ambt der V. D. M., dat der ouderlingen en dat der diakenen. Uit I Tim. 3 en Titus 1 : 5 blijkt duidelijk, dat deze drie ambten niet van voorbijgaanden aard zijn maar dat zij een blijvende beteekenis hebben.

d. Uit het laatste volgt weer, dat de gemeente bij 't oprichten van het instituut der kerk niet naar eigen goeddunken handelen mag. Zij moet zich houden aan de ambten, door Christus ingesteld en aan eene regeering die met deze ambten overeenstemt. Zij mag deze ambten niet afschaffen noch aan de overheid overdragen, wat haar recht is en wat haar door haar Koning op de hand gezet is.

§ 8. **Het Gereformeerde of Presbyteriale stelsel.**

De Gereformeerde kerken hebben in dit opzicht, in overeenstemming met haar diepen eerbied voor de souvereiniteit Gods, het juiste standpunt ingenomen. Zij stelden op den voorgrond, dat Christus het Hoofd en de Koning zijner kerk is en dat dit koningschap niet door menschelijke inzettingen krachteloos mag worden gemaakt. Terecht onderscheidden zij daarbij tusschen het regnum potentiae en het regnum gratiae van den Kurios. Onder het eerste — door De Moor, a.w. III, 1113/15 en V, 92/93 en à Marck, a.w., blz. 572 genoemd; regnum communis providentiae — verstonden zij, dat aan Christus alle macht in hemel en op aarde geschonken is, Matth. 28 : 18. Niet in dien zin, dat de Vader van alle regeering der wereld afstand deed en alle gezag in de schepping van Christus afdalen en in zijn Naam geoefend worden zou (Kuyper, Pro Rege, I, blz. 447/456). Maar alzoo, dat de Vader door den Middelaar als Hoofd zijner kerk alle ding regeert en dat de Christus van den Vader de macht verkreeg, om de zijnen uit de wereld te trekken, hen tegen alle vijanden te beschermen en die vijanden zelven volkomen aan Zich te onderwerpen, Ps. 110 : 1. Onder het regnum gratiae — „regnum mediatorium", De Moor, III, 1115 en v.; „Middelaarsrijk der Genade, à Marck, blz. 572, — verstonden zij, dat Christus naar zijne Godheid, Majesteit, genade en Geest in het midden zijner gemeente is, haar door Zijn Woord en Geest regeert, en in dezelfde verhouding tot haar staat als het hoofd tot het lichaam. Uit dit koningschap van Christus over de kerk volgt, dat Rome grootelijks dwaalt door aan den paus de regeering der kerk toe te vertrouwen; dat eveneens dwalen de Lutherschen, die de regeering der kerk aan de overheid overlaten en niet minder de voorstanders van het collegiale stelsel (o. a. in de Ned. Herv. Kerk gehuldigd), waarbij aan het hoogste kerkbestuur de wetgevende, rechtsprekende en besturende macht wordt opgedragen.

Voorts kenmerkt de Gereformeerde opvatting zich door de volgende eigenaardigheden:

1° Alle plaatselijke kerken zijn gelijk, omdat zij alle rechtstreeks en volstrekt van Christus afhankelijk zijn, door Hem worden geregeerd en aan Zijn Woord gebonden zijn;

2° Elke plaatselijke kerk, hoe klein ook, is eene ecclesia completa. Ook al is het, dat eene kerk geplant en tot openbaring gekomen is door een door eene bepaalde kerk gezonden V. D. M., toch is die zendende kerk niet in dien zin eene moederkerk, dat de door haar arbeid geplante kerk altijd van haar afhankelijk blijven moet;

3° elke plaatselijke kerk is eene openbaring van het lichaam van Christus of m. a. w. van de ecclesia catholica. Dientengevolge is het kerkverband niet een werk van menschen. Het komt niet geheel vrij door confederatie tot stand, gelijk de Independenten willen. Integen-

deel. Omdat alle plaatselijke kerken openbaringen zijn van het ééne mystieke lichaam van Christus, daarom zijn zij ook geestelijk één; staan zij krachtens haren historischen oorsprong met elkaar in verband en zijn zij tot het onderhouden van de gemeenschap met allen, die hetzelfde geloof deelachtig zijn, van 's Heeren wege verplicht;

4° Wat geldt van de plaatselijke kerk geldt ook voor ieder harer leden. Iedere geloovige persoonlijk is door Christus geroepen, maar tevens is hij gehouden in gemeenschap te treden met allen, die Christus op een bepaalde plaats riep, of meer concreet uitgedrukt om zich te voegen bij de meest zuivere kerk ter plaatse of in zijne nabijheid. Daarom gingen de Independenten mis, toen zij beweerden, dat de Christenen zich naar eigen wil in plaatselijke congregaties mogen indeelen en dat ze zelven degenen, met wie zij gemeenschap willen oefenen, mogen uitkiezen. De H. Schrift leert veeleer, dat alle geloovigen op eene bepaalde plaats bijeenhooren en dat allen, die van dezelfde belijdenis zijn, saam moeten vergaderen. Natuurlijk is met dat handhaven van de eenheid der plaatselijke kerk de zoogenaamde kerspelvorming niet in strijd. Reeds in het N. T. lezen wij van groote gemeenten, dat de geloovigen aldaar in verschillende gebouwen vergaderden en verschillende huisgemeenten vormden.

§ 9. Het Congregationalisme.

De Congregationalisten stammen uit Engeland. Zij hebben geen plaatselijke kerken maar groepen van geloovigen, die kerkelijk georganiseerd zijn. Op één plaats kunnen verschillende congregaties zijn, elk met een eigen kerkeraad, zonder dat dit, naar men meent, schade doet aan de eenheid van het lichaam van Christus. Elke congregatie is volkomen onafhankelijk (vandaar de naam Independenten naast dien van Congregationalisten) in confessie, cultus, tucht en het beroepen van predikanten. Een wezenlijk kerkverband ontbreekt, hoewel er wel samenkomsten „Conferenties" van verschillende congregaties zijn. De overheid heeft geenerlei zeggenschap over de congregaties. Eene conferentie mag geen Belijdenis opstellen met bindend gezag voor alle congregaties, wel kan zij trachten te ontwerpen eene gemeenschappelijke verklaring van hetgeen de congregaties op een gegeven oogenblik gelooven. „The Savoy Declaration" (1658) is de meest bekende verklaring.

De band met het verleden is bij deze groepen niet sterk. Al meer week men af van de Westminster Confessie, die eerst geheel aanvaard werd, met uitzondering slechts van hetgeen niet overeenkwam met het Congregationalisme. Thans overheerscht in deze kringen het Modernisme. Een kerkeraad in Gereformeerden zin kent men niet. De gemeente beslist met meerderheid van stemmen over alle zaken van eenig gewicht. Vroeger had elke Congregatie een leeraar en ouderlingen en diakenen. Thans zijn er geen ouderlingen meer. De

gemeente bestaat uit „members", over wier toetreden met meerderheid van stemmen wordt beslist, en de „society" d. w. z. zij, die geen leden der gemeente zijn maar wel de godsdienstoefeningen bijwonen, meewerken bij de beroeping van een predikant en mee betalen in de onkosten der congregatie. Robert Brown is de bekendste Vader van het Independentisme, dat met duidelijke uitspraken der H. Schrift in strijd is.

§ 10. **Het collegiale stelsel.**

Volgens dit stelsel is de kerk geen instelling Gods maar een product van de wilsdaad van menschen, die saam een „kerk" gesticht hebben d. i. een bij verdrag gevormd collegium in den staat. Vele zulke collegia van religieuzen aard kunnen in een land gevormd worden. Voor de overheid staan zij op één lijn en allen vallen zij onder de Wet op de vereenigingen. Aan dit stelsel zijn de namen van M. Pfaff, Mosheim en Schleiermacher verbonden. Helaas is ook de Ned. Herv. kerk naar de principiën van dit stelsel geconstitueerd. Hier ontbreekt elke erkenning van het gezag van Christus en van de ordinantiën, die Hij voor zijne kerk in zijn Woord gegeven heeft. De kerk is gedegradeerd tot eene religieuze vereeniging, waarin de meerderheid alles naar haar goeddunken inricht of wijzigt.

§ 11. **Het karakter van het ambt. Het ambt der geloovigen. De wijze, waarop men tot het bijzondere ambt komt.**

De Christus heeft niet gewild, dat de geloovigen op eene bepaalde plaats elk op zich zelf zouden blijven staan of dat willekeurig enkele geloovigen zich saam zouden vereenigen, maar Hij wil, dat zij allen zijne kerk tot openbaring zullen brengen en dat, als de plaatselijke kerk geïnstitueerd is, iedere geloovige „schuldig is zich zelven daarbij te voegen en daarmede te vereenigen". Krachtens het ambt aller geloovigen moeten wij ons afscheiden van degenen, die niet van de kerk zijn (Confessie, art. XXVIII) en ons voegen bij de meest zuivere kerk. In iedere plaatselijke kerk werkt Christus met Zijne genade en Geest. Hij stort in haar uit de zaligmakende gaven van wedergeboorte en bekeering en versiert de geloovigen bovendien nog met onderscheidene charismata. De gemeente is dan ook niet een groep van onmondigen, die slechts hebben te gehoorzamen, maar eene gemeenschap van heiligen, die hunne gaven tot elkaars nut gaarne aanwenden en krachtens het ambt aller geloovigen als profeten, priesters en koningen optreden.

Vandaar dan ook, dat onze Canonici, o. a. Voetius, terecht staande hielden, dat als er ergens geloovigen zijn, en er geen gelegenheid bestaat dat een V.D.M. van een genabuurde kerk de verkiezing tot de door Christus' ingestelde ambten leidt, zij dan zelven het recht hebben, om samen in den Naam des Heeren te vergaderen, ambtsdragers te

verkiezen en te ordenen. Het ambt hangt nimmer af van eene zekere sucessie of eene zekere overdracht maar het berust op de gave en de roeping van Christus en het vereischt de aanwijzing der gemeente, die een koninklijk priesterdom is. Ook volgt uit de mondigheid der gemeente, dat desnoods de leden der gemeente zelven tot Reformatie der gedeformeerde kerk mogen overgaan door zich af te scheiden van wie met de belijdenis braken of nalaten haar te handhaven, en zich kerkelijk te vereenigen met allen, die in belijdenis en kerkregeering naar Gods Woord wenschen te leven.

Op den grondslag van het ambt aller geloovigen nu heeft Christus de drie gewone ambten ingesteld. Immers alles wat dienaangaande door de apostelen werd verricht, deden zij in opdracht van den Christus. Rome gaat dan ook tegen de leer van het N. Test. in door te beweren, dat de Christus deze macht aan de kerk en meer bepaald aan den paus en de bisschoppen heeft overgedragen. Luther aanvankelijk eveneens door het zeggen, dat eigenlijk aan alle geloovigen 't recht geschonken is, om Woord en Sacrament te bedienen en dat alleen voor de goede orde ambtsdragers gekozen worden. Minder juist is ook de voorstelling van sommige Gereformeerden, dat de macht van de ambtsdragers feitelijk aan de gemeente behoort en dat de ambtsdragers slechts organen der gemeente zijn. Nu zijn zeker de ambten ten goede der gemeente ingesteld, gelijk ook de ambtsdragers de gemeente moeten dienen. Maar daarom ontleenen de ambtsdragers hunne macht niet aan de gemeente maar aan Christus, weshalve zij ook dienaren van Christus heeten, in Christus' naam optreden en naar Christus' Woord en wil hun ambt moeten uitoefenen, ook dan als een kleiner of grooter deel der gemeente daartegen opkomt. Vandaar dan ook dat zij, al is hun macht een dienende, toch heeten ἐπισκοποι en προισταμενοι.

Om wettig tot het ambt te komen is ten 1^0 noodig de vocatie, de inwendige en uitwendige roeping. De inwendige roeping, die volstrekt niet met die tot het buitengewone ambt mag geïdentifieerd (deze laatste geschiedde op buitengewone wijze), wordt gekenmerkt:

a. door de verleening der gaven, die tot de bediening van het ambt worden vereischt;

b. door de zuivere, oprechte, standvastige begeerte, die den mensch vaak ten koste van groote opoffering doet streven naar het ambt;

c. door het gebaand worden van de wegen, die tot het ambt leiden.

Aangezien nu echter dwaling mogelijk is, daarom mag niemand zich voor geroepen houden, indien hij niet uitwendig door de gemeente geroepen wordt. Wij zagen reeds hoe in de oude kerk de gemeente tot het ambt riep, en ook hoe het in de Roomsche kerk ten slotte zóó ver kwam, dat deze macht aan den paus gegeven werd. Op Erastiaansch standpunt is de overheid hiertoe bevoegd. De Gereformeerden

volgden meer dan één praktijk. Zij hebben er in berust, wanneer patronen of overheden voor zich dat recht opeischten, al was het meest noode. En voor het overige liet men hier de gemeente uit dubbeltallen de ambtsdragers kiezen, daar liet men de gemeente rechtstreeks de ambtsdragers aanwijzen en ginds weer koos de kerkeraad zelf en bestond de medewerking van de gemeente dus slechts hierin, dat zij het recht had bezwaren tegen de voorgestelde broeders in te brengen. Welnu het kan op een dezer manieren geschieden, mits slechts bedacht worde: *a.* dat de gemeente dit recht niet van zich zelve heeft maar 't aan Christus dankt; *b.* dat de leiding der beroeping aan den kerkeraad behoort; en *c.* dat slechts zij tot het ambt mogen geroepen, die voldoen aan de vereischten, welke in I Tim. 3 worden opgesomd.

In de 2^0 plaats komt de examinatie. Paulus eischte reeds in I Tim. 3 : 10, dat de diakenen — en het καὶ οὗτοι δὲ bewijst volgens Bavinck^2, IV, 416, Bouwman I, 575 dat dit ook reeds bij de presbyters gebruikelijk was (Van Andel, Tim. blz. 67, oordeelt anders) — op de eene of andere ons onbekende wijze zouden beproefd worden — zoo Bavinck, juister schijnt mij aan de gemeente voorgesteld worden (Bouwman) en daarna, als zij onberispelijk bleken in leer en leven, zouden dienen. Hierop grondde de kerk het recht tot het stellen van een proeftijd of 't afnemen van een examen. Uit de historie weten wij, hoe de kerken ten onzent in de 17^0 eeuw niet rustten, alvorens zij het onbedacht aan de Universiteiten afgestane recht om praeparatoir en peremptoir te examineeren, teruggekregen hadden. Het komt dan ook aan de kerken toe, de beroepen dienaars te onderzoeken.

Ten laatste komt nog de ordinatie. Zij heeft inzonderheid door de handoplegging plaats. Van handoplegging is in het O. T. telkens sprake. Ook lezen wij in het N. T. meermalen, dat Jezus op iemand de handen legde. Opmerkelijk echter is, dat wij nergens lezen, dat Jezus deze handeling verrichtte bij de aanstelling tot een ambt. Maar in *I Tim. 5 : 22: Leg niemand haastelijk de handen op* lezen wij, dat zij bij de ordinatie tot een kerkelijk ambt algemeen in gebruik was en volgens Hebr. 6 : 2 behoorde zij zelfs tot de eerste beginselen der leer van Christus.

Dan deze handeling was niet eene werkelijke mededeeling van de geestelijke gaven, immers wordt in Hand. 6 : 3 uitdrukkelijk gezegd, dat slechts zij tot diaken mochten worden verkozen, die vol waren des H. Geestes. En nu is het wel waar, dat volgens II Tim. 1 : 6 de ambtsgave schijnt verkregen δι' ἐπιθέσεως maar I Tim. 4 : 14 zegt, dat zij geschonken werd διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως, waaruit blijkt, dat profetie en handoplegging niet de oorsprong van de gaven waren, maar het middel, waardoor zij in den dienst der gemeente overgeleid werden; onderwijl de ouderlingen Timotheus verzekerden van de hem geschonken gaven, toen zij hem de handen oplegden. Aanvankelijk

werd in de kerk de handoplegging bij verschillende gebeurtenissen gebruikt. Allengs werd zij bij de ordinatie tot het ambt alleen aan den bisschop vergund en werd zij opgevat als een sacrament, dat ex opere operato een character indelebilis aanbracht, dat is als mededeeling van een bijzonderen ambtsgeest, dien de ambtsdrager behoudt, ook al is hij persoonlijk geen ernstig man.

Sommige Luthersche en Geref. theologen dachten daarom, dat 't beter was de handoplegging ter vermijding van superstitie weg te laten; andere Lutherschen en Gereformeerden — en zoo ook Calvijn — vonden het een eerbiedwaardig gebruik. Noodzakelijk is zij dan ook niet — anders zou de Heere Jezus bij de instelling van het apostolaat haar ook gebezigd hebben, maar zij is wel aanbevelenswaardig. Zij is „de plechtige, openlijke verklaring voor God en zijne gemeente, dat de geroepene langs wettigen weg en mitsdien van Godswege gezonden wordt, dat hij de vereischte gaven bezit en als zoodanig door de gemeente ontvangen, erkend en geëerd moet worden."

§ 12. **Het aantal ambten.**

Over het aantal ambten bestaat geen eenstemmigheid. In den apostolischen tijd waren de buitengewone en gewone ambten en zoo ook de ambten en de gaven nog niet scherp onderscheiden. In de Roomsche kerk zijn de ambten verdeeld in twee groepen: ordines minores (non sacri) en ordines majores (sacri). De ordines minores, waren eerst vrijwillige diensten van gemeenteleden maar in de 3^0 eeuw werden ze in Rome omgevormd tot lagere ambten, wijl ze tot het heilige in betrekking stonden en daaraan eenigszins deel hadden. Zelfs bij deze lagere ambten openbaart zich de zucht om ze te brengen onder de kerkelijke hierarchie. De ordines majores waren oorspronkelijk drie in aantal: bisschop, presbyter en diaken maar in den grond der zaak is het eigenlijke ambt alleen het episcopaat.

Lager dan het Episcopaat staat het presbyteratus. „Presbyteratus est ordo sacer (sacramentum), quo confertur potestas offerendi sacrificium, remittendi peccata; ceteraque sacramenta, exceptis ordine et confirmatione, administrandi", G. M. Jansen, II, 766. De bisschoppen worden weer verdeeld in bisschoppen, aartsbisschoppen, kardinalen enz., die echter allen bisschop blijven. Zelfs de Paus wordt beschouwd als de Bisschop over de geheele kerk. Het episcopaat is bij Rome alzoo het eigenlijke ambt. Het is een priesterlijk ambt, maar verbonden met de macht om het voort te planten (vis generativa sacerdotii); het waarborgt het voortbestaan van het sacerdotium en daarmede de voortplanting der kerk.

Luther herstelde weer het predikambt. Voorts erkende hij wel, dat tot oefening van de tucht een raad van presbyters en tot verzorging van de armen diakenen noodig waren, maar vanwege „de ongelegenheid der tijden" heeft hij deze ambten toch niet teruggeroepen. Aan

Calvijn is de presbyteriale kerkregeering te danken. Hij was 't, die weer 't ouderlingen-ambt invoerde en 't tot een der kenmerken maakte der Geref. kerkregeering. En dit deed hij niet allereerst, omdat de gemeente eene regeering niet missen kan, maar omdat de H. Schrift het gebiedt. De kerk mag niet eigenmachtig bepalen, hoe zij hare regeering wenscht te zien maar zij heeft zich te houden aan de ambten door Christus ingesteld, en aan de lijnen, die voor de kerkregeering in den Bijbel getrokken zijn. Deze beschouwing is door de Gereformeerden in verschillende landen overgenomen. Toch ontbrak het in de uitwerking niet aan nuances. Zoo hadden sommigen geen, anderen wel bezwaar tegen het aanstellen van superintendenten en bisschoppen; sommigen oordeelden dat het doctorenambt wèl, anderen dat 't niet een kerkelijk ambt is; enkelen meenden, dat er slechts twee ambten zijn: ouderling en diaken, terwijl dan het eerste ambt verdeeld moet worden in leer- en regeer-ouderling; Calvijn splitste de diakenen in diakenen, die voor de armen, en diakenen, die voor de zieken moesten zorgen enz. Ook waren er nog andere verschilpunten bijv. over de wijze van verkiezing, over den duur van den diensttijd enz. Maar dit alles laten wij aan het Kerkrecht over.

Schoon zegt Bavinck: „Jezus zet als Koning zijner kerk zijn drie ambten voort, niet uitsluitend maar toch door middel van de ambten, die Hij ingesteld heeft. In het zichtbare is zijne regeering niet democratisch noch monarchaal noch oligargisch maar aristocratisch-presbyteriaal. Het zijn de ἄριστοι, de besten, niet in geld en goed maar in geestelijke gaven, die Hij Zelf bekwaamt en door de gemeente voor Zijnen dienst aanwijzen laat. Door hen zorgt Hij voor de geestelijke en de stoffelijke belangen zijner gemeente. Door het leeraarsambt onderwijst Hij, door het ouderlingenambt leidt Hij, door het diakenambt verzorgt Hij zijne kudde; en door alle drie bewijst Hij zich te zijn onze hoogste profeet, onze eeuwige koning en onze barmhartige hoogepriester" (IV, 424).

D. DE MACHT DER KERK.

§ 1. Kerk en Overheid onder het Oude Testament. De macht der kerk volgens het Nieuwe Testament.

In de oudheid kende men geen godsdienstlooze staten. Sinds God na den zondvloed het ambt van de overheid instelde, kwam er allengs van zelf een zekere scheiding tusschen het religieuze en politieke leven eens volks, maar men dacht er niet aan, de religie uit te bannen. Zelfs was in het generaal in de Oostersche rijken de macht van de koningen ondergeschikt aan die der priesters. In het Westen was dit anders. Daar was de religie een politiek belang en stonden de priesters in dienst van den staat. Maar ook zóó, werd de religie beschouwd als de grondslag van het rijk.

Welnu, wij zagen reeds dat ook onder Israël kerk en staat niet geheel één waren. Reeds van meet af was er onderscheid tusschen Mozes en Aäron, tusschen de richters en de priesters. Wel hadden in het opperste gerechtshof, dat te Jeruzalem gevestigd was en over zeer moeilijke quaesties vonnis vellen moest, ook priesters zitting (Deut. 17 : 8—13; 19 : 17/18); maar dit geval stond op zich zelf. En in al het overige kwam 't onderscheid tusschen de overheid en de priesters uit. Aangezien nu echter Israël eene theocratie en alzoo Jahwe Israëls Wetgever, Rechter en Koning was en het volk geroepen was een heilig volk en een koninklijk priesterdom te zijn, zoo was de overheid ook belast met de handhaving van de eerste tafel der wet. Afgoderij, beeldendienst, Godslastering enz. werden dan ook meermalen volgens 's Heeren bevel met den dood gestraft.

Dan, dit mag ons niet doen voorbijzien datgene waarop de nieuwere Geref. theologen terecht met nadruk hebben gewezen. De wet gaf slechts zeer weinige, algemeene regelen en de voltrekking van de straf werd meer dan eens aan God overgelaten. Het uitroeien van de Kanaänieten, de doodstraf over Agag, en over het huis van Achab waren op zich zelf staande gevallen. Jehu's ijver ging veel verder dan het gebod Gods. De Reformatie der vrome koningen strekte zich niet verder uit dan tot het uitroeien der afgodsbeelden en het herstel van den publieken eeredienst van Jahwe, zoodat niet door een rechtelijk onderzoek ongeloof en ketterij werden opgespoord. Vreemdelingen werden, als zij zich onthielden van publieke schennis van Israëls religie niet alleen geduld maar ook welwillend behandeld.

De priesters, profeten en psalmisten hitsten nooit op tot vervolging van de goddeloozen maar vermaanden hen ernstig tot bekeering Ps. 2 : 10/12 en verwachtten van God zelven de overwinning des volks over al zijne vijanden. Vandaar dan ook dat Israëls religie niet onderging, toen het volk nà het exil allengs meer zijne onafhankelijkheid als staat verloor. Integendeel naast het priesterschap begon het religieuze leven, dat zich vooral vastklemde aan de thorah, tot op zekere hoogte zelfstandig te worden in de synagoge, terwijl men door den ban tijdelijk of voor altijd uit het midden der gemeente hen wegdeed, die weigerden naar de wet te leven.

De gemeente, waartoe Jezus zijne discipelen georganiseerd had was nog vrijer en zelfstandiger dan de synagoge. De macht aan deze gemeente, en met name aan Petrus en zijne mede apostelen geschonken, bestond in die der sleutelen van het koninkrijk der hemelen, Matth. 16 : 19; 18 : 18; Joh. 20 : 22, dat is allereerst in de macht om voor de boetvaardigen het koninkrijk der hemelen te ontsluiten en het voor de onboetvaardigen toe te sluiten, of m. a. w. de gemeente ontving de macht om een rechterlijk oordeel te vellen over de verhouding der menschen tot het koninkrijk der hemelen naar den maatstaf van de belijdenis van Jezus als den Christus.

Deze macht was dus niet een macht, die de gemeente van zich zelve bezat, maar eene macht, die zij van Christus ontving en die zij in Zijn Naam en naar den wil van Zijn Woord en Geest uitoefenen moest. Deze macht der kerk was dan ook niet als die der overheid van dwingenden aard maar zij droeg een zedelijk en geestelijk karakter. Vervolgens ontving de gemeente van haar Heer de macht om te binden en te ontbinden, los te maken. Deze verba „zijn in de latere Joodsche geschriften de gewone termen voor verbieden of voor geoorloofd verklaren. Er is alles voor om daaraan in Matth. 16 en 18 te denken, omdat het object neutrum is. Na καί volgt dan eene nadere omschrijving, een uitbreiding van de sleutelmacht. Verklaren de discipelen iets ongeoorloofd, dan zal dat ook in den hemel gelden, d. w. z., dan zal dat ook metterdaad ongeoorloofd zijn. Zij wijzen dus niet alleen aan, hoe men in het koninkrijk der hemelen komt, ook hoe men handelen moet" (Grosheide, Matth., blz. 202).

§ 2. **De macht der kerk volgens de leer van de Roomsche kerk.**

Aanvankelijk vatte de Christelijke kerk hare macht op in den zin van het N. Testament. De kerk eischte voor zich geene autoritaire en heerschende macht op, maar zij zag hare macht als eene dienende macht, die gebonden was aan Christus, aan zijn Woord en Geest, *Ef. 1 : 22,* 5 : 26, Hand. 20 : 24. Maar toen de regeering der kerk almeer in eene hierarchie was ontaard, kwam hierin vanzelf eene beteekenisvolle wijziging. Volgens Rome is de macht der kerk tweeërlei: de potestas ordinis en de potestas jurisdictionis, welke laatste dan weer in jurisdictio fori interni (sacramentalis) en fori externi (legifera, judiciaria en coactiva) onderscheiden wordt. Ter verklaring van deze termen wijzen wij op het volgende:

a. De potestas docendi komt natuurlijk ook aan de kerk toe, weshalve meerdere theologen haar ook afzonderlijk en dan 't eerst noemden, zoo bijv. Jansen, Theol. Dogm. Fund. blz. 382 en 384/5. Maar eigenlijk is zij een onderdeel van de potestas jurisdictionis. De bediening des Woords is volgens de Roomsche kerk rechtspraak, welke rechtspraak haar hoogtepunt heeft in de uitspraken van den paus ex cathedra; ze is eigenlijk geen prediking van het Evangelie maar eene afkondiging van dogmata, die als zoodanig het geweten binden, tot toestemming verplichten en als 't moet met dwang worden opgelegd.

b. De potestas ordinis, dat is de macht om de sacramenten te bedienen, is alleen verkrijgbaar door het sacramentum ordinis, dat de bisschop verleent, en dat den ambtsgeest meedeelt, een character indelebilis indrukt en dus onverliesbaar is.

c. De vergeving der zonden wordt niet geschonken in de verkondiging van het Evangelie, welke slechts voorbereidend werkt, maar in het sacrament van den doop en voor de na den doop bedreven zonden in het sacrament der boete.

De boete bestaat in drie deelen: confessio oris, contritio cordis et satisfactio operis. Heel de kerkelijke tucht gaat bij Rome op in de boete. Deze boete is een actus judicialis, waarbij de priester als rechter fungeert, de belijdenis van de peccata mortifera aanhoort, op casuistische wijze volgens de libri poenitentiarii de straf bepaalt en in den naam van Christus de vergeving der zonden schenkt.

d. Ter verdediging dezer leer van de vergeving der zonde in den doop en de boete, voert de Roomsche kerk aan, dat zij bezit de potestas jurisdictionis in foro externo (potestas regiminis), onderscheiden in potestas legislativa, judiciaria en coactiva. Christus gaf aan de kerk allereerst eene wetgevende macht. De kerk mag binden en ontbinden, verbieden of veroorloven, zedelijke verplichtingen opleggen of te niet doen; en al wat ze bepaalt is in den hemel van kracht; het is even goed alsof God zelf het beveelt. Dientengevolge bindt het de conscienties en verplicht het tot gehoorzaamheid. Zonder de rechterlijke macht zou echter de wetgevende niet kunnen bestaan en daarom gaf Christus ook die macht aan de kerk. En Hij voegde er nog de dwingende of uitvoerende macht bij. Zij bestaat in het opleggen van geestelijke en van tijdelijke en lichamelijke straffen.

e. Ten opzichte van Christus is de macht der kerk dienend maar ten opzichte van de aardsche overheid is zij geheel zelfstandig. Deze verhouding tusschen overheid en kerk illustreert Rome op deze wijze: „Gelijk de maan haar licht ontvangt van de zon, zoo hebben ook de vorsten hun wereldlijke macht aan den paus te danken, aangezien hij als stedehouder van Christus alle macht heeft in hemel en op aarde, of althans de summa potestas disponendi de rebus temporalibus omnium Christianorum. Vandaar dan ook dat de paus voor zich ook een wereldlijk gebied bleef opeischen, totdat het hem gelukt is, althans eenigermate weer te verkrijgen wat hem in 1870 ontnomen werd. Bovendien moest eigenlijk elke staat Roomsch zijn. In alles waar het geestelijke in het natuurlijke ingrijpt moet de overheid zich aan de kerk onderwerpen. Voorts is zij verplicht alleen de Roomsche kerk als de ware te erkennen en op het verlangen der kerk de ketterij tegen te gaan.

De macht der kerk culmineert in den paus. De potestas van den paus bestaat ten 1^0 èn in de leiding der kerk èn in eene van de bisschoppen onafhankelijke, wetgevende, rechtsprekende en regeerende macht. Ten 2^0 is deze macht niet tijdelijk maar blijvend, omdat de paus haar niet slechts in buitengewone gevallen maar altijd uitoefenen kan. Ten 3^0 is deze macht onmiddellijk, zoowel wat haar oorsprong (rechtstreeks daalde zij van Christus op den paus af) als wat haar uitoefening betreft (de paus mag met voorbijgang van de hoogere geestelijken rechtstreeks een bisschop benoemen en afzetten, eveneens elken leek onmiddellijk kastijden enz.).

Ten 4^0 is ze eene plena et suprema potestas d. w. z. zich uitstrek-

kende over de geheele kerk en in zich bevattende alles, wat tot leiding en regeering der kerk van noode is, en alleen Gode en niet aan een concilie onderworpen.

Ten 5^0 alle leden der kerk, ja ook de Conciliën zijn aan den paus volstrekte gehoorzaamheid verschuldigd, niet alleen in zaken van geloof en zeden maar ook in die van tucht en regeering der kerk.

Ten 6^0 een deel van deze macht is het leerambt, over hetwelk bepaald is, dat de paus, wanneer hij ex cathedra spreekt, door Goddelijken bijstand onfeilbaar is.

Dat alles is in 1870 door het Vaticaansch Concilie vastgesteld. Maar feitelijk is er nog meer. Al spoedig is in de Roomsche kerk de gedachte opgekomen, dat de paus, om op geestelijk gebied onafhankelijk te kunnen wezen ook souverein moest zijn van een burgerstaat — wat vreemd was, omdat de pausen tot de 8^0 eeuw onderdanen van het Romeinsche rijk geweest waren. Van toen af beweerden zij, dat de pausen geen onderdanen van een aardschen vorst kunnen zijn, dat zij niet tot eene bepaalde nationaliteit kunnen behooren en recht hebben op eene wereldlijke souvereiniteit. En de Roomsche theologen gingen zelfs nog verder. Met een beroep op *Matth. 28 : 18* en *Luc. 22 : 38 (Zie hier 2 zwaarden)* hielden zij staande, dat de paus de eigenlijke souverein der wereld is en het recht heeft aan vorsten tronen toe te wijzen en ze hun te ontnemen, onderdanen van hun eed van gehoorzaamheid te ontslaan enz.

Nu zijn er in den jongsten tijd wel Roomsche theologen, die het willen doen voorkomen, alsof de paus deze rechten alleen tijdelijk en toevallig in de Middeleeuwen bezat — maar hiertegenover staat, dat de Syllabus van 1864 uitdrukkelijk verklaart, dat de pausen en de concilies nooit de grenzen hunner macht overschreden noch rechten der vorsten zich aangematigd hebben noch ooit bij beslissing in zaken van geloof en zeden gedwaald hebben. (De Syllabus van paus Pius IX is een actestuk, dat hij onder den titel: „Syllabus (letterlijk register, inhoudsopgave) complectens praecipuos nostrae aetatis errores, qui notantur in allucutionibus consistorialibus, in encyclicis aliisque apostolicis litteris S. P. Pii IX", in 1864 tegelijkertijd met het rondschrijven „Quanta Cura" door zijn staatssecretaris Antonelle aan de bisschoppen der Roomsche kerk liet uitgaan).

Uit al het gezegde volgt, dat de Roomsche kerk feitelijk een staat is, aan welks hoofd een geestelijk vorst staat, die absoluut souverein is. De paus maakt uit, wat de H. Schrift en de traditie leeren. Ubi papa ibi ecclesia. Zonder paus geen kerk noch Christendom. Het eenige, wat nog ontbreekt, is de aanbidding van den paus. Vandaar dan ook, dat hij sedert de 9^0 eeuw in onderscheiding van alle andere bisschoppen Papa heet en hij niet slechts plaatsvervanger van Petrus maar vicarius Christi (sive Dei) en pater spiritualis omnium patrum genoemd wordt.

Heel deze Roomsche leer is in lijnrechten strijd met de H. Schrift. Dit volgt klaar uit wat de H. Schrift ons leert omtrent het wezen en de regeering der kerk. Ook uit allerlei onoverkomelijke moeilijkheden, waarin Rome zich met deze voorstelling verstrikte.

a. Rome leert, dat de paus slechts dan onfeilbaar is, als hij ex cathedra spreekt. Maar dan volgt hieruit ook, dat de paus privatim in ketterij kan vervallen en dus afgezet moet worden. Dan, dit laatste komt niet overeen met de absolute souvereiniteit van den paus en daarom leeren meerderen, o. a. Bellarminus, dat de Goddelijke Voorzienigheid den paus ook persoonlijk voor ketterij bewaart. Ware echter dit zoo, dan zou de paus altijd onfeilbaar zijn.

b. Met de zoogenaamde „definitio ex cathedra", dat is, met het zeggen „alleen als de paus ex cathedra spreekt" is hij onfeilbaar, wordt volstrekt geen grens getrokken. Immers, wie maakt uit, wanneer dit het geval is ? De paus zelf. Wanneer dus de paus wil, dat iets bindend zal zijn, dan zegt hij eenvoudig: Een mijner voorgangers of ik zelf hebben dit ex cathedra gesproken. Ook kan hij zeggen, als hij op iets wil terugkomen: Toen mijn voorganger of ik dit zeide, meende hij (ik), dat hij (ik) ex cathedra sprak, maar nu van achteren ex cathedra sprekende, blijkt mij, dat hij (ik) zich (mij) vergiste.

c. Reeds uit het feit, dat de paus ook in zaken van regeering der kerk, tucht enz. onvoorwaardelijke gehoorzaamheid eischt, moet volgen, dat hij in heel wat meer onfeilbaar is dan alleen wanneer hij ex cathedra de kerkleer vaststelt. Immers zou deze eisch geheel onrechtvaardig zijn, wanneer de paus ook niet bij de regeering, tuchtoefening enz. onfeilbaar was.

d. Volgens Rome ontvangt de paus geen nieuwe openbaringen en kan hij dus ook geen nieuwe leer leeren. Wel vermag hij de door de Apostelen overgeleverde waarheid onfeilbaar uit te leggen. Maar om hierin onfeilbaar te zijn, moet de paus 't o. a. ook zijn in het oordeelen over de bronnen der geloofswaarheden en in de uitlegging daarvan m. a. w. in de vaststelling van het gezag der H. Schrift, der traditie, der conciliën, der pausen, patres en theologen.

Wij komen dus altijd weer tot deze conclusie: òf de onfeilbaarheid van den paus is een leugen òf zij strekt zich veel verder uit dan Rome het in hare bekende formule doet voorkomen. En het is van belang, hierop te wijzen, omdat velen de schaduwzijden van de Protestantsche kerken — inzonderheid hare verdeeldheid — gaarne breed uitmeten en hoog opgeven van de eenheid en consequentie der Roomsche kerk. Immers blijkt uit het hier gezegde, dat, hoe consequent Rome haar stelsel ook ontwikkeld en in praktijk gebracht heeft, zij ten slotte met de onfeilbaarheid van den paus toch vastgeloopen is.

§ 3. **De macht der kerk volgens de leer der Reformatoren.**

Ook in zake de macht der kerk gingen de Reformatoren terug naar de Heilige Schrift. Luther en Calvijn leerden beide, dat Christus het Hoofd en de Koning der Kerk is. Aangezien nu echter Jezus' koninkrijk niet van deze wereld is, zoo is de macht der kerk ook principieel onderscheiden van die van den staat en draagt zij een geestelijk karakter. De eenige macht in de kerk is dan ook eigenlijk die van Gods Woord en aan deze macht moet de geloovige zich niet uit dwang maar uit het geloof en de liefde vrijwillig onderwerpen. En nu is het wel waar, dat Christus bij de uitoefening zijner macht zich ook van menschen bedient maar de ambtsdragers zijn daarmede volstrekt niet souverein. Integendeel. Ook zij zijn aan Christus d. i. aan Zijn Woord onderworpen. Het ambt is in de kerk dan ook een dienst. Dan, de ééne macht der bediening van Woord en Sacrament werd nu gemeenlijk weer onderscheiden in de potestas doctrinae, de potestas disciplinae en de potestas ordinis sive regiminis.

Waren alzoo de Reformatoren één in het uitgangspunt, in de uitwerking er van gingen zij op deze punten uit elkander:

a. Luther wilde, dat het Woord ambtelijk niet slechts in het midden der gemeente maar ook aan de enkele geloovigen zou worden bediend, en achtte daarom de biecht zeer nuttig. De Gereformeerden oordeelden, dat het wel zeer goed was, elkander de misdaden te belijden maar zij verwierpen toch de biecht. Zij stelden daarvoor het huisbezoek in de plaats. En voorts werd door de gemeente zoowel op iederen Rustdag als — en vooral — bij de voorbereiding tot het H. Avondmaal publiek belijdenis van zonden afgelegd.

b. Luther zelf achtte 't zeer gewenscht, dat de kerk tucht oefende. Aangezien echter het ouderlingenambt ontbrak en tuchtoefening alleen door den V.D.M. al spoedig tot misbruiken leidde, kwam er weldra niets meer van. Vele oudere en nieuwere Luth. theologen oordeelen dan ook (evenals Zwingli, Erastus, de Remonstranten en de Rationalisten) dat de kerk de oefening van tucht aan de Christelijke overheid moet overlaten. Voor Calvijn en de Gereformeerden was daarentegen de oefening van tucht de zenuw der kerk. Wel verwierpen zij de overdreven hardheid van de Anabaptisten en de Mennonieten, maar voor 't overige kwamen zij met kracht op voor de leer der H. Schrift, dat de kerk zelve de boozen uit haar midden moet wegdoen.

c. Van de Roomsche gedachte, dat ook het natuurlijke leven onder de macht der kerk behoort te staan, al kan er dan voorts heel wat mee door, wilden de Reformatoren niet weten. Dan, zij dachten niet eenstemmig over de vraag, hoe het dan wel moest zijn.

Zwingli kwam het Middeleeuwsche dualisme van vleesch en geest, van humana en divina justitia nimmer geheel te boven. Luther had schier alleen oog voor de verlossing des zondaars en zag te veel

voorbij, dat heel het natuurlijke leven gekerstend moet worden, en daarom kon hij ook gemakkelijker de regeering der kerk en de oefening der tucht aan de overheid overlaten.

Hiertegenover stelden de Gereformeerden deze beginselen: 1⁰ Het Evangelie moet ook inwerken op het huisgezin, de kunst, de wetenschap, de maatschappij en den staat. 2⁰ Kerk en staat moeten worden onderscheiden en de kerk mag niet aan den staat overdragen wat haar op de hand is gezet. 3⁰ De overheid van een Christelijk volk is geroepen, de ware kerk te beschermen, hare uitbreiding en voortplanting te bevorderen, de beide tafels der wet te handhaven en alzoo alle afgoderij en valschen godsdienst te weren en uit te roeien en het rijk van den Antichrist ten gronde te werpen.

Allengs zagen de Gereformeerden zich echter genoopt, hun theorie omtrent de verhouding van kerk en staat te wijzigen. Omdat de overheid zich meermalen iets aanmatigde, wat tot de macht der kerk behoorde, verlangde de kerk naar meerdere vrijheid. Ook trad de Christelijke overheid slechts noode krachtig op tegen de Roomsche superstitiën en tegen predikanten, die afweken van de belijdenis en was ze er huiverig voor, de vrijheid van conscientie en godsdienst te na te komen. Toen nu daarbij de Roomsche kerk begon te herleven en de „pluriformiteit" der kerk al meer een feit werd, werd het praktisch al moeilijker de Geref. kerk als de publieke kerk te behandelen. Voorts werd de leus scheiding van kerk en staat geproclameerd en deze vond spoedig zoowel van ongeloovige als christelijke zijde veel instemming.

Sinds de Fransche revolutie is zij in vele landen in daden omgezet — maar, met uitzondering van het tegenwoordige Rusland, is zij nergens tot in de uiterste consequenties toegepast en de religie als gevaarlijk gebrandmerkt. Geruimen tijd was er onder de Christenen geen klaar besef, hoe de verhouding tusschen kerk en overheid naar de H. Schrift zijn moet. De Ethischen staan over 't algemeen op het standpunt van Vinet en willen eene ver doorgevoerde scheiding tusschen kerk en staat. Dan, zij zijn hierin inconsequent èn dat zij over 't algemeen de instandhouding van de theologische faculteit door de overheid begeeren èn dat zij er op aandringen, niet slechts, dat de overheid aan de kerken den tegenwoordigen financieelen steun zal blijven schenken maar dat zij dien ook uitbreiden zal. De Confessioneele richting en de Staatkundig-Gereformeerden beweren wel, dat zij Art. 36 der Confessie onveranderd willen behouden en dat op alle scholen in Nederland van overheidswege Christelijk onderwijs moet worden gegeven enz., maar zij leggen daarbij de bekende woorden uit Art. 36 anders uit dan onze Vaderen het deden en zij zijn niet bij machte ook maar eenigszins aan te geven, hoe de overheid in ons land plotseling in alle scholen onderwijs volgens de (Protestantsch) Christelijke belijdenis zou kunnen doen geven, aangezien de Staten-

Generaal hieraan hunne goedkeuring zouden onthouden. De Gereformeerde kerken hebben haar standpunt officieel nog niet geformuleerd, maar het volgende mag toch de communis opinio in haar midden genoemd worden:

1° De bekende woorden uit Art. 36 der Confessie zijn in strijd met het N. Test.;

2° Onderscheiding van kerk en staat is naar de H. Schrift maar niet scheiding van staat en religie; de staat mag niet een God-looze staat zijn; integendeel: zijdelings moet de christelijke overheid de komst van het koninkrijk Gods bevorderen;

3° De overheid moet het eigen recht der kerk erkennen en bij religieuze en ethische vraagstukken haar advies inwinnen;

4° De zilveren koorde, die de kerken aan den staat bindt, moet verbroken met schadeloosstelling aan de rechthebbende kerken;

5° De Overheid behoort zich in hare conscientie aan de wet Gods gebonden te gevoelen, Godslastering te verbieden en te straffen, de Zondagsrust te bevorderen, te waken voor de publieke eerbaarheid en de staatsloterij af te schaffen;

6° De Overheid moet aan hare onderdanen gewetensvrijheid en vrijheid van godsdienst verzekeren;

7° De Overheid moet aan de verschillende richtingen en levensbeschouwingen vrijheid van beweging verzekeren en mag niet de eene richting achterstellen bij de andere, tenzij eene richting zich voor de omverwerping van den staat en het uitroeien van den godsdienst verklaren zou;

8° De Overheid behoort in het publieke leven den Naam Gods te belijden en zijne eer hoog te houden o. a. door te erkennen, dat zij regeert bij de gratie Gods, door bij plechtige gebeurtenissen de noodzakelijkheid van zijn zegen en de onmisbaarheid zijner bewaring te erkennen en alles na te laten, waardoor de arbeid der kerk belemmerd wordt.

9° De overheid behoort vooral in een land met zoo gemengde bevolking als het onze in ethisch opzicht rekening te houden met het woord van den Heiland, dat zij om de hardigheid der harten soms toleeren moet, wat in het midden der kerk van Christus ontoelaatbaar is.

10° Vaste en voor alle tijden en volken geldende regelen kan de Dogmatiek niet aangeven, omdat in religieus-ethisch opzicht de toestanden in den loop der eeuwen zoo veranderd zijn en zij heden bij de naties nog zooveel verschillen.

[Voor het standpunt der oude Geref. Dogmatici, dat aldus kan getypeerd: De overheid heeft geen recht *in* maar wel *circa* Sacra verwijs ik naar Heppe, S 487/8; voor 't standpunt der oude Luthersche Dogmatici naar Luthardt, Kompendium der Dogmatik, S. 379/381; en voor het standpunt der jongere Gereformeerden naar A. Kuyper

(Locus de Magistratu en Antirev. Staatkunde), H. Bavinck (Geref. Dogmatiek[2], IV), H. H. Kuyper (Advies in zake het gravamen tegen Art. XXXVI der Belijdenis) en H. Colijn (Saevis tranquillus in undis, blz. 550/569].

§ 4. **Het karakter van de macht der kerk.**

Het spreekt wel van zelf, dat de kerk regeering en macht niet missen kan. Der verwarring zou anders geen einde zijn. Hierover zijn dan ook feitelijk alle richtingen en kerken 't eens. Verschil van opinie openbaarde zich echter, zoodra de vraag werd gedaan: Heeft Christus in Zijn Woord de grondlijnen aangegeven van de macht en de regeering der kerk en behoort dientengevolge ook dit tot ons Christelijk geloof? Welnu, deze vraag moet toestemmend beantwoord. Wij zagen reeds, dat de kerk van ouds af een zekere organisatie gehad heeft en dat Christus buitengewone en gewone ambten ingesteld heeft. En aan deze ambten verbond Hij een speciale macht, bestaande in het prediken van het Evangelie, het bedienen der sacramenten, het doen van wonderen, het vergeven of het houden der zonden, het weiden der kudde, het oefenen van tucht, het dienen der tafelen en het recht om van het Evangelie te leven. Deze macht is verschillend van alle andere machten.

1° De aardsche machten zijn afkomstig van God als Schepper van hemel en aarde, de kerk daarentegen ontleent haar macht aan Christus, die zichzelven in den hemel bewijst als het Hoofd zijner Christelijke kerk. Maar omdat de kerkelijke macht eigensoortig is, daarom moet zij ook als eene onafhankelijke geëerbiedigd en mag zij niet door de overheid aan de kerk ontnomen of door de kerk vrijwillig aan de overheid overgedragen worden. Het verschil tusschen de politieke en kerkelijke macht is dus allereerst een van oorsprong.

2° komt dat uit de organen. De kerkelijke macht is gebonden aan de ambten, die Christus in zijne gemeente ingesteld heeft, waartoe Hij alleen de gaven verleent, waartoe Hij roept en die alle een dienend karakter dragen. De politieke macht daarentegen wordt door geheel andere organen uitgeoefend; die organen worden ook anders aangewezen en zij zijn geen διακονιαι maar zij heerschen en zij eischen onderwerping.

3° ook in de natuur. De macht der kerk is geestelijk. Dat wil niet zeggen, dat zij geheel onzichtbaar is, want de heerschappij van Christus gaat ook over ons lichaam en het diakonaat houdt zich zelfs 't meest bezig met het lenigen der stoffelijke nooden. Maar zij is geestelijk in dien zin, dat zij alleen in den Naam van Christus en in de kracht des Heiligen Geestes kan worden uitgeoefend; dat zij uitsluitend over de geloovigen gaat en alleen op geestelijke wijze d. w. z. niet door dwang maar door overreding en door de liefde werkt. De politieke macht daarentegen is natuurlijk en aardsch. Zij gaat over

alle menschen, heeft een dwingend karakter en moet bij ernstige overtreding desnoods met den dood straffen.

4⁰ In doel. De macht der kerk bedoelt de uitbreiding en den bloei van de kerk en bereidt alzoo de wederkomst van Christus en het rijk der heerlijkheid voor. De politieke macht daarentegen heeft hare bestemming hoofdzakelijk in dit leven en streeft hoofdzakelijk naar het regelen der rechtsverhoudingen in de verschillende levenssferen en naar het bonum naturale et commune voor de overheid en de onderdanen. Wel moet ook de Christelijke overheid de eere Gods bevorderen en alzoo zijdelings meewerken aan de komst van Gods koninkrijk op aarde, maar haar taak is het toch niet, om den opbouw van het lichaam van Christus te zoeken.

De overheid mag dientengevolge de kerk niet van hare rechten berooven en evenmin mag de kerk de politieke macht aan zich trekken. Zoo deden, elk op hun eigene wijze, de Roomschen en de Anabaptisten. Rome onderdrukte het natuurlijke leven, eischte onderwerping van de overheid aan de kerk, ja veranderde de kerk in een staat met een absoluten vorst aan het hoofd. De Wederdoopers vernietigden de natuur, hieven in beginsel de politieke macht en het burgerleven geheel op en achtten alles wat buiten het terrein der kerk was het onbetwist gebied des duivels. Maar al verschilden de Roomschen en de Wederdoopers in uitgangspunt en in methode, in den grond der zaak maakten zij zich beide schuldig aan dezelfde fout.

Tegenover deze misvattingen hebben de Reformatoren het geestelijk karakter van de kerkelijke macht gesteld. Sommige Gereformeerden onderscheidden daarbij tusschen tweeërlei, anderen tusschen drieërlei potestas. Sommigen spraken n.l. van de potestas docendi en de potestas jurisdictionis (gubernans, ordinans, disciplinaris), anderen van de potestas docendi, de potestas disciplinae sive jurisdictionis — Calvijn bezigde dezen term: Maresius had er bezwaar tegen — en de potestas directionis sive regiminis, ordinis, legislativa. In het wezen der zaak komt dit op hetzelfde neer. Allen toch erkenden, dat de kerk niet slechts eene rechtsprekende maar ook eene ordenende of wetgevende macht had. Juist en schoon merken hierbij Kuyper (Locus de Ecclesia, § 13, De Ecclesiae Regimine) en Bavinck op, dat 't opmerkelijk is, dat bij de macht der kerk nooit het Diakonaat ter sprake kwam. Toch heeft Christus ook daarin eene macht van groote beteekenis aan zijne kerk geschonken, welke zij niet aan de overheid mag overdragen — tenzij in den uitersten nood. Wij blijven daarom in overeenstemming met het profetische, priesterlijke en koninklijke ambt van Christus en in verband met de kerkelijke ambten van pastor, ouderling en diaken, als wij tusschen deze drieërlei potestas der kerk onderscheiden: De potestas docendi; de potestas gubernationis (waarvan de potestas disciplinae een onderdeel is) en de potestas misericordiae.

§ 5. **De drieërlei macht der kerk.**

A. De potestas docendi.

Christus is ook nu nog onze hoogste profeet. Dan, bij de onderwijzing van zijn volk bedient Hij zich van menschen. Echter niet alleen van de ambtsdragers maar van alle geloovigen. Hij versiert al de zijnen in meerder of minder mate met de gaven der wijsheid en der kennis. Maar al behooren ook deze charismata tot de potestas docendi, welke aan de kerk geschonken is, toch bestaat deze voornamelijk in de bediening van het Woord.

Op tweeërlei wijze komt het eigenaardig en zelfstandig karakter van dezen dienst in het gedrang. Allereerst door de Roomsche kerk, die het sacrament stelt boven het Woord en de potestas docendi tot een onderdeel maakt van de potestas jurisdictionis. Vervolgens door hen, die de bediening des Woords op één lijn stellen met de onderwijzing, die de geloovigen aan elkander geven, of met het weiden der kudde door de ouderlingen of met het spreken van een stichtelijk woord door een oefenaar. Nu kan een predikant ook pastor heeten en behooren ook het weiden der kudde en het regeeren der kerk mede tot zijn ambt. Maar met het weiden der kudde zijn toch speciaal de ouderlingen belast, terwijl leeraar de karakteristieke naam van den Dienaar des Woords is. Schoon zet ons Formulier voor de bevestiging van Dienaren des Woords uiteen, dat dit leeren niet in intellectualistischen zin mag worden opgevat.

Uit deze potestas docendi vloeit voor de kerk het recht en de plicht voort: 1^0 om te zorgen voor de opleiding harer aanstaande dienaren of op die opleiding nauwkeurig toe te zien, de dienaren des Woords te roepen, te onderzoeken, te zenden, te bevestigen en te salarieeren, door hun dienst het Woord Gods te doen prediken aan geloovigen, van de kerk vervreemden en ongeloovigen en alzoo de kerk van Christus te sterken en voort te planten onder het menschelijk geslacht; 2^0 om het Woord Gods toe te passen naar de behoeften van de enkele personen en de geheele kerk, naar de behoeften ook van elke eeuw en elk volk; 3^0 om het Woord Gods te bewaren, te vertalen, uit te leggen naar den regel des geloofs en te verdedigen tegen alle bestrijding der leugen, opdat alzoo de gemeente zij een zuil en grondslag, die de waarheid draagt, ze uitstalt voor ieders oog en ze aan allen kenbaar maakt, *I Tim. 3 : 15;* 4^0 om de waarheid Gods in een belijdenis uit te drukken en instemming met die belijdenis te vorderen.

Toelichting behoeven deze vier punten niet. In verband met het laatste echter nog een enkel woord. Geheel ten onrechte heeft men in vroeger eeuw beweerd en beweert men ook nu nog, dat een belijdenis aan de Sufficientia S. S. te kort doet, de libertas christiana te na komt, een onduldbare tyrannie invoert en voortgaande ontwikkeling onmogelijk maakt. Immers geldt tegen deze bezwaren het volgende.

De kerk stelt hare Confessie volstrekt niet boven de H. Schrift,

maar erkent, dat zij ten allen tijde examinabel is aan de H. Schrift. De Confessie is geen norma normans maar een norma normata. Van de tweede eeuw af is de oude kerk dan ook reeds eene belijdende kerk geweest, die haar gemeenschappelijken regel des geloofs bezat in de doopsbelijdenis en in het oorspronkelijke, later eenigszins uitgebreide apostolisch symbool, waarbij dan in den loop der eeuwen de besluiten der oecumenische conciliën gekomen zijn. Een kerk zonder confessie staat bloot aan allerlei dwaling en aan de overheersching van bovendrijvende opinies. Daarbij ziet men gedurig over het hoofd, dat een belijdende kerk geen dwang uitoefent. Zij onderzoekt ernstig de gravamina, tegen hare belijdenis ingebracht. Ook tracht zij hen, die tegen de Confessie ingaan, met een beroep op de H. Schrift te overtuigen en terug te brengen. Maar ten slotte houdt zij niet met geweld tegen degenen, die haar willen verlaten en doet ze geen onrecht als zij, na vruchteloos onderwijs en vermaan, dwaalleeraars afzet.

B. De potestas gubernationis.

Als Koning zijner Kerk schonk de Christus aan zijne gemeente de potestas gubernationis. Wij denken hierbij aan de geestelijke leiding, welke de geloovigen aan elkander geven, en aan het wederzijdsch liefdebetoon maar ook en vooral aan het ouderlingschap, het presbyteraat. Bij deze regeermacht der ouderlingen is elk denkbeeld aan aardsche en politieke macht contrabande. Omdat het koninkrijk van Christus niet van deze wereld is, draagt het een geestelijk karakter, weshalve het dan ook een weiden, hoeden ποιμαινειν, genoemd wordt. De taak der opzieners is allereerst het verzorgen van elk der schapen afzonderlijk of m. a. w. de individueele toepassing van het Woord in de huizen der geloovigen. Het verdient dan ook onze aandacht, dat er in de H. Schrift staat, dat Jezus al zijne schapen bij name kent, Joh. 10 : 3; dat Hij aan Petrus en aan al de apostelen zoowel het weiden der kudde als het weiden der schapen en lammeren opdroeg, Joh. 21 : 15—17, en dat Paulus in het openbaar en bij de huizen de bekeering tot God en het geloof in Christus predikte, Hand. 20 : 20, 21. Zal de gemeente opwassen, zal elk lid der gemeente vermaand, vertroost en gesterkt worden naar zijne behoefte, dan is huisbezoek onmisbaar. Voorts wordt door het presbyteraat voorkomen, dat de V. D. M. de gemeente overheerscht, dwaling in haar midden verkondigt en misbruik maakt van de tucht.

Hiermede zijn wij gekomen tot hetgeen in het bijzonder tot het ambt der presbyters behoort n.l. de oefening van de kerkelijke tucht, de potestas disciplinae. Hierbij is het volgende van belang.

1⁰ De woorden, die in de H. Schrift voor tucht worden gebezigd, n.l. מוּסָר en παιδεια duiden bijna nooit alleen onderwijs aan, maar altijd zulk een opvoeding en onderwijs, welke terechtwijzend en kastijdend optreden.

2° In het Oude Testament bestond er nog geen eigenlijke kerkelijke tucht, omdat bij schrikkelijke zonden de doodstraf moest voltrokken en deze chērem, verbanning of uitdelging was tegelijkertijd een burgerlijke straf. Met de opkomst van de synagoge echter kwam tevens de kerkelijke tucht in zwang, die door de Joden nog wel wordt toegepast.

3° De eigenlijke kerkelijke tucht is eerst door Christus ingesteld en voor deze tucht gaf Hij in Matth. 18 : 15—18 de regelen aan.

4° Met de kerkelijke tucht mogen niet geïdentifieerd worden de straffen, die soms direct door God of door Christus of door de apostelen in Christus' naam voltrokken zijn, als 't gebeurde met Ananias en Saffira (Acta 5); Elymas den toovernaar (Acta 13 : 11), die door Paulus met blindheid geslagen werd; den bloedschender te Corinthe, die door de gemeente in den naam van Christus aan den Satan moest overgegeven, opdat hij door dezen in zijn lichaam geslagen en alzoo toch weder naar den Geest in den dag van Christus behouden zou worden, I Cor. 5 : 4 en 5; met Hymenaeus en Alexander, die Paulus geheel alleen den Satan had overgegeven, opdat zij zouden leeren niet meer te lasteren, I Tim. 1 : 20 en II Tim. 2 : 17; en het bezoeken met krankheid en dood door God van hen, die onwaardig 't H. Avondmaal gebruikten, I Cor. 11 : 30.

5° In de brieven wordt gehandeld over de kerkelijke discipline in I Cor. 5 : 2 (de bloedschender had reeds eerder door de Corinthiërs uit hun midden moeten zijn weggedaan) en vs 9—13; II Cor. 2 : 5—10; Rom. 16 : 17; II Thess. 3 : 6 en 14; Titus 3 : 10; II Joh. vs 10 en voorts nog in Openb. 2 : 2, 14, 20 en 24.

In de Geref. kerken is de kerkelijke discipline 't meest schriftuurlijk toegepast. Zij gingen daarbij uit van deze beginselen:

a. Objecten van de kerkelijke tucht zijn niet groepen van geloovigen maar alleen bepaalde, individueele personen, die door den doop of door doop en belijdenis leden der gemeente zijn;

b. niet slechts moet de tucht der kerken volgen als de christelijke overheid over misdaden vonnis geveld en tot gevangenisstraf veroordeeld heeft, maar ook moet de tucht toegepast bij zulke zonden, die in het midden der gemeente ergernis wekken;

c. bij deze laatste zonden moet onderscheiden tusschen verborgen zonden, die naar den regel van Matth. 18 moeten behandeld, en openbare zonden; altoos met dien verstande, dat zonden, die uit haar aard verborgen zijn bij voortdurende hardnekkigheid openbaar worden. Hoe in deze gevallen moet gehandeld worden, behoeft hier niet herinnerd te worden. Wel merken wij nog op, dat ook bij openbare zonden alle kerkelijke discipline ophoudt, zoodra de zonde oprecht betreurd en beleden wordt, ook al is het, dat vanwege de gegeven ergernis de toegang tot het H. Avondmaal nog niet aanstonds opengesteld wordt;

d. De in de kerk gebruikelijke straffen zijn niet, zooals bij Rome, ten deele lichamelijk maar altijd zuiver geestelijk, terwijl zij ook niet, gelijk de Wederdoopers beweerden, bestaan mogen in ontbinding van familie-, burgerlijke- en staatkundige betrekkingen. Zelfs de excommunicatie is dan ook alleen maar de plechtige verklaring der gemeente, dat zij, na langdurige beproeving, tot de conclusie kwam, dat iemand, die een broeder of zuster scheen, het metterdaad niet was. Wij mogen dan ook niet zeggen, dat de kerk zoo iemand aan Satan overgeeft, aangezien zulks alleen een apostolische daad was, gelijk ook het woord ἀνάθεμα nimmer, zelfs niet in Rom. 9 : 3 in verband met de kerkelijke discipline gebruikt wordt (Heppe, S. 487 en de Aanteekeningen op S. 505/6);

e. zelfs een geëxcommuniceerde, met wien de leden der kerk niet broederlijk mogen omgaan, kan ná openbare schuldbelijdenis nog weer in de gemeente worden opgenomen.

C. De potestas (ministerium) misericordiae.

Jezus genas vele kranken en lenigde verlerlei nooden. Deze priesterlijke werkzaamheid nu was niet iets bijkomstigs maar een essentieel bestanddeel van zijne roeping, Matth. 8 : 17. Een verbreken van de werken des duivels. Eene profetie, dat eenmaal de dood zal verslonden worden tot overwinning. Jezus gaf ook aan Zijne discipelen de macht, kranken te genezen en duivelen uit te werpen, gelijk tot de buitengewone gaven, die in de apostolische eeuw werden geschonken, ook die der gezondmaking behoorde. Al spoedig na de uitstorting des Heiligen Geestes werden door de gemeente zeven diakenen gekozen, om „de tafelen te dienen", Hand. 6 : 1—6; en uit Phil. 1 : 1 en I Tim. 3 : 8—10 blijkt duidelijk, dat in de gemeenten naast de herders en leeraars en de opzieners ook diakenen, d. i. mannen die met de verzorging der armen belast waren, gevonden werden. Lang duurde dit echter niet. Toen de kerkinrichting een hierarchisch karakter verkreeg, werd de oefening der helpende liefde geleidelijk losser van het ambt en almeer aan de particuliere geloovigen overgelaten.

Hoezeer nu het losmaken van deze potestas van het ambt is af te keuren, toch moet erkend, dat èn vroeger èn nu de Roomschen op het terrein der barmhartigheid verbazend veel tot stand brachten. Calvijn heeft het diakenambt weer hersteld en door de Gereformeerde kerken is dit nagevolgd. Afdoende geregeld is het echter nog niet. Wel is het door mannen als prof. Lindeboom, Dr Mr W. v. d. Bergh en door het Diakonaal Correspondentieblad, Diakonale Conferenties reeds tot veel voller ontwikkeling gebracht. Maar deze ontwikkeling moet nog doorgaan langs den weg, die door Kuyper in het „Tractaat van de Reformatie der Kerken", door Bavinck, (die in zijn Dogmatiek in korte trekken IV, 469 een program ontvouwt) en door Bouwman in „Het ambt der diakenen" is aangegeven. Wij kunnen echter dit hier

laten rusten. Het punt, waar alles op aankomt, is dit, dat het diakenambt meer dan tot dusver geëerd worde als een zelfstandig orgaan van de priesterlijke barmhartigheid van Christus.

§ 6. **Het kerkverband is een eisch van Gods Woord.**

Evenals de geloovigen op ééne bepaalde plaats geroepen zijn, zich saam te voegen, zoo mogen ook de ambtsdragers in de plaatselijke kerken niet los naast elkander staan. Integendeel. Zij zijn geroepen zich tot een raad der kerk saam te voegen, en het is in den kerkeraad, dat de drieërlei macht, door Christus aan zijne gemeente verleend, samenkomt. Wij lezen dan ook reeds in het N. T., hoe eerst de Apostelen en daarna plaatselijk het College van presbyters (τὸ πρεσβυτηριον, I Tim. 4 : 14 leiding geven. Hoezeer nu echter de plaatselijke kerk als eene ecclesia completa geëerd en hoeveel recht aanvankelijk aan de gemeente toegekend werd, toch kwamen reeds in de dagen der Apostelen de plaatselijke kerken in meerdere vergadering saam, Acta 15. Opmerkelijk is echter, dat nog in de 2^0 en 3^0 eeuw op de Synoden ook gemeenteleden tegenwoordig waren en dat zij aan de discussie deelnemen mochten. Zelfs geschiedde dit nog op het Concilie van Nicea. Ook verzocht eene plaatselijke kerk bij gelegenheid van hare gemeentevergaderingen wel diakenen en gewone leden als afgevaardigden der genabuurde kerken. Evenals nu echter de gemeente almeer onmondig werd verklaard, zoo liet men ook het beginsel los, dat alle meerdere vergaderingen gelijk in rang zijn. Voor de oude onderscheiding tusschen mindere en meerdere kwam de hierarchische tusschen lagere en hoogere vergaderingen in zwang. Zoo kreeg men ten slotte deze rangordening: provinciale, nationale, patriarchale en oecumenische Conciliën.

Het karakteristieke kenmerk van een oecumenisch Concilie is echter moeilijk aan te geven. „Het kan niet daarin liggen, — zoo schrijft Bavinck IV, 472/3 — dat het door den paus is saamgeroepen, want van de vierde tot de tiende eeuw werd het geconvoceerd door den keizer; noch ook in de algemeene geldigheid en de groote beteekenis zijner besluiten, want dikwijls zijn de canones van oecumenische conciliën verworpen en die van provinciale synoden aangenomen; noch ook daarin, dat een oecumenisch Concilie de gansche Christenheid vertegenwoordigt, want dit is lang niet altijd met de dusgenaamde Conciliën het geval geweest. Tegen het einde der Middeleeuwen is wel de theorie opgekomen, dat een Concilie dan alleen oecumenisch en onfeilbaar was, wanneer het bestond uit afgevaardigden van alle kerken. Maar deze theorie was van revolutionairen oorsprong, leidde in de praktijk tot allerlei moeilijkheden en werd door Rome ook nooit geaccepteerd. Voor Rome is een Concilie alleen oecumenisch, wanneer zijne besluiten door den paus zijn goedgekeurd en daardoor een onfeilbaar, de gansche Christenheid bindend karakter verkrijgen."

Bij de Reformatie kende men zoowel in de Luthersche kerken als te Zürich en te Genève alleen vergaderingen van de Dienaren des Woords. De synodale kerkregeering is ontstaan in Frankrijk, waar in 1559 de eerste synode te Parijs gehouden is. Deze generale synode voerde de provinciale synoden in, terwijl in 1572 de kerken 't eerst in classicale vergaderingen bijeenkwamen. Allengs werd deze wijze van kerkregeering door de Geref. kerken in de andere landen overgenomen. De Remonstranten beweerden, dat deze synoden niet beslist noodig waren en dat de overheid ze moest saamroepen voor het geval, dat ze gehouden werden. De Independenten wilden van eene inmenging der overheid weer niet weten, en voor het overige ontkenden ze elk bindend classicaal of synodaal verband.

Voor dit laatste gevoelen voerden ze deze argumenten aan: *a.* in de H. Schrift is van een wettelijk, bindend classicaal of synodaal verband geen sprake; *b.* zulk een verband is in strijd met de zelfstandigheid der plaatselijke kerken; *c.* de historie leert, dat de synoden herhaaldelijk beroering en twisting in de kerken veroorzaakt hebben, gelijk men dan ook oudtijds wel zeide: Omne concilium parit bellum.

Deze bedenkingen moeten echter reeds vallen voor het feit „dat de christelijke kerken, hoewel elk in zich zelve de forma completa eener kerk vertoonende, of althans potentieel bezittende, geen vrijheid hebben, om elk op zich zelve te blijven staan, en zich vreemd aan elkaar te houden. Als elk op zich zelve en alle saam openbaringen van het ééne zelfde lichaam van Christus, ligt aller wortel uitgeslagen in éénzelfden levensbodem, en staan ze alzoo krachtens haar oorsprong in organisch verband; en juist dit legt haar van Christus' wege de verplichting op, om ook als ecclesiae formatae uitwendig verband te zoeken. Niet eerst door het leggen van dezen band komen ze bijeen te hooren, maar omdat ze bijeenhooren moet ook deze band uitwendig worden aangelegd. Al kan dan ook formeel en institutair al zulk verband niet anders dan bij wederzijdsche stipulatiën en bij manier van overeenkomst gelegd worden, toch mag ook hier geen pelagiaansche eigendunkelijkheid worden toegelaten, maar hebben de kerken in gehoorzaamheid aan haar Koning te handelen, zoowel daarin, dat ze dezen band leggen, waar dit mogelijk is, als ten andere, dat ze hem leggen naar den eisch van het Woord.

„De verplichting tot correspondentie of federatie van de ecclesiae formatae rust dus niet op de wenschelijkheid om in meerdere vergaderingen een rechtbank van appèl of cassatie te scheppen, noch ook op de utiliteit, om zekere gemeenschappelijke belangen beter te bezorgen, maar vloeit voort uit den aard zelf van het kerkelijk wezen; en ook, waar in casu dato noch de kerkregeering noch die gemeenschappelijke belangen saamleven noodzakelijk maakten zou deze toch als eisch blijven bestaan: 1^0 Voor de gemeenmaking der genadegaven; 2^0 als correctief tegen christelijke eenzijdigheid; en 3^0 als

μαρτυρια tegenover de wereld" (Kuyper, Locus de Ecclesia, § 12, De ecclesiarium vita communi, blz. 252).

Hiermede is feitelijk de quaestie reeds beslist. Toch kan voorts nog op het volgende worden gewezen:

1° tijdens de apostelen was een geregeld kerkverband nog niet noodig, omdat de apostelen zelven de gemeente met raad en daad terzijde stonden;

2° de geestelijke saamhoorigheid der kerken kwam destijds duidelijk uit in het convent te Jeruzalem, uit welk convent blijkt, dat de Synoden in algemeenen zin juris divini permissivi zijn;

3° al is een kerkverband niet noodig tot het wezen, het is toch noodzakelijk tot het welwezen der kerken, omdat de eenheid van leer, tucht en cultus, de orde, vrede en liefde en de gemeenschappelijke belangen zoo alleen tot hun recht komen;

4° door een kerkverband wordt juist hierarchie voorkomen, aangezien de gewone leden tegen beslissingen van den V.D.M. of den kerkeraad in verzet kunnen komen;

5° al is helaas op Conciliën, Synoden enz. meermalen gezondigd anderzijds moet erkend, dat zij, goed gebruikt, juist dienen om op vreedzame wijze geschillen op te lossen.

Zullen nu echter de kerkelijke vergaderingen aan haar roeping beantwoorden, dan is noodig, dat zij zijn vergaderingen van kerken, die door van een credentiebrief voorziene afgevaardigden vertegenwoordigd zijn; dat zij noch door de overheid noch door een paus samengeroepen zijn; dat zij door een ambtsdrager en niet door een overheidspersoon voorgezeten worden en dat zij zonder inmenging van de overheid kunnen beslissen. Voorts behooren wij te spreken niet van lagere en hoogere maar van mindere en meerdere vergaderingen, terwijl dan de laatste hierin van de eerste verschillen, dat meerdere macht wordt samengebracht en dat deze macht zich over een wijder gebied uitstrekt. Ten laatste mag nooit vergeten, dat de kerken slechts in zoover de besluiten der meerdere vergaderingen behoeven op te volgen, als zij in overeenstemming zijn met Gods Woord. Aan dat Woord toch blijft het gezag der kerkelijke vergaderingen onderworpen.

§ 7. De verhouding tusschen de kerk van Christus en de wereld.

De vraag naar de verhouding tusschen de kerk en de wereld is voortdurend aan de orde. In hoofdzaak bestaan hierover drie verschillende meeningen. De Anabaptisten beweerden kortweg, dat de Christenen heel het leven, hetwelk uit de Schepping opkwam, als zondig moeten verwerpen. Voorzooveel het kan moeten de vromen uit de wereld uitgaan en in elk geval is 't hun roeping, de zaken van staat en maatschappij, kunst en wetenschap aan de wereld en aan Satan over te laten. De Roomschen maken geen absolute antithese

tusschen kerk en wereld, maar houden staande: het natuurlijke leven is een leven van lager orde, terwijl de kerk het hoogere leven „de bovennatuur" vertegenwoordigt. Het huwelijk, het genieten van weelde, van keur van spijs en drank is geoorloofd, maar het is alles een leven van lager orde. Hooger staat de ongehuwde priester en de asceet. Op wetenschappelijk terrein is het ook zoo. De overige wetenschappen, zelfs de wijsbegeerte, hebben alleen te doen met de menschelijke rede en kunnen, zonder van den Bijbel gebruik te maken, een zeker deel der waarheid benaderen.

Dan, de Theologie put uit de Heilige Schrift en de traditie en zij heeft dus eene waarde van hooger orde. Bij Rome is dit alles een uitvloeisel van haar leer aangaande de schepping des menschen naar Gods beeld. De Reformatoren en vooral Calvijn (want Luther bleef in de uitwerking van het goede standpunt halverwege staan) stelden hier terecht tegenover, dat het natuurlijke leven, omdat het evengoed een schepping is van den Drieëenigen God als de kerk, niet is een leven van lager orde. Wel heeft evenzeer als het religieus-ethische leven des menschen het natuurlijke leven veelszins door de zonde geleden, maar door de algemeene en bijzondere genade wil God het kerstenen. Daarom is het de roeping der geloovigen, het natuurlijke leven te vernieuwen en te heiligen door de heilrijke beginselen, welke een barmhartig God ons in de Heilige Schrift wilde openbaren.

HOOFDSTUK XVII.

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI.

(DE VOLEINDING DER EEUWEN).

§ 1. **De naam en de inhoud van dezen Locus.**

Deze Locus draagt verschillende namen: de Resurrectione Carnis et Judicio extremo (Synopsis), de Glorificatione (Heppe), van de Bedélinge onder de eeuwigheid (Van Mastricht), de Novissimis of Eschatologie (Schmid, Bavinck), die Vollendung des Reiches Gottes (Nitzsch), die Vollendung der Kirche (Martensen), die Vollendung der Gottesgemeinschaft (Luthardt) en de Consummatione Saeculi (Kuyper). De benamingen: „de Consummatione Saeculi" en „de Novissimis" komen ons de beste voor, deels omdat onder hen alles kan saamgevat, wat aan het einde der eeuwen staat te geschieden, deels omdat zij geheel in overeenstemming zijn met het karakter van dezen Locus. Kuyper licht de benaming „de C. S." aldus toe: „Deze benaming is nog beter dan de benaming Locus de Novissimis of Eschatologie. Immers zeggen deze benamingen niet, waarvan het einde, het laatste bedoeld is. En vooral komt in haar niet uit, dat het einde der eeuwen noodwendig komen moet. Anders is het met de benaming „L. de C. S." Saeculum is de tijd in tegenstelling met de eeuwigheid; saeculariseeren beteekent: uit het terrein van het eeuwige op het terrein van het tijdelijke overbrengen. Daarom kan saeculum ook de tegenwoordige bedeeling, oeconomia, genoemd worden. En in het woord Consummatio ligt in, dat iets zijne voltooiing, zijn doel heeft bereikt. (Onder Consummatio gladiatorum verstonden de Romeinen het toppunt van de kunst der zwaardvechters). Waar het nu bij de benaming Locus de Novissimis kon schijnen, alsof 't einde willekeurig komt, evengoed 1000 jaar vroeger als later door God kon zijn gesteld, ja alsof 't geheel had kunnen uitblijven, daar komt bij L. de C. S. klaar uit, dat God aan deze bedeeling een τέλος heeft gezet, en zij dus haar eindpunt bereiken moet."

Het zijn twee machtige feiten, die vooral den inhoud van dezen Locus uitmaken. De Heilige Schrift openbaart ons, dat ons persoonlijk leven eene eeuwige beteekenis en een eeuwig doel heeft en belooft aan Gods kinderen het eeuwige leven, dat is hunne voleinding in God.

Dan, Gods Woord profeteert ons eveneens, dat aan de historie der menschheid een einde komen zal, dat er een nieuwe hemel en een

nieuwe aarde zullen zijn en dat Christus eenmaal wederkomen zal, om te oordeelen de levenden en de dooden en om zijne kerk de heerlijkheid deelachtig te maken. Het eerste bewaart ons voor de eenzijdigheid als zou het allereerst gaan om onze eigene gelukzaligheid en het tweede bewaart ons voor een al te sterk hechten aan deze bedeeling. Deze beide feiten saam stellen helder in het licht, dat niet alleen uit en door maar ook tot God alle dingen zijn, ja, dat God eenmaal alles in allen zijn zal, I Cor. XV : 28. Vandaar dat in geweldige tijden, zooals de tegenwoordige, de aandacht der Christenheid meer dan anders gericht is op de Parousie. Zelfs dreigt tegenwoordig „eschatologisch" een modewoord te worden.

§ 2. Het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel is algemeen menschelijk. De wijsgeerige argumenten voor de onsterfelijkheid.

Ook buiten de Christelijke kerk treffen wij het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel aan, ja wij kunnen wel zeggen, dat dit geloof bij alle volken gevonden wordt. De wijsgeeren hebben dan ook herhaaldelijk gepoogd deze leer met bewijzen te staven. De door hen aangevoerde argumenten kunnen tot een 4-tal worden teruggebracht.

a. Het ontologisch bewijs. Dit komt hier op neer, dat aan elken mensch het begrip der onsterfelijkheid eigen is en dat dus de zaak zelve er ook zijn moet.

b. Het metaphysisch bewijs. Hierbij wordt uit de natuur der ziel tot hare onsterfelijkheid geconcludeerd. In hoofdzaak doet men dit op een der drie volgende manieren: 1. men zegt, dat de ziel als principe des levens en met het leven identisch, onaantastbaar is voor den dood; 2. men wijst er op, dat uit de eenheid van ons zelfbewustzijn moet volgen, dat de ziel eene ondeelbare eenheid vormt en daarom voor geen ontbinding, voor geen dood vatbaar is; 3. men leidt de onsterfelijkheid der ziel af uit de omstandigheid, dat de ziel bij alle veranderingen van het lichaam blijkens het zelfbewustzijn toch steeds met zich zelf identisch blijft en dus een van dat lichaam onafhankelijk en zelfstandig bestaan geniet.

c. Het anthropologisch bewijs. Het psychisch leven van den mensch is hooger dan dat der dieren, daarom moet de mensch ook onsterfelijk zijn. De mensch heeft verstand en wil; gaat met dat verstand boven de stoffelijke wereld uit; hij haakt naar eene eeuwige gelukzaligheid en dus moet hij ook voor de eeuwigheid bestemd zijn.

d. Het moreele bewijs. Hier op aarde triumfeert telkens het onrecht. Zoo rijst dan de vraag: Blijft dan het kwaad eeuwig ongewroken? Hierop antwoordt het binnenste des menschen ontkennend en dus moet er een leven na dit leven zijn.

Toch zijn dit geen bewijzen in den strengen zin van het woord. Het ontologisch bewijs vermag niet te dempen de kloof, die het denken scheidt van het zijn. Tegen het metaphysische bewijs geldt: 1° dat de

ziel niet met het leven identisch is, al is zij het beginsel van het leven; 2⁰ dat de ziel niet geheel vrij is van verandering; en ten 3⁰ dat de subjectieve eenheid en identiteit van het ik nog niet bewijst de objectieve eenheid en eenvoudigheid der ziel. Ware dit wel zoo, dan zouden ook de dieren onsterfelijk zijn. Tegen het anthropologisch bewijs kan aangevoerd, dat zóó ten slotte het denken toch weer het zijn produceert. Terwijl tegenover het moreele bewijs kan gewezen op het feit, dat de deugd haar loon en de zonde haar straf in zich zelve draagt.

Maar al zijn deze gronden voor de onsterfelijkheid dan niet van dien aard, dat zij aan alle tegenspraak een einde maken, ja al mogen wij deze bewijzen niet als den grond van ons onsterfelijkheidsgeloof aannemen, toch hebben zij groote waarde. Het geloof poogt langs een dezer wegen eenigermate rekenschap van zichzelf te geven en aan te toonen, hoe redelijk datgene is, wat het voor waarachtig houdt. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, dat de Roomschen over deze wijsgeerige gronden voor de onsterfelijkheid anders oordeelen dan wij. Zij kennen daaraan metterdaad de kracht van bewijzen toe. Hiertegenover houden wij staande, dat deze argumenten niet zóó afdoende zijn, dat zij ieder dwingen tot de erkentenis van de onsterfelijkheid der ziel. Ter laatste instantie, is het ook hier de H. Schrift, welke de zaak beslist.

Aanhangsel.

Bij wijze van voorbeeld, noemen wij voor het Roomsche standpunt Beyssens, die in zijn „Algemeene Zielkunde", III, blz. 211/234 op redelijke gronden de onsterfelijkheid der ziel betoogt. Hij tracht op deze wijze aan te toonen, dat de vernietiging der redelijke ziel onvereenigbaar is met Gods goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid. Onsterfelijkheid bezit ieder levend wezen, wiens eigen leven, hoewel in zich zelf òf veranderbaar òf vernietigbaar òf feitelijk niet verloren zal gaan òf natuurlijkerwijze niet ten onder kan gaan.

In het eerste geval wordt het leven door de onafgebroken aanwezigheid van gunstige en de afwering van ongunstige omstandigheden feitelijk nimmer ontbonden. En dit was „de onsterfelijkheid door de genade Gods", welke aan den mensch, indien hij volhardde in den staat der rechtheid, was toegezegd.

In het tweede geval berust de onsterfelijkheid op de natuur van het levend wezen en is zij dus te zijnen opzichte een natuurlijke of noodzakelijke eigenschap. Dit is bij de ziel des menschen het geval. Het eigenlijke leven der redelijke ziel kan niet verloren gaan door den dood in den gewonen zin d. i. door zelfstandigheidsverandering of levensoplossing. Hier is innerlijke onsterfelijkheid. De redelijke menschenziel is een geest d. w. z. zij bezit een eigen realiteit op zich zelve of onafhankelijk van hare verbinding met het stoffelijk organisme. Zulk een ziel zou alleen kunnen sterven, als ontbinding of

verandering van haar eigen zelfstandig zijn mogelijk was. Dan, deze mogelijkheid is buitengesloten, omdat zelfstandigheidsverandering of ontbinding veronderstelt physische samengesteldheid of deelbaarheid.

En nu is juist de redelijke ziel op zich zelve en als zoodanig enkelvoudig of niet-physisch samengesteld; ze is ondeelbaar en daarom onsterfelijk. Dit bewijs in negatieven vorm, kan positief aldus worden gegeven: Terecht kan men zeggen, dat de onsterfelijkheid ligt in de natuur der redelijke ziel, als zij op zich zelve of in haar realiteit — onafhankelijk dus van hare verbinding met het organisme — de altijd vloeiende bron van eigen en onbeperkt leven bezit. En zoo is toch de eigen realiteit der redelijke ziel en dus ligt de onsterfelijkheid in haar natuur.

Ten tweede kan de redelijke zielezelfstandigheid niet ten ondergaan, omdat zij onvernietigbaar is. Dit is de uiterlijke onsterfelijkheid. Een eindig wezen kan nooit iets in absoluten zin vernietigen of doen ophouden te zijn. Dit vermag alleen de oneindige macht Gods. Slechts wanneer God zijne positieve en onafgebroken inwerking aan de redelijke ziel onttrok, zou zij vanzelf ophouden te bestaan, door gemis voor den eenig voldoenden grond aller werkelijkheid. Nu kan God dit echter niet doen vanwege zijne wijsheid, goedheid en rechtvaardigheid. Deze eigenschappen verhinderen God met noodzakelijkheid ten opzichte der redelijke ziel te doen, wat Hij, volstrekt gesproken, zeer zeker vermag. De vernietiging der ziel is onvereenigbaar met Gods wijsheid — omdat zij anders iets nutteloos en ijdels zou voortgebracht hebben; de ziel toch bevat in zich de bron van een onuitputtelijk en eindeloos geestelijk leven. De vernietiging der ziel is ook onvereenigbaar met Gods goedheid — omdat God in iedere redelijke ziel werkte het natuurlijk verlangen naar het volkomen geluk of naar het bezit van het volstrekte goed, daar brengt Gods goedheid mee, dat dus ook in een leven na dit leven de verzadiging van die noodzakelijke streving mogelijk moet zijn. Ten laatste is de vernietiging der ziel onvereenigbaar met Gods rechtvaardigheid — omdat deze rechtvaardigheid eischt, dat de mensch moet worden vergolden naar zijn werk; het goede moet beloond en het kwade gestraft naar verdienste. Voor ieder is klaarblijkelijk, dat in dit aardsche leven aan dezen eisch der strenge rechtvaardigheid niet wordt voldaan en zoo moet er dus een ander leven na dit leven zijn, waarin aan ieder loon naar werken zal toebedeeld worden.

Naar ik meen, zal ieder onbevooroordeelde moeten erkennen, dat door dit betoog het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel zeer aannemelijk wordt gemaakt.

§ 3. **Het Oude Testament en de onsterfelijkheid der ziel.**

In de vorige eeuw beweerden vele theologen, dat de leer van de onsterfelijkheid der ziel in het O. T. of althans in de oudste boeken

daarvan niet voorkwam. Toch is men hiervan allengs teruggekomen. Meer nog. Men is nu weer in het andere uiterste overgeslagen en houdt staande, dat ook onder Israël de dooden werden vereerd. Ten bewijze voor deze stelling beroept men zich dan op de gewoonten, die onder Israël in een sterfhuis inheemsch waren: 't scheuren van de kleederen, 't dragen van rouwgewaad, 't afleggen van sieraden, het werpen van stof en asch, het vasten, het zingen van klaagzangen enz. Nu is 't natuurlijk zeer waarschijnlijk, dat er oudtijds onder Israël altoos wel gevonden zullen zijn, die, evenals de heidenen zich aan de zonde van doodenvereering schuldig maakten. Waarlijk niet alle Israëlieten hielden zich aan de geboden en inzettingen des Heeren.

Maar al stemmen wij dit toe, toch houden wij staande, dat het ook in de oudste boeken van het O. T. nergens zóó wordt voorgesteld, alsof Jahwe wilde, dat de dooden zouden worden vereerd. Uit wat men als bewijzen aanvoert, kan dit ook niet worden afgeleid. Laat 't waar zijn, dat vele van de bovengenoemde gebruiken ook worden gevolgd door, ja overgenomen zijn van de Animisten, dan volgt hieruit nog volstrekt niet, wat men er uit afleiden wil. Deze gebruiken waren op zich zelf niet afgodisch en daarom behoefden ze ook niet verboden te worden (Zie Aalders, Sporen van het Animisme in het O. T.? en Dalman, R. E.[3], art. Hades, VII, S. 297).

Nu rijst echter de vraag: Wordt waarlijk in het O. T. geleerd, dat de ziel onsterfelijk is? Met zoovele woorden wordt het nergens uitgesproken, en zoo laat het zich wel eenigermate begrijpen, dat men onder den invloed van het Rationalisme in eene vroegere periode ging beweren, dat het O. T. het begrip „onsterfelijkheid" nog niet kende. Maar dat niettemin reeds onder 't O. T. aan de onsterfelijkheid der ziel werd geloofd, blijkt uit het volgende.

a. Zeer groot gewicht werd in Israël gehecht aan het begraven der dooden. Onbegraven te blijven was eene groote schande. Maar men verbrandde de lijken niet. Dat geschiedde alleen, als de doodstraf over iemand voltrokken was. En dat men het lijk niet verbrandde maar begroef, en het, zoo mogelijk, met specerijen omringde, bewees juist, dat men geloofde aan een leven ná dit leven. Trouwens dit geloof wordt bij alle volkeren gevonden. En het is geen vrucht van reflectie maar het komt spontaan bij den mensch op.

b. Men leefde in de overtuiging, dat alle zielen ná den dood in de Sjĕool kwamen (Sjĕool wordt altijd gebruikt zonder artikel en is vrouwelijk). In het O. T. wordt Sjĕool 65 maal gevonden, o.a. 7 maal in den Pentateuch; 16 maal in de Psalmen; 9 maal bij Jesaja en 8 maal in het Spreukenboek. „De beteekenis van dezen naam is nog niet duidelijk. Een Babylonische parallel hiervoor is nog niet gevonden. Het als zoodanig genoemde sjoé aloe berust op een vergissing. Sommigen hebben Sjĕool in verband gebracht met het Hebr. werkwoord „sja'al, vragen", waarbij het doodenrijk dan òf zou geteekend zijn als

„de onvergankelijke plaats, die niet ophoudt nieuwe offers te vragen" òf „de plaats der ondervraging". Anderen willen gedacht hebben aan een werkwoord sjoel, dat dan den zin zou hebben van „slap zijn, naar beneden hangen, zinken". Dan zou het doodenrijk de plaats zijn der „slappen", waarbij dan herinnerd wordt aan het feit, dat in Jes. 14 : 9; 26 : 14, 19; Ps. 88 : 11; Spr. 2 : 18; 9 : 18; 21 : 16 en Job 26 : 5 de afgestorvenen Rĕfa'im worden genoemd, welke benaming dan in verband wordt gebracht met een Hebr. woord rafah, dat dient ter aanduiding van slappe houding. Het meest waarschijnlijk moet nog geacht worden de afleiding van het werkwoord sja'al „hol zijn". Dan is dus Sjĕool de groote holte, de eindelooze onderaardsche ruimte, waarin de zielen der afgestorvenen vertoeven. De Grieksche vertalers van het O. T. hebben het 61 maal weergegeven door Hades, d. i. met het woord, dat in het Grieksch de plaats aanduidt, waarheen de afgestorvenen gaan. Daarom wordt in het N. T. steeds dat Hades gebruikt ter aanduiding van het doodenrijk. De Latijnsche vertalers bedienen zich 48 maal van Infernus en 17 maal van Inferi of Inferus. De Samaritaansche tekst van den Pentateuch leest overal Sjiool; de Arameesche omschrijving van het Oude Test. (Targoem) heeft steeds Sjeool behouden, de Syrische vertaling heeft het vervormd tot Sjioel. Men heeft het dus blijkbaar als een eigennaam gevoeld" (A. Noordtzij, Chr. Enc., I, 620, 2). Het wordt in onze Statenvertaling nu eens door graf en dan weer door hel vertaald.

„Israël heeft het doodenrijk ergens in de aarde gezocht." Vandaar staat de Sjĕool ook in nauw verband met het graf of den kuil קֶבֶר of בּוֹר. Ze zijn echter niet identisch, want gestorvenen, die niet begraven zijn, bevinden zich toch in de Sjĕool, Gen. 37 : 35. Evenals lichaam en ziel na den dood nog in eene zekere betrekking gedacht worden, zoo behooren ook graf en Sjĕool bij elkaar. „Men daalt naar het doodenrijk af (Gen. 37 : 35; Num. 16 : 30; Ezech. 31 : 15). Van de levenden is het gescheiden door de onderaardsche wateren (Job 26 : 5; 38 : 16 v.). Het is als een onderaardsche stad met poorten (Ps. 9 : 14; 107 : 18; Jes. 38 : 10), diep verborgen in het ingewand der aarde (Deut. 32 : 22, Job 11 : 8) waarom er dan ook stikdonkere duisternis heerscht (Job 10 : 21 v.). De Sjeool is als een onverganke-lijk dier, dat altijd zijn mond openspert om te verslinden (Jes. 5 : 14; Hab. 2 : 5; Ps. 141 : 7; Spr. 1 : 2; 27 : 20; 30 : 16), waarom dan ook de dwaasheid van hen zoo groot is, die meenen daarmede een verdrag te kunnen sluiten (Jes. 28 : 15, 18). Het is „het land zonder terugkeer" (Job 7 : 9 v.; 10 : 7—12; 16 : 22), want de Sjĕool houdt allen als in een kerker gevangen (Jes. 24 : 22)", (Noordtzij, a.w., bl. 620, 2).

De Sjĕool is het ééne groote graf, het doodenrijk of de onderwereld, werwaarts alle dooden verhuizen. „Die Israëlitische Vorstellung von der Scheol," zoo schrijft Dalman, „beruht auf der Ueberzeugung, dasz die Verwesung des Leichnams, mit welcher der Staub zum Staube

zurückkehrt, nicht volle Vernichtung der Existenz des Menschen bedeutet, sondern dasz sich im Tode ein Schattenbild des lebenden Menschen vom Leibe trennt, dessen Behausung eben die Scheol ist. Bei diesem Schattenbild hat man ursprünglich nicht an „Seele" oder „Geist" des Menschen gedacht. Nicht Seelen oder Geister hausen in der Scheol sondern „Matte" (Jes. 14 : 9; 26 : 14, 19) in denen alle Eigenheiten des Individuums erhalten sind, nur in einer Existenzweise, welcher alle die Impulse fehlen, die mit der Fähigkeit des Geniessens, Empfindens, Wollens und Wirkens gegeben sind, und somit nach hebräischer Denkweise alles, was „Leben" genannt werden kann. Nur Hi 14 : 22, wo Leib und Seele getrennt als Schmerz empfindend geschildert werden, scheint die Seele der in der Scheol weilende Teil des Menschen zu sein". Dan, dat is onjuist.

De Sjeŏol is als 't ware een mechanisch duplicaat van deze wereld. Daarom is het beter het woord niet door „hel" maar door „doodenrijk" te vertalen. Gelijk deze wereld is ingericht, zoo is ook de Sjĕool ingericht. Ook in de Sjĕool zijn allerlei natiën en stammen; volk gaat daar bij volk en stam bij stam. De koningen zitten op tronen (Jes. 14 : 9). Er zijn aanzienlijke geslachten en geslachten van geringe lieden, Jes. 14 : 4. Plaatsen der eere en der oneere. Vandaar de zoo dikwijls voorkomende uitdrukking in het O. T.: „verzameld worden tot zijne vaderen". Nu worden wel de gestorvenen als levende gedacht, ja van hen wordt dikwijls zóó gesproken, als waren zij hier nog op aarde, en ook wordt van hen wèl gezegd, dat zij elkander herkennen — maar overigens staat toch deze Sjĕool als het gebied der duisternis en der schaduwen des doods tegen het land der levenden over. Volgens den Prediker is er in de Sjĕool geen wijsheid noch verzinning. De vromen klagen, dat in de Sjĕool de wonderen Gods niet worden aanschouwd, en dat zij aldaar Jahwe niet kunnen loven.

Deze Sjĕool-voorstelling is hieruit te verklaren, dat de Israëlieten er diep van doordrongen waren, dat met den dood alle banden werden verbroken, die den mensch aan het rijke en volle leven hier op aarde bonden. In de Sjĕool is wel geen vernietiging van het bestaan, maar het rijke, volle menschenleven wordt er toch ook niet gevonden. De gansche mensch sterft als bij den dood de geest of de ziel uit den mensch uitgaat. Deze voorstelling van de Sjĕool is nu echter aanleiding geweest tot een groot misverstand. Velen hebben n.l. gezegd, dat uit haar blijkt, dat onder de O. T. bedeeling, althans tot aan de ballingschap toe, wel geloofd werd aan de onsterfelijkheid der ziel, maar dat tevens uit haar moet worden geconcludeerd, dat men destijds in 't geheel niet aantrof 't geloof, dat de zielen der rechtvaardigen naar den hemel en die der goddeloozen naar de hel gaan. Zoo ook Muller, Dogmatiek^2, blz. 230: „Wel zit dus in de Hebr. opvatting de kiem van een persoonlijk voortbestaan, en al heeft het Mozaisme nog geene plaats voor de gedachte van zaligheid of vergelding, zoo geven

toch plaatsen als Gen. 5 : 24 (Henoch's wegneming) en Num. 23 : 10 (Bileam's wensch) te denken. Het boek Prediker, waarin gesproken wordt van gericht 11 : 9, is onder vreemden, niet israëlietischen invloed geschreven." Het komt mij zelfs voor, dat Bavinck door toe te geven, dat alle plaatsen van het O. T., die gewoonlijk aangehaald worden ten bewijze, dat de verwachting van een zalig leven der ziel ná den dood niet geheel vreemd was aan de vromen des O. V., kunnen slaan op tijdelijke redding van den dood (1e ed. blz. 369; 2e ed. blz. 659) wel wat al te zeer aan deze opinie tegemoet komt. Althans Delitzsch in zijn Kommentar op Job en de Psalmen; Böhl (Dogmatik, S. 592, 593); Hodge, Systematic Theology, III, 717; Luthardt Kompendium[10], S. 384) en Kuyper (Locus de C. S., blz. 25—44) drukken zich heel wat sterker uit. Zelfs ook Seeberg, als hij schrijft: „Schon in dem alten Testament verbindet sich mit dem Scheolglauben die aufdämmernde Hoffnung auf eine Wiederbelebung und ein Auferstehen aus dem Erdenstaube" (a.w. II, S. 590).

Nu is het wel waar, dat de openbaring ook in dit stuk eene historie doorliep, maar de Synopsis zegt niettemin terecht (blz. 628/9): Voluntas Dei verbo revelato nobis aperitur, in quo etiam oracula habemus de mortuorum resurrectione, a Prophetis et Apostolis edita. In Vetere Testamento quidem obscurius, sed tamen perspicue satis ad faciendam fidem, in Novo autem solis radiis descripta, quo maximae caecitatis indicium sit non videre; infidelitatis summae, visis et auditis fidem non adhibere. Aan de andere zijde gaat Gravemeyer te ver, als hij ontkent, dat de Sjĕool volgens het O. T. de verblijfplaats (met twee afdeelingen, eene voor de vromen en eene voor de goddeloozen) is voor alle dooden, en met nadruk meer dan eens zegt (b.v. Deel III, blz. 756/7): de Scheol des O. T. is altijd òf het graf, waarin ook de rechtvaardigen dalen, òf de hel, waarin geen vromen komen. Bavinck verzacht dan ook zijne eigene daareven aangehaalde woorden, als hij zegt: „dat de Spreuken den dood en de Scheol meestal in verband brengen met de goddeloozen, 2 : 18; 5 : 5; 7 : 27; 9 : 18; terwijl zij het leven toekennen aan de rechtvaardigen; dat blijkens meerdere uitspraken de rechtvaardige ook in den dood nog zijn troost en vertrouwen behoudt; dat het O. T. leert, dat de Heere uit de Scheol iemand kan doen terugkeeren, I Sam. 2 : 6; dat Henoch en Elia zonder dood tot God zijn opgenomen; dat dooden weer levend zijn gemaakt, en dat God den dood te niet kan doen en door opwekking van de dooden over diens macht volkomen kan triumfeeren, Hosea 13 : 14, Ezech. 37 : 11/12" (a.w., IV, blz. 661/2).

c. De hoop op een eeuwig, zalig leven spreekt zich verrassend uit in: Psalm 16 : 9 en volg.; *Ps. 17 : 14,* 15; *Ps. 22 : 27;* Ps. 49 : 8—16; *Ps. 73 : 23—26* en *Job 19 : 25—27* (Zie voor de exegese dezer plaatsen A. Noordtzij, Delitzsch en Kuyper, L. de C. S., blz. 31/34; 40/44). Ook in *Jes. 26 : 19.* Ridderbos vertaalt dit „belangrijke vers" aldus: Uwe

dooden zullen herleven, mijne ontzielden zullen opstaan! Waakt op en jubelt, gij, die in het stof verblijft! Want uw dauw is een dauw des lichts, en de aarde zal schimmen het levenslicht doen aanschouwen. Hij merkt op: „In tegenstelling met Isrels doode onderdrukkers, die niet terugkomen (vs 14), spreekt de bidder nu zijne verwachting uit van de opstanding der vromen. Den Heere aansprekend, zegt hij: „uwe dooden (d. w. z. de dooden, die U toebehooren, de gestorven rechtvaardigen) zullen herleven." En zich makend tot tolk van de gemeente der vromen, voegt hij eraan toe: „mijne ontzielden (d. w. z. die gestorvenen, die behooren tot het ware Israël) zullen opstaan." Daarop in den geest zich richtend tot de ontslapen rechtvaardigen, roept hij, verzekerd van het Goddelijke voornemen, hun toe, op te waken, opdat ook zij den lof des Heeren jubelend verkondigen...

„Deze tekst behoort tot de weinige in het O. T., waar de individueele opstanding (in onderscheiding van Isrels volksopstanding, waarvan Hos. 6 : 2; 13 : 14; Ezech. 37 : 1 v.v. allereerst spreken) uitdrukkelijk wordt uitgesproken. Hier is alleen sprake van de zalige opstanding der vromen; in Dan. 12 : 2 wordt ook gewaagd van de opstanding der goddeloozen." In de laatste eeuwen, welke aan Christus' geboorte voorafgingen, brak onder de Joden steeds meer de gedachte door, dat bij den dood het lot der rechtvaardigen anders zou zijn dan dat der goddeloozen en dat er een voorloopige scheiding tusschen beiden zou plaats hebben. Bovendien nam men naast het doodenrijk nog een paradijs aan, dat hoog boven de aarde was en waar Henoch en Elia allen verwachtten, die in hunne wegen wandelden. Dan, alles wachtte op den Messias en het naderende Godsrijk. Inmiddels gingen allen bij het sterven naar het doodenrijk. Volgens de Sadduceën voor eeuwig, volgens de Farizeën voor de rechtvaardigen slechts tot den dag der komst van den Messias en het Godsrijk (Voor de voorstellingen, die de Joden zich maakten omstreeks den tijd van Christus' geboorte verwijs ik verder naar Dalman, R. E., VII, S. 298 en vooral naar Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[4], IV, S. 638/648).

Aanhangsel.

1. Kuyper, Bavinck, A. Noordtzij en Schilder staan dezelfde opvatting van de Sjĕool voor. G. Ch. Aalders echter is van oordeel, dat „men zeker niet van een klare, scherp-belijnde voorstelling kan spreken, die er omtrent de Sjeōl als een apart doodenrijk op eene bepaalde plaats onder Israël zou hebben bestaan", a.w., blz. 193.

2. In zijn proefschrift: „Wat leert het Oude Testament aangaande het leven na den dood?" meent Dr A. de Bondt recht te hebben tot de conclusie „dat het woord šeôl eenigszins wijst in de richting van een gebruik in malam partem." Dan, dit verlokt hem niet voorbij te zien, dat toch ook Jakob over zijn toekomstigen dood spreekt (Gen.

37 : 35) als van een afdalen in de šeôl (blz. 223 en „het šeôl-begrip", blz. 95/129).

§ 4. **Het Nieuwe Testament en de onsterfelijkheid der ziel.**

In het N. T. loopen, evenals in het O. T., twee voorstellingen evenwijdig naast elkander. Echter met dien verstande, dat de voorstelling van de Sjĕool, die in het O. T. het meest voorkomt, in het N. T. op den achtergrond staat. Toch zegt ook het N. T. duidelijk, dat alle zielen van afgestorvenen zich tot Jezus' wederkomst in den Hades bevinden, Matth. 11 : 23; Luk. 16 : 23; Hand. 2 : 27 en 31; Phil. 2 : 10 en Openb. 20 : 13, weshalve dan ook alle dooden καταχθονιοι zijn. Ook wijst hierop de uitdrukking ἀναστασις ἐκ νεκρων, Matth. 17 : 9, waarmede niet is bedoeld opstanding uit den dood maar opstanding uit de dooden, Ef. 5 : 14, d. i. uit het rijk der afgestorvenen.

Hades, ὁ ᾅδης, beteekent de Onzichtbare; het woord is saamgetrokken uit ἀιδης (ιδειν en α privativum), hetwelk bij Homerus voorkomt. „Hades duidde oorspronkelijk de godheid aan, die geacht werd over het doodenrijk te heerschen, maar wordt in de Grieksche literatuur meestal gebruikt als benaming van het doodenrijk zelf. In het N. T. komt het woord slechts 10 à 11 maal voor. Ook hier heeft het de beteekenis van „doodenrijk" in zijn verschillende schakeeringen en uit verschillend gezichtspunt bezien, maar altijd *dooden*-rijk, d. w. z. als de plaats, waar de dooden zijn na hun afsterven en het lot ondergaan, dat met hun sterven is beslist, wachtende op den dag van het laatste oordeel (vgl. Openb. 20 : 13, 14; 6 : 8). Hades zonder meer met *hel* te vereenzelvigen, is dan ook niet juist (vgl. Luc. 16 : 23 waar van den rijke wordt gezegd, dat hij in het doodenrijk zijn oogen opensloeg, terwijl er dan nog wordt bijgevoegd „zijnde in de smarten"). Van Christus, die den dood heeft overwonnen, en uit het graf verrees, heet het, dat Hij de sleutels heeft van dood en doodenrijk (Openb. 1 : 18; 3 : 7; vgl. I Cor. 15 : 55). Het verband van dood en zonde met de machten des duivels is duidelijk uit Matth. 16 : 18, terwijl in een woord als Matth. 11 : 23, vgl. Luc. 10 : 15 duidelijk wordt, hoe voor de onbekeerden en de onbekeerlijken de Hades het oord van de pijniging en van gericht is. Zoo grenst in een *enkel* geval de beteekenis van het woord aan die van andere uitdrukkingen, als Gehenna, het helsche vuur, de buitenste duisternis enz., maar over het geheel omvat Hades een wijder begrip" (J. A. C. van Leeuwen, Christelijke Encyclopaedie, II, 432, 2).

Dan, veel meer komt in het N. T. de andere voorstelling voor. Telkens wordt daarin gewezen op de zaligheid, die het deel der vromen, en op de rampzaligheid, die het deel der goddeloozen is. Zoo — wat betreft de zaligheid der vromen — in *Luk. 16 : 23.* Omdat Jezus zegt, dat de engelen Lazarus dragen in Abrahams schoot, daarom moet Lazarus hemelwaarts gebracht zijn. Immers bevinden

zich de engelen in den hemel. En in de nabijheid van en in gemeenschap met Abraham geniet hij dan daar de zaligheid. Eveneens in *Luk. 23 : 43*. Met paradijs kan hier niets anders bedoeld zijn dan de hemel. Reeds de Joden noemden — gelijk wij zagen — de plaats, waar God aan de rechtvaardigen ná hun dood zijne gemeenschap schenkt, het paradijs. Voorts is het van belang, dat de Christus aan het kruis zeide zoowel dat Hij naar het paradijs ging als ook dat Hij in den hemel zou zijn (Vader in Uwe handen beveel Ik Mijnen Geest); dat in II Cor. 12 : 2 en 4 de woorden „derde hemel" en „paradijs" promiscue worden gebruikt; en dat in Openb. 2 : 7 paradijs de plaats heet, die in Openb. 21/22 als de hemel of het nieuwe Jeruzalem wordt aangeduid, immers wordt hier beide malen van den boom des levens gesproken. Het is dus wel duidelijk, dat er volgens de H. Schrift geen onderscheid bestaat tusschen den hemel en het paradijs, of m. a. w. dat zij geïdentifieerd worden. De Joden van Jezus' dagen dachten over deze quaestie niet eenstemmig. Het eene deel zag in het paradijs eene andere plaats dan den hemel, ofschoon ook het paradijs alleen voor de vromen bestemd was, het andere deel (en zoo vooral de Hellenistische Joden) identifieerde beide. Schürer ziet er ook twee verschillende plaatsen in. Maar hij ziet zich toch genoopt toe te stemmen: Die Erwartung einer sofortigen Versetzung der Gerechten in den Himmel scheint vorzuliegen, Luk. 23 : 43; II Cor. 5 : 8; Phil. 1 : 23; Acta 7 : 59; Apoc. 6 : 9 ff, 7 : 9.

De oudere kerkvaders namen ook verschil in plaats en toestand aan tusschen het paradijs en den hemel. Greijdanus identifieert paradijs en hemel. Bij Openb. 2 : 7 schrijft hij in zijn leerrijke „Korte Verklaring": „Het woord Paradijs wijst op vrede, heerlijkheid, gemeenschap met God, al wat lieflijk is. De bijvoeging „Paradijs Gods" dient om deze begrippen nog te versterken. Zij spreekt van het hemelsche, in onderscheiding van het aardsche, dat voorloopig was, verliesbaar, geringer. Hier echter wandelt God niet maar nu en dan, vgl. Gen. 3 : 8, doch hier woont Hij, 21 : 3." Maar zelfs afgedacht van de plaatsen, waarnaar Schürer verwijst, leert het N. T. duidelijk, dat de ziel niet kan gedood worden, Matth. 10 : 28, dat de geloovigen een eeuwig leven deelachtig zijn, Joh. 3 : 16, en dat de vromen zulk een gemeenschap met Christus hebben, dat zelfs de dood hen niet kan scheiden van de liefde van Christus, Rom. 8 : 38/9, ja dat zij bij hun sterven tot Hem worden opgenomen, om eeuwig bij Hem te blijven. En gelijk in het N. T. wordt uitgesproken, dat de geloovigen bij hun sterven eene voorloopige heerlijkheid beërven, zoo leert het ook, dat de goddeloozen gaan naar een oord van voorloopige rampzaligheid, *Luk. 16 : 23*, Joh. 3 : 36b. Deze plaats heet zoowel ἀβυσσος Luk. 8 : 31, Rom. 10 : 7 als φυλακη, I Petri 3 : 19. De rampzaligen blijven hier echter niet. Als het eindoordeel voltrokken is, komen zij in de plaats van het onuitblusschelijk vuur γεεννα Marc. 9 : 43, of in de

poel des vuurs λιμνη του πυρος Openb. 19 : 20; 20 : 10, [Het woord λιμνη, dat ook door *meer* vertaald kan worden, vgl. Luc. 5 : 1, wijst in verband met vuur, op eene ontzaglijk-uitgestrekte vuurzee, waaruit geen opkomen ooit meer mogelijk, noch zelfs denkbaar is. En vuur verzinnebeeldt de uiterste smart; de grootste benauwing naar den geest, en de hevigste pijniging naar het lichaam. Geen vertering wordt hierbij bedoeld, maar eene altijd doorgaande beangstiging, en smart, in de hoogste mate. Greydanus, breede Verklaring, 19 : 20]; of in de donkerheid der duisternis ζοφος του σκοτους II Petri 2 : 17, Judas vs 13.

Geënna (Hebr. Gē bĕnē Hinnōm, dal der zonen Hinnoms, verkort Gē Hinnōm, dal Hinnoms, Gr. γεεννα) was de naam van een bloeiend dal ten zuiden van Jeruzalem. Onder de goddelooze koningen sedert Achaz was het de hoofdzetel geworden van den afschuwelijken Molochsdienst met de onmenschelijke kinderoffers. Door koning Josia werden de afgodische altaren en offerplaatsen verwoest, en sinds werd het dal Hinnoms eene walgelijke vuilnisplaats, waarin de lijken van geoordeelde misdadigers en de krengen van gestorven dieren werden geworpen, tot welker verbranding steeds vuur werd aangehouden. Dit werd in Israël zinnebeeld van het helsche vuur, van de hel des vuurs (γεέννα τοῦ πυρος Matth. 5 : 22), de strafplaats der verdoemden, waar hun worm niet sterft en het vuur niet uitgebluscht wordt, Marc. 9 : 44.

Dat wij nu ook in het N. T. de twee voorstellingen aantreffen, èn dat alle dooden zich in den Hades bevinden èn dat aanstonds ná den dood de vromen eene voorloopige gelukzaligheid en de goddeloozen eene voorloopige rampzaligheid beërven, schijnt vreemd en tegenstrijdig, maar metterdaad is dit toch zoo niet. Als meer uitsluitend aan de ziel des menschen wordt gedacht, dan wordt het onderscheid in den tusschentoestand van boozen en goeden op den voorgrond geplaatst. Maar de ziel is niet de geheele mensch. Integendeel. De Schrift leert ons nadrukkelijk, dat de mensch dan eerst volkomen is, als hij naar ziel en lichaam bestaat. Waar nu bij den dood het lichaam in het graf wordt gelegd, daar is de mensch geschonden, daar houdt in zekeren zin de gestorvene tijdelijk op mensch te zijn, daar behoort de overledene tot het rijk der dooden. Welnu, in zoover zijn alle dooden, dan ook καταχθονιοι, geldt van alle dooden hetzelfde, wedervaart aan de vromen en aan de goddeloozen eenerlei lot (Zie ook hierover Dalman en Schürer).

§ 5. **Het vagevuur.**

De Roomsche leer, gelijk zij door de concilies van Florence en Trente is vastgesteld, houdt in, dat alle geloovigen (martelaars en bijzondere heiligen alleen uitgezonderd) slechts door het vagevuur naar den hemel kunnen gaan. Het vagevuur is dus niet eene plaats, waar ook een ongeloovige zich nog kan bekeeren. Neen, ook de

Roomsche kerk belijdt, dat aan deze zijde van het graf het eeuwig lot des menschen wordt beslist. Wie in ongeloof sterft, gaat terstond naar de hel en wordt daar met de duivelen in het onuitblusschelijke vuur gepijnigd. Kinderen, die ongedoopt zijn gestorven, gaan ook naar de hel. Zij worden daar echter in eene afzonderlijke afdeeling geplaatst en hun lijden is bij lange niet zoo groot als dat van de volwassenen. Het vagevuur is de plaats werwaarts de geloovigen gaan om te boeten voor hetgeen hier nog onafgedaan bleef, terwijl de gebeden en aalmoezen der achtergeblevenen en de gebeden en missen der kerk hun ten goede kunnen komen. (Buchberger, Kirchliches Handlexikon, I, S. 1434/1435: „Fegfeuer, purgatorium ist nach dem kirchl. u. theol. Sprachgebrauch der jenseit. Zustand u. Aufenthalt jener Seelen, die zwar in der Gnade Gottes geschieden, aber mit noch nicht abgebüszten Sündenstrafen od. auch mit noch nicht getilgten läszl. Sünden behaftet sind, die darum einer vorübergehenden Läuterung bedürfen, um in die ewige Seligkeit eingehen zu können. Von dem bei versch. Theologen u. Lehrsystemen sich findenden Zwischenzustand unterscheidet sich die kath. Lehre vom F. vor allem in 2 Punkten: 1. ist das ewige Los der Seelen im F. schon ein für allemal durch das besondere Gericht entschieden u. nur dessen Antritt aufgeschoben; 2. ist dat F. kein Zustand positiven Wachstums im Guten u. fernern Verdienstes, sondern nur negativ der Läuterung u. Reinigung durch Erduldung der v. der göttl. Gerechtigkeit verhängten Strafleiden."

T. Hendricks S. J., Katholieke Geloofsleer[6], blz. 136:

„Vr. 688: Wordt het bijzonder oordeel aanstonds *uitgevoerd?* Antw.: Ja, die bij hun sterven *niets* meer te boeten hebben, worden aanstonds voor eeuwig bekroond; die in staat van *doodzonde* sterven, worden voor eeuwig verworpen; die in staat van *genade* sterven, maar nog *tijdelijke* straffen uit te boeten hebben, gaan naar de plaats der zuivering: het Vagevuur... Vr. 690: Hoe worden bij het sterven, de zielen van dagelijksche zonden gezuiverd? Antw.: Volgens de vrij algemeene leer der godgeleerden, wordt de ziel, die bij het verlaten van het lichaam in staat van genade sterft, door een *akte van liefde* tot God, bij de aanschouwing van God, in het bijzonder oordeel, van al haar dagelijksche zonden gezuiverd; dit sluit echter niet de vergiffenis óók der tijdelijke zondestraffen in, en brengt deze ook niet mede, daar deze kwijtschelding van zondestraffen moet worden *verdiend* en de tijd van verdiensten *voorbij* is".).

Bellarminus en vele andere oudere Roomsche theologen verstaan er een echt vuur onder. De latere Roomsche Dogmatici echter en zoo ook Möhler in zijn „Symbolik", S. 215, 413 vatten het meestal geestelijk op. Toch houden er nog steeds aan een werkelijk vuur vast, zoo bijv. F. Smid (1904).

Terecht is door de Reformatie de leer van het Vagevuur verworpen, omdat zij in strijd is met de H. Schrift, die ons leert, dat de ziel na

den dood terstond tot Christus haar hoofd wordt opgenomen. Nu beroept Rome zich echter voor deze leer allereerst op de traditie, maar toch ook op deze 3 plaatsen:

a. Matth. 5 : 22, 25, 26. Dit argument is al heel zwak. Uit niets blijkt, dat in vs 22 met de woorden „het helsche vuur" het vagevuur zou zijn bedoeld. Integendeel is het klaar als de dag, dat we hier aan de hel hebben te denken, aangezien er in 't geheel niet wordt gezegd, dat er verlossing uit dat vuur mogelijk is. Sterker schijnt 't beroep op vs 25, vooral omdat er in vs 26 volgt: „gij zult daar geenszins uitkomen, totdat gij den laatsten penning zult betaald hebben." Toch is ook hier met φυλακη de hel bedoeld. Immers men komt in deze φυλακη niet, dan nadat men door den rechter is veroordeeld. Denken we nu aan de geheele voorstelling der Schrift, dan kan hier niet mee bedoeld zijn de veroordeeling van een geloovige door den hemelschen rechter — immers hebben we daarvan ook niet één voorbeeld in de H. Schrift — maar moet bedoeld zijn de veroordeeling van een goddelooze. Vs 26 opent dan ook volstrekt niet het uitzicht, dat er verlossing uit deze gevangenis mogelijk is. Integendeel is het eene sterke verzekering, dat men er eeuwig zal blijven. Immers als de deur slechts opengaat voor wie tot den laatsten penning heeft betaald, dan gaat zij in der eeuwigheid niet open, aangezien niemand aan deze conditie kan voldoen.

b. Matth. 12 : 32. Ook dit beroep is onhoudbaar. Om deze redenen: 1⁰ Stel eens, dat hiernamaals nog zonden vergeven kunnen worden, dan volgt hieruit nog niet, dat er een vagevuur is. De zieleslaap is dan nog even goed mogelijk. 2⁰ Jezus spreekt van vergeven zonder meer. Niet van vergeven op grond van betalen of van lijden, dat men verduurd heeft, of van gebeden, die door anderen voor ons zijn opgezonden. Dit woord zou klem hebben als er stond: „Ook in de toekomende eeuw kan men er niet zóó boete voor doen, dat vergeving volgt." 3⁰ Volgens Rome is het vagevuur weg ná de Parousie, en nu wordt hier juist van het rijk der heerlijkheid gesproken.

c. I Cor. 3 : 12/15. Ook hier kan geen bewijs uit geput. Zeker is hier sprake van ontdekkend, beproevend, louterend vuur. Maar dat vuur is een beeld van den dag des oordeels. In den oordeelsdag zullen alle werken openbaar worden, als werden ze bezien bij het licht van het vuur. Ook zullen in dien dag behouden worden, die V. D. M., die slechts hout, stroo en stoppelen op het fundament hebben gebouwd, maar dat zal slechts zijn door het vuur des gerichts heen.

Calvijn verklaart in zijn Kommentaar op dezen brief deze pericoop aldus: „Het fundament is Christus. De bouwlieden zijn de leeraren. Hetgeen zij op dit fundament bouwen, zijn de leeringen, die zij op den grondslag: „Christus onze zaligheid" vestigen, in verband met hetgeen deze leeringen bij de hoorders uitwerken. Goud, zilver, kostelijke steenen zijn edele, zuivere, stichtelijke leeringen, onveranderlijke

waarheden. Hout, hooi, stoppelen zijn niet kettersche leeringen, waardoor het fundament wordt verworpen en verguisd, maar afdwalingen van minder gewicht, vreemdsoortige stellingen, toevoegsels van eigen wijsheid, die wel het fundament niet aantasten of omstooten of vervalschen maar niet stichten en slechts noodelooze en nuttelooze zwarigheden en moeiten baren. Het vuur van Gods oordeel zal dat werk verdoen, zal het als ijdel werk veroordeelen. Blijft de werker zelf behouden, wijl hij het fundament behield, hij zal gewaar worden, dat hij er verkeerd en vruchteloos op gearbeid heeft; indien niet eer, zekerlijk en ten volle en in 't openbaar op den grooten dag (vs 13; I Cor. 4 : 5; Rom. 2 : 6). Grosheide bespreekt in zijn breeden Kommentaar deze pericoop uitvoerig en belangrijk, blz. 130/134. Ik citeer slechts het slot.

„„Als door vuur" is een nieuw beeld, dat wel daardoor veroorzaakt kan zijn, dat reeds eenige malen „vuur" was gebezigd, maar niet op het oordeel ziet, doch wil uitdrukken, dat de slechte leeraars ternauwernood behouden worden, gelijk iets, dat door het vuur gaat, nauwelijks blijft bestaan, vgl. Amos 4 : 11; Zach 3 : 2. Wij kunnen hier niet de Roomsche leer van het vagevuur behandelen, maar merken toch op dat Paulus op deze plaats niet spreekt van loutering van personen, doch van keuring van het werk, dat leeraren op den goeden grondslag gebouwd hebben; vs 15 spreekt niet van alle menschen maar van de leeraars. Bovendien plaatst Paulus de loutering niet vóór, maar op den dag des oordeels."

In de vorige eeuw zijn vele Protestantsche theologen op dit punt Rome een heel eind genaderd, zoo b.v. Martensen, Ebrard, Dorner, Frank, Van Oosterzee enz. Wel leeren zij niet, dat de geloovigen na hun dood nog boete moeten doen maar zij spreken toch wel van die „purgatorische Bedeutung dieses Zustandes". Martensen verstaat daaronder, dat zij eenerzijds geheel van de buitenwereld afgesloten zijn en niet meer handelen en werken kunnen en anderzijds verkeeren in het „Reich der Innerlichkeit", een proces doormaken, en allengs rijp worden voor de volle zaligheid (Dogmatik, S. 276). Van Oosterzee schrijft letterlijk (Christelijke Dogmatiek, II, § 142): „Het heden van den afgescheiden geest is de eenvoudige voortzetting der baan, waarop hij zich hier heeft bevonden, beneden- of opwaarts, en waarop hij verder innerlijk rijpt voor het lot, dat met den jongsten dag wordt geopenbaard, en waarvan hij aanvankelijk reeds het genot of de verschrikking ondervindt. Na den dood ontwikkelt zich alzoo steeds meer het principieel verschil tusschen kinderen des lichts en kinderen der duisternis, dat reeds hier beneden bestond, en bevindt zich de mensch met volle bewustheid in een staat van zeer wezenlijke en rechtvaardige, schoon nog altijd aanvankelijke vergelding tegenover God en Zichzelven geplaatst." Dat nu het zielsproces hiernamaals nog zou doorgaan is in strijd met de H. Schrift. Wel wordt eerst bij de

Parousie de volle zaligheid beëërfd, maar wat aan de zonde herinnert, zal toch bij den dood reeds geheel wegvallen, zoodat er van innerlijke rijping geen sprake kan zijn.

§ 6. **De zieleslaap.**

Onder zieleslaap verstaat men, dat de ziel van een afgestorvene in een staat van bewusteloosheid wegzinkt, waaruit zij eerst verrijst ten jongsten dage, dus tegelijk met de opstanding des lichaams. Johannes Damascenus is de eerste, die van voorstanders van dit gevoelen melding maakt. Volgens hem zijn ze reeds door Origines bestreden. Vooral in Arabië vond de leer der psychopannuchie ingang en met de Arabieren kwam ze naar Europa. In de 14e eeuw werd ze door de Universiteit van Parijs en door Benedictus XII veroordeeld. Door toedoen van enkele Wederdoopers kwam ze tijdens de Reformatie weer op, zoodat Calvijn zich verplicht zag haar te bestrijden. Luther was van deze leer niet zoo afkeerig. Hij sprak dikwijls van den tusschentoestand der vromen als van een slaap, waarin ze rustig en stil de toekomst des Heeren verbeiden. De latere Luth. theologen zijn hem hierin echter niet nagevolgd. Integendeel. Zij stelden in den grond der zaak, dat de vromen bij hun dood reeds de volle zaligheid en de goddeloozen het volle verderf beërven. Later verhief deze leer zich weer bij de Socinianen en bij sommige Remonstranten, Fries, Ulrici en de Irvingianen.

Deze leer is onhoudbaar. Al aanstonds is zij in strijd met hetgeen de psychologie ons leert aangaande het wezen en de werkzaamheid der ziel. Voorts wordt zij door de Schrift beslist veroordeeld. In Lukas 16 lezen wij van den rijken man: „En als hij in de hel zijne oogen ophief, zijnde in de pijn, en van Lazarus getuigt Abraham: nu wordt hij vertroost en gij lijdt smarten." Ook verwijzen wij naar Ps. 73 : 23, 24; Lukas 23 : 43; 2 Cor. 5 : 1; Phil. 1 : 23; II Tim. 4 : 7 en 8; Hand. 7 : 59.

De drie argumenten, die ter verdediging van den zieleslaap aangevoerd worden zijn dan ook gemakkelijk te weerleggen.

Ten 1^0 beroept men zich op het feit, dat de ziel bij haar ontstaan geen kennis medebrengt en dat in de ziel dan eerst gewaarwordingen ontstaan als onze zenuwdraden door een prikkeling zijn aangeraakt en de daardoor in de zenuwvezels veroorzaakte trillingen naar de hersenen zijn overgeplant (nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu). Na het sterven is hiervan geen sprake meer. En dus slaapt dan de ziel. Hierop antwoorden wij: *a.* hoezeer onze ziel ook afhankelijk is van ons lichaam, toch kan nooit bewezen worden, dat het psychische leven van den mensch in de physische verschijnselen zijn oorsprong vindt; en *b.* dat denken en kennen vermogens zijn der ziel, zoodat niet het oor hoort maar het ik des menschen. Daarom is het dan ook volstrekt niet ongerijmd te denken, dat de ziel ná

den dood gewaarwordingen heeft, denkt en wil, ook al is zij afgescheiden van het lichaam. Wie dat op zichzelf onmogelijk acht, moet ook aan God en de engelen, die geesten zijn, alle denken en willen ontzeggen.

Ten 2^0 wijst men er op, dat zoowel in het O. T. (Deut. 31 : 16; Jer. 51 : 39; Jes. 57 : 2) als in het N. T. (Matth. 9 : 24, I Thess. 4 : 13/15) het sterven meermalen een slapen heet. Maar hiermede is slechts dit bedoeld, dat gelijk in den slaap het contact met de wereld rondom ons opgeschort wordt, zoo ook bij den dood het contact met het aardsche leven verbroken wordt. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat wel in de H. Schrift de toestand des doods een slaap wordt genoemd, maar dat nooit wordt gezegd, dat de ziel slaapt.

Ten 3^0 zegt men, dat zij, die uit den dood zijn opgestaan en tijdelijk hier op aarde terugkeerden, ons niets hebben meegedeeld van hunne bevindingen aan gene zijde van het graf. Alleen dit zeggen is niet te bewijzen. De H. Schrift zegt volstrekt niet, dat b.v. Lazarus geen enkele mededeeling aangaande het hiernamaals heeft gedaan. Stel echter, dat men hierin gelijk heeft — wat waarschijnlijk is — dan zegt dit nog niets. De Heere heeft gewild, dat we aan zijn Woord genoeg zouden hebben. Dit blijkt uit alles en wordt met nadruk geleerd in de gelijkenis van den rijken man en den armen Lazarus.

De in het leven teruggekeerden hebben waarschijnlijk niets mogen en niets kunnen meedeelen aangaande den toestand, waarin zij hadden verkeerd. Zoo schrijft Paulus, II Cor. 12 : 4, dat hij, toen hij opgetrokken was geweest in den derden hemel, onuitsprekelijke woorden had gehoord, die het een mensch niet geoorloofd is te spreken.

Hoe nu aan gindsche zijde van het graf de bewustzijnsvorm zijn zal, is ons volkomen onbekend. Natuurlijk zal die vorm een andere zijn dan die in dit leven, aangezien bij den dood het lichaam wegvalt. In dien bewustzijnsvorm zal echter zijn de heugenis van hetgeen we hier op aarde doorleefd hebben. Meer kunnen wij er niet van zeggen. Wel hebben wij er eene analogie van in den slaap. Wat er precies in den slaap gebeurt, kunnen wij niet zeggen. Maar wel weten wij, dat in ons „nachtbewustzijn" soms herinneringen opdoemen uit het gewone leven van personen, gebeurtenissen enz.

Onze ziel blijft dus ook des nachts bezig, al worden er geen trillingen langs de zenuwvezels naar de hersenen overgebracht. Want het is wel waar, dat ook indrukken op onze gehoorzenuwen, zooals 't slaan van een klok, op onze reukzenuwen zooals bloemengeur, en indrukken, op onze zenuwen door de organen in ons lichaam voortgebracht, tot de elementen onzer droomen behooren, maar zij zijn volstrekt niet de voornaamste. Veel meer komen als elementen onzer droomen in aanmerking voorstellingen, die onze ziel zich vroeger of later gevormd heeft, en onze stemmingen. Hieruit, en ook uit wat wij de herinnering noemen, zien wij dus, dat onze ziel hare werk-

zaamheden voortzet, ook zonder dat er indrukken van buiten op de zenuwen werken. En zoo hebben wij èn in den droom èn in het vermogen der herinnering een analogon van den bewustzijnsvorm, dien de ziel heeft nà den dood.

§ 7. **Na het sterven ontvangt de ziel niet terstond een zeker lichaam.**

Paracelsus, Böhme, Oetinger, Swedenborg, Rothe, Delitzsch, Martensen en Nitzsch beweerden, dat de zielen bij den dood alsnog den organischen grondvorm van het lichaam behouden òf anders dat zij nà den dood een nieuw, uit de allerfijnste stof saamgesteld lichaam ontvangen, waardoor zij met de buitenwereld contact kunnen blijven oefenen. Martensen schrijft met een beroep op 2 Cor. 5 : 2—4 letterlijk: „Eine gewisse Bekleidung der Seele im Totenreich in jener — wir reden menschlicher Weise — klösterlichen Welt, musz daher angenommen werden." Deze voorstelling is echter reeds hierom niet houdbaar, wijl er tusschen „geest" en „stof" geen derde substantie wordt gevonden. Waar de ziel bij den dood van het lichaam gescheiden wordt, moet zij dus onbekleed wezen. Zeer vaag zijn dan ook de verschillende beschrijvingen, die van dit lichaam gegeven worden. De volgende argumenten worden echter voor deze voorstelling aangevoerd:

a. Telkens wordt in de H. Schrift over de afgestorvenen gesproken als over wezens, die een lichaam hebben. Zoo b.v. in de gelijkenis van den rijken man en den armen Lazarus. En van de martelaren heet het in de Openbaring, dat zij bekleed waren met lange witte kleederen en palmtakken in hunne handen hadden. — Hiertegen geldt echter, dat over de zielen niet anders gesproken worden kan dan als over menschen van vleesch en bloed, omdat wij slechts datgene kunnen verstaan wat in menschelijke taal en in beelden, aan dit leven ontleend, tot ons komt. Het is er mee, als met God en de engelen. In de H. Schrift wordt gesproken van Gods arm, hand enz. en tegelijkertijd duidelijk gezegd, dat God een Geest is.

b. II Cor. 5 : 1—4. Men redeneert hier aldus. Paulus schrijft, dat hij na zijn sterven eene οἰκοδομη ἐκ θεου heeft. Toch is hij zelfs hiermede niet tevreden. Hij zou liever maar in eens met het οἰκητηριον τὸ ἐξ οὐρανου overkleed willen worden. Wat kan dan met dit gebouw van God anders bedoeld zijn dan een tusschenlichaam? Deze vraag beantwoorden we echter aldus.

Hier bestaan twee mogelijkheden. Het kan zijn, dat Paulus over den tusschentoestand heen gezien heeft en met het gebouw uit God en de woonstede uit den hemel precies hetzelfde bedoeld heeft. Dit gevoelen wordt o. a. voorgedragen door Heinrici in Meyer's Kommentar. Een ander gevoelen schijnt ons echter aannemelijker. Calvijn heeft bij de verklaring van deze woorden reeds gezegd: „Het is on-

zeker, of Paulus met de οἰκοδομη ἐκ θεου den stand der zalige onsterfelijkheid bedoelt, die den geloovigen ná den dood wacht, òf een onverderfelijk en heerlijk lichaam, gelijk ná de wederopstanding wezen zal.

In deze beide zinnen is niets ongeschikts, hoewel ik het liever zóó wil nemen, dat het begin van dit gebouw is de zalige stand der zielen nà den dood, en dat de vervulling is de heerlijkheid der laatste wederopstanding." Dit gevoelen is door anderen, eenigszins gewijzigd, overgenomen, en wel alzoo, dat hier de hemel is bedoeld, waar ieder gezaligde zijn eigen plaats of woonstede heeft. Paulus toch vergelijkt niet twee lichamen maar twee woningen met elkander, en omdat de eene woning een lichaam is, behoeft de andere nog geen lichaam te zijn. Ware hier een lichaam bedoeld, dan zouden ook de uitdrukkingen „ἀχειροποιητος" en „αἰωνιος ἐν τοις οὐρανοις" niet gebezigd zijn. Zelfs voor het opstandingslichaam, laat staan dan voor een z.g. tusschenlichaam, zijn deze uitdrukkingen al te sterk. Deze zijn veel verklaarbaarder, wanneer we aan den hemel denken. Immers wordt in Hebr. 9 : 24 de hemel juist ook gesteld tegenover het aardsche heiligdom, dat met handen gemaakt was, terwijl ook in Joh. 14 : 2 de Zaligmaker zegt: „In het huis mijns Vaders zijn vele woningen."

§ 8. **Het Spiritisme (vroeger in Duitschland en Engeland Spiritualisme genoemd).**

Het Spiritisme is al zeer oud. Men denke slechts aan de Eleusinische mysteriën, de Pythea en mededeelingen van Plato, Strabo en Plinius. Omstreeks 300 voor Christus kwam het Spiritisme te Rome, vooral door Egyptische invloeden. Ook bij de Galliërs en Germanen (Druidinnen) kwam het voor. Eveneens in Indië en China. In zijn nieuweren vorm openbaarde het zich sedert 1848. Wij willen hiermede natuurlijk niet zeggen, dat pas weer in 1848 aan het verschijnen van geesten van afgestorvenen geloofd werd. Integendeel. Reeds in de 18de eeuw waren er verschillende personen, die beweerden in direct verkeer met de zielen van dooden te staan. Zoo b.v. Swedenborg, Jung-Stillung en Oberlin. En zelfs wijsgeeren als Kant, Lessing en Fichte zeiden, dat ze niet durfden loochenen de mogelijkheid der verschijning van geesten van afgestorvenen. Maar wij bedoelen dit.

Eerst sinds 1848 heeft weer het streven ingang gevonden, om zich opzettelijk in rapport met de geestenwereld te stellen en ging men weer beweren, dat men verschijningen aanschouwd òf door teekens, slagen, schrift enz. wezenlijke openbaringen ontvangen of b.v. door den tafeldans werkingen van geesten duidelijk waargenomen had. In de familie Fox te Hydesville (New York) vond toen dit Spiritisme zijn tolk. Andriesz importeerde het daarna in Duitschland. Vandaar kwam het in Schotland, Engeland enz. In Engeland had het zijn profeet in Daniël Hume en een aanhanger o. a. in Darwins vriend den zoöloog Wallace. Voorstanders in Frankrijk waren Allan Kerdec,

Louis Blanc, Dumas, Victor Hugo, De Guldenstubbé; in Duitschland Zöllner, Schopenhauer en Hoffmann. In ons land Hoek, Revius, Riko, Thoden van Velzen, Roorda van Eijsinga, Ds Huet en Ds Beversluis, nadat het in 1857 door den heer Marthese was geïntroduceerd.

Evenals in het buitenland zijn ook ten onzent de vrij talrijke Spiritisten in twee kampen verdeeld: Het Fransche Spiritisme, dat de leer der zielsverhuizing (reïncarnatie) huldigt en het Spiritisme in de andere landen, dat zich over 't algemeen tegen het Fransche standpunt en dus tegen de zielsverhuizing keert.

Reeds in de Middeleeuwen is het Spiritisme door verschillende pausen verworpen en veroordeeld, terwijl sinds geruimen tijd alle spiritistische boeken op den Index zijn geplaatst. Verboden is ook door de Roomsche kerk het deelnemen aan spiritistische séances, behalve voor de beoefenaars der wetenschap, die een onderzoek willen instellen.

Verder verwijs ik voor de historie van het Spiritisme naar het artikel „Spiritismus" van Zöckler in de Real-Encyclopaedie van Herzog[3]. Terecht leidt hij dit artikel in met deze woorden: „Da ihre fast über alle civilisierten Länder der Gegenwart in ziemlicher Zahl verbreiteten Adepten und Apostel trotz mangelnder einheitlicher Organisation eine Art von Genossenschaft bilden, der es auch an einer traditionell gewordenen religiösen Doktrin und einer Art von Kultus-praxis nicht fehlt, so darf mit einem gewissen Recht die Existenz einer Sekte, oder, wenn man will, einer Religion der Spiritisten behauptet werden."

Thans rijst de vraag: Wat hebben we van het Spiritisme te denken? Reeds in het O. T. wordt meermalen van het vragen van dooden melding gemaakt. Zoo b.v. in Lev. 19 : 31; 20 : 27 en I Sam. 28. Personen, die zich hiermede inlieten, heetten menschen, die een waarzeggenden geest hadden, of duivelskunstenaars, אוֹבוֹת, יִדְּעֹנִים. Nu was het echter absoluut verboden zich tot deze lieden te wenden. In Ex. 22 : 18 heet 't zelfs: de tooveres zult gij niet laten leven. En in *Deut. 18 : 11* wordt met nadruk verklaard, dat in Kanaän straks niet mocht gevonden worden een bezweerder, die met bezwering omgaat of die een waarzeggenden geest vraagt, of een duivelskunstenaar, of die de dooden vraagt, terwijl er in vs 12 wordt bijgevoegd: Want al wie zulks doet, is den Heere een gruwel, en om dezer gruwelen wil verdrijft hen de Heere uw God, voor uw aangezicht, uit de bezitting.

En om nu Israël tevens te toonen, dat het waarlijk bij de heidensche volkeren o. a. bij de Kanaänieten, die veel deden aan doodenbezwering niet achterstond, wordt herinnerd, hoe God hun zijne openbaring gegeven en hun beloofd had, dat Hij den waren profeet zou zenden. Uit dit herhaalde, uitdrukkelijke verbod mag reeds eenigermate afgeleid, dat het Spiritisme niet louter phantasie is. Het lijdt wel geen twijfel, of er is rapport tusschen den mensch en de geestelijke

wereld mogelijk. Van Protestantsche en Roomsche zijde wordt dan ook erkend, dat niet alles wat op de séances te zien is, kan verklaard; ook niet met een beroep op occulte krachten. Duidelijk leert de Schrift ons eenerzijds, dat de booze geesten zelfs in iemand kunnen varen en macht uitoefenen over zijn persoon, zijn woord en zijn wil, en anderzijds dat ook de goede geesten zegenend op den mensch inwerken. Dit is zelfs zóó sterk, dat het Rationalisme zeer goed begreep, dat er geen beter middel was om het geloof aan eene geestelijke inwerking Gods op de kinderen der menschen (wedergeboorte) uit te roeien dan de loochening van het bestaan van Satan en de duivelen; en te zeggen, dat het dwaas is tusschen krankzinnigen en bezetenen te willen onderscheiden. Maar al geven wij dus gaarne toe, dat de verschijnselen, waarop het Spiritisme zich beroept, althans voor een groot deel aan de werkelijkheid beantwoorden, tegelijkertijd houden we staande, dat we bij deze verschijnselen uit de geestenwereld niet met geesten van afgestorvenen te doen hebben maar met pneumatische werkingen van de duivelen, gelijk 't dan ook wel onze opmerkzaamheid verdient, dat van het Spiritisme als secte kan gezegd worden, dat het al de voornaamste dogmata der Christelijke kerk verwerpt. Onze meening, dat wij hier met pneumatische werkingen van de duivelen te doen hebben, rust op deze gronden:

a. Nergens geeft de H. Schrift ons recht om te vermoeden, dat de afgestorvenen zouden weten, wat hier op aarde geschiedt. Zeer wel is 't mogelijk, ja het is wel zeker, dat de geesten der afgestorvenen zich onzer herinneren, gevoel voor ons hebben (Luk. 16) enz., maar dat is geheel iets anders dan te beweren, dat zij het vermogen bezitten, om waar te nemen, wat hier omgaat. Wie dit laatste stelt, komt in lijnrechten strijd met een Schriftwoord als dit: Gij toch zijt onze Vader; want Abraham weet van ons niet en Israël kent ons niet; Gij, o Heere, zijt onze Vader, onze Verlosser van ouds af is uw naam, Jes. 63 : 16. En nu zijn er wel, die dit ontkennen. Zoo b.v. Martensen, die beweert: „Es musz sonach ein Wechselverhältnisz zwischen dem jenseitigen Reich und diesem gesetzt werden". Maar de eenige bewijsplaats, waarop hij zich beroept, Openb. 6 : 9—11 leert dit volstrekt niet, gelijk gemakkelijk te zien is. Integendeel leert de Schrift duidelijk, dat bij den dood eene algeheele breuk met het leven aan deze zijde des grafs tot stand komt, Pred. 9 : 5, 6 en 10; Job 14 : 21.

b. De H. Schrift geeft ons geen recht te denken, dat de zielen, die in den hemel en de zielen, die in de hel zijn, de plaats, waar zij zich bevinden, kunnen verlaten. Omgekeerd is dit de doorgaande onderwijzing der Schrift, dat bij den dood de mensch gaat naar zijn eeuwig huis, Pred. 12 : 5*b*; Luk. 16 : 19—31.

c. De Schrift leert ons volstrekt niet, dat de mensch macht heeft, om de geesten der afgestorvenen, hetzij uit den hemel, hetzij uit de hel tot zich te doen komen.

Hiertegenover beroept men zich op *I Sam. 28.* Reeds Theodoretus beweerde, dat Samuel werkelijk opgeklommen was, niet door de kunsten der tooveres maar tengevolge der Goddelijke almacht. Zoo ook de Roomschen. Eveneens Keil. Ons komt voor dat de argumenten, die hiervoor worden aangevoerd, niet afdoende zijn. Reeds Van Mastricht stond op deze gronden een ander gevoelen voor. „Dat nu Samuel door de tooveres zou opgeroepen geweest zijn, wederleggen vele stukken:

a. Want die, door de tooveres opgeroepen zijnde, verschenen is, is geweest onder de macht der tooveres, maar niet Samuël;

b. Uitgezonden zijnde van God, zou hij niet klagen, dat hij gestoord werd van de tooveres, gelijk Mozes niet klaagt, Matth. 17 : 3;

c. Ook zou de ware Samuel, door te gehoorzamen, de tooverkracht der tooveres niet goedgekeurd hebben;

d. Noch ook toegelaten hebben, dat hij werd aangebeden door Saul;

e. Ook is hij nooit gekomen in het gezelschap van den goddeloozen Saul, hetwelk nochtans, diegene aan hem voorzegt, die onder zijne gedaante Saul aanspreekt;

f. Ik doe er bij, aan wien God niet heeft willen antwoorden noch door een gezicht noch door een profeet noch door Urim en Thummim, dat ook aan dien de profeet Samuel niet heeft willen antwoorden;

g. Eindelijk de ware Samuel zoude, ten minste ná zijnen dood, niet gelogen hebben (Hebr. 12 : 23) zooals de versierde Samuel doet, wanneer hij zegt, dat Saul hem opgeroepen, gestoord en verontrust had."

Op deze gronden laat hij dan deze conclusie volgen: „Derhalve moeten de dingen, welke aldaar verhaald worden aan een duivelsch spooksel toegeschreven worden, die, Godlooselijk liegende Samuël te zijn, voorzeide, dat Saul des daags daaraan tot hem nederdalen zou" (Praktikale Godgeleerdheid, II, 56/57).

Dit betoog is, mijns inziens, afdoende. Ik zou er nog aan willen toevoegen, dat het weinig aannemelijk is, dat God zelf, die het vragen der afgestorvenen met den dood bestraft wilde zien, Samuel een opdracht zou hebben gegeven, die in de toekomst het bedrijven dezer zonde licht bevorderen kon. Nu zegt men wel, dat dit gevaar niet zoo groot was, omdat Saul terstond zijne straf op deze zonde kreeg; maar God, die ook over de duivelen gebiedt, kon zeer wel door de boodschap van een duivel Saul doodelijk doen ontstellen. En in elk geval zou 't gevaar niet denkbeeldig geweest zijn, dat anderen er eerder toe over zouden gaan geesten van afgestorvenen op te roepen, als God zelf aan Samuel had bevolen aan Saul te verschijnen. Voor het tegenovergesteld gevoelen schijnt nog te pleiten, dat de tooveres, ofschoon zij zelve Samuel had opgeroepen, van vrees „met luider stem" riep, toen zij Samuel meende te zien. Maar deze moeilijkheid valt weg,

wanneer wij ons met Ds van Griethuysen (Dächsel's Bijbelverklaring[2]) de zaak zóó voorstellen: „Door eene demonische werking heeft de vrouw, onder de toelating Gods, in hypnotischen toestand, eene gestalte gezien, die veel op Samuël geleek; maar in dienzelfden toestand heeft zij ook Saul herkend en voor hem gevreesd."

Geesink doet eene andere oplossing aan de hand (Van 's Heeren Ordinantiën, II, 1 stuk, blz. 323/339). Volgens Geesink behoeven wij bij eerlijke Spiritisten noch aan bedrog noch aan een werk des duivels te denken. Het medium, onder welks invloed de verschijnselen plaats grijpen, is volkomen te goeder trouw. De oplossing ligt dan ook hier. Wat de materialisaties aangaat, waardoor men kan grijpen, deze kunnen haar oorzaak hebben in het zielkundig verschijnsel der hallucinatie. Ieder weet, hoe we in den droom allerlei gezichten zien. Wanneer nu iemand ook in wakenden toestand zulke gestalten ziet, dan noemt men dit gezichts-hallucinaties, in de meeste gevallen een kenmerk van stoornis in het zieleleven. De psychiatrie onderscheidt daarbij tusschen hallucinaties in engeren zin, d.w.z., zulke, waarbij heel geen zinnelijk waargenomen voorwerp ten grondslag ligt, en illusies d.w.z. zulke, waarbij de gestoorde verbeeldingskracht een zinnelijk waargenomen voorwerp anders doet zien b.v. een stok als een slang (De staven der Egyptische toovenaars, Ex. 7 : 12). Toegepast nu op de materialisaties van het Spiritisme, mag niet getwijfeld, dat het medium deze gestalte ziet, maar ook dat het in zijn toestand van gestoord, van niet normaal zieleleven, hallucineert. Ook weet men, hoe sommige magnetiseurs na hun patiënten eerst te hebben gehypnotiseerd, ze door hun woord allerlei hallucinaties en illusies b.v. een staf voor 'n slang aan te zien òf een slecht smakende als een smakelijke spijs te laten eten, kunnen bijbrengen. Wat nu aan den magnetiseur, met zijn woord, bij zijne gehypnotiseerde patiënten gelukt, gelukt in vele gevallen ook zonder het woord aan het medium met de onder zijn invloed staande, en, evenals hij, in abnormalen bewustzijnstoestand verkeerende mede-spiritisten. De hallucinatie wordt dan z.g. overgedragen. Hieruit verklaart zich dan, hoe vele personen tegelijk ééne hallucinatie kunnen hebben. Wat nu aangaat de materialisaties, waardoor men niet heen kan grijpen, die weerstand bieden of ook druk oefenen; die men zelfs heeft gephotografeerd — deze groep van verschijnselen kan zeker niet verklaard uit het zich verbinden van een tast- met een gezichtshallucinatie, want ook zoo blijft dan de photographie, het groote bolwerk van het Spiritisme, onverklaard. Bij de oplossing van dit raadsel moet echter wel in het oog worden gehouden, dat zulke verschijnselen nooit plaats grijpen zonder een medium, en dus het medium zelf er de naaste oorzaak van moet wezen.

Nu beweren de Spiritisten, dat het medium dan een deel van zijn eigen organische materie afgeeft en daaruit gestalten van eerst ijle en dan langzamerhand al dichter wordende materialiteit vormt. Door

het wegen van het medium en de verschijning of het phantoom ware dit uit te maken. Dan, hetzij men van deze bewering der Spiritisten zelf uitgaat, hetzij men, zooals sommige geleerden doen, aan in de verte werkende „mediumistische zenuwkracht" wil denken, altijd komt men uit bij de werking van menschelijke krachten; een werking bij de vele nog onbekende eigenschappen van de stof zelve nog onverklaard. Maar toch is dat een weg van verklaring, welken ieder zal kiezen, die niet onder de bekoring van de geestenhypothese gekomen is."

Wat nu speciaal I Sam. 28 betreft, dienaangaande schrijft Geesink: Eischt de Schrift dus volstrekt niet de spiritistische verschijnselen te Endor voor „duivelswerk" te houden, dan kan onze verklaring niet anti-Schriftuurlijk zijn. Wat de vrouw zegt tot Saul is uit haar „helder zien" te verklaren. In haren somnambulen toestand heeft zij de hallucinatie van den ouden man met den mantel, dien zij zelf in Rama's straten meer dan eens had gezien. En in dien toestand spreekt zij met de stem van Samuël tot Saul, dien zij als clairvoyante heeft herkend.

Met alle respect voor Geesink's bekwaamheid, aarzel ik toch mij met zijne opvatting te vereenigen, zelfs waar zij door Bavinck wordt gedeeld. Mij komt 't voor, dat hier dingen mogelijk geacht worden, die voor den mensch onmogelijk zijn; dat, waar op het gebied van het zieleleven volgens de studies der laatste jaren nog zoovele raadselen bestaan, het trekken van gefundeerde conclusies vooralsnog schier onmogelijk is; en dat wij 't veiligst gaan bij het verhaalde in I Sam. 28 aan werkingen van een boozen geest te denken — al ging hier waarschijnlijk eene hallucinatie of een hypnotische toestand bij de vrouw mee gepaard — of om Kuyper's woorden over te nemen: „het reëele, wat er dus in het Spiritisme is, moet derhalve toegeschreven aan de πνευματα δαιμόνια", L. de C. S., blz. 92. Zelfs Dr J. H. Haverkate schrijft: „En al zijn wij nog volstrekt niet zoover, dat wij van verschillende occulte verschijnselen eene bevredigende verklaring kunnen geven, toch zoeken wij liever eene zielkundige verklaring er van, en nemen niet onze toevlucht tot een geestenhypothese zooals de Spiritisten, of zien in al die verschijnselen directe werken des duivels. Er is geen reden aan te nemen, dat een medium eerder zal bezwijken voor de listige omleidingen des duivels dan een ander mensch. *Maar wel mogen wij zeggen, dat de duivel de geheele spiritistische beweging en tal van somnambules gebruikt, om de menschen van het eenvoudige geloof aan Gods Woord af te brengen*" (Chr. Encl. V, blz. 245, 2).

Wij stipten reeds aan, dat ook Keil in zijn „Commentar" de meening uit, dat Samuel aan de waarzegster is verschenen — zij het dan niet door de macht der vrouw maar op Gods bevel. En als men hiertegen de bedenking inbrengt: Maar hoe kon dan de verschijning zeggen: Waarom hebt gij mij onrustig gemaakt, mij doende opkomen?

dan antwoordt Keil met Ströbel: „Auf Gottes spezielles Geheisz verliesz Samuel sein Grab(?), wie ein treuer Diener, den sein Herr um Mitternacht weckt, einen mutwillig verspäteten und an die Thür klopfenden Hausgenossen einzulassen. Was störst du mich in meiner Ruhe? wird dieser immer den unwillkomenen Klopfer fragen, obschon er nicht auf dessen Geräusch, sondern lediglich auf des Herrn Befehl aufgestanden ist. Samuel fragte ähnlich." Maar dit antwoord schijnt mij gezocht.

Evenmin gaat Keil's beroep op, op het feit, dat Mozes en Elia toch met Jezus hebben gesproken op den berg der verheerlijking. Beide mannen dienden in dit geval den Christus — wat hun eene eer geweest zal zijn, maar in I Sam. 28 zou Samuel tijdelijk zijn hemelsche rust hebben moeten onderbreken, om twee goddelooze menschen ter wille te zijn.

Ten slotte. Oppervlakkig oordeelende schijnt het argument sterker, dat het geheele verhaal toch den indruk maakt, dat Samuel zelf verschenen is. Maar wij moeten de H. Schrift door de Schrift zelve verklaren en dan kan Samuel niet tot Saul gekomen zijn. Dan, hoe dit zij, het beroep op I Sam. 28 gaat in geen geval op. Nergens leert de H. Schrift de mogelijkheid of de werkelijkheid van de verschijning van geesten van afgestorvenen. Mits slechts dit bedacht worde:

a. dat men, zooal niet uitsluitend, toch vooral te doen heeft met de werkingen van de duivelen;

b. dat het zondig is, zich met het Spiritisme en dergelijke in te laten.

§ 9. De conditioneele onsterfelijkheid.

Ook de dwaling, dat niet alle menschen onsterfelijk zijn, is zeer oud. Oogenschijnlijk werd zij zelfs door vele kerkvaders voorgestaan, aangezien zij staande houden, dat wij de onsterfelijkheid aan Christus te danken hebben. Toch is dit slechts schijn. Wanneer zij dit uitspreken, dan bedoelen zij hiermede niet te loochenen, dat de ziel krachtens hare natuur onsterfelijk is, maar dan hebben ze hiermede het oog op het eeuwige zalige leven in den hemel, en natuurlijk is dat ook een weldaad, die door Christus voor zijne kerk verworven is. Feitelijk is het dan ook slechts een enkele hunner, die dit leerde. Zoo b.v. Arnobius (in het begin der vierde eeuw rhetor te Sicca in Africa en de leermeester van Lactantius), die niet eene plotselinge maar eene langzame vertering, ook van de ziel, tengevolge van het bittere lijden, aannam. In lateren tijd beweerden de Socinianen, dat de ziel van nature niet onsterfelijk is, maar dat zij deze gave Gods eerst verkrijgt, wanneer zij aan Gods wet gehoorzaam is geweest. Bij deze opvatting sprak het dan wel van zelf, dat de goddeloozen en de duivelen uit kracht van de natuurlijke vergankelijkheid eenmaal ophouden te bestaan; en dat de Socinianen onder den eeuwigen

dood verstonden een eeuwig niet aanwezig zijn. Socinus zelf echter leerde dit nog niet met zoovele woorden maar wel zijne volgelingen. Vrij eenstemmig werd gedurende geruimen tijd dat gevoelen der Socinianen verworpen. In de vorige eeuw werd dit echter anders. Toen is het bepleit door Rothe (Theol. Ethik, II, S. 332 en 602). Weisze, eenigermate door den ouderen Nitzsch, System der Chr. Lehre, S. 219 en 402, en Eduard White. Vooral door den laatste is deze quaestie toen allerwege aan de orde gesteld en heeft deze leer vele aanhangers gekregen. In ons vaderland is zij bepleit door Dr Jonker (1e Jaarg. der Theol. Studiën) en later nog door Ds Posthumus Meyes, destijds te Zandvoort.

Toch wordt zij door de meeste orthodoxe theologen, ook al staan zij niet op Geref. standpunt, verworpen. Zoo door Muller, a.w. blz. 234. Deze leer nu, dat de zielen van de verlorenen en de duivelen eenmaal vernietigd worden, is evenals die van de eindelijke zaliging aller menschen, een gevolg van het feit, dat men er voor terugdeinst, de onderwijzing der H. Schrift te aanvaarden, dat de goddeloozen voor eeuwig verloren gaan. Men acht dit met de liefde Gods onvereenigbaar. En het hoofdargument, waarop men zich tot staving zijner voorstelling beroept, is dan dat zoowel עוֹלָם als αἰώνιος in de Schrift meermalen niet beteekenen „eeuwig" in den zin, waarin wij dit gebruiken, maar in den zin van „eene spanne tijds", die wel de menschelijke berekening te boven gaat maar daarom toch niet zonder einde is. Dit weerspreken we natuurlijk niet. Maar dit argument heeft hierom voor ons geene kracht, wijl er verschillende uitspraken in de Schrift worden gevonden, waaruit blijkt, dat de rampzaligheid van den goddelooze eeuwig duurt:

a. Jes. 66 : 24 coll. Marc. 9 : 44: Hun worm zal niet sterven en hun vuur zal niet gebluscht worden; Ridderbos vertaalt Jes. 66 : 24: En zij zullen uitgaan en zien naar de lijken der mannen, die van Mij afvallig werden; want hun worm zal niet sterven en hun vuur zal niet uitgebluscht worden, en zij zullen zijn een afgrijzen voor alle vleesch. Hij merkt op: „Daar (te Jeruzalem) zullen zij (Israëls zaad) tevens het ontzettend lot der goddeloozen aanschouwen. In vs 18 is gesproken van het gericht over de goddeloozen; van dezen zullen nu de aanbidders des Heeren de doode lichamen zien. Blijkbaar hebben wij, naar de door den profeet gegeven voorspelling, ons deze te denken als liggend in de nabijheid van Jeruzalem, wellicht Ge Hinnom. Hun worm zal niet sterven en hun vuur niet gebluscht worden, vgl. 34 : 10. Zij zullen dus ten prooi zijn aan eeuwige pijniging; de profeet doorbreekt hier weer de perken der aardsche bedeeling waaraan hij hier overigens zijn teekening ontleent en laat rechtstreeks iets zien van de eeuwige werkelijkheid, die in deze beelden is geteekend, vgl. Marc. 9 : 14."

b. *Daniël 12 : 2* coll. *Matth. 25 : 46.* Hier staan het eeuwige leven

en de eeuwige straf tegenover elkander. Nu gaat het natuurlijk niet aan, in het eerste geval eeuwig op te vatten in den zin van eindeloos en in het tweede geval in de beteekenis van langdurig.

c. Matth. 12 : 32. Wanneer ná den dood de ziel langzamerhand wordt vernietigd, dan is het moeilijk te verklaren, dat hier gezegd wordt, dat de zonde tegen den Heiligen Geest noch in deze noch in de toekomende eeuw zal worden vergeven. En nu is het wel waar, dat de toestand der verlorenen met de woorden ἀπωλεια, φθορα, ὀλεθρος en θανατος wordt aangeduid, maar daarmede is niet anders bedoeld dan dat de mensch in de hel in ethischen en in geestelijken zin geheel te gronde gaat, en mist de levensvolheid, die het deel is van den gezaligde. [Seeberg a.w. II, S. 624/625 wijst ook de uiteindelijke vernietiging der goddeloozen af. Hij acht de „Vernichtung persönlichen Geistes" eene onmogelijke gedachte, die wat mogelijk is bij het natuurlijke leven (niet alle zaden komen tot ontwikkeling) bij wijze van analogie overbrengt op het geestelijke leven].

§ 10. **De aanroeping der heiligen.**

Al spoedig werden in de Christelijke kerk de martelaren het voorwerp van godsdienstige vereering. Na de 4e eeuw werden vervolgens ook Maria, de engelen, de patriarchen, de profeten, sommige bisschoppen en monniken vereerd. En na dien tijd is Rome tot op den huidigen dag toe steeds verder op dezen weg voortgeschreden. Natuurlijk willen de Protestanten van deze aanbidding der heiligen niet weten. Toch zijn er onder hen kringen, waarin het een en ander voorkomt, dat aan de Roomsche voorstelling herinnert. Bepaalden de Lutherschen er zich toe te leeren, dat de engelen en de heiligen bidden „pro ecclesia universa in genere", H. de Groot en Leibniz verdedigden de aanroeping der heiligen. In beginsel doet dat ook het Engelsche Ritualisme. Beck en Delitzsch meenen, dat de zielen nog eenig verkeer met de aarde onderhouden, van de gewichtigste gebeurtenissen kennis dragen, voor ons bidden en zegenend op ons nederzien. Tegen de Roomsche leer nu van de aanroeping der heiligen gelden verschillende argumenten, die reeds tegen het Spiritisme zijn ingebracht.

Bovendien vestigen wij nog hierop de aandacht:

a. In 't algemeen is er niets tegen, te denken, dat de engelen en de heiligen voor de kerk in 't generaal tot God bidden. Maar het is toch opmerkelijk, dat hoewel in de H. Schrift meermalen wordt gesproken van voorbiddingen der geloovigen op aarde voor elkander, voor de overheid, voor hunne medemenschen enz., zij in 't geheel niet gewaagt van eene voorbede der engelen en gezaligden voor de strijdende kerk. Wij toonden dit vroeger reeds aan wat de engelen betreft. En wat de zaligen aangaat, geven de Roomschen dit zelf toe. Alleen 2 Makk. 15 : 12—14 maakt melding van eene voorbede van Onias en

Jeremia voor hun volk in een droomgezicht aan Judas, en dit bewijst alleen, dat de Joden in dien tijd aan de voorbede der gezaligden geloofden.

b. Nog veel minder leert de H. Schrift, dat wij de engelen en de heiligen mogen aanroepen en hunne voorbidding vragen. Sterker nog. Engelen en menschen wijzen uitdrukkelijk al zulke vereering af, welke alleen Gode toekomt, Deut. 6 : 13; 10 : 20; Matth. 4 : 10; Hand. 14 : 10 e.v.; Col. 2 : 18; Openb. 19 : 10; 22 : 9. Ook van de vereering van reliquieën is in de H. Schrift geen sprake. Wel verricht God er soms wonderen door 2 Kon. 13 : 21; Matth. 9 : 21; Luk. 10 : 19; Hand. 5 : 15; 19 : 12. Maar tevens verbiedt God ze tot voorwerpen van vereering te maken, Deut. 34 : 6; 2 Kon. 18 : 4; 2 Cor. 5 : 16. De Roomsche Kerk drukt zich voorzichtig uit. „Die Erlaubtheit und Nützlichkeit der Verehrung der H.en, lehramtl. eigens sanktioniert (Trid. s. 25 de invoc. et vener. sanct.) ergibt sich teils aus dem bibl. gebilligten Engelkult, insofern die seligen Menschen in ihrer Vollendung auf gleicher Stufe mit den Engeln stehen, teils aus den Beispielen der Verehrung v. lebenden H.en, wie des Elias (3 Kö 18 : 7) u. Elisäus (4 Kö 2 : 14 ff.; 4 : 37), was den Schlusz a fortiori auf die Verehrungswürdigkeit der unsündl. gewordenen Verstorbenen des Himmels nahelegt. Auch in der Tradition tritt die Engelverehrung früher in die Erscheinung als der H.enkultus... Die Anrufung der H.en um ihre Fürbitte vom Tridentinum als „gut und nützlich" empfohlen..." (Buchberger, Kirchl. Handlex., I, S. 1880).

c. Aanroeping der heiligen heeft alleen dan zin, als er tusschen de levenden op aarde en de heiligen verkeer bestaat. Maar waar nu de H. Schrift ons geen recht geeft tot het bestaan van zulk een verkeer te besluiten, vervalt dus ook de aanroeping der heiligen zelve. De Roomsche dogmatici zijn dan ook volstrekt niet eenstemmig bij de beantwoording van de vraag, hoe wij ons dit verkeer hebben te denken. Sommigen meenen dat onze aanroeping der heiligen door de engelen, die gedurig hier op aarde zijn, overgebracht wordt; anderen oordeelen, dat de heiligen evenals de engelen zich wondersnel kunnen verplaatsen en tot op zekere hoogte alomtegenwoordig zijn; derden weer zeggen, dat wij er ons niet over hebben te bekommeren, hoe ze van onze aanroeping kennis krijgen.

d. Op zich zelf zou het vragen van de heiligen of zij voor ons willen bidden — altoos als er verkeer tusschen hen en ons mogelijk was — nog geen zonde zijn, maar dit is het toch feitelijk wèl, omdat aan dit verzoek eene godsdienstige vereering wordt toegevoegd, die alleen Gode toekomt. Het zeggen toch, dat aan de heiligen alleen dulia toegebracht wordt, heeft praktisch geen beteekenis. (Zie Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, S 603; Gravemeijer III, 137).

§ 11. **De plaats, waar zich de hemel en de hel bevinden, is ons onbekend.**

Wij kunnen uit Ef. 6 : 12 niet afleiden, dat de hel in de lucht noch uit Matth. 8 : 32, dat zij in de diepte der zee is. Maar wel ligt symbolisch voor ons in hemel en hel eigenaardig altijd de tegenstelling van boven en beneden, waarin ook de H. Schrift ons voorgaat, *Spr. 15 : 24.* De naam hemel toch doet ons dadelijk aan boven denken, hel naar onderen zien; hemel geeft de gedachte van bovenaardsch, hel van onderaardsch. Deze voorstelling is ook aan de H. Schrift eigen. Maar dit geeft geen recht, tot zulke nadere, gewaagde bepalingen en beschrijvingen, als de Roomschen er van geven, die de hel in het middelruim beneden de aarde stellen, noch als de meeste Luthersche Schriftuitleggers, die in verband met hunne leer van Christus' getuigenis in het doodenrijk, haar onder en midden in de aarde stellen, zoodat Jezus aldus in het huis des sterken ging, om hem daar te binden. Alle bepaling van hemel en hel is puur eene gissing. Alleen kan gezegd worden, dat het Jenseits niet alleen een toestand maar ook eene plaats is, want zielen mogen niet circumscriptive (scherpbegrensd) in tijd en ruimte zijn, ze zijn toch nog veel minder eeuwig en alomtegenwoordig en moeten ergens zijn en ook eene successie van tijdsmomenten hebben.

Reeds Origenes meende, dat de hel slechts een staat en toestand en niet een bepaalde plaats is. Zoo ook sommige Ubiquitisten en zoogenaamde Conscientiariërs — over beide handelt C. Vitringa in zijn „Doctrina Christiana", II, 309/311, IV, 176 — volgens wie de hel niet anders zou zijn dan de wroeging der conscientie bij de verdoemden. In den nieuweren tijd denken velen er ook zoo over. Zelfs Kähler zegt beslist: „Die Hölle ist ein Zustand endgültiger Scheidung von Gott."

Muller[2], a.w., 230/231 drukt zich eenigszins aarzelend uit. „Wanneer gesproken wordt van hemel en hel, is het de vraag, of wij hier met eene *plaats* of met eenen *toestand* te doen hebben. Wie hier Luk. 16 in het debat wil brengen, vergeet, dat het in deze gelijkenis om de hier bedoelde quastie niet te doen is.

Hoofdzaak is voorzeker de zielsto*estand.* Wie gelooft, heeft reeds *hier* het eeuwige leven (Joh. 3 : 36: ἐχει), dat na den dood zijne volle ontplooiing wacht. Dat de „goeden" en de „boozen" elkander zoeken zullen, ligt voor de hand. Overwegend bezwaar (ook al neemt men Jezus' woorden hieromtrent overal als beeldspraak) om zich eene bepaalde *verzamelplaats* te denken, bestaat er dus zeker niet."

Riemens behandelt de Eschatologie en dus ook deze quaestie niet in zijn „Christelijke Dogmatiek." Hij schuift n.l. tusschen de Dogmatiek en de Ethiek nog een derde „hoofddeel" in, n.l. de „Elpidologie", van de leer van de Christelijke Hoop.

Voor het overige echter is het meer in overeenstemming met de weinige gegevens, welke de H. Schrift ons biedt, om van alle bepaling van de strafplaats der dooden en van den hemel af te zien.

§ 12. **Geen mogelijkheid van bekeering aan gene zijde van het graf.**

De H. Schrift laat zich weinig uit over den toestand der verlorenen, zoolang de Parousie nog toeft. Maar wij kunnen gerust zeggen, dat zij daar nu reeds Gods toorn veel meer ondervinden dan hier. Wat nog erger door hen gevoeld wordt, wijl alle afleiding van het aardsche leven ontbreekt. Nu is echter telkens de vraag opgeworpen of voor dezulken, die hier nimmer of slechts gebrekkig 't Evangelie hoorden, hiernamaals nog mogelijkheid van bekeering en geloof is. Clemens Alexandrinus en Origenes beantwoordden deze vraag toestemmend. Augustinus bestreed hun gevoelen. Toch werd het telkens weer geuit en vooral in de laatste eeuw vond het veel bijval. Zoo bijv. ook bij Van Oosterzee, Chr. Dogmatiek, II, blz. 533. Eveneens Muller[2], Dogmatiek, blz. 234: „Wel bestaat er grond om aan te nemen, dat de ziel nà den dood den invloed eener *krisis* ervaart, die voor altijd *beslissend* is. Er zijn er bij wie de proef, in Joh. 3 : 36 bedoeld, aan deze zijde van het graf *onmogelijk* tot stand komen kon; men denke slechts aan de heidenen en verwaarloosden. Met het oog op den *bepaalden wil Gods* en de geheel *eenige beteekenis van den Christus,* moet er voor hen elders daartoe gelegenheid zijn (1 Tim. 2 : 4 in verband met Handel. 4 : 12). Nochtans is er geen reden om te meenen, dat nà deze *aardsche* bedeeling, *allen* Christus als Heiland zullen erkennen; ook in het Jenseits zal vrijheid te dezen opzichte bestaan, als eerste voorwaarde voor de zedelijke daad bij uitnemendheid: *het geloof.* Kan er dus nà den dood ook nog plaats zijn voor bekeering, niemand passe dit op zich zelven toe, die hier met zijne bekeering geen ernst maakte. Waarom zal hij *daar* aanvaarden, wat *hier* met beslistheid werd verworpen ?" Ook deze leer is uit Duitschland geïmporteerd. Vele Duitsche Theologen hebben de mogelijkheid der bekeering nà den dood bepleit. Daarom is te opmerkelijker, dat een modern Theoloog als Biedermann in zijne „Chr. Dogm.", (2⁰ Aufl., II, S. 386) met nadruk uitspreekt, dat deze voorstelling in strijd is met het Protestantsche Dogma. Eveneens Lipsius[3], a.w., S. 844/5.

Wel leert de H. Schrift, dat de straf van de zoodanigen als Muller op 't oog heeft lichter is dan die van hen, die moedwillig weigerden het Evangelie te gelooven, *Matth. 10 : 15.* Maar hieruit volgt volstrekt niet, wat men wil. Integendeel. Er tegen gelden deze argumenten:

a. Wat de H. Schrift aangaat, schijnt het beroep op *I Petri 3 : 14/21* en 4 : 6 het krachtigst. Maar toch gaat het reeds hierom niet op. Aangenomen eens, dat Christus aan deze geesten in de hel het Evangelie heeft gepredikt, dan volgt hieruit nog volstrekt niet, dat in den hades voortdurend 't Evangelie wordt verkondigd aan hen, die 't hier niet hoorden. Immers waren de tijdgenooten van Noach juist lieden, tot wie wel de roepstem Gods tot bekeering was uitgegaan. Bovendien de zonde dezer lieden wordt in de Schrift op 't zwartst geschilderd — hoe ongerijmd is het dan het zóó voor te stellen, dat juist aan hen

door Christus het Evangelie gebracht zou zijn. Ook kunnen wij vragen: Wie prediken dan nu 't Evangelie in den hades? Zijn dat de apostelen of andere VDM? Maar afgezien nog van dit alles, zagen we vroeger reeds, hoe I Petri 3 : 19/21 geheel anders moet verstaan. Hetzelfde geldt van I Petri 4 : 6. Donner acht deze plaats zoo zwaar om te verstaan, dat hij geene verklaring durft aanbieden.

Volgens prof. de Hartog Sr schijnt dit de beteekenis van dezen tekst te zijn: „Dit oordeel zal gaan over allen, levenden en dooden. En dit wel, daar zij het Woord des Evangelies versmaad en licht geacht hebben, hetwelk de Heere ook hun heeft doen verkondigen; waarom dan ook hunne schuld en het oordeel, dat over hen gaan zal, te zwaarder zal zijn. Dit, dat zij de lankmoedigheid des Heeren veracht en verworpen hebben, zal in het oordeel hun zwaarste straf zijn."

Ik geef de voorkeur aan de verklaring van Hofmann en Usteri, welke Bavinck ook de beste acht. „Reeds de aoristus εὐηγγελισθη doet denken, niet aan eene voortdurende prediking maar aan een bepaald feit. Die verkondiging van het Evangelie had eenmaal plaats, en wel met het doel, dat zij, die haar hoorden, naar der menschen wijze in het vleesch geoordeeld zouden worden d. i. sterven zouden, maar naar de wijze Gods in den geest leven zouden. De prediking van het Evangelie ging dus aan het sterven vooraf; de νεκροι zijn zij, die nu dood zijn, maar die bij hun leven het Evangelie hoorden. De reden, waarom Petrus deze menschen νεκροι noemt, ligt in het voorafgaande vers. Daar werd gezegd, dat Christus gereed staat om te oordeelen de levenden en de dooden. Welnu, evenals aan de levenden thans, zoo werd vroeger aan hen, die thans dood zijn, het Evangelie verkondigd, opdat zij ja nog wel sterven zouden in het vleesch, maar nu toch reeds bij God in den geest zouden leven."

In gelijken zin vat ook Greijdanus (die erop wijst, dat ook Windisch schrijft: „Die Hörer der Hadespredigt sind also hier alle Hadesbewohner") deze plaats op. Aan het slot zijner breede bespreking geeft hij de bedoeling van Petrus' woorden aldus weer: „Hun is dus het Evangelie verkondigd, toen zij nog leefden, opdat zij, hoewel zij den lichamelijken dood niet zouden kunnen ontgaan, maar dien sterven moesten als alle menschen, en daarin het oordeel over de zonde dragen, het waarachtige leven naar Gods wil, en dat uit de gemeenschap met Hem zijnen inhoud ontvangt, verkrijgen zouden, en ook behouden bij hun sterven, en wanneer de zondaars en lasteraars wegzinken onder het oordeel."

b. De meesten durven niet zeggen, dat aan alle bewoners van den Hades 't Evangelie wordt verkondigd. Zij gevoelen zelven wel, dat zij hiermede zouden uitspreken, dat het er niets toe doet, hoe de mensch hier op aarde heeft geleefd. Zij zeggen met Clemens en Origenes, dat het Evangelie alleen gebracht wordt aan hen, die vatbaar zijn voor bekeering en die zich hier op aarde door hunne houding tegen-

over de vocatio realis voor het geloovig aannemen van het Evangelie geprepareerd hebben. Dan, feitelijk neemt men hiermede met de eene hand terug, wat men met de andere gaf. Immers ligt dan toch de beslissing over het eeuwig wel of eeuwig wee aan deze zijde van het graf. Daarbij leert men hiermede in principe, dat de zondaar zalig kan worden door onderhouding van de wet.

c. Duidelijk leert de H. Schrift, dat ook in het laatste oordeel beslist wordt naar het leven in het lichaam, *2 Cor. 5 : 10: Want wij allen moeten geopenbaard worden voor den rechterstoel van Christus, opdat een iegelijk wegdrage, hetgeen door het lichaam geschiedt, naardat hij gedaan heeft, hetzij goed hetzij kwaad.* Hier wordt niet gesproken van een vonnis en vergelding naar hetgeen de mensch nà zijnen dood heeft gedaan, maar naar hetgeen door hem, door het lichaam, d. i. dus op aarde, gedurende de vereeniging zijner ziel met het lichaam is geschied (*τα δια τοῦ σωματος* hetgeen door middel van het lichaam, het werktuig der ziel dus in het lichamelijk leven door een ieder gedaan is. Luther: bei Leibes Leben: Zie Kuyper, L. de C. S., blz. 67). — Eveneens in Hebr. 9 : 27. Blijkens vs 28 ziet gericht op het laatste oordeel. Dus worden ook hier het sterven en het eindgericht ten nauwste verbonden. Alzoo gaat het gericht over het leven des menschen op aarde tot aan zijn sterven en niet over zijn zielehouding in den tusschenstand (Zie ook Kuyper, a.w., blz. 67 en Van Andel over dezen tekst).

d. Heel deze voorstelling rust op verkeerde onderstellingen, als deze: God bedoelde alle menschen te zaligen; de prediking van het Evangelie moet aan elk mensch hoofd voor hoofd gebracht worden; de beslissing bij de keuze vóór of tegen den Christus hangt af van 's menschen wil; de mensch kan niet verloren gaan wegens zijne erfelijke en dadelijke zonden maar alleen wegens zijn hardnekkig ongeloof aan het Evangelie.

Op deze gronden rust de belijdenis, dat de mogelijkheid van bekeering nà den dood afgesneden is. Slechts bedenke men, dat de straf voor degenen, die geheel buiten hun eigen schuld nimmer het Evangelie hoorden, minder zwaar zal zijn dan voor hen, die moedwillig het aanbod van genade verwierpen.

§ 13. De gemeenschap der strijdende en der triumfeerende kerk naar de H. Schrift.

Ongetwijfeld is er gemeenschap tusschen de strijdende en de triumfeerende kerk. Ze ligt in Christus evenals de gemeenschap der heiligen op aarde in Christus ligt. Omdat beide deel hebben aan denzelfden Christus, hebben ze ook gemeenschap aan elkander. Vervolgens is de kerk op aarde geroepen met eerbied te gedenken aan de heiligen, die ons voorgingen, en hun geloof, liefde en werken ná te volgen. Voorts koesteren we de hoop des wederziens. Het Rationalisme overdreef

haar schrikkelijk en vergat schier om de gemeenschap met elkander de gemeenschap met Christus. Maar dat doet deze hoop zelf niet te niet. Ze is echt menschelijk. Ze is gebaseerd op het feit, dat de kerk de nieuwe menschheid vormt. Jezus zelf stelt de vreugde des hemels voor onder het beeld van een maaltijd, waar allen aanzitten met Abraham, Izak en Jakob. Matth. 8 : 11 in verband met Luk. 13 : 28/29.

Maar altoos moet de hoop des weerziens ondergeschikt blijven aan het verlangen naar de gemeenschap met Christus. Ook mogen we het er gerust voor houden, dat de zaligen in den hemel verlangen naar de geloovigen, die op aarde zijn. Zij toch behouden de herinnering aan personen en toestanden, die ze hier op aarde gekend hebben, Luk. 16 : 27/31. Ook zullen de zaligen in den hemel wel eenige kennis hebben van den toestand, waarin de strijdende kerk in 't gemeen zich bevindt door mededeelingen van de engelen en van pas ontslapenen, en zullen ze met belangstelling hare worsteling gadeslaan. Daarbij verkeeren ze nog in een voorloopigen toestand. Ze missen nog de nieuwe aarde, het lichaam der verheerlijking, en de kerk, die nog ten hemel ingaan moet (zonder welke volgens Hebr. 11 : 40 de voleinding niet bereikt kan worden). Vandaar dat zij zich uitstrekken naar de wederkomst van Christus en de wederoprichting aller dingen.

§ 14. De werkzaamheid der gezaligden in den hemel. Onderscheid tusschen de gezaligden.

Ontwikkeling in den zin van het voortzetten der heiligmaking is er in den hemel niet. Bij den dood valt de inwonende zonde geheel en voor altoos weg. Wel worden de gezaligden steeds meer bevestigd in hun staat, nemen zij toe in kennis van en liefde tot God en worden zij aan het beeld van Christus steeds meer gelijkvormig. En al is het, dat zij rusten van de werken, die zij hier op aarde deden, deze rust is niet werkloosheid. Zij dienen God dag en nacht. De Schrift zegt immers duidelijk, dat de gezaligden altoos bij Jezus zijn, Phil. 1 : 23; dat zij staan voor den troon Gods en voor het Lam, Openb. 7 : 9, 15; dat zij roepen en bidden, loven en dienen, Openb. 6 : 10; 7 : 10, 15; 22 : 17. [Walaens (Synopsis, disp. 52, § 42) acht 't waarschijnlijk, dat de gezaligden zich alsdan van het Hebreeuwsch zullen bedienen, omdat de Hebreeuwsche taal aan de spraakverwarring voorafging en dus niet uit de zonde is; en omdat Christus, uit den hemel Paulus toesprekende, 't Hebreeuwsch gebruikt heeft, hoewel Paulus van origine een Griek was, gelijk de Apostel dit volgens Hand. 26 : 14 („zeggende in de Hebreeuwsche taal") uitdrukkelijk meedeelt. Dan, het behoeft nauwelijks gezegd, dat deze argumenten onvoldoende zijn, en dat voorzichtigheid hier eisch is.]

Uit het feit, dat aan alle gezaligden zooveel gemeen is, mag niet afgeleid, dat zij allen denzelfden rang bekleeden en dezelfde werk-

zaamheid verrichten. Evenals er verscheidenheid is tusschen de menschen op aarde, en de engelen in den hemel, zoo is er ook verscheidenheid tusschen de gezaligden. Het onderscheid in aanleg, gaven, roeping, levenstaak enz. wordt in den hemel niet te niet gedaan. Ook is aller zaligheid niet even groot. Het hart van den een is vatbaar voor meerdere genade dan dat van den ander. Ook verschilt het loon der genade, naarmate wij meer of minder voor Christus deden. Niettemin beërft ieder zoo groote zaligheid, als waarvoor hij vatbaar is, zoodat niemand eenig gevoel van gemis of van minder gelukkig te zijn, hebben zal. Immers wonen alle vromen in bij denzelfden Heere 2 Cor. 5 : 8; allen zijn opgenomen in denzelfden hemel Openb. 7 : 9; allen genieten dezelfde rust Hebr. 4 : 9 en allen vinden hunne vreugde in denzelfden dienst van God Openb. 7 : 15.

§ 15. **De dag des Heeren in engeren en in ruimeren zin.**

De H. Schrift leert ons, dat deze bedeeling niet eindeloos voortduurt maar dat Jezus wederkomen zal en dat het nieuwe Jeruzalem uit den hemel op aarde neerdalen zal. Nu dreigt er echter bij 't lezen van de H. Schrift gevaar voor verwarring. Het schijnt, alsof de H. Schrift van twee einden spreekt en alsof zij deze twee soms dooreenwart. Het komt er dus op aan, een juist inzicht in dit tweeërlei spraakgebruik te hebben. En dan beginnen wij met de opmerking, dat ook bij Israël eene indeeling van den tijd in twee deelen bestond. De Israëlieten spraken van עוֹלָם הַזֶּה en עוֹלָם הַבָּא (olam = een complex van tijd). Zij leefden in den olam hazzeh, maar eens zou die olam worden beëindigd en zou de olam habba of de jom Jahwe ingaan. En dit laatste zou dan geschieden, als de Messias op aarde kwam. Of juister en precieser uitgedrukt omvatte de Israëlietische heilsverwachting deze momenten: *a.* Er zal komen een dag des gerichts en der straf, waarop het volk in ballingschap gaan zal; *b.* deze straf zal echter niet altoos voortduren maar God zal zich over zijn volk ontfermen; *c.* er zal terugkeer uit de ballingschap plaats hebben en daarmede zal bekeering van het volk tot den God zijner vaderen gepaard gaan; *d.* de stad en de tempel zullen worden herbouwd; *e.* de Messias zal uit Davids huis geboren worden en onder zijne regeering zullen vele stoffelijke en geestelijke zegeningen het deel des volks wezen, in welke zegeningen de heidenen ook zullen deelen; *f.* het einde der eeuwen Jes. 65 : 17 en 66 : 23 en volg. Zoo wordt reeds in Israëls profetie feitelijk de lijn doorgetrokken tot de wederkomst des Heeren en de wederoprichting aller dingen.

Ook bij Israël was de olam habba dus nu eens de komst van den Zaligmaker en dan weer het einde der eeuwen. Maar nog duidelijker zien wij dit in het N. Test. Met de komst van Christus is de dag des Heeren aangebroken. Edoch nog slechts in beginsel. De mensch bestaat uit ziel en lichaam. Daarom moet ook het werk van Christus

tweeledig zijn d.w.z. het moet eene geestelijke en eene stoffelijke zijde hebben. En dat wel alzoo, dat het geestelijke vooropgaat en het stoffelijke volgt. In geestelijken zin is 't werk van Christus reeds geschied. Door Jezus' dood en opstanding zijn de vergeving der zonden, de gerechtigheid en het leven verworven en aan het licht gebracht. Maar deze machtige gebeurtenissen zijn tevens de geestelijke wortel eener eindcatastrophe, de profetie, dat eenmaal ook het stoffelijke deel van Jezus' werk d. i. de wederoprichting aller dingen plaats grijpen zal. De komst van Christus te Bethlehem en de Parousie zijn dus eigenlijk niet twee verschillende feiten maar zij vormen saam één machtig feit, dat in twee tempo's tot stand komt. Op de levendmaking des zondaars moet de wedergeboorte der schepping volgen. Daarom kunnen de apostelen dan ook zeggen, zoowel dat de laatste dingen reeds daar zijn als ook dat de laatste dingen nog moeten komen.

Dat de olam habba met de komst van Christus inging, wordt o. a. uitgesproken in Jes. 2 : 2, 11, 12; Jer. 23 : 5 en 7; 30 : 3; Ez. 38 : 16; Dan. 2 : 28; Joël 1 : 15; 3 : 14; Zach. 14 : 1; Mal. 3 : 2 en 4 : 1, 5; Marc. 1 : 15; Acta 2 : 16/22; 3 : 24; Rom. 13 : 12; I Cor. 10 : 11; 2 Cor. 6 : 2; Ef. 1 : 10; Gal. 4 : 4 en Hebr. 1 : 1; 9 : 9. Dat de alom habba nog komen moet, zegt ons Matth. 10 : 15; 13 : 39, 40; 19 : 28; Marc. 13 : 32/33; Luk. 17 : 22; Hand. 3 : 21; Rom. 2 : 5; 8 : 18; I Cor. 1 : 7 en 8; Ef. 4 : 30; Phil. 1 : 6; 2 : 16; en I Thess. 5 : 2. Als de olam habba alsnog toekomstig wordt voorgesteld, heet hij nu eens de dag van Christus dan weer de dag van God; ook de dag des oordeels, des toorns enz., voorts ἐσχατη ἡμερα; τὸ ἐσχατον των ἡμερων; ἡ μεγαλη ἡμερα; τὰ τελη των αἰωνων; ὁ αἰων (χρονος) ὁ ἐρχομενος enz.

Deze twee voorstellingen der H. Schrift nu, dat het laatste der dagen er reeds is en dat het nog komen moet, mogen niet uit het oog verloren. Anders verstaan wij de H. Schrift voortdurend verkeerd. Houden wij echter in het oog, dat het woord einde in de H. Schrift nu eens in ruimeren (van Bethlehem tot de Parousie) en dan weer in engeren (alleen de Parousie) zin gebruikt wordt, dan is alles volkomen duidelijk.

§ 16. **Het Chiliasme. (Het Rijk der duizend jaren).**

In de O. T. profetie wordt wel duidelijk uitgesproken, dat de Messias voor zijn volk lijden en sterven zal, maar daarin komt nog niet uit, dat Hij nà zijne opstanding ten hemel zal varen en eerst aan het einde der eeuwen terugkeeren zal. Het is ééne komst, waarbij de Messias voor zijn volk de gerechtigheid aanbrengt en waarbij Hij aan dat volk de heerschappij over alle volken schenkt. Niettemin school in de aardsche en zinnelijke vormen, waarin de O. T. profetie was gehuld een geestelijke en eeuwige inhoud. Als onder de regeering van den Messias alle natie's aan Israël onderworpen worden, erkennen zij

tevens, dat Jahwe God is en dienen zij Hem in zijnen tempel. Deze tempel zelf met zijn offers en priesters vertolkt de gedachte, dat alle burgers van dit rijk met een nieuw hart den Heere zullen dienen. En de buitengewone vruchtbaarheid des lands wijst heen naar de schepping van een nieuwen hemel en eene nieuwe aarde, waarop de gerechtigheid woont. Het latere Jodendom heeft deze profetie niet weinig omlaag gehaald. Het Messiaansche rijk werd eene politieke heerschappij van Israël over de volkeren en een tijdperk van aardschen bloei. Deze heerlijkheid van het Messiaansche rijk, die volgens den Talmud 1000 jaar duren zou, zou na de algemeene opstanding en het wereldgericht voor de hemelsche zaligheid van het Godsrijk plaats maken.

Zoo is allengs het Chiliasme ontstaan, dat dus niet van Christelijken maar van Joodschen en Perzischen oorsprong is. Toch vond het gedurig ingang in de Christelijke kerken. De kerken wilden er wel niet van weten maar niettemin werd het telkens bepleit. O. a. door de Ebionieten, Papias, Irenaeus en Lactantius; de Montanisten, de Wederdoopers en de Socinianen; Comenius, Böhme, Spener, de Labadie en vele Independenten; Piscator, Alstedt, Coccejus, Vitringa, à Brakel (deze Geref. theologen neigden tot een gematigd Chiliasme); de Swedenborgianen, de Darbysten, de Irvingianen, de Mormonen, de Adventisten; Bengel, Oetinger, Rothe, Hofmann, Delitzsch, Beck, Martensen, Lange, Luthardt, Ebrard; da Costa, Van Oosterzee, Chantepie de la Saussaye Sr, J. H. Gunning, Ds Roozemeijer. In den jongsten tijd maakt in ons land Joh. de Heer („het Zoeklicht") er ijverig propaganda voor. Eveneens Ds A. M. Berkhoff. In Amerika vindt het tegenwoordig buitengewoon vele aanhangers. Op waardige wijze is het ten onzent bestreden door de hoogleeraren Kuyper, Bavinck, G. Ch. Aalders, K. Dijk („Het Rijk der Duizend Jaren") en Ds H. Hoekstra.

Wat de onderdeelen betreft, verschillen de voorstanders van het Millennium sterk van elkaar wat den tijd betreft, waarop het duizendjarig rijk aangevangen is of nog aanvangen zal; ook wat den duur ervan betreft. Darby stelt dien slechts op 7 jaar, anderen op 400 of 500 of 1000 of 2000 jaren. Maar de grondgedachten zijn bij allen gelijk.

In hoofdzaak komen ze hierop neer. Er zal tweeërlei komst van Christus en tweeërlei opstanding der dooden zijn. Bij zijne eerste wederkomst zal de Christus de antichristelijke machten neerwerpen, den Satan binden, de gestorven geloovigen opwekken en de gemeente, inzonderheid de gemeente van het bekeerde en naar Jeruzalem teruggebrachte Israël, rondom zich vergaderen. Voorts zal de Christus van die gemeente uit over de wereld heerschen en aan zijn volk bereiden eene periode van geestelijken bloei en stoffelijke welvaart. Aan het einde der eeuwen zal echter de Christus andermaal wederkomen, om alle menschen uit de dooden op te richten, ze voor Zijn rechterstoel te dagen en hun eeuwig lot af te kondigen. Het

Millennium wordt dan nader gemeenlijk gedacht als een overgangstoestand tusschen het Diesseits en het Jenseits. In dit rijk worden volgens Irenaeus de vromen voorbereid op de aanschouwing Gods; zij genieten daarin wel reeds rust en vrede, maar zonder nog geheel van de zonde bevrijd en van den dood verlost te wezen, in dit rijk zullen volgens Irenaeus de natuur en volgens Lactantius ook de menschen buitengewoon vruchtbaar zijn en van dit rijk uit zal volgens Lavatar, Ebrard, Auberlen e. a. de gemeente vooral haar zendingswerk aan de menschheid volbrengen.

De voorstanders van het Chiliasme beriepen zich op vele plaatsen in het Oude en op teksten in het Nieuwe Testament. Breed worden zij besproken door Dijk (a.w. blz. 183/514).

Wat het O. T. betreft beroepen zij zich op Deut. 4 : 27—31; 28 : 36 e. v. en 30 : 3—5; 2 Sam. 7 : 13—29; Ps. 110; Obadja 17 en 21; Joël 2 : 32; 3 : 20, 21; Amos 9 : 11—15; Hosea 1 : 10—12; 3 : 5; Micha 4 : 1, 2; 5 : 1—4; Jes. 2 : 2—5; 11 : 9—16; 25 : 6 en 7; 33 : 20, 21; 61 : 4—6; Zef. 3 : 14—20; Jer. 23 : 5, 6; 24 : 5—7; 30 : 18, 19; 31 : 33, 34; 50 : 2/5; Ez. 34 : 11—13, 15, 16; 25 : 31; 36 : 24—28; 37; 38; 40—48; Daniël 9. Tegenover het beroep op deze Schriftgedeelten stellen wij, dat de profetie van het Oude Testament volstrekt niet leert, hetgeen de Chiliasten er uit hebben afgeleid. Wat Gode aangenaam is, is niet het bloed van beesten maar het gebroken en verslagen hart. De heerlijkheid van het nieuwe Verbond zal hierin bestaan, dat de Heere aan zijn volk een nieuw hart schenken zal en daarin zijne wet schrijven zal, en dat Hij op allen zijnen Geest zal uitstorten, zoodat zij Hem liefhebben met hun gansche hart en in zijne wegen wandelen, *Jer. 31 : 33; 32 : 38* en vlg. En nu is het wel waar, dat de toekomst geschilderd wordt in beelden, aan de historische omstandigheden ontleend, zoodat Sion en Jeruzalem; tempel en altaar; offerande en priesterschap telkens genoemd worden ... maar hierbij bedenke men het volgende:

a. Ook wij kunnen nu nog van de geestelijke en hemelsche dingen niet anders spreken dan in aardsche en zinnelijke vormen.

b. Alle profetie is poëzie, die naar haar eigen natuur verklaard moet worden. Ieder moet wel toegeven, dat wij in de profetie telkens poëtische beschrijvingen aantreffen, die niet letterlijk kunnen worden opgevat, bijv. een rijsje uit den afgehouwen tronk van Isaï; Sion zal verheven worden op den top der bergen enz.

c. De profeten zelven zijn zich duidelijk bewust geweest van het onderscheid tusschen de zaak en het beeld. Zoo duiden zij herhaaldelijk met Sodom, Egypte, Babel enz. de macht der heidenwereld en met Sion de gemeente Gods aan, Jes. 49 : 14. Zij voorspellen voorts ook, dat er geen ark des verbonds meer wezen zal, wijl heel Jeruzalem de troon Gods is, Jer. 3 : 16, 17, en dat alle inwoners van het Messiaansche rijk profeten en priesters zullen zijn Jer. 31 : 34.

d. Hoofdvraag is volstrekt niet, of de profeten hebben geweten, dat hunne voorspellingen een profetisch karakter droegen. Wij gelooven, dat dit wel zoo was, maar stel eens, dat het anders ware, dan valt hieruit nog niets af te leiden. Immers is de hoofdvraag: Wat bedoelde de Geest van Christus, die in de profeten was? En dat leert ons het N. Test., waarin het Oude zijne vervulling vond, afdoende, gelijk wij straks zullen zien.

Vooraf wil ik met een tweetal voorbeelden aantoonen, hoe in de bovengenoemde plaatsen volstrekt niet gevonden wordt, hetgeen de Chiliasten er in meenen te lezen. In *Jes. 11 : 9a* lezen wij: *Men zal geen kwaad doen noch verderf aanrichten op gansch mijnen heiligen berg* (vert. Ridderbos). Passen wij nu den stelregel der Chiliasten toe, dat dergelijke woorden letterlijk moeten opgevat, dan zou de Sionsberg de woonplaats van het vreedzame menschengeslacht, waarvan hier sprake is — moeten zijn. Nuchter merkt Ridderbos op „daar was dus de Sionsberg veel te klein voor" en terecht gaat hij aldus voort: „Dit is niet letterlijk bedoeld, maar duidt aan, dat ze in geestelijken zin verkeeren in de voorhoven Gods, vgl. Ps. 27 : 4; 36 : 9; 65 : 5, dat ze dus leven in zijne gemeenschap. Daarom strekt de Sion zich nu tot heel de aarde uit, want van deze wordt gezegd, dat de kennis des Heeren (1 : 3; 11 : 2) haar even volkomen zal vervullen als de wateren den zeebodem bedekken. Niet enkel de Messias, maar heel het geheiligde volk kent Jehova (Jer. 31 : 34), en dit volk is over de geheele aarde verspreid; dit is de grond van den door niemand meer gestoorden vrede."

In vs 14 is ook sprake van de Philistijnen, de Edomieten, de Moabieten en de Ammonieten. Hieruit blijkt duidelijk, dat deze woorden niet letterlijk kunnen opgevat. Immers zijn deze volken van den aardbodem verdwenen en kunnen zij dus niet aanwezig zijn bij het nationale herstel van Israël, waarvan de Chiliasten droomen. De andere volken, hier genoemd, zijn er nog, maar Ds Berkhoff mag bij zijne opvatting van deze plaats niet zoo maar de Philistijnen enz. over het hoofd zien. Bij *Jer. 30 : 18, 19* merkt Ds Berkhoff op: „wat hier aan Israël wordt toegezegd, is nog nooit aan hen geschonken." Daarom zegt hij verder, dat de vervulling dezer belofte daar zal zijn, als het duizendjarig rijk gekomen zal zijn.

Dan, deze profetie is reeds vervuld, toen Jeruzalem en de tempel na het exil herbouwd werden. „Dit is wederom een profetie van herstel voor het zwaar getuchtigde volk. Hier staat op den voorgrond de herbouw en wederbevolking van het verwoeste en ontvolkte gebied... De keer, dien de Heere brengt, zal tot dankbaarheid stemmen en feestgedruisch zal worden vernomen, wanneer Gods groote daden worden aanschouwd. De bevolking zal weer toenemen in talrijkheid en in aanzien, en de vergadering van het volk des Heeren zal weer bestendig saamkomen voor Gods oog. Ook hier wordt weer

met een enkel woord gewag gemaakt van Gods bezoeking over Israëls onderdrukkers" (G. Ch. Aalders).

Het N. Test. leert ons, dat de Geest van Christus, die in Israëls profeten was, bedoelde: De Christus is de ware profeet, priester en koning; het ware zoenoffer; de ware besnijdenis; het ware Pascha; zijne gemeente is het ware zaad Abrahams, het ware Israël; het ware volk Gods, *Rom. 9 : 25, 26,* 2 Cor. 6 : 16—18; de ware tempel Gods *Ef. 2 : 22,* het ware Sion en Jeruzalem, *Gal. 4 : 26;* Hebr. 12 : 22. Het is dus niet zóó, gelijk de Chiliasten beweren, dat de tegenwoordige bedeeling slechts een intermezzo is, waaraan een einde komt als Jeruzalem weer het middelpunt is en de Joden weer bij uitnemendheid het volk van God zijn. Integendeel. De verkiezing en roeping van Israël was een intermezzo. Daarvóór was de bedeeling des verbonds universalistisch en sinds den Pinksterdag is deze toestand weer teruggekeerd. Daarom gaat Paulus ook altoos tot Abraham terug. Hij is de vader van alle geloovigen, niet alleen uit de Joden maar ook uit de heidenen, Rom. 4 : 11. In hem zijn alle geslachten des aardrijks gezegend geworden.

Duidelijk leert het N. Test. dan ook, dat de geloovigen uit de heidenen in niets bij die uit de Joden achterstaan. Beide zijn zij medeerfgenamen, medeburgers der heiligen, huisgenooten Gods Ef. 1 : 9—11; 2 : 11—22. Volkomen terecht zegt Bavinck dan ook: „Het Chiliasme is feitelijk één met het Judaïsme. En evenals het Judaïsme, maakt het het geestelijke aan het stoffelijke, het ethische aan het physische ondergeschikt, stijft de Joden in hun vleeschelijke gezindheid, verontschuldigt hunne verwerping van den Messias, verzwaart het deksel, dat op hun aangezicht ligt bij het lezen van het O. Test., en bevordert de inbeelding, dat de vleeschelijke afstammeling van Abraham nog als zoodanig een praerogatief zal hebben in het koninkrijk der hemelen."

Hoewel hiermede het Chiliasme weerlegd is, toch dienen wij op de onderwijzing van het N. Test. nog dieper in te gaan. De Chiliasten stellen het zoo vóór, dat eerst een groot aantal nog onbekeerde Joden naar Palestina zal verhuizen; dat daarna deze Joden tempel en eeredienst zullen herstellen; dat zij vervolgens tot Christus zullen komen en dat zij ten laatste langzamerhand door de komst van de nog achtergebleven Joden versterkt zullen worden. Daarbij wijzen zij er met voorliefde op, dat reeds zoovele Joden in Palestina wonen, dat na den wereldoorlog Palestina van het Turksche juk bevrijd en onder het protectoraat van Engeland gebracht is en dat het Zionisme ook pleit voor een eigen Joodschen staat in Palestina. Maar deze verwachting wordt door het N. Test. niet begunstigd.

Jezus kondigde niet alleen de verwoesting van Jeruzalem aan maar Hij profeteerde ook, dat het koninkrijk Gods aan Israël ontnomen en aan een ander volk gegeven zal worden, dat zijne vruchten voort-

brengt, Matth. 21 : 43; dat de wijngaard aan andere lieden zal verhuurd worden, Matth. 21 : 41, en dat tot de bruiloft zullen worden geroepen degenen, die op de uitgangen der wegen zijn, Matth. 22 : 9. Voorts beval Hij nà zijne opstanding uitdrukkelijk aan de apostelen, alle volkeren tot zijne discipelen te maken. Hetzelfde leeren ons de Handelingen en de Brieven nog nadrukkelijker. De apostelen beginnen hunne prediking wel altoos bij de Joden, maar zij keeren zich, als dezen weigeren te gelooven, terstond tot de heidenen. Aan Petrus werd in een gezicht getoond, dat voortaan niemand onrein is, maar dat Gode aangenaam is een iegelijk, die Hem vreest, uit wat volk hij ook voortkome. Voorts leert Paulus ons, dat Joden en heidenen verdoemelijk zijn vóór God; dat er voor beide maar één weg tot zaligheid is n.l. het geloof; dat niet die een Jood is, die het in het openbaar in het vleesch maar het in het verborgene is, en de besnijdenis des harten, in den geest, niet in de letter, is de besnijdenis; en dat echte Joden, ware kinderen Abrahams, zij zijn, die in Christus gelooven, *Rom. 9 : 8*, Gal. 3 : 29. Ten laatste lezen we nog in Openb. 2 : 9 en 3 : 9 dat de Joden, die de gemeente van Smyrna en Filadelfia lasterden, wel zeiden, dat zij Joden waren, maar dat zij het niet waren en veelmeer eene synagoge des Satans genoemd moesten worden.

Dan, de Chiliasten wijzen deze voorstelling geheel af en meenen uit het N. T. ook plaatsen te kunnen aanvoeren, waardoor hunne opvatting wordt gestaafd. Bij die teksten staan wij thans stil.

a. Matth. 23 : 37/39: Jeruzalem, Jeruzalem! gij, die de Profeten doodt, en steenigt, die tot u gezonden zijn! hoe menigmaal heb Ik uwe kinderen willen bijeenvergaderen, gelijkerwijs eene hen hare kiekens bijeenvergadert onder de vleugelen; en gijlieden hebt niet gewild! Ziet, uw huis wordt u woest gelaten, want Ik zeg u, gij zult Mij van nu aan niet zien, totdat gij zeggen zult: Gezegend is Hij, die komt in den Naam des Heeren! (De parallelle plaats is Luk. 13 : 34, 35). Evenals de Kantteekening en Weiss (M. K.) vat Bavinck deze plaats aldus op. „Hier spreekt Jezus inderdaad de verwachting uit, dat de Joden Hem eenmaal, n.l. bij zijne wederkomst, als Messias erkennen zullen." En dan gaat hij aldus voort: „Wanneer nu van elders een duizendjarig rijk en eene daarmede samenvallende bekeering van Israël vaststond, zou deze plaats daarnaar verklaard kunnen worden. Maar wijl dit niet het geval is, ook niet in Op. 20, kan hier alleen gedacht worden aan de Messiaserkenning der Joden bij Christus' wederkomst ten oordeel. En zoolang zegt Jezus uitdrukkelijk, zal Jeruzalem woest gelaten worden; een herbouw van stad en tempel wordt dus in elk geval door Jezus vóór zijne wederkomst niet verwacht."

Grosheide vertaalt vs 38: „Ziet uw huis (het tempelhuis, zooals uit de profetieën blijkt, het zal nu geen huis Gods meer zijn, maar een huis, dat aan Israël wordt gelaten. God trekt zich bij de verwerping

van zijn Zoon van Israël terug) wordt u gelaten." En merkt dan bij vs 39 op: „Toch ook voor Israël eindigt Jezus met het Evangelie. Jeruzalem heeft Jezus begroet met den roep uit Ps. 118, maar toen wist het niet, wat het deed, zag het in Hem slechts een aardsch koning. Maar indien het in waarheid met dat woord den Christus tegemoet treedt, als het Hem niet verwerpt, maar als Gezegende ontvangt, dan zal het Hem zien, als Hij is, als Zaligmaker, bij Wien behoud is. Of dat ooit gebeuren zal, zegt Jezus niet... Ἀπ'ἀρτι ἑως, letterl. van nu aan, totdat d. w. z. *van hetzelfde oogenblik,* waarop. Vs 37—39 is „een hoogtepunt in het lijden van Christus, het afscheid van Zijn volk, dat als volk zal ondergaan, maar een oogenblik ook, waarop zijne barmhartigheid heerlijk uitstraalt en spreekt van het heil voor enkelen. Voor Israël in de eerste plaats, maar toch ook in het algemeen. Allen hebben Hem verworpen, en toch wil Hij genadig zijn". — Ik geef aan de opvatting van Grosheide de voorkeur.

b. Luk. 21 : 24b: En Jeruzalem zal van de Heidenen vertreden worden, totdat de tijden der Heidenen vervuld zullen zijn. Zahn, Lukas, oordeelt, dat „de tijden der Heidenen" niet anders zijn dan de tijden van de koninkrijken der aarde, die elkaar rusteloos opvolgen en hun einde valt saam met het einde der wereldgeschiedenis. De Chiliasten daarentegen meenen, dat met „de tijden der heidenen" aangeduid worden, de tijden tot het oogenblik, waarop de Christusregeering in Palestina aanvangt. Maar dit is zeer gezocht. Omdat de tijden der heidenen eerst vervuld zijn bij Jezus' wederkomst, waarvan dan ook in de volgende verzen terstond gesproken wordt.

c. Handel. 3 : 19—21: Betert u dan en bekeert u, opdat uwe zonden mogen uitgewischt worden, wanneer de tijden der verkoeling zullen gekomen zijn van het aangezicht des Heeren. En Hij gezonden zal hebben Jezus Christus, die u te voren gepredikt is; welken de hemel moet ontvangen tot de tijden der wederoprichting aller dingen, die God gesproken heeft door den mond van al zijne heilige profeten van alle eeuw. Ten onrechte zijn de woorden καιροι ἀναψυξεωσ in de Statenvertaling overgezet door „tijden der verkoeling"; zij beteekenen „tijdperken der verkwikking" of „tijden der verademing" (Leidsche Vert.). Nu schrijft o. a. ook Ds Berkhoff: „Deze tijden kunnen niet zijn de zaligheid der eeuwigheid. De eeuwigheid is nu eenmaal geen tijd; in de eeuwigheid is van geen verkoeling maar van volkomen verzadiging van vreugde sprake, en, wat alles afdoet, die tijden der verkoeling treden in door de zending van Christus: „en Hij gezonden zal hebben Jezus Christus, die door den hemel is ontvangen tot de tijden der wederoprichting aller dingen." Ook in dit laatste vers is weer van den tijd en niet van de eeuwigheid sprake, en de wederoprichting mag niet vereenzelvigd worden met de herschepping, wanneer God alle dingen nieuw maakt. Hier profeteert de apostel Petrus duidelijk van de

Christocratie in het duizendjarig rijk, gelijk de profeten van alle eeuw gesproken hebben."

De Chiliasten zijn dus van oordeel 1° dat met „de wederoprichting aller dingen" niet hetzelfde is bedoeld, als datgene wat aan het einde aller eeuwen staat te geschieden, de nieuwe hemel en de nieuwe aarde; 2° dat „de tijden der verkwikking" veeleer hetzelfde zijn als „de wederoprichting aller dingen"; 3° dat deze tijden der verkwikking zullen aanbreken, als het Joodsche volk bekeerd en rondom den Christus in Palestina bijeengebracht is, alle dingen weer naar hunne oorspronkelijke bestemming opgericht zijn, i. e. w. als het millennium aangevangen is.

Hiertegen geldt echter 1° dat de onderscheiding tusschen deze „wederoprichting aller dingen" en de herschepping of 't nieuw maken van alle dingen willekeurig is; 2° dat „wederherstelling aller dingen" een veel te weidsche term is voor hetgeen volgens de Chiliasten zelve door Christus tijdens het duizendjarig rijk op aarde veranderd wordt — immers blijven nog zonde en dood; 3° dat de wederoprichting aller dingen volgens hetgeen hier duidelijk staat — en de tijden der verademing niet samenvallen, maar dat de tijden der verkwikking aan de wederoprichting aller dingen voorafgaan. Die tijden zijn er als Joden zich bekeeren tot Abrahams God en smaken de blijdschap des geloofs (De Leidsche vertaling luidt dan ook: „opdat uwe zonden mogen uitgewischt worden en tijden van verademing komen vanwege den Heer"); 4° dat er gezegd wordt, dat Christus in den hemel blijft tot aan de voleinding der wereld. Ook het beroep op deze plaats rust dus niet op hechte gronden. De tijden der verkwikking zijn heerlijk, maar de wederoprichting aller dingen zijn zij niet.

d. Van bijzonder gewicht achten de Chiliasten *Rom. 11 : 11—32*, en met name deze woorden in *vs 26a: En alzoo zal gansch Israël zalig worden.* Wij moeten dan ook bij dezen tekst wat langer stilstaan. Gravemeyer (I, 619/20) vat deze woorden aldus op: „De apostel zet hier wijder en nadrukkelijker deze waarheid uiteen aangaande de toekomst, die hij in den aanhef van dit hoofdstuk al had in het licht gesteld door hetgeen de toenmalige tijd vertoonde, n.l. God laat Israël niet varen. Over hoe groot een gedeelte van Israël de verharding ook is gekomen, toch is het volk als zoodanig niet verworpen. Niet in zijn geheel en niet voor altijd is Israël verstooten. Er blijft een Israël, en hoevelen inmiddels in hunne verharding ook zijn verloren gegaan, eenmaal, wanneer het voltal der heidenen zal zijn ingegaan, wordt ook Israël, n.l. dat alsdan leeft, bewogen en toegebracht en wordt geopenbaard als Gods uitverkoren volk, saamgevoegd bij degenen uit Israël, die in de tusschenliggende eeuwen bekeerd zijn geworden. En alzoo zal geheel Israël zalig worden, vs 26."

In een noot voegt Gravemeijer hieraan nog dit toe Πας Ἰσραηλ.

„Sommigen begrijpen hieronder alle individu's ook uit vroegeren

tijd, die ooit tot het lichamelijke Israël behoorden. Maar, wierden nog eens al de Israëlieten van afkomst zalig, ook Judas, ook Kajafas, vanwaar dan die groote droefheid en gedurige smart des Apostels, 9 : 2 ? Ook Scholten, Leer der Herv. Kerk, 4e ed., II, 96 verklaart er zich niet meer voor. Geheel Israël is: 1. niet het nieuwe Israël uit Joden en Heidenen. Het zijn Joden. 2. Het zijn niet al de personen, die door lichamelijke afstamming tot Israël behoorden. 3. Maar het is het ware Israël uit Israël (Rom. 9 : 6; 2 : 28, 29) hetwelk voortgaande behouden wordt van het verkeerd geslacht (Hand. 2 : 40). Eenmaal zal eene groote menigte van Joden bekeerd worden, zoovelen, dat het zijn zal „gelijk als de gansche Joodsche natie" (Kantteek.). Het laatstlevend geslacht der Joden is niet alleen maar bij uitnemendheid bedoeld."

Kuyper vat deze plaats zoo op, E Voto II, 279: „Volgens Rom. 11 : 25 mag, als eenmaal de zending van Gods kerk onder de heidenen zal zijn afgeloopen, eene groote bekeering uit de Joodsche natie tot den Christus worden tegemoet gezien. Van welken omvang deze bekeering zijn zal, weten we niet. Maar zooveel staat vast, dat, terwijl Moabiet en Edomiet reeds spoorloos verdwenen, de Joodsche natie nog altijd in 10 à 11 millioen voortleeft, niet zonder nog een doel in de toekomst te hebben, maar om eenmaal op Gods tijd nog met den Geest der genade en der gebeden verrijkt te worden. Dan zullen ook deze in massa bekeerde Joden echter niet weer iets aparts zijn, maar, gelijk Paulus duidelijk zegt, worden ingeënt op den stam der kerk." „Niet hier op aarde maar wel in de heerlijkheid der hemelen blijft er voor de kinderen Gods uit Abrahams stam een eigen plaats. Heel de openbaring toch leert ons, dat de onderscheiding in natiën, geslachten en volken duurzame beduidenis ook in de triumfeerende kerk heeft, en dat bij deze de eigenaardige positie, die de Joodsche natie, door haar geheel eenige geboorte en door haar geheel eenigen band aan den Middelaar heeft, niet te loor gaat."

Kuyper bespreekt deze pericoop ook in zijn Locus de Comsummatione Saeculi, blz. 181/190. Hij verklaart daar (blz. 188) „gansch Israël zal zalig worden" aldus: „Alsdan zullen alle uit Abraham gesprotene ware kinderen Gods, allen, die uit Abrahams nakomelingen uitverkoren zijn, een geheel vormen, een zeker eigenaardig zelfstandig karakter vertoonen en als zoodanig ten eeuwigen leven gered worden."

Van Oosterzee, Chr. Dogmatiek, II, 557, is van oordeel: „In deze periode (ná de wederkomst des Heeren maar vóór den geheelen afloop der wereldgeschiedenis) niet vroeger, valt o. i. de nationale bekeering, ook door Paulus verwacht, Rom. 11 : 25/26. Het ziet thans zijn Koning, met innig berouw over zijne Messiasverwerping (Zach. 12 : 10), en ervaart, tot wat heerlijk doel het zoovele eeuwen achtereen, als door een wonder gespaard en van alle volken onderscheiden gebleven is.

Bavinck gaat een anderen kant uit. Hij vat dezen tekst aldus op. In cap. 11 : 1 doet Paulus de vraag, of God, in weerwil van zijne belofte aan Israël, zijn volk verstooten heeft. Hierop antwoordt hij dan in vs 1*b* tot vs 10 dat dit zoo niet is, dat God nu nog een overblijfsel der verkiezing onder Israël heeft (waarvan hij zelf het bewijs is) en dat Hij steeds zulk een overblijfsel der verkiezing hebben zal. Nu zeggen de meeste exegeten, dat Paulus de vraag daarmede niet voldoende beantwoord heeft en dat hij daarom in vs 11/32 niet het gezegde nader expliceert maar het bepaald aanvult, en vervolgens verstaan zij onder πᾶς Ἰσραηλ in vs 26 het volksgeheel van Israël, dat in de laatste dagen bekeerd zal worden. Maar op de volgende gronden wijst Bavinck deze voorstelling af:

a. A priori is het reeds zeer onwaarschijnlijk, dat Paulus zijn betoog nader aangevuld of (en dat is het toch eigenlijk op het door ons bestreden standpunt) gecorrigeerd zou hebben;

b. In vs 11/15 spreekt Paulus geenszins van een Christusregeering in Palestina. Het verwerpen van den Christus door Israël is voor de Heidenen een groot gewin geweest, want daardoor is de door Christus' dood tot stand gekomen verzoening het deel der heidenen geworden; een veel grooter gewin zal dan de aanneming van Israël door God voor de heidenen zijn, want als Israël zijn pleroma, zijn volle getal van uitverkorenen zal bereikt hebben, en ook het pleroma der heidenen ingegaan is, dan zal dat het leven uit de dooden, de opstanding uit de dooden van een nieuwe menschheid tengevolge hebben. Aan Israëls ἥττωμα dankt middellijkerwijze de heidenwereld hare verzoening, aan Israëls πλήρωμα dankt zij eens haar leven uit de dooden.

c. Paulus zegt niet in vs 26 en „daarna" maar „alzoo" zal gansch Israël zalig worden. „Alzoo" dat is dus gelijk het in vs 25 aangegeven is. En daar zegt Paulus: slechts over een deel van Israël is de verharding gekomen. Het overblijfsel naar de verkiezing der genade zal er altoos blijven. Onderwijl het pleroma uit de heidenen ingaat, wordt ook het pleroma uit Israël toegebracht en op die wijze wordt gansch Israël zalig. En dit feit, dat God in alle eeuwen er nog uit Israël toebrengen zal en dus de behoudenis der heidenen en die van een deel der Joden hand aan hand gaan, is zulk een wonder van genade, dat het een μυστηριον verdient genoemd te worden.

d. Πᾶς Ἰσραηλ is dus niet het volk van Israël, dat aan het einde der dagen in massa bekeerd zal worden; het is ook niet de gemeente uit Joden en heidenen saam, maar het is het pleroma, dat in den loop der eeuwen uit Israël toegebracht wordt. Over de hoegrootheid van dit pleroma spreekt Paulus zich echter niet uit. Ook vele Gereformeerden achten 't echter waarschijnlijk, dat tegen het einde der eeuwen meer Joden bekeerd zullen worden dan dit voorheen het geval was.

e. Dat Paulus niet bedoeld kan hebben, dat alleen dan God zijn

volk niet heeft verstooten, als Hij bij Jezus eerste wederkomst *alle* dan levende Joden bekeert en in Palestina samenbrengt, blijkt reeds uit het feit, dat zoowel van Abraham tot Christus als van Christus tot de zoogenaamde eerste wederkomst niet alle Joden behouden zijn. Welnu dan heeft God zijn volk op het andere standpunt toch wel verstooten. Wij ontkennen dit natuurlijk maar mogen dan tevens zeggen, dat God zijn volk niet verstoot als ook tegen het einde der eeuwen slechts een deel van Israël bekeerd wordt.

f. Hoe deze tekst ook moet verklaard, vast staat in elk geval, dat Paulus met geen woord spreekt van een terugkeer der Joden naar Palestina, van een herbouw van stad en tempel en van een zichtbare Christusregeering.

Gravemeijer, Kuyper en Bavinck zijn het dus tegenover de Chiliasten hierover eens, dat Paulus volstrekt niet leert, dat aan het einde der eeuwen heel het dan levende Joodsche volk (uit alle landen der wereld naar Palestina getrokken) bekeerd zal worden. Verschil bestaat er echter tusschen hen in twee opzichten:

a. Eenigermate reeds hierin, dat Gravemeijer en Kuyper beslister dan Bavinck uitspreken, dat aan het einde der eeuwen nog een groot aantal Joden bekeerd zal worden;

b. maar vooral hierin, dat Gravemeijer en Kuyper meenen, dat de bekeering van het groote aantal Joden eerst zal plaats hebben als de Zending haar taak volbracht heeft, terwijl Bavinck oordeelt, dat de bekeering der Joden op grooter schaal wel aan het einde der eeuwen valt, maar toch niet, nadat de zending haar taak volbracht heeft, maar onderwijl de zending het laatste deel van haren arbeid verricht.

Wij voor ons zijn het in dezen met Gravemeijer en Kuyper eens. Het is wel waar, dat er niet in vs 26 „daarna" maar „alzoo" staat maar o. i. levert dit geen afdoend bezwaar op. Ook o. i. beteekent het slot van vs 25 (de verharding is over een deel van Israël gekomen, totdat de volheid der heidenen zal zijn ingegaan) dit: Nadat de volheid der heidenen zal zijn ingegaan, zal het oordeel der verharding over Israël worden opgeheven, en zullen wel niet alle maar dan toch vele Joden tot den Christus bekeerd worden.

Zahn vat het in zijn Commentaar ook zoo op. Hij zegt, S. 523, dat het mysterie, waarvan Paulus spreekt, uit 3 stukken bestaat. „Das Erste ist, dasz dem Volk Israël eine partielle Verhärtung widerfahren ist; das Zweite, das dieses Verhängnis über Israël fortbestehen wird, bis das Plerom der Heiden eingegangen sein wird; das Dritte, dasz als dann Israël als ein Ganzes Rettung finden wird." Het derde punt licht hij aldus toe: Volstrekt niet alle Joden maar toch Israël als volk zal in zijn rang als volk Gods hersteld worden (S. 520) — hiermede zijn we 't natuurlijk niet eens. Van het 2^{0} zegt hij dit: Met het eerste en derde stuk van het μυστηριον is het tweede onlosmakelijk verbonden, dat n.l. de verharding van het Joodsche volk als volk tot het

tijdstip voortduren zal, waarop het πληωμα der heidenen in het Godsrijk is ingegaan. Immers, evenals naar de voorstelling van Jezus en vlgs. Rom. 10 : 19 en volg. en 11 : 11—15 het begin van de prediking des Evangelies onder de heidenen het gevolg is van de verwerping van het getuigenis van Jezus en de Apostelen door het Joodsche volk, zoo moet ook de Missie onder de heidenen voleindigd zijn, alvorens Jezus wederkomen en het einde dezer bedeeling intreden kan. Aangezien echter de wederkomst van Jezus „die Bekehrung Israëls zur unmittelbaren Voraussetzung hat (Matth. 23 : 39; Luk. 13 : 35 cf. Rom. 11 : 12, 15)", zoo moet volgen, dat de bekeering en de wederaanneming van Israël de laatste vrucht van alle prediking des Evangelies zijn zal. Nog een andere grond vóór het voortduren der verharding van Israël tot de voltooiing der Heidenmissie wordt in vs 32 onthuld.

Ds Doekes is van hetzelfde gevoelen in zijn Commentaar op Rom. 9—11 „De beteekenis van Israëls val". Hij schrijft op blz. 296: „Ten tweede houdt het μυστηριον in, dat Israëls ban opgeheven zal worden, als de volheid der heidenen is ingegaan. De verharding des volks is niet alleen gedeeltelijk maar ook tijdelijk. Het gaat niet aan ἄχρις οὗ (11 : 25) om te zetten in „ita ut", gelijk Calvijn doet. En ook de gedachte, dat Paulus slechts doelt op eene voortdurende toebrenging van een overblijfsel uit de Joden tot het einde toe, is bezwaarlijk te handhaven. Eerst als de volheid der Heidenen er is, breekt de ure van Israëls volheid aan.

En bij καὶ οὕτως merkt hij op (blz. 299/300): „Het veelbesproken οὕτως is met deze verklaring allerminst in strijd. Dat er op vs 25 alzoo in plaats van alsdan of daarna volgt, zou dan alleen kunnen bevreemden, als Paulus in de eerste plaats eene tijdsbepaling wilde uitdrukken. Wie deze beteekenis bij οὕτως uitgesloten acht, spreekt te sterk. Het valt toch niet te weerspreken, dat οὕτως op enkele plaatsen het karakter van eene temporale bepaling zeer nadert. Men denke vooral aan Acta 20 : 11 „En als hij ... lang tot den dageraad toe met hen gesproken had", οὕτως ἐξῆλθεν, wat volgens Robertson-Grosheide in het zinsverband het best wordt weergegeven door: stond op en ging dadelijk op reis. Doch hier ter plaatse kan zeker eene vereenzelviging van *alzoo* en *alsdan* (Kantt.) niet bevredigen. Ongetwijfeld zou eene dergelijke verklaring Paulus' woord verzwakken. Hij wil hier meer zeggen dan dat Israël eerst na het ingaan van de volheid der heidenen zal toegebracht worden. Hij doelt tevens op de wijze waarop, den weg waarlangs het tot dit σωθηναι zal komen ... Evenals in I Cor. 11 : 28 (και ουτως ἐκ του ἀρτου ἐσθιέτω ...) houdt οὕτως het verband vast tusschen hetgeen voorafgaat en hetgeen volgt. De gedeeltelijke verharding gaat niet slechts aan Israëls wederaanneming vooraf, maar heeft ook beteekenis voor zijne herschepping. De vuurproef dient ter voorbereiding van de heuglijke ure, dat het goud in ongekenden glans zal uitkomen. En alzoo zal πας Ισραηλ verlost worden."

Last not least wijs ik nog op Greijdanus, die van vs 26 en 27 eene breede verklaring geeft. Ik bepaal mij tot het eerste gedeelte daarvan. „In vs 25 is wel aangegeven, dat na het ingaan van de volheid der heidenen, de verharding van Israël te niet gedaan zal worden. Maar dit wordt daarin toch niet met uitdrukkelijke woorden gezegd. In vs 26 echter, spreekt de apostel het duidelijk uit. Wel vat Calvijn πας Ἰσραηλ op als doelende op alle geloovigen, van heidensche afkomst zoowel als van Joodsche ... En hij beroept zich dan op Gal. 6 : 16. Maar in dit verband past deze opvatting toch niet, omdat het hier juist gaat over Israël eenerzijds, en de heidenen anderzijds, en vlak vooraf Israël duidelijk op de Joden doelt, en ook de volgende verzen blijkbaar van hen spreken" ... Na de opvatting van Bavinck vermeld te hebben, gaat Greijdanus aldus voort: „Maar ook deze opvatting laat geen recht wedervaren aan het verband, waarin πας Ἰσραηλ bepaald wordt door „dat verharding voor een deel over Israël gekomen is" etc., dat er vlak vóór staat. En dat ten slotte ook het volle getal van Gods verkorenen uit het Joodsche volk behouden zal worden, evengoed als dat uit de heidenen, behoefde niet zulk een betoog, als de apostel in dit hoofdstuk, en in alle drie de hoofdstukken 9—11 houdt. Πας Ἰσραηλ kan in dit verband moeilijk iets anders beteekenen dan Israël als geheel, tegenover een klein deel tevoren, en tegenover degenen, over wie de verharding voor een deel gekomen is. Werden vroeger maar betrekkelijk weinige Joden geloovig, en lagen de meesten onder het oordeel der verharding, dat wordt anders na het ingaan van de volheid der heidenen. Dan komt Israël als geheel, het Joodsche volk in zijne Gesamtheit tot bekeering en tot geloovige aanneming van Gods Evangelie en den Heere Christus. Dit houdt echter niet in, dat dan alle Joden geloovig worden zonder ook maar eene enkele uitzondering, zooals A. Jülicher schrijft."

Al moge er nu tusschen de genoemde auteurs verschil van gevoelen zijn, dit komt toch bij allen duidelijk uit, dat zij hier geen bewijs vinden voor het duizendjarig rijk.

Ten slotte noem ik nog die plaats uit het N. Test., waarvan zoovele Chiliasten zeggen, dat zij 't meest voor hun gevoelen pleit, en wel *Openb. 20 : 1—10.* Al aanstonds merken wij echter op, dat er toch ook Chiliasten zijn, die eerlijk erkennen, dat wij hier verplaatst worden van de aarde in den hemel en dat daarom het essentieele van het duizendjarig rijk in den hemel moet gesteld — zij het dan dat een afschijnsel hiervan op aarde in het heerlijk lot der kerk zal waargenomen worden. Openb. 20 is een hoofdstuk, waarvan de verklaring zeer moeilijk is. En behartigenswaardig is wat Keil in zijn Kommentaar op Ezechiël, S. 537, schreef: „De apocalyptische teekening van Openb. 20 is van zoo tegenstrijdige en in elk geval van zoo onzekere uitlegging, dat zich daarop geen dogmatisch leerstuk laat gronden." Kuyper behandelt deze pericoop in zijn L. de C. S., blz. 256/258. Blijk-

baar hebben echter de studenten hem niet recht begrepen. Wij stippen alleen aan, dat hij bij Gog ook denkt aan de cultuurlooze volken. Wij sluiten ons aan bij het oordeel van Bavinck en Greijdanus.

Hier wordt beschreven, dat de laatste overwinning van Satan in twee tempo's geschiedt. Eerst wordt hij voor duizend jaar gebonden en in den afgrond geworpen, en daarna verleidt hij opnieuw de volken, voert krijg tegen de gemeente en wordt dan voorgoed overwonnen en geworpen in den poel van vuur en sulfer. Deze gedachte nu, dat er nà de overwinning van het wereldrijk nog een laatste aanval van de buiten de cultuur staande volken moet afgeslagen worden, vindt men ook bij Ezechiël, cap. 38/39 (alwaar Gog van Magog de aanvaller is), bij Zacharia cap. 12/14 en in Daniël 11. Maar ook het beroep op dezen tekst gaat niet op. Op deze gronden:

a. Er is hier in 't geheel geen sprake van eene bekeering en terugkeer der Joden, van een herbouw der stad Jeruzalem, van een herstel van tempel en eeredienst en van eene aanvankelijke vernieuwing der aarde.

b. Het leven en heerschen der in de groote verdrukking trouw gebleven geloovigen heeft niet op aarde maar in den hemel plaats. Zeker zullen de geloovigen ook eenmaal op aarde als koningen en priesters heerschen, maar dit zal eerst plaats hebben, als het nieuwe Jeruzalem uit den hemel op de aarde is neergedaald. Tot zoolang is hun koningschap in den hemel, tijdelijk, 1000 jaar van duur.

c. Johannes spreekt in 't geheel niet van eene eerste lichamelijke opstanding, die aan het 1000-jarig rijk vooraf zou gaan, en van eene tweede, die daarop volgen zou. Men werpt tegen, dat dit toch door Paulus wordt geleerd in I Cor. 15 : 20/28. Men zegt, aangezien Paulus hier alleen spreekt van de opstanding der geloovigen, zoo moet er later nog een tweede opstanding volgen. Maar dit gaat niet op. Paulus plaatst de opstanding der geloovigen aan het einde der wereldgeschiedenis als de Christus het koninkrijk aan den Vader overgeeft, en dus kan onmogelijk pas 1000 jaar nà dit feit eene tweede opstanding plaats hebben.

Evenmin is dit het geval in I Thess. 4 : 13—18. De Chiliasten kunnen geen enkel bewijs uit dezen tekst putten voor hunne gezochte bewering, dat de Thessalonicensen niet twijfelden aan de opstanding en het eeuwige leven der in Christus ontslapenen, maar dat zij aan twee opstandingen geloofden, ééne voor en ééne nà het duizendjarig rijk en nu bezorgd waren, dat de reeds gestorven geloovigen eerst bij de tweede opstanding zouden opstaan en dus geen deel zouden hebben aan de heerlijkheid van het 1000-jarig rijk. Maar wat aanleiding hadden de geloovigen te Thessalonica om dit te vreezen? — zoo kan men den Chiliasten tegenwerpen.

d. „Johannes zegt duidelijk, dat hij de zielen, τὰς ψυχας, van de martelaren zag en maakt van de opstanding hunner lichamen geen

melding. Hij schrijft voorts niet, dat de zielen opstonden of opgewekt werden of in het leven ingingen, maar dat zij leefden en dat ze terstond met Christus als koningen leefden en heerschten, duizend jaren. Hij spreekt verder van de overige dooden, οἱ λοιποι των νεκρων, en onderstelt dus, dat de geloovigen, wier zielen hij in den hemel zag, ook nog in zekeren zin tot de dooden behooren, maar toch leefden en heerschten; daartegenover zegt hij van de overige dooden niet, gelijk in de Statenvertaling staat, dat zij niet weder levend werden maar dat zij niet leefden, οὐκ ἐζησαν. En hij voegt er eindelijk met nadruk aan toe, dat dit leven en heerschen van de getrouw gebleven geloovigen in tegenstelling met het niet leven der overige dooden de eerste opstanding is. Men voelt als het ware de tegenstelling; dat is niet de eerste opstanding, die door sommigen, ook reeds in Johannes' dagen, aangenomen werd, alsof er eene lichamelijke opstanding der geloovigen aan het 1000-jarig rijk vooraf zou gaan; maar de eerste opstanding bestaat in het leven en heerschen der getrouw gebleven geloovigen in den hemel met Christus." Johannes ziet hier dus vervuld, wat hij zelf beloofde, n.l. dat wie overwint terstond nà den dood in den hemel de kroon der heerlijkheid ontvangt. Die dooden, die met Christus heerschen, behoeven dan ook voor den tweeden dood, dat is volgens 20 : 14 het bij het eindgericht geworpen worden in den poel des vuurs, niet te vreezen.

e. Ongetwijfeld schijnt het, dat Johannes dit heerschen met Christus plaatst nà de wederkomst van Christus in Caput 19 : 11—21 geteekend. Maar we hebben hier hetzelfde verschijnsel, dat in de Openbaring zoo telkens voorkomt, dat nà elkaar wordt beschreven wat in de realiteit naast elkaar voorkomt.

f. Het is zeer wel mogelijk, dat Johannes bij het wereldrijk, dat hij teekent, gedacht heeft aan het Romeinsche rijk. Maar er komen toch in zijn boek trekken voor, die aanwijzen, dat het wereldrijk wel zijn type vond in het Romeinsche rijk, maar dat het daarin niet opging. Neen, het zou zich telkens weer verheffen, totdat het in eene laatste machtige worsteling door de komst van Christus voorgoed vernietigd zou worden Maar al zou ook in de Christenlanden in den loop der eeuwen nu en dan het anti-Goddelijk beginsel zich stout verheffen — men denke slechts aan de Fransche Revolutie — in het generaal zou toch de kerk van Christus zich geleidelijk onder de volken uitbreiden.

Greijdanus is daarom ook van oordeel: „Hier wordt voorgesteld, dat de Satan een zekeren tijd gebonden wordt op eene wijze, dat hij in de Heidenwereld geene werking kan uitoefenen, waardoor de heidenvolken als zoodanig, massaal in beweging zouden komen, om de Christenheid en 's Heeren gemeente te willen vernietigen. Daarmede is gegeven, dat deze binding van Satan begonnen is, toen in het Romeinsche rijk het Heidendom heeft moeten wijken voor het Christen-

dom en dit laatste als het ware aan de spits der menschheid is komen te marcheeren. Wij kunnen dan den tijd van Constantijns optreden als Christen-keizer noemen, in het begin der 4^{0} eeuw. (Zoo ook reeds Augustinus — De Civ. Dei 20, 7, 9 — Honig).

Sedert moest het Heidendom al meer terugwijken, zonken de heidenvolken in, kreeg het Christendom de leiding der menschheid, waren de Christenvolken, op allerlei gebied, de hoogst begenadigden, was de Christenheid, ofschoon het kleinste deel der menschheid, toch haar machtigste en heerlijkste deel, haar Hoofd. Hieruit vloeit voort, dat dit tijdperk om is, en de Satan weer losgelaten wordt, wanneer de Christenheid vervalt, haar glans en heerlijkheid en macht verliest en de heidenvolken weer komen tot ontwaken, om zich uit hun ingezonken toestand op te richten, de Christenvolken onder den voet te willen loopen en het Christendom eens voor altoos trachten te vernietigen."

Andere Geref. theologen (zoo bijv. Chr. Encyclopaedie, I, 444(2)) meenen, dat de „duizend jaren" reeds aanvangen met Jezus' komst op aarde en vooral na Jezus' hemelvaart, onder de macht des Konings. Nog weer andere Geref. theologen meenen, dat wij bij deze 1000 jaren hebben te denken aan de perioden van bijzonderen bloei en van vrede van de zijde der wereld, welke de kerk van Christus soms genieten zou. Dan, de meening van Greijdanus schijnt mij 't meest aannemelijk, wegens het verband. Immers wordt ons nu hier door Johannes geteekend, dat de volken, die buiten het centrum der historie en der cultuur stonden (volken die in de vier hoeken der aarde wonen, vs 8) ook door Satan zullen worden opgezweept, om de kerk van Christus aan te vallen. Maar ook die aanvallen zullen verijdeld worden evenals die van het wereldrijk en de valsche profetie.

g. Schier ieder erkent thans, dat de 1000 jaren een symbolisch getal zijn. Zij staan èn tegenover de weinige jaren, gedurende welke de getrouw gebleven geloovigen hier op aarde verdrukt en vervolgd zijn geworden 12 : 14, èn tegenover de voltooide heerlijkheid, die eeuwig is 22 : 5.

Zijn hiermede de voornaamste plaatsen, waarop de Chiliasten zich beroepen, bezien, dan rest ons nog het volgende. Het Chiliasme is reeds hierom onhoudbaar, omdat het in strijd is met de doorgaande onderwijzing der H. Schrift. In den geheelen Bijbel toch staat deze onderwijzing op den voorgrond, dat er wel nu en dan perioden van korten duur zullen zijn, waarop de gemeente èn innerlijk bloeit èn uitwendig rust en veiligheid geniet, maar dat niettemin de kerk over 't algemeen moet rekenen op den haat en de vervolging der wereld. Gelijk de enkele geloovige veelal met moeite en druk heeft te worstelen, zoo is ook de weg der kerk meestal een weg van strijd en tegenheid. En is dit reeds in het algemeen zoo, inzonderheid van het laatste der dagen wordt ons geprofeteerd, dat alsdan zware tijden voor de kerk zullen aanbreken.

In 2 Tim. 3 : 1—5 lezen we: „En weet dit, dat in de laatste dagen ontstaan zullen zware tijden. Want de menschen zullen zijn liefhebbers van zichzelven, geldgierig, laatdunkend, hoovaardig, lasteraars, den ouderen ongehoorzaam, ondankbaar, onheilig. Zonder natuurlijke liefde, onverzoenlijk, achterklappers, onmatig, wreed, zonder liefde tot de goeden. Verraders, roekeloos, opgeblazen, meer liefhebbers der wellusten dan liefhebbers Gods; hebbende eene gedaante van Godzaligheid, maar die de kracht derzelve verloochend hebben."

Daarnaast moeten we leggen de breede profetie van *Matth. 24*, waarin Jezus ons eene schildering geeft van het woeden van wereld en duivel tegen de gemeente. „Alsdan zal groote verdrukking wezen, hoedanige niet is geweest van het begin der wereld tot nu toe, en ook niet zijn zal. En zoo die dagen niet verkort werden, geen vleesch zou behouden worden, maar om der uitverkorenen wil zullen die dagen verkort worden," vs 21/22.

De Apocalypse zegt het niet anders. De dagen, die aan den zondvloed voorafgingen, zullen terugkeeren. De goddeloosheid zal ten top stijgen. De geloovigen zullen als paria's door de wereld uitgestooten worden. Niemand zal mogen koopen of verkoopen dan die het merkteeken van het Beest heeft d. i. die behoort tot de volgelingen van den Antichrist, die de volkeren bewoog met alle religie te breken en de wereldmacht te aanbidden. De voorstelling, die van ethische zijde wel werd gegeven is dan ook geheel in strijd met de stellige uitspraken der H. Schrift. Men meende dan, dat wel voortdurend vijandschap en tegenwerking zich zullen openbaren, maar dat niettemin het Christendom als een zuurdeeg alle natiën zal doordringen, dat het alzoo ten slotte op aarde de victorie zal behalen en dat zoodra dit is geschied, de aarde rijp zal zijn voor de Parousie. Alles wordt dus verwacht van een proces, dat rustig voortschrijdt, ondanks den geboden tegenstand.

Zoo zegt bijv. ook Muller in zijne Dogmatiek[2], blz. 284: „Eerst dan, wanneer het Christelijk geloofsleven het algemeen menschelijke leven geworden is, heeft de kerk haar taak volbracht." Maar wel verre, dat allengs geleidelijk het kwade door het goede overwonnen zal worden, voorzegt de Christus ons veeleer in Luk. 18 : 8, dat in het laatste der dagen zulk een vreeselijke toestand op aarde gevonden zal worden, dat de vraag gewettigd is: Doch de Zoon des menschen, als Hij komt, zal Hij ook geloof vinden op de aarde? En nu werpt men wel tegen, dat Jezus toch zelf bevolen heeft, dat het Evangelie in de geheele wereld moet gepredikt worden. Ongetwijfeld is het zoo. Maar dat wil niet zeggen, dat allengs heel de wereld voor Christus zal worden gewonnen. Eenmaal bloeide in Klein-Azië en in Noord-Afrika de kerk des Heeren — maar het is zeer waarschijnlijk, dat de tegenwoordige toestand in die landen dezelfde zal blijven, ook al zal de

Zending daar nog wel het middel zijn, om enkelen tot den Christus te brengen.

En wat die deelen der aarde betreft, waar het Christendom begon zijn gezegenden invloed te doen gevoelen (we denken met name aan China en Japan) — hoe groote schade heeft de felle krijg tusschen deze beide volken aan de Missie toegebracht; en hoe zeer is het gevaar te vreezen, dat Japan en andere volken zich eenmaal tegen het Christelijk Europa en de Vereenigde Staten van N. Amerika keeren zullen. Ziende in het gebod moet dus de Missie gedreven worden, maar niet met de illusie, dat straks heel de wereld voor den Zaligmaker buigen zal. De Chiliasten missen dus alle recht, om wat door de profeten en psalmisten wordt gejubeld van eene herstelling van Jeruzalem, letterlijk op te vatten. We maken ons niet schuldig aan vergeestelijken, als we dit alles laten slaan op het geestelijk Israël. Integendeel. Aan de reeds genoemde voorbeelden voegen we nog dit toe.

Aan Abraham was toegezegd, dat hij in Kanaän zou wonen, dat zijn zaad zóó talrijk zou zijn als de sterren des hemels en dat alle geslachten des aardrijks in zijn zaad zouden gezegend worden. Maar nu laat de Heilige Geest in Rom. 4 op deze belofte dit licht vallen, dat de inhoud der belofte deze was: dat hij een erfgenaam der wereld zou zijn. En hij zegt, dat de belofte vast is al den zade, niet alleen, dat uit de wet is maar ook dat uit den geloove Abrahams is, welke een Vader is van ons allen (gelijk geschreven staat: Ik heb u tot een Vader van vele volken gesteld). Dit betoog meenen de Chiliasten te kunnen ontzenuwen met een beroep op Matth. 24.

Volgens hen kondigt Jezus in vs 27 (Want gelijk de bliksem uitgaat van het Oosten en schijnt tot het Westen, alzoo zal ook de toekomst van den Zoon des menschen wezen) zijne eerste en in vs 30 (En alsdan zal in den hemel verschijnen het teeken van den Zoon des menschen; en dan zullen al de geslachten der aarde weenen en zullen den Zoon des menschen zien, komende op de wolken des hemels met groote kracht en heerlijkheid) zijne tweede wederkomst aan. Maar dat is zoo niet. Twee vragen deden de apostelen Hem n.l. wanneer de door Hem voorspelde verwoesting van Jeruzalem zou plaats hebben en welk het teeken zou zijn van zijne toekomst? En op die vragen geeft Jezus hier bescheid. Daarbij moeten wij bedenken, dat Jezus in Matth. 13 : 37/50 zegt, dat het saam opgroeien van onkruid en tarwe en het samenbrengen van allerlei soorten van visschen in het net voortduurt tot de voleinding der eeuwen.

§ 17. De Antichrist.

Locus classicus is hier *II Thess. 2 : 3, 4: dat niemand u verleide op eenigerlei wijze, want die* (n.l. de dag van Christus) *komt niet, tenzij dat eerst de afval gekomen zij, en dat geopenbaard zij de mensch*

der zonde, de zoon des verderfs; die zich tegenstelt en verheft boven al wat God genaamd of als God geëerd wordt, alzoo dat hij in den tempel Gods als een God zitten zal, zich zelven vertoonende, dat hij God is. De naam ἀντιχριστος komt alleen voor in de brieven van Johannes. Hij beteekent volgens Cremer niet „een, die in plaats van Christus optreedt, zich zijne waardigheid aanmatigt (dit ligt veelmeer in den term ψευδοχριστος) maar het beduidt de vijandelijke tegenstelling, dien, die vol haat tegen Christus is."

Nu zullen wij zien, hoe we hier moeten onderscheiden tusschen eene zaak (de antichristelijke macht, het antichristendom) en een persoon (den Antichrist). Maar wij zeggen thans reeds, dat nog steeds, zelfs onder de Gereformeerden, de gevoelens uiteenloopen over de vraag, of wij bij den Antichrist, den mensch der zonde, hebben te denken aan een begrip of aan een persoon. Van Oosterzee (Chr. Dogmatiek, II, 552), Gravemeyer (III, 216), Kuyper en Bavinck denken aan een bepaalden persoon. Maar Böhl (Dogmatik, S. 557) schrijft: „der Antichrist ist nicht eine Einzelpersönlichkeit, die einmal am Ende der Zeiten erscheinen wird, sondern ein Collektivbegriff." Seeberg hecht niet veel aan dit onderscheid. „Für unseren Zweck kommt nur der Kern des Gedankens in Betracht, nämlich dasz der in der Geschichte der Menschheit sich steigernde Gegensatz gegen die Christenheit nicht politisch oder kulturell begründet ist, sondern auf dem religiösen *Widerspruch wider den Erlöser Christus beruht.* Ob dieser Widerspruch dann von Propheten oder Professoren und Hierarchen, von mehreren oder einem Führer ausgeht, läszt sich natürlich nicht ausmachen und ist auch sachlich völlig gleichgültig" (Seeberg, a.w., II, S. 610).

De oude Christelijke kerk zag in het Romeinsche wereldrijk en met name in den keizer den Antichrist. Later werd Mohammed wel de Antichrist genoemd. In den tijd der groote Reformatie was het algemeene gevoelen, dat bij den Antichrist aan den Paus, of juister nog, aan al de Pausen gezamenlijk, aan het Pausdom moest worden gedacht. Trouwens noemde ook reeds Wycliff den paus den Antichrist. In de Belijdenisschriften onzer kerken wordt dit niet met zoovele woorden uitgesproken. Niettemin is ongetwijfeld in art. 36 met het rijk van den Antichrist, in tegenstelling met het koninkrijk van Jezus Christus bedoeld „de pauselijke macht in de Roomsche kerk". Zelfs zegt de Voorrede voor de Canones van Dordt onomwonden: „de tyrannie des Roomschen Antichrists".

In de Luthersche Symbolen wordt het wel met zoovele woorden uitgesproken. Wordt in de Apologia Confessionis van Melanchton bij de behandeling van de Roomsche leer der rechtvaardigmaking uit de werken alleen nog maar gezegd: „Dus zal het Pausdom ook een deel zijn van het rijk des Antichrists, wanneer het de menschelijke verdiensten zóó voorstaat, omdat zij zouden rechtvaardig maken — in de

Smalcaldische Artikelen heet het zoo beslist mogelijk: „De Roomsche leer bewijst, dat de Paus is de ware Antichrist zelf, die zich boven en tegen Christus heeft verheven, nademaal hij de Christenen niet wil zalig doen zijn zonder zijne macht. Dat is, om het eigenlijk te zeggen, zich verheffen boven en tegen God, gelijk Paulus 2 Thess. II spreekt." In de gereformeerde Confessio Scoticana (Schotsche Confessie) van 1581 wordt het even beslist gezegd.

De oude Geref. en Luth. dogmatici dachten er niet anders over, ja zij beschouwden het bijna als een geloofsartikel. Slechts enkele aanhalingen uit Calvijn ten bewijze. In zijne Institutie (IV, 2, 12 en IV, 7, 25) noemt hij den paus dux et antesignanus (voorvechter) van het goddelooze en afschuwelijke rijk des Antichrists, terwijl hij bij 2 Thess. 2 : 3 aanteekent: „Hetgeen Paulus zegt, zien wij vervuld in het Pausdom" en bij vs 4: „Een tienjarige jongen zal zonder veel moeite in den Paus den Antichrist erkennen." Allengs zijn echter de theologen op dit gevoelen teruggekomen. En dit volkomen terecht. Ongetwijfeld openbaarde zich het Pausdom in den tijd der groote Reformatie en in de daaraan onmiddellijk voorafgaande periode als eene macht, die zich stelde tegen den Christus; als eene macht, waarvan de geest uit den afgrond zich bediende. Maar daarom was en is het Pausdom nog niet de Antichrist. En dat om deze redenen:

a. de Antichrist is, gelijk wij zullen zien, één bepaald persoon en niet eene reeks van personen;

b. hoezeer de pausen telkens in strijd met Gods Woord hebben gehandeld, toch heeft nimmer een hunner in de theorie zich verheven boven al wat God genaamd of als God geëerd wordt. Integendeel. Altoos traden de pausen op met de erkentenis, dat zij hunne macht niet aan zich zelven, maar aan den Christus ontleenden en dat zij niet meer waren dan stedehouders van Christus. En werpt men tegen, dat dit bijv. in de dagen der Reformatie slechts huichelarij was, dan antwoorden wij: Voor een oogenblik toegegeven, dat dit zoo was, dan past op hen nog minder de benaming Antichrist. Immers spreekt Paulus in II Thess. II niet van een persoon, die veinst een dienstknecht van Christus te wezen, onderwijl hij een vijand van Hem is, maar juist van iemand, die openlijk als een vijand van God en zijnen Christus optreedt en aan Hen den oorlog verklaart.

c. Moeilijkheden leveren de woorden op „dat hij in den tempel Gods als een God zitten zal." In Meyers Kommentar wordt verdedigd het gevoelen, dat wij hier aan een werkelijken tempel hebben te denken en wel aan den tempel te Jeruzalem — maar deze opvatting is geheel verwerpelijk. Anderen meenen, dat met den tempel de Christelijke kerk is bedoeld — en dit gevoelen komt ook ons zeer aannemelijk voor, al is het denkbaar, dat de Antichrist voor zich een werkelijken tempel zal laten bouwen. Maar al nestelt de Antichrist zich in de kerk van Christus, dan volgt hieruit nog niet, dat

hij dit doen zal onder den schijn van vriendschap. Neen, hij zal daar voor zich opeischen de eer, die tot dusver Gode toegebracht werd en alzoo zal hij zich juist verheffen boven al wat God genaamd of als God geëerd wordt. En zoo is het Pausdom nimmer opgetreden.

d. Wij mogen nooit voorbijzien om de vele gevaarlijke dwalingen der Roomsche kerk het veelbeteekenende feit, dat Rome verschillende hoogst gewichtige dogmata altoos vastgehouden heeft. Men denke slechts aan de leer der Triniteit, de Godheid van Christus, de Godheid van den H. Geest, de Vleeschwording des Woords, het verzoenend lijden van Christus. In onze dagen openbaart de geest uit den afgrond zich dan ook heel wat driester. Aan zulk een afval kon men in de dagen der groote Reformatie nog niet denken. Vandaar, dat zich onder de gedoopte volkeren almeer openbaart de overtuiging, dat de kerken der Reformatie en de Roomsche kerk zich saam te weer moeten stellen tegenover het ongeloof. Rome zelve voelt dit ook. En volstrekt niet alleen op politiek gebied. Ook op 't gebied der wetenschap. Wij wijzen hier slechts op deze woorden uit de Encyclopaedie und Methodologie van Dr Kihn (S. 43):

„Im Hinblick auf den antichristlichen Zeitgeist ist es höchst wünschenswerth und nothwendig, dasz Katholiken und Protestanten ihre Anstrengungen zür Bekämpfung des gemeinsamen Feindes vereinigen, um das Erbe der christlichen Religion zu retten und sicher zu stellen. Die wissenschaftlichen Forschungen der Andersgläubigen zur Rechtfertigung der christlichen Glaubens-Quellen und Wahrheit, wie dies namentlich auf exegetischem und historischem Gebiete in rühmlicher Weise geschieht, werden von der katholischen Wissenschaft dankbar anerkannt und im gemeinsamen Interesse der christlichen Religion verwerthet. „Wij moeten dan ook beslist breken met de voorstelling, alsof het Pausdom de Antichrist zijn zou.

Om tot een helder inzicht te komen, is het noodzakelijk, dat wij eerst zien hetgeen de Heilige Schrift aangaande den Antichrist zegt. Zij toch teekent ons allengs scherper zijn beeld. In *Daniël 11 : 36/37* lezen wij: *En die koning zal doen naar zijn welgevallen en hij zal zich zelven verheffen en groot maken boven allen God, en hij zal tegen den God der goden wonderlijke dingen spreken en hij zal voorspoedig zijn, totdat de gramschap voleind zij; want het is vastelijk besloten, het zal geschieden. En op de goden zijner vaderen zal hij geen acht geven ... maar hij zal zich boven alles grootmaken.*"

Van deze Antichrist nu is Antiochus Epiphanes, op wien in de voorafgaande verzen wordt gedoeld, het type.

Nu is het bekend, hoe deze vorst in de tweede eeuw voor Christus niet alleen duizenden Joden liet vermoorden, maar hoe hij ook den tempel des Heeren aan Jupiter wijdde, het dagelijksch offer deed stilstaan, de besnijdenis verbood en de afgoderij in den meest zedeloozen vorm met geweld invoerde. Mede door den invloed dezer beschrijving

van Daniël werd volgens Schürer[4], II, 621/2 ten tijde van Jezus' omwandeling op aarde door de Joden deze voorstelling gehuldigd, dat nà de verschijning van den Messias de heidensche machten zich nog tot een laatsten aanval zouden opmaken en dat die aanval zou worden geleid door een man van groote talenten, den hoofdwederpartijder van den Christus.

Jezus zelf spreekt niet van den Antichrist maar wel van de ψευδοχριστοι. Zoo bijv. *Matth. 24 : 24: Want er zullen valsche Christussen en valsche profeten opstaan en zullen groote teekenen en wonderheden doen, alzoo dat zij (indien het mogelijk ware) ook de uitverkorenen zouden verleiden.* Jezus spreekt dus niet van den tegen-Christus maar van de valsche Christussen.

O. i. zegt dan ook Bavinck (2e ed., blz. 753) minder juist: „Jezus maakt het antichristelijk beginsel los uit de Oudtestamentische tegenstelling van Israël en de volken en ziet het belichaamd in vele valsche Christussen en vele valsche profeten, die opstaan zullen nà en tegen Hem." Cremer zegt ook nadrukkelijk van de plaatsen, waarop Bavinck zich beroept, dat wij hier met valsche Christussen, uit de Joden voortgekomen, te doen hebben, die hierin van de Antichristen onderscheiden zijn, dat zij zich valschelijk voor den Christus uitgeven, terwijl de Antichristen zich tegen den Christus stellen.

Ook Grosheide merkt op: „En dat men meenen kon, den Christus te hebben gevonden hangt daarmee samen, dat juist weer in de laatste tijden velen zullen opstaan, die zich uitgeven voor den Christus (die voor het eerst komt of wederkomt), die valsche profeten zijn en die blijkbaar ook buiten de gemeente zullen arbeiden. De discipelen moeten zich niet in de war laten brengen door hun groote teekenen, want die zijn geen teekenen van Goddelijken oorsprong, noch door wonderdaden, want die worden niet altijd gedaan door Goddelijke kracht. De Satan is zeer machtig, maar de discipelen mogen rekenen op den troost der uitverkiezing. God zal ze bewaren, vallen is onmogelijk."

Met name wordt de Antichrist genoemd in *I Joh. 2 : 18 en 22: Kinderkens! het is de laatste ure; en gelijk gij gehoord hebt, dat de antichrist komt, zoo zijn ook nu vele antichristen geworden; waaruit wij kunnen weten, dat het de laatste ure is — Wie is de leugenaar, dan die loochent, dat Jezus is de Christus? Deze is de antichrist, die den Vader en den Zoon loochent.* Omdat hier zoowel van den Antichrist als van Antichristen sprake is, oordeelt Kuyper (L. de C. S., blz. 233): „de Apostel Johannes heeft ons het onderscheid leeren maken tusschen den Antichrist en de Antichristen.

Er komt dus ook een antichrist maar er waren er ook reeds. Die Antichristen waren mannen, die eerst in de christelijke kerk „eingebürgert" waren geweest, doch er uitgingen en zich lasterend tegen haar stelden door het grootste mysterie der kerk n.l. de Vleeschwor-

ding aan te tasten en zoowel den Vader als den Zoon te loochenen".

In denzelfden geest schrijft Greijdanus (Korte Verklaring): „De Antichrist wordt zoo genoemd, omdat hij zich welbewust tegen Christus stelt, en zich zelf uitgeeft voor den beheerscher van het heelal. Op het allerlaatst der dagen zal hij opkomen en woeden, maar dan ook door den Heere Christus Zelf vernietigd worden bij Zijne verschijning ten gericht. Maar zijn geest, d. i. de geest des satans, die hem geheel zal vervullen en drijven, werkt ook reeds tevoren, de voorafgaande eeuwen, in degenen, die loochenen, dat Jezus de Christus en Zone Gods is."

Ten onrechte oordeelt Weiss (Meyer's Kommentar) dan ook: „Die herrschende Vorstellung, dass damit Vorläufer des Antichrist gemeint seien und die eigentliche Ankunft des persönlichen Antichrist noch zu erwarten stehe, widerspricht der direkten Aussage, dass das Auftreten der Vielen genau der Verkündigung von einem Antichrist entsprechen und zerstört die Argumentation, durch welche der Apostel nicht das Nahen sondern das Dasein der letzten Stunde begründet".

Verder noemt Johannes den Antichrist nog in 4 : 3; 2 Joh. 7; en hij teekent hem in Openb. 13 : 1—8; 17 : 11 v.v., vgl. ook 19 : 19, 20 als den stichter en beheerscher van het wereldrijk, dat er onbeschaamd voor uitkomt, met God en zijnen Christus en zijne geboden radikaal gebroken te hebben. Het beest uit de zee staat wel met dat uit den afgrond in verband, maar is daarmede toch niet geheel identisch. Het beest uit den afgrond is eene bepaalde belichaming van het beest uit de zee, 17 : 11, is één der koppen van dit beest, en wel de van zijne doodswonde genezen en herleefde kop, vs 3 en 14. „ Dit beest uit de zee is a. h. w. de zichtbare openbaring van den draak, zijne menschelijke belichaming, zijn aardsche krachtswerktuig. En de draak is de bezieler van het beest uit de aarde, zijn geest, zijn bestuurder. Dit beest uit de zee stelt de gezamenlijke overheden der geheele menschheid voor, alle volken en rijken als politieke grootheden gedacht, de regeeringen of regeerders met hunne natiën, van alle tijden, als eenheid genomen. Op zichzelve is het overheidsambt uit God. Maar veelszins laten zich de overheden gebruiken als instrumenten in Satans hand tegen den Heere en wat Zijns is, en treden zij op als werktuigen der hel. De zeven koppen zijn de in den loop der eeuwen elkander opgevolgde en in elkander overgegane wereldheerschappijen. Dit beest uit de aarde is in zijn geheel dus meer dan het Romeinsche rijk en zijne zeven koppen omvatten meer dan een aantal keizers van dit laatste wereldrijk. De Romeinsche wereldheerschappij is de belichaming van dit beest slechts in ééne zijner gestalten of koppen, terwijl het beest uit den afgrond, of de achtste koning, 17 : 8, 11 de antichrist, met zijne wereldmacht, er de achtste, volle en laatste incorporatie van wezen zal, in gemeenschap met de tien andere rijken, die dan met hem samenwerken en zich aan hem onderwerpen" (Greijdanus, K. V., zie ook wat Gr. schrijft bij hoofdst. 17).

Al deze plaatsen doen ons II Thess. 2 : 3, 4 eerst recht verstaan. Volgens deze verzen „moest eerst de afval komen en de goddelooze mensch geopenbaard worden — het kind des verderfs — die zich verzet en verheft tegen al wat God heet of vereerd wordt; hij zal zelfs in den tempel Gods plaats nemen, en (trachten te) bewijzen, dat hij God is" (Vertaling van Van Leeuwen, K. V.). Eerst moet dus de afval van God en Christus en van 's Heeren ordinantiën en het voor waar proclameeren van wat volgens de H. Schrift leugen is, zijn hoogtepunt bereikt hebben. Vervolgens moet aan den dag des Heeren voorafgaan het „geopenbaard worden" — dit woord wordt ook gebruikt in 1 : 7 in verband met den Christus; hier geeft het aan „dat in dit verschijnen van dezen goddeloozen mensch" een geestelijke macht werkt en de drijvende kracht is, n.l. van den Satan — van den goddeloozen mensch (de Statenvertaling volgt eene andere lezing en vandaar „mensch der zonde") of letterlijk van den „mensch der wetteloosheid". Gelijk de Zone Gods onze natuur aannam, zoo zal de Satan zich eenmaal als 't ware incarneeren in een mensch (Satan is de aap van God — Luther) die alle wetten Gods met voeten treedt. Die goddelooze mensch is „het kind des verderfs". Deze typeering werd eenmaal door den Heere Jezus gegeven van Judas, Joh. 17 : 12 en hier gebruikt, om te toonen, waartoe deze mensch behoort en wat zijn eeuwig lot zijn zal, Openb. 17 : 8, 11 (het beest uit den afgrond, gaat „ten verderve") I Sam. 20 : 31; Jes. 57 : 4. Al gebruikt Paulus den term „Antichrist" niet, toch is hij door Paulus bedoeld blijkens hetgeen hij verder van dezen mensch schrijft. Lindeboom („De Brieven van den Apostel Paulus aan de gemeente te Thessalonica", blz. 125/26) zegt: „De zin is dus, dat hij zich verheft boven den waren God en boven alle goden, die door de volken worden vereerd, en dat hij daarom ook geen plaats van godsdienstige vereering ontziet, maar zoowel de plaatsen der Godsvereering als de eere van God en goden voor zich opeischt. Het praes. ὑπεραιρομενος is evenals in de O. Testamentische voorzeggingen praesens propheticum; ὡστε wijst aan het gevolg en de openbaring van zijn zelfverheffing; zoodat hij in den tempel van God zal gaan zitten, zal zitten, òf zit: in verband met de voorafgaande partic. en met het volgende partic. praesens heeft o. i. de aoristus καθισαι ongeveer de beteekenis van een praes. De tempel van God; ναον en θεου hebben beide het art.; de uitdrukking heeft dus een generalen zin; daaruit is niet op te maken, dat hij in een of ander kerkgebouw zijn zetel zal vestigen; de tempel Gods, te Jeruzalem, kan allerminst bedoeld zijn, wijl die der verdwijning nabij was, toen Paulus schreef. Tempel moet o. i. metonym worden opgevat: de kerk in den ruimsten zin. De mensch der zonde, die God en Christus tegenstaat en de gemeente haat en wil verderven, zal zich aanstellen als een God, en daarom zal hij staan naar de hoogste macht op het gebied van godsdienst en kerk, en zonder schaamte of bedekking

zichzelven aanwijzen als God: ὅτι ἐστιν θεος; met nadruk ἐστιν: dat hij inderdaad God *is;* hij zal niet slechts zeggen, maar door teekenen en wonderen, vs 9, zich allen schijn geven van God te zijn; zóó dat velen het zullen gelooven en zich buigen voor den valschen God, den antichrist, in wien Satan zijne energeia ten volle zal openbaren, waar het mogelijk is, tot uitroeiing van de gemeente en verbanning der waarheid."

Wanneer wij nu al deze Schriftgegevens saamvatten dan volgt hieruit, dat wij wel moeten onderscheiden tusschen de antichristelijke macht en den Antichrist zelven. Gedurig zijn er in den loop der tijden bijzonder sterke openbaringen geweest van den geest uit den afgrond, die beoogt het geloof in den persoon van Christus geheel te ondermijnen en het werk van Christus te vernietigen. En in sommige personen spraken deze antichristelijke macht en geest zich zeer duidelijk uit. Zoo in Antiochus Epiphanes; in Nero; in de fanatieke tolken der Fransche Revolutie enz. Driester echter dan ooit te voren openbaart zich in onze dagen deze antichristelijke macht. Nimmer is zóó fel het meest brutale ongeloof gepredikt als thans; nimmer heeft zóó sterk de mensch zich zelven als God verheerlijkt; nimmer heeft men zóó beslist tegenover de christelijke beginselen antichristelijke gesteld en de christelijke grondslagen van het volksleven ondermijnd. Wat in Rusland in de laatste jaren plaats greep, gaat elke beschrijving te boven. Ook in andere staten der wereld dringt het Communisme zich al meer naar voren. En ergerlijk is de wijze, waarop in Duitschland de Belijdeniskerk en de Roomsche Kerk onderdrukt worden. Nu is het mogelijk, dat God dit proces der verwildering op religieus en ethisch gebied nog stuiten zal. Maar het is ook zeer wel mogelijk, dat dit proces zal doorwerken en dat het einde nadert. Hoe dit zij, uit de H. Schrift leiden wij af, dat de Satan eenmaal de Incarnatie van den Logos zal willen nabootsen en er een mensch zal opstaan — wellicht nog voorafgegaan door de verschijning van atheïstische genieën, die, titanisch en satanisch, zich van alle goddelijke ordinantiën emancipeeren — in wien het antigoddelijke principe als 't ware geheel en al vleesch en bloed is geworden, en in wien de moederzonde, de hoogmoed, door grenzenlooze zelfverheffing boven alle menschelijke en goddelijke machten, haar toppunt bereiken zal.

Terecht schrijft Kuyper, De Gemeene Gratie, deel I, blz. 446 (zie de schoone bladz. 425/54): „Het wordt almeer in der menschen zelfbesef de onttroning van den levenden God, om zichzelf allereerst als God te gaan gevoelen, oppermachtig, allesbeheerschend, allesdwingend; totdat allengs de mystiek zich in dit zelfbesef gaat mengen, om voor den nieuw geboren god van ons menschelijk ik ook een nieuw geordenden eeredienst in te richten. Eerst de aanbidding van het genie, dan de hulde der virtuosen, straks de offerande aan wie machtig is en groot. En gaat dit nu tot den einde toe door, tot het ten slotte niet

verder kan; heeft ten slotte alle menschelijk denken zich op dezen langen weg geheel uitgeput, zoodat de zelfvergoding van den mensch volstrekt is geworden en is hiermede in het eind de vrucht van deze verfijnde zondige ontwikkeling voldragen, dan kan het niet anders, of het rijpe resultaat van dit proces zal zich ten slotte in een oppermachtigen mensch belichamen, en die machtige, allesbeheerschende mensch, zal alsdan „de mensch der zonde", de zoon des verderfs zijn. Maar als de mensch der zonde daar is, dan is het ook uit. Dan heeft het kwade zich uitgeleefd. Dan maakt de Christus aan deze gruwelijke ongerechtigheid een einde."

§ 18. **Tijd en wijze van Jezus' wederkomst.**

Van den dag zijner hemelvaart af, heeft de Christus zijn Middelaarswerk in den hemel voortgezet en op dit werk wordt de kroon gezet door zijne wederkomst. Omdat den Middelaar als loon op den arbeid zijner ziel is gegeven alle macht in hemel en op aarde, en Hij gezeten is aan de rechterhand Gods, daar spreekt het vanzelf, dat Hij ten gerichte komen zal, *Joh. 5 : 27: En heeft Hem macht gegeven, ook gericht te houden, omdat Hij des menschen Zoon is.*

Wat nu den tijd van Jezus' wederkomst betreft, schijnt het N. Testament, met de werkelijkheid in strijd te zijn. Telkens toch spreken Jezus en de apostelen over de Parousie, alsof zij weldra te wachten was en toch bleef zij tot dusver nog uit. Maar dit wordt ons begrijpelijk, als wij onderscheiden tusschen de teekenen, die aan Jezus' wederkomst voorafgaan en de wederkomst zelve. Nu zijn die teekenen reeds gezien in de dagen der apostelen. De ketterij en de leugen, de oordeelen en gerichten dier dagen, als Jeruzalems val en de bloei van het Romeinsche wereldrijk, zijn als zoovele voorboden der Parousie geweest. Welnu op die teekenen der tijden moeten de geloovigen dan ook letten. Tot waakzaamheid zijn zij ten duurste geroepen. Zij moeten zóó leven, alsof elken dag de Parousie kon worden verwacht. „Die Nähe der Parousie ist gewissermassen nur ein anderer Ausdrück für die absolute Gewissheit derselben" (Baldensperger). De kerk moet echter afzien van elke berekening van het tijdstip der wederkomst. 't Is waar, vele teekenen moeten geschieden eer het einde daar is; o. a. moet het Evangelie in de geheele wereld gepredikt zijn, Matth. 24 : 14. Maar voor 't overige zal de Parousie onverwacht plaats hebben. Jezus zal komen als een dief in den nacht, II Petri 3 : 10. Meer nog. In *Marc. 13 : 32* heeft Hij zelf gezegd: *Maar van dien dag en die ure weet niemand, noch de engelen, die in den hemel zijn, noch de Zoon dan de Vader.* Maar waar de Parousie zoo lang zou toeven, hoe kan Jezus dan o. a. in Matth. 16 : 28 zeggen, dat sommigen van zijne omstanders den dood niet zouden smaken, totdat zij den Zoon des menschen hadden zien komen in zijn koninkrijk? Jezus spreekt hier niet van de Parousie. Zoo telkens als Jezus' koninkrijk

op aarde uitgebreid wordt, zoo telkens komt Hij in zijn koninkrijk, of nog juister, schittert zijne koninklijke waardigheid (Grosheide: „βασιλεια is hier wat anders gebezigd dan doorgaans. Er staat niet *Gods* of *der hemelen* bij, het is hier *koninklijke waardigheid.* Er is hier niet sprake van hetzelfde feit als vs 27, daartoe verschillen de woorden te veel. Jezus spreekt van de machtsopenbaringen, die van Hem zullen uitgaan; welnu die beginnen met den Pinksterdag. Dan ziet men, dat Jezus koning is en dat het geloof in Hem volk na volk overwint. Dat er iets anders is bedoeld als vs 27, blijkt uit het nadrukkelijk *voorwaar zeg Ik u* en uit de parallel bij Markus, waar de twee uitspraken gescheiden voorkomen.") Hetzelfde geldt van Matth. 24 : 34: Voorwaar Ik zeg u, dit geslacht zal geenszins voorbijgaan, totdat deze dingen zullen geschied zijn. Grosheide biedt deze verklaring aan: „γενεα behoeft niet bepaald de menschen van denzelfden leeftijd te beteekenen. De vraag is echter, of het hier, waar van geen soort menschen sprake is, geen Far. of wie ook worden genoemd . . ., toch niet te nemen is als „Zeitgenossenschaft", want Jezus wil hier een tijdsbepaling geven. Is dit zóó, dan ziet echter het vers alleen op de verwoesting van Jeruzalem, niet op de parousie (waarvan vs 36 den tijd onbekend noemt) dan in verwijderden zin, zooals vs 15, en ten aanzien van de parousie beteekent het dan: heel het menschelijk geslacht. Er is iets voor deze exegese te zeggen, omdat vs 35 algemeene strekking heeft, niet tijdsbepaling is en daarentegen vs 36 (met van dien dag en die ure) de parousie uitdrukkelijk noemt, zoodat daarvan blijkbaar in het vorige niet direkt sprake was."

Ook van de wijze, waarop de wederkomst van den Heere Jezus geschieden zal, zegt de H. Schrift slechts weinig. Ze wordt genoemd παρουσια (welk woord letterlijk beteekent: weder aanwezig zijn en verder aanwezig blijven na een tijd verborgen te zijn geweest), ἐπιφανεια, ἀποκαλυψις en φανερωσις. Deze wederkomst is zoowel een werk des Vaders, omdat Hij den Christus zenden zal, als een werk des Zoons, die als Koning moet heerschen totdat Hij al zijne vijanden overwonnen heeft. Als uitvloeisel hunner leer van Jezus' hemelvaart beweerden de Lutherschen, dat de Parousie slechts bestaan zal in de plotselinge zichtbaarwording van het eenmaal bij de verhooging onzichtbaar en alomtegenwoordig geworden lichaam van Christus. Hiertegenover stelden de Gereformeerden, de menschelijke natuur van Christus onverzwakt handhavende, dat de Parousie, hoe plotseling ook, toch successive zal plaats hebben. En een lichamelijk, plaatselijk en tijdelijk karakter zal dragen. Bij Jezus' wederkomst zullen de wolken Hem als op een zegewagen naar de aarde dragen; zal Hij komen met groote kracht en heerlijkheid en omgeven door zijne engelen; onder wie misschien ook reeds de gezaligden begrepen zijn I Thess. 3 : 13 en II Thess. 1 : 10; en ten laatste zal Hij voor alle menschen zichtbaar

wezen, gelijk aan den bliksem, die van de eene zijde des hemels licht tot de andere.

§ 19. **De dag des Heeren. De opstanding der dooden.**

Met de Incarnatie brak het slot van den αἰων οὐτος aan, zoodat de Christelijke kerk van toen af in de laatste dagen of in de laatste ure leefde. Met de wederkomst van Christus gaat nu deze laatste eeuw over in den αἰὼν μελλων. Aanvang van de toekomende eeuw is ἡ ἡμερα του Κυριου of de groote dag. Waar nu het N. T. zegt, dat het oordeel op één dag, ja op één uur zal plaats hebben, daar blijkt hieruit genoegzaam, dat de dag des Heeren niet lang van duur zal zijn. Aan de andere zijde moet er echter zooveel geschieden, dat deze dag wel niet een dag van 24 uur zijn kan. Trouwens duidt ὡρα in het N. T. dikwijls een veel langeren tijd aan dan een uur van 60 minuten, Joh. 16 : 2, 32; I Joh. 2 : 18.

De eerste daad nu, die bij de verschijning van Christus plaats grijpt, is de opstanding der dooden. De Vader brengt haar tot stand door den Zoon. II Cor. 4 : 14. Duidelijk leert de Schrift dat èn de rechtvaardigen èn de goddeloozen zullen opstaan, *Daniël 12 : 2* en *Matth. 25 : 46*. Toch spreekt zij verreweg 't meest van de opstanding in heerlijkheid als van eene weldaad, die ook door Christus voor zijn volk verworven is. Zij is de ware opstanding, een naar ziel en lichaam beide met Christus in gemeenschap treden. Deze opstanding der geloovigen geschiedt ongeveer tegelijkertijd met de verandering der levend overgebleven kinderen Gods; de laatsten hebben bij de eersten niets voor, zelfs gaat het opstaan in orde nog aan het veranderd worden vooraf. Saam worden zij dan den Heere tegemoet gevoerd in de lucht, *I Thess. 4 : 15—17*.

Nu mogen wij het ons niet zóó voorstellen, dat God eenvoudig geheel nieuwe lichamen, buiten elk verband met de oorspronkelijke om, formeert. Ware dit zóó, dan zou er geen opstanding der dooden zijn; dan kon de H. Schrift niet zeggen, dat de dooden uit het graf en uit de zee terugkeeren. Vast staat, dat het nieuwe lichaam uit wat Kuyper noemt „de lichaamskiem" van het oude lichaam door een daad van Gods almacht wordt opgebouwd, *I Cor. 15 : 36 en vlg.* Terecht zegt dan ook Bavinck[2] (IV, 776/777): „Het lichaam des menschen moge na den dood vergaan en naar zijne stofmassa in allerlei andere organismen worden omgezet, er blijft op aarde iets van over, dat het substraat van het opstandingslichaam uitmaakt. Wat dat is, weten wij niet en kunnen wij nimmer uitvinden. Maar het bevreemdende daarvan verdwijnt, zoodra wij bedenken, dat de allerlaatste bestanddeelen der dingen ons volkomen onbekend zijn. Elk kleinste atoom is nog weer voor ontleding vatbaar; de chemische analyse zet zich eindeloos voort maar bereikt nooit het volstrekt eenvoudige zijn. En toch moet er bij alle organismen en zoo ook bij het menschelijk lichaam iets zijn,

dat in de steeds voortgaande gedaanteverwisseling zijne identiteit behoudt. Wat ongerijmds is er dan in, om aan te nemen, dat zulk „een organische grondvorm" zulk een „schema der individualiteit" ook ná den dood van het menschelijk lichaam overblijft, om als zaad te dienen voor het lichaam der opstanding?"

Ter verdediging dezer opvatting kunnen wij wijzen op analoge gevallen in de natuur. Uit een eikel wordt een eik, uit een embryo een menschelijk lichaam opgebouwd. Natuurlijk bedoelen wij hiermede niet, gelijk Augustinus en Thomas van Aquino leerden, dat de totalitas materiae, welke bij een lichaam behoord heeft, in de opstanding door God uit alle hoeken der aarde saamvergaderd en in dezelfde wijze en mate als weleer tot de verschillende deelen des lichaams teruggeleid wordt. Maar al is deze voorstelling onhoudbaar, daarom mogen wij niet in het andere uiterste vervallen. Met de opstanding uit een „lichaamskiem" (het is minder juist te spreken van opstanding des vleesches, omdat volgens de H. Schrift wat ophield bezield en levend te zijn, daarmede ook ophoudt vleesch te wezen en tot stof wederkeert, Gen. 3 : 19) staat de zorg voor de lijken in verband. Eveneens onze afkeer van de lijkverbranding. Want wel wordt ook door de verbranding de „lichaamskiem" niet vernield, maar zij is toch in strijd met den eerbied voor de dooden en daarom door de christelijke zede veroordeeld.

Overigens kunnen wij van het opstandingslichaam weinig zeggen. Voor de identiteit van het lichaam is het een vereischte, dat in het opstandingslichaam diezelfde organisatie en vorm, datzelfde schema en type bewaard wordt, welke hier het lichaam stempelden tot het eigen lichaam van een bepaald persoon. En gelijk er op aarde nu veel verschil in vleesch is bij de organische schepselen, zoo zal er ook een groot onderscheid zijn tusschen het tegenwoordige en het toekomstige lichaam, gelijk duidelijk blijkt uit I Cor. 15 : 42/49. Het tegenwoordige lichaam is een σωμα ψυχικον d. i. een lichaam, dat gevormd wordt uit door ψυχη bezield en aan verandering onderworpen vleesch en bloed; maar het toekomstige lichaam is een σωμα πνευματικον, het is wel een wezenlijk lichaam maar het wordt beheerscht niet door de ψυχη maar door het πνευμα; het bestaat niet uit vleesch en bloed, zooals zij thans zijn, I Cor. 15 : 50; het is boven het geslachtsleven Matth. 22 : 30 en boven de behoefte aan spijs en drank verheven, I Cor. 6 : 13 en daarin zelfs onderscheiden van het lichaam, dat de mensch bezat vóór den val; het is onsterfelijk, onverderfelijk, vergeestelijkt en verheerlijkt, I Cor. 15 : 42 en vlg.; Phil. 3 : 21.

Gravemeijer, III, 645/7, zegt: „De dooden zullen opstaan. Het is eene opstanding niet eene Sociniaansche schepping van nieuwe lichamen, maar opwekking en vernieuwing der oude lichamen in onverderfelijkheid". Böhl, a.w., S. 601 „Bei aller Verschiedenheit der zwei Leiber bewahrt nun aber das höhere Leibesorgan, das der Mensch bei der

Auferstehung erhält, die Continuität (das Band) mit dem gegenwärtigen Leibe des Menschen; der verklärte Leib wächst heraus aus einem irgendwie erhaltenen Samenkorn des verwesten Leibes. Dies folgt nach I Cor. 15 aus der Analogie des Leibes mit dem Samenkorn und aus der Thatsache, dass die am Ende der Welt noch Lebenden ohne Tod verwandelt werden, I Cor. 15 : 51; I Thess. 4 : 17. Es ist jener verklärte Leib so recht eigentlich als der unverhüllte Kern des irdischen Leibes anzusehen". Hodge, a.w., III, p. 774/5 oordeelt ook zoo. Hij besluit zijne bespreking van „The Identity of the Future with our Present Body" met deze opmerking: „The usual form of Christian burial, in the case of the faithful, has ever been: We commit this body to the grave in the sure hope of a blessed resurrection." En uit die bespreking citeer ik nog dit: „Indeed, identity is involved in the very idea of a resurrection; for resurrection is a living again of that which was dead; not of something of the same nature, but of the very thing itself."

Hoe Grosheide de opstanding der dooden opvat, is mij niet recht duidelijk. Hij schrijft zoowel: „We zouden, meenen we, te ver gaan, wanneer wij den νεκρος of het σωμα ψυχικον in biologischen zin het zaad van het σωμα πνευματικον achtten" — als ook „de overdracht (van de gebezigde gelijkenis op hetgeen concreet gebeurt" — H.) raakt deze punten: *a.* er kan leven zijn uit den dood door Gods kracht; *b.* er kan een nieuw lichaam worden gevormd, dat hoewel identiek met het aardsche, daarvan toch onderscheiden is; en eveneens door „zaaien" wil Paulus juist te kennen geven, dat het nieuwe heel anders is dan het oude, maar ook dat het eerst uit het oude ontstaat en er identiek mee is."

Bavinck, Gravemeyer, Hodge en Böhl nemen hier in de hoofdzaak hetzelfde standpunt in als de oude Gereformeerde theologen. Bijv. à Marck[4], a.w., XXXIV, 21, blz. 979: „In deze opwekkinge gelooven wij, dat de *bijvallige hoedanigheden* der lichamen zullen worden veranderd... maar wij stellen meteen vast, dat het *dezelfde lichamen* van allen zullen zijn, die zij hier hebben gehad, zoo in haar gemeene *soorte* (uitgebreid, tastbaar, zichtbaar enz.) als in het *bijzondere wezen.*" Rivet betoogt in de Synopsis, Disp. LI, dat de drieëenige God de lichamen van alle menschen zal opwekken, dat het lichaam, waarin men heeft gehoorzaamd of gezondigd, beloond of gestraft wordt en dat verworpen moet worden de voorstelling, dat voor de opstanding slechts een identiteit van den vorm noodig was, en de materie onverschillig bleef.

En in Voetius' Catechisatie over den Heidelbergschen Catechismus (ed. Kuyper, blz. 576) lezen wij: „V. Is dat wel een opstaan der lichamen, als een ander lichaam geschapen wordt? A. Neen. V. Zou het niet strijden tegen Gods rechtvaardigheid, dat een ander lichaam zou opstaan? A. Ja. V. Hoe en in wat maniere? A. Omdat een

ander lichaam zou gestraft worden, hetwelk het niet verdiend had, en dat een ander zou gekroond worden, hetwelk niet gestreden had. In zijn „Commentarius" op à Marck betoogt B. de Moor, VI, 686—70 „nihilominus singulis restituentur propia sua Corpora, eadem specie ac numero, quae hic circumgestarunt."

Ten slotte citeer ik nog een dogmaticus uit den jongsten tijd, G. Vellenga, Christel. Dogmatiek, II, 187: „Bij al de moeilijke problemen, welke zich hier opdoen, staat toch vast de *identiteit* van het aardsche lichaam met het opstandingslichaam. Ze ligt trouwens al in het woord opstanding: het doode lichaam staat op uit het graf. Het sterfelijke lichaam en het onsterfelijke lichaam zijn één en hetzelfde lichaam. De opstanding brengt wel verandering maar geen ander lichaam... Wie deze identiteit laat schieten, voor hem heeft de opstanding geen zin."

Kuyper staat dus niet alleen met zijne meening, dat het opstandingslichaam wordt opgebouwd uit de „lichaamskiem" van het oude lichaam. L. de C. S., blz. 272. „Onze Geref. theologie mainteneerde de belijdenis van de identiteit des lichaams... De schriftuurlijke voorstelling toch is niet, dat God eerst millioenen zielen maakt, welke Hij dan daarna ieder een lichaam aanpast; maar zóó, dat lichaam en ziel bij éénzelfden persoon komen en het eigendom van dien persoon zijn. *Elke ziel heeft haar eigen lichaam,* is op dat lichaam aangelegd, voor dat lichaam bestemd. Viel dus bij de opstanding de identiteit van het lichaam weg, dan zou het lichaam nooit meer het lichaam van *die* ziel kunnen worden"... (blz. 276): „Uit de kiem van ons menschelijk organisme moet derhalve weer een organisch σῶμα van dezelfde structuur voortkomen".

Voor deze opvatting heeft meer dan een theoloog zich beroepen op *Openb. 20 : 13a: En de zee gaf de dooden, die in haar waren, en de dood en het doodenrijk, gaven de dooden, die in hen waren.* — „Doch met het verschijnen van den Heere, ondergaan hemel en aarde, in hun bestaansvorm, en onderlinge verhouding, eene geheele verandering, en daarmede geven zee en aarde, tegelijk de dooden weer, die nu lichamelijk uit hen tevoorschijn komen." (Greijdanus.)

§ 20. Het laatste oordeel. Alle menschen en ook de engelen zullen geoordeeld worden.

Als de dooden zijn opgestaan, volgt het supremum judicium. De H. Schrift kent nu en dan dit oordeel toe aan den Vader, Matth. 18 : 35, maar deze voltrekt het toch door den Christus, wien Hij al het oordeel gegeven en dien Hij tot rechter aangesteld heeft *Joh. 5 : 22, 27.* Waar nu de Christus tot eene κρισις in de wereld gekomen is, daar is de maatstaf, die bij dit oordeel wordt aangelegd, allereerst deze: Hoe heeft de mensch gestaan tegenover den Christus? of m. a. w. die van geloof of ongeloof, *Joh. 3 : 36.* Vervolgens komen

in aanmerking de werken, die de menschen gedaan hebben, *2 Cor. 5 : 10.* Voorts leert de Bijbel, dat bij het oordeel rekening zal worden gehouden met de mate van kennis der waarheid Gods, welke de menschen hier bezaten. Wie den wil des Heeren kenden, maar weigerden dien te doen, zullen met vele slagen geslagen worden. Tyrus en Sidon zal het verdragelijker wezen in den dag des oordeels dan Jeruzalem en Kapernaüm Matth. 11 : 20/24. De Joden en de Christenen zullen geoordeeld worden naar het dubbelgebod der liefde, de heidenen naar dat deel van de wet, dat hun van nature bekend was. Dit alles wil echter niet zeggen, dat het laatste oordeel alleen voltrokken zal worden in de conscientiën der menschen. De H. Schrift drukt zich hier zóó realistisch uit, dat wij tegen zulk eene vergeestelijking van dit machtige feit moeten opkomen. Wat nu de geloovigen betreft — ook zij zullen voor Christus vergaderd worden, Matth. 25 : 32, maar in den strengsten zin van het woord komen zij niet in het oordeel naar het eigen woord van Jezus, *Joh. 3 : 18.* Voor het oordeel over de goddeloozen en de kwade engelen begint, heeft de Christus de schapen reeds aan zijne rechterhand gesteld, Matth. 25 : 33. Sterker nog. In *I Cor. 6 : 2a* lezen wij, dat de heiligen mede de wereld zullen oordeelen. En niet slechts zullen zij mede gericht houden over de duivelen en de goddeloozen, maar ook over de goede engelen *I Cor. 6 : 3,* die eene plaats in den hemel zullen verkrijgen naar verhouding van hetgeen zij voor Jezus en de zijnen hebben verricht. Voorts zegt de Schrift nog met betrekking tot 't oordeel over de goddeloozen, dat de engelen hen afscheiden zullen van de rechtvaardigen en hen voor Jezus' aangezicht wegdrijven zullen, Matth. 13 : 49, 50.

§ 21. De poel des vuurs. De eeuwigheid der straf en niet eenmaal allen behouden.

De plaats, werwaarts de goddeloozen verwezen worden, heet Gehenna. Gehenna is volgens het N. T. de strafplaats der goddeloozen nà den oordeelsdag, onderscheiden van ἀδης, φυλακη en ἀβυσσος maar identisch met καμενος (oven) of λιμνη του πυρος. Deze plaats is bestemd voor Satan en zijne mededuivelen en de goddeloozen. Daar brandt het onuitblusschelijke vuur; daar knaagt de worm, die niet sterft; daar is de plaats der uiterste en der buitenste duisternis; daar openbaart de toorn Gods zich in al zijne schrikkelijkheid en daar lijden de goddeloozen naar lichaam en ziel de vreeselijkste pijnen.

Sinds het midden der 18e eeuw is echter de leer der eeuwige straf op deze gronden bestreden:

a. Zij is in strijd met de liefde Gods en verlaagt Hem tot een tiran;

b. Zij is in strijd met de rechtvaardigheid Gods, omdat in dit geval de straf veel grooter zou zijn dan de misdaad;

c. Zij is ondenkbaar, omdat zij, waar zij niet tot bekeering leidt, voor den goddelooze geen waarde heeft en geen eer toebrengt aan Gods Naam, die slechts eer ontvangt bij bekeering;

d. Zij wordt niet door de H. Schrift geleerd, aangezien αἰώνιος slechts beteekent een tijdsduur, waarvan de grens zich aan de waarneming of berekening onttrekt;

e. De H. Schrift biedt hoop, dat eenmaal allen behouden worden, aangezien zij leert, dat Christus eene verzoening is voor de zonde der geheele wereld I Joh. 2 : 2.

Het zijn vooral deze hypothesen, die in de plaats van de leer der eeuwige straf worden voorgedragen:

a. Hiernamaals blijft de mogelijkheid bestaan tot bekeering. En waar de prediking van geloof en bekeering steeds voortduurt, daar is het onwaarschijnlijk, dat er zijn zullen, die zich altoos tegen haar verharden.

b. Eenmaal zal de straf een einde nemen en zal er eene wederherstelling aller dingen plaats hebben.

Schleiermacher durft niet beslist zeggen, dat dit zoo zijn zal. Maar wel schrijft hij letterlijk, Der Christliche Glaube, § 163, blz. 422: „Daher dürfen wir wohl wenigstens gleiches Recht jener milderen Ansicht einräumen, wovon sich in der Schrift doch auch Spüren finden (I Kor. 15 : 26, 55), dasz nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde." Nog sterker drukt zich zelfs uit R. Seeberg, die in het tweede deel zijner „Christliche Dogmatik" deze quaestie uitvoerig bespreekt S. 606/636. Volgens hem gaan bij hun sterven terstond naar den hemel, die heidenen, die aan de natuurlijke zedenwet hebben gehoorzaamd, en die gedoopten, die aan de noodiging van het Evangelie gehoor gegeven hebben. Alle andere menschen gaan bij hun dood naar de hel.

Nu spreekt de Bijbel over het lijden in de hel in beelden, die aan sommige heidensche religies zijn ontleend en daarom niet letterlijk mogen opgevat. De Christelijke kerk zag dit niet in en daarom geloofde zij, dat het vuur van Gods toorn in de zielen der afgestorvenen brandt. Maar dat is toch zoo niet. Deze geesten lijden wel bitter, maar dit lijden bestaat hierin: 1^0 dat zij de gemeenschap met God door hun eigen schuld missen; 2^0 dat zij met de andere afgestorvenen in geenerlei relatie kunnen treden en dus geheel op zich zelf aangewezen zijn en in geestelijken zin in eene absolute eenzaamheid verkeeren; 3^0 dat zij van de aardsche genietingen geheel verstoken zijn; 4^0 dat zij een knagend zelfverwijt in hun binnenste ontwaren, omdat zij zich afkeerden òf van het Evangelie òf van de natuurlijke zedenwet.

Gelijk nu de vromen in den hemel nog moeten voortzetten het proces der heiliging, totdat zij de volmaaktheid hebben bereikt, zoo doet ook het bovengenoemde lijden bij de verlorenen een proces geboren worden. De heidenen gaan beseffen, hoe verkeerd zij deden

door het toeschroeien van hun conscientie, en de christenen komen tot het inzicht, dat zij op het punt stonden op aarde de onvergeeflijke zonde tegen den Heiligen Geest te bedrijven. Zoo ontstaat er in hun binnenste een strijd tusschen den ouden boozen wil en den wil om alsnog tot Christus de toevlucht te nemen. Dit lijdt ten slotte bij alle geesten in de hel tot bekeering — maar de duur van het proces verschilt, gelijk ook op aarde de verharding bij den een grooter afmetingen aannam dan bij den ander. Het slot zal echter aller behoud zijn.

Volgens Seeberg mogen wij ons dit zoo voorstellen, omdat

a. Gods eigenlijke wil is, dat alle menschen zalig worden;

b. de volmaaktheid Gods meebrengt, dat Hij ten slotte elken tegenstand — die eerst moest toegelaten, opdat de mensch vrijwillig tot het inzicht komen zou, dat het leven in haat of onverschilligheid tegen God toch eigenlijk zoo ellendig is en alleen het leven met God hem waarlijk rust, vrede en blijdschap schenkt — overwint;

c. omdat er geen verklaring is te geven van een eindeloos leven zonder God in absolute eenzaamheid en doelloosheid — de meening toch der Christelijke kerk, dat in de eeuwige verdoemenis der duivelen en verlorenen Gods heiligheid en rechtvaardigheid openbaar worden, gaat hierom niet op, omdat deze deugden èn hier op aarde èn in de hel gedurende eeuwen zich voldoende geopenbaard hebben;

d. omdat Paulus in *I Cor. 15 : 28* verzekert, dat dit het einddoel der historie is, dat God alles in allen zijn zal. — (Wij behoeven dit betoog niet breedvoerig te weerleggen, omdat de plaatsen en teksten door ons tegen de leer der conditioneele onsterfelijkheid aangevoerd, ook deze gevaarlijke dwaling weerleggen.)

e. De meeste instemming vindt echter de reeds door ons besproken leer van de conditioneele onsterfelijkheid.

Tegen deze gevaarlijke dwalingen echter gelden de volgende argumenten:

a. Niemand spreekt in de H. Schrift meer over de eeuwige straf dan de Christus zelf;

b. Evenals het eeuwige leven, zoo wordt door de omschrijvingen, die er bij gevoegd worden, het eeuwige verderf voorgesteld als te behooren tot den *αἰων μελλων*, waarin geen verandering van staat meer mogelijk is. Nergens laat de Schrift uitkomen, dat er verandering in het helsche lijden intreedt. Integendeel. Uitdrukkingen als het onuitblusschelijk vuur en de worm, die niet sterft, wijzen duidelijk op het tegendeel;

c. Als de Schrift zegt, dat de goddeloozen verdelgd, verdorven enz. worden, wil dat niet zeggen, dat zij vernietigd worden. Dit zou reeds strijden met het feit, dat de ziel onsterfelijk is. Maar deze uitdrukkingen beteekenen, dat de goddeloozen in ethischen en geestelijken zin geheel te gronde zullen gaan en in volstrekten zin die levensvolheid zullen missen, welke den geloovigen door Christus ge-

schonken wordt;

d. Origenes c. s. maken van de wederoprichting aller dingen geheel iets anders dan er in Hand. 3 : 21 mee bedoeld is. Deze verkeerde opvatting is dan ook van heidenschen oorsprong. Ze kwam voor in de Indische en Grieksche philosophie en ging vandaar over in het Gnosticisme en Neoplatonisme. Feitelijk is ze Pantheisme, aangezien zij alles in God doet terugkeeren, gelijk alles uit Hem gevloeid is;

e. Als we ons indenken, wat het zeggen wil, dat God rechtvaardig is en wat het wezen van de zonde is dan gevoelen we, hoe de rechtvaardigheid Gods juist eene eeuwige straf vordert;

f. Maar als de straf rechtvaardig is, dan is zij ook niet in strijd met Gods liefde. Immers zijn de deugden Gods nooit met elkander in strijd. Wat rechtvaardig is, is ook goed. Onze tegenstanders maken echter van goedheid — weekheid en zwakheid. En daarvan kan natuurlijk bij God geen sprake zijn. Het is dan ook wel opmerkelijk, dat gemeenlijk diezelfde menschen, die meenen, dat God te goed is om te straffen, als zijne eer wordt aangerand, zoo geheel anders spreken en handelen als het geldt de schending van hun eigen eer;

g. Als wij niet door de zonde de helsche straf hadden verdiend, dan zou de Borg ook niet voor ons een vloek zijn geworden; dan zou een geringer lijden voldoende geweest zijn;

h. Waar de Vader zondaren zóó liefhad, dat Hij voor hen zijnen Zoon gaf, daar mogen wij Hem niet van hardheid beschuldigen, wanneer Hij de goddeloozen verdoemt. Bovendien God verlustigt zich niet in hun verderf. Dit verderf dient tot verheerlijking zijner deugden;

i. De straf kan niet eindigen, omdat de zonde in de hel niet ophoudt, *Openb. 16 : 10/11: En zij kauwden hunne tongen van pijn en zij lasterden den God des hemels wegens hunne pijnen en wegens hunne gezweren en zij bekeerden zich niet van hunne werken;*

j. Terecht zegt de Moor, Commentarius, III, 348: Het eindige schepsel, kan de oneindige straf niet intensief, in hare volle kracht dragen, en daarom kan voor het eindige schepsel de verdiende straf niet anders dan extensief oneindig zijn, dat is eindeloos, eeuwig;

k. Als de bekeering van Judas in de hel nog zal plaats vinden, dan zou Jezus niet gezegd hebben: Het ware hem goed, zoo die mensch niet geboren was geweest, Matth. 26 : 24.

§ 22. De vernieuwing van het aardrijk. Geen algeheele vernietiging van het tegenwoordige heelal.

Wanneer wij *II Petri 3 : 10 en 13: Maar de dag des Heeren zal komen als een dief in den nacht, in welken de hemelen met een gedruis zullen voorbijgaan, en de elementen branden zullen en vergaan, en de aarde en de werken, die daarin zijn, zullen verbranden; Maar wij verwachten naar zijne belofte, nieuwe hemelen en eene*

nieuwe aarde, in dewelke gerechtigheid woont, aandachtig lezen, dan blijkt daaruit, dat niet reeds gedeeltelijk voor — gelijk Thomas van Aquino meende (Schilder, Wat is de hemel? blz. 194) — maar eerst ná het supremum judicium de vernieuwing van het aardrijk zal plaats hebben. Volgens het O. T. zullen wel aan den dag des Heeren vreeselijke teekenen, gebeurtenissen en oordeelen voorafgaan maar de nieuwe aarde met hare wondere vruchtbaarheid zal toch eerst volgen als de eindtriumf over de vijanden van Jahwe en zijn volk behaald zal zijn. En volgens het N. T. zullen ook geweldige teekenen voorafgaan, zal daarna de verbranding der aarde in den dag des Heeren plaats hebben en eerst daarna zullen volgen de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Zoo ziet ook Johannes, Openb. 20, het nieuwe Jeruzalem pas uit den hemel neerdalen na den grooten dag des gerichts.

Onder deze vernieuwing der aarde verstaan wij niet, zooals sommige Gereformeerde theologen, met name Beza en Rivet, zooals de oude Luthersche Dogmatici („Auszer Engeln und Menschen wird alles, was dieser Welt angehört, durch Feuer verbrannt werden und in nichts sich auflösen" H. Schmid, a.w., 477) — niet Luther zelf; hij placht te zeggen: de hemel heeft thans zijn werkdagskleed aan, maar na den oordeelsdag zal hij zijn Zondagskleed aantrekken — en zooals de Socinianen en Remonstranten, dat de tegenwoordige wereld geheel vernietigd en door eene nieuwe vervangen zal worden. Neen, evenzeer als wij de stelling van vele oudere wijsgeeren verwerpen, dat het aardrijk eeuwig in zijne tegenwoordige gedaante zal voortbestaan, evenzeer wijzen wij — evenals over 't algemeen de oude Christelijke Kerk en de meeste Roomsche theologen — deze voorstelling af. Niet zonder invloed was op de opinie der oude Luthersche Dogmatici — de nieuwere Lutheranen sluiten zich meer bij Luther zelf aan — hun dwaling van de alomtegenwoordigheid van Christus' menschelijke natuur. Ter verdediging dezer dwaling hielden zij staande, dat een lichaam niet noodzakelijk een ubi (plaats van aanwezig te zijn) behoefde te hebben. En zoo kwamen zij ook op de idee van eenen overaltegenwoordigen en onlichamelijken hemel, een hemel niet als plaats maar slechts als een toestand. Daarom zou volgens hen deze wereld na afloop van het laatste oordeel vernietigd worden.

Wel lezen wij in de H. Schrift, dat hemel en aarde als een kleed verouderen, als een gewaad veranderen, als een blad afvallen en als een rook verdwijnen zullen, maar hiermede is niet bedoeld eene vernietiging der substantie. Duidelijk blijkt dat uit II Petri 3. Petrus zegt daar, dat gelijk de oude wereld door water vergaan is, zoo ook de tegenwoordige wereld door vuur zal vergaan. (Sommige natuurkundigen verwachten dit ook). Gelijk nu de oude wereld niet is vernietigd, zoo zal ook de tegenwoordige wereld niet vernietigd worden. Alleen de gedaante dezer wereld gaat voorbij, *I Cor. 7 : 31b: Want de gedaante dezer wereld gaat voorbij.* (Grosheide: Το σχημα, habitus,

het voorkomen. Men moet σχημα echter niet tot het uiterlijke of het stoffelijke beperken; το σχημα του κοσμου is de wereld, zooals ze zich voordoet; zooals ze zich gedraagt, d. i. openbaart, wat er in haar schuilt. Het σχημα beantwoordt aan het karakter. Van belang is het praesens παράγει, op dit oogenblik is de gedaante dezer wereld reeds aan het voorbijgaan I Joh. 2 : 17.

... Het παράγειν spreekt van het feit, dat de wereld onder het oordeel, onder den vloek ligt. Haar *karakter* is vergankelijkheid. En dat geldt meer bepaald ook haar σχημα, de gedaante, waarin ze zich op dit oogenblik openbaart. De wereld haakt naar verlossing. Er komt een nieuwe wereld, Rom. 8 : 18—25.")

Wel zegt Johannes (I, 2, 17) dat ook de wereld voorbijgaat, maar volgens het verband beteekent hier κοσμος èn de zondige wereld van menschen èn de stoffelijke goederen der wereld en wat maar de begeerlijkheid des menschen opwekken kan of kortweg de gansche zichtbare wereld, zooals zij *nu* bestaat en samengesteld is, Greijdanus, blz. 437 en 441. Terecht merkt Hodge, a. w., III, 852 op: „Combustion is not a destruction of substance". Hetzelfde argument voerde à Brakel reeds aan, a. w., II, cap. LX, § 27: „Al wat in de wereld vergaat, verbrandt, versmelt, blijft ten opzichte van de stof in wezen; de staat, de hoedanigheden veranderen, het wordt in zijne elementen ontdaan, maar het wordt in de stoffelijkheid niet vernietigd, zoodat men uit de uitdrukkingen bij Petrus niet besluiten kan, dat hemel en aarde vernietigd zullen worden."

Zoo ook Greijdanus bij Openb. 21 : 1: „Daarmede wordt niet bedoeld, dat ook de stof van het vroegere heelal in het niet verdwenen was, zoodat God dezen nieuwen hemel en deze nieuwe aarde, uit het niet te voorschijn roepen moest, Gen. 1 : 1. Maar hier is slechts sprake van vormverandering en van wijziging van verhoudingen, vgl. Matth. 19 : 28; Hand. 3 : 21. De gedaante van hemel en aarde en hun voorkomen en hun onderlinge verhouding waren gansch anders geworden, nieuw, heerlijk."

Hoever de vernieuwing zich zal uitstrekken, laat zich uit de H. Schrift niet met volkomene zekerheid afleiden. Vandaar dat ook hierover geen eenstemmigheid bestaat. Augustinus, De Civ. Dei Lib. XX c. 24 verstond onder den hemel, die met de aarde zal vergaan, den lucht (wolken) hemel, en dus niet tevens den sterrenhemel en den hemel der hemelen. Zoo dachten verreweg de meeste Christelijke schrijvers. Dan, à Marck is van oordeel (a.w., XXXIV, 30): „Het vergaan der wereld moeten wij alleszins mede uitstrekken tot de zichtbare hemelen (wolken en sterrenhemel) maar niet tot den hoogsten hemel, die nooit door eenige zonde is bezoedeld." Maar dit verschil kunnen wij laten rusten. De hoofdzaak is, dat het aardrijk door den wereldbrand niet vernietigd, maar vernieuwd zal worden. Trouwens hierin schittert de grootheid Gods zoo wonderlijk uit, dat Hij her-

scheppen wil en kan wat door de zonde misvormd is.

Deze vernieuwing der wereld wordt zoo duidelijk in de H. Schrift geleerd, dat er voor het Spiritualisme, dat is voor de leer, die de toekomstige zaligheid tot den hemel beperkt, geene plaats overblijft. En 't is ons dan ook onbegrijpelijk, hoe een veelszins geref. theoloog als Böhl in zijn Dogmatik, S. 610, schrijven kon: „Aan eene vernieuwing of wedergeboorte der zichtbare wereld na de wederkomst van Christus is volstrekt niet te denken." De ondergang der wereld is volgens hem eene vernietiging; en de nieuwe hemel en de nieuwe aarde slechts eene verbloemde, overdrachtelijke uitdrukking voor het bestendig inwonen der zaligen bij den Heere Jezus. Zulk een Spiritualisme is dan ook alleen gerechtvaardigd voor hen, die geen oog hebben voor de heerlijkheid der natuur, de stof geringachten en in het lichaam den kerker der ziel zien. Maar als wij gelooven, dat God schiep den hemel en de aarde, dat de mensch slechts dan compleet is, als hij bestaat uit ziel en lichaam, dan volgt hieruit ook, dat eenmaal de gansche schepping zal worden vrijgemaakt van de dienstbaarheid der verderfenis. En nu is het wel waar, dat wij bijv. Openb. 21 niet letterlijk mogen opvatten en dat we hier te doen hebben met gedachten, die door beeldspraak ons nabij gebracht worden. Edoch, die gedachten zijn toch geen phantasieën, maar „diesseitige" beschrijvingen van „jenseitige realiteiten" (Bavinck). De nieuwe aarde zal dan ook nog schooner zijn dan de oorspronkelijke daar alles wat potentieel was nu actueel zal wezen. Blijken zal ook, dat substantieel niets verloren ging. De wereld zal hersteld worden; in de gemeente zal het menschelijk geslacht behouden worden, en in die gemeente zal elk volk, ook Israël zijne eigene plaats en roeping hebben en „zij zullen de heerlijkheid en de eer der natiën in haar brengen", Openb. 21 : 26.

Volgens Kuyper is van het laatstgenoemde, dus van Openb. 21 : 26, dit de beteekenis: ...„En overmits nu, gelijk de uitspraak eischt, die *eere* en *heerlijkheid* niet bedoeld is van een *enkel* volk of in een enkele periode, maar die eere en heerlijkheid hier voorkomt als het bezit van de *volkeren,* en zulks wel in geheel hun historisch verloop, zoo mag hier aan niets anders gedacht worden, dan aan de voortgaande gemeenschappelijke ontwikkeling, waartoe heel ons menschelijk leven in de historie der volkeren gekomen is en nog komen zal. En van deze winste nu, die uiteraard niets dan eene vrucht der gemeene gratie is, wordt nu gezegd, dat deze winste niet eenvoudig ondergaat en in den algemeenen wereldbrand vernietigd wordt, maar dat ook voor het nieuw-Jeruzalem, d. i. voor de nieuwe aarde, de winste een blijvende beteekenis zal hebben, want dat deze *eere* en *heerlijkheid,* waartoe ons menschelijk geslacht zal gekomen zijn, ook in dit nieuw-Jeruzalem zal worden ingedragen" (De Gemeene Gratie, I, 460).

Bavinck oordeelt eveneens: „En alle die volken brengen in het

nieuwe Jeruzalem saam, alwat zij elk naar zijn onderscheiden aard van God ontvangen hebben aan heerlijkheid en eere" (a.w., IV, blz. 803). Greijdanus voegt hieraan nog dit toe: „Dit nieuwe, heilige Jeruzalem, of de gemeente des Heeren, komt hier voor in haren staat en toestand van eeuwige heerlijkheid: toebereid als eene bruid, die voor haren man versierd is. Maar dit nieuwe Jeruzalem daalt in zekeren zin reeds nu dagelijks uit den hemel neer, inzoover God al de eeuwen bezig is, dag aan dag, Zijne gemeente te vergaderen. En vandaar in dit deel der Openb. 21 : 1—22 : 5 ook nog de opwekkingen en waarschuwingen, vss 7 en 8 en 27, en het spreken van genezing der natiën of heidenvolken door de bladeren van het geboomte des levens, 22 : 2, en van het wandelen der natiën of heidenen in haar licht, 21 : 24, en van het brengen der natiën van hunne heerlijkheid en eere in dit heilige, nieuwe Jeruzalem, 21 : 26; d.w.z. het spreken in deze teekening van het hemelsche Jeruzalem ook over datgene, wat ten aanzien van 's Heeren gemeente in dezen tijd geschiedt. Tijd en eeuwigheid worden bij deze beschrijving van het schoone, heilige Jeruzalem niet scherp uit elkander gehouden" ... „De heerlijkheid en de eere der natiën doelen op wat er aanzienlijks en groots en eervols is ook bij de oorspronkelijke heidenvolken: menschen, kundigheden, zaken. Maar vele met allerlei uitnemendheid toegeruste menschen onder die volken zullen geloovig worden, en met hunne personen en met hetgeen zij hebben, tot dienst en heil van 's Heeren gemeente werken, en ook in de eeuwigheid haar tot eere strekken" (K. V., blz. 313 en 322). „Den pluralis van het werkwoord kunnen wij vertalen als: men zal (de heerlijkheid ... in haar brengen). Bedoeld zijn degenen, die het doen, d. w. z. die uit de natiën geloovig worden. Tot hen zullen ook behooren, die in aanzien zijn, over verschillende uitnemendheden beschikken, macht oefenen, welke zij ten dienste stellen van 's Heeren gemeente. In de eeuwigheid heeft dit dan zijn weerschijn. God kroont met zijne genade de gaven, welke Hij verleende, en Hem tot dienst, en eere, deed gebruiken" (Uitgebreide Verkl., blz. 430) of gelijk hij (Greijdanus) reeds bij vs 24 opmerkte (blz. 429): „En in de eeuwigheid zal dat in alle klaarheid zichtbaar zijn. Dan brengt God aller doen en beteekenis aan het licht en doet Hij aller arbeid, in deze bedeeling gewerkt, naar zijn wezen en waarde in vollen glans uitstralen, tot lof zijner heerlijkheid" ... en K. V. blz. 322: „Ter zake van de eeuwige toekomst zegt dit vers, dat velen van heidensche afkomst, in dit heilige, nieuwe Jeruzalem zullen wonen en zijn heil genieten, en dat tot zijne burgers behooren zullen ook grooten en heerlijken, die met hunne gaven en krachten de schoonheid van deze hemelstad verhoogen."

Voorts moeten wij met het in de H. Schrift ons geopenbaarde tevreden zijn en niet een stellig antwoord op alle vragen verwachten. Sommige theologen, zooals Philippi en Ch. Hodge, bijv., zijn van oordeel,

dat de nieuwe aarde de bestendige woonplaats der gezaligden wezen zal. De oude Gereformeerde theologen, zooals Walaeus (de Synopsis) en à Marck (XXXIV, 27) meenden, dat de hemel hunne vaste woonplaats zijn zal. Van de laatsten denken sommigen, dat het hun misschien niet verhinderd zal worden, nu en dan zich ook op de nieuwe aarde te verlustigen, anderen echter, wijzen deze gedachte af. Ik onthoud mij van een stellige uitspraak — wel neig ik er toe, dat er levendig verkeer tusschen hemel en aarde zijn zal (Zie de Kantteekening bij Op. 21 : 1). Schilder gaat in zijn belangrijk en nieuwe gedachten (waarover ik nog niet tot een definitief oordeel kwam) naar voren brengende boek: Wat is de Hemel? wat verder. Hij schrijft: „Al zal dus onze woonplaats van straks deze aarde zijn, zij zal toch bij het intreden van den mensch tot de vernieuwde wereld zóó volstrekt anders zijn geworden, dat van een *„her"*kennen geen sprake is. Wel van een inzien en een overzien", blz. 193.

Terecht teekende Calvijn bij Rom. 8 : 21 (dat het schepsel zelf zal vrijgemaakt worden van de dienstbaarheid der verderfenis, tot de vrijheid der heerlijkheid Gods) aan: „Niet dat de redelooze creaturen dezelfde heerlijkheid verkrijgen als de kinderen Gods, maar de Apostel wil zeggen, dat zij naar haren aard deelen zullen in den beteren aard, wijl God tegelijk met het menschelijke geslacht den nu vervallen aardbodem volmaakt zal herstellen. Hoedanig echter deze volkomenheid zijn zal, zoo in dieren als in planten en in metalen, is noch nuttig noch oorbaar, nieuwsgierig na te vorschen. Wijl het vergaan een voornaam deel der verderfenis is, vragen spitsvondige maar min bedachtzame lieden, of dan ieder geslacht van dieren onsterfelijk zal zijn. Wanneer men aan zulke speculaties den teugel viert, waarheen zullen zij ons eindelijk vervoeren? Laat ons dus met deze eenvoudige leer tevreden zijn: Er zal zulk eene regelmatigheid en zulk een sierlijke orde wezen, dat er zich niets wanstaltigs of vervallens voordoet."

Verschil van gevoelen is er ook over *Openb. 21 : 1b: En de zee was niet meer.* Met een beroep op Augustinus verstond o. a. Hengstenberg onder „zee" de zee der volken, de booze, onrustige,, onstuimige wereld der menschen, die elkander verslinden. Anderen oordeelen: Gelijk in dit verband „aarde" niet oneigenlijk is op te vatten, evenmin „zee". Het vuur heeft haar verteerd. Bij de opstanding heeft de zee de dooden opgegeven, die daarin waren, en nu wordt gezegd: De zee is niet meer. De tweede opvatting schijnt mij de juiste. Zoo denkt ook Greijdanus: „En de zee is niet meer. De zee maakt scheiding, Jes. 43 : 16, en is beeld van opstandig en bedreiging, Ps. 65 : 8; 114 : 5. Hare verdwijning verzinnebeeldt het wegvallen van grenzen of perken, die afsluiten en de gemeenschap verhinderen en het niet meer aanwezig zijn van hetgeen gevaar meebrengt of verwoesten kan."

§ 23. **De rijke zegeningen, die aan de gezaligden ten deel vallen. Eene groote schare.**

De zegeningen, die aan de gezaligden geschonken worden, zijn deze:

a. de stoffelijke zegeningen, want de geloovigen zullen vrij zijn van armoede, krankheid, smart, vrees, honger, dorst, koude en hitte en daarentegen zich verlustigen in de natuur, welke in onverwelkelijke pracht stralen zal;

b. de heerlijkste gemeenschap met God. Wij willen niet weten van eene visio Dei in Roomschen zin, maar wel belijden wij, dat „die gemeenschap rijker, dieper, zaliger zijn zal dan zij hier op aarde ooit was of wezen kon, want zij zal door geen zonde verstoord, door geen afstand verbroken, door geen natuur of Schrift bemiddeld zijn. Nu zien wij in den spiegel van Gods openbaring slechts zijn beeld; dan zien wij aangezicht tot aangezicht, en kennen, gelijk wij gekend zijn. Visio, comprehensio, frui Dei maken het wezen der toekomstige zaligheid uit. „De zaligen zien God wel niet met lichamelijke oogen" — gelijk sommige oudere en enkele nieuwere Luth. theologen (Philippi, Delitzsch) leeren (Honig) — „maar toch op eene wijze, die alle openbaring in deze bedeeling door middel van natuur en van Schrift zeer verre te boven gaat; en dienovereenkomstig zullen zij Hem allen kennen, schoon elk naar de mate zijner bevatting, met eene kennis, die in de kennisse Gods haar beeld en gelijkenis heeft, rechtstreeks, onmiddellijk, zuiver en rein. Zij ontvangen en bezitten dan alles, wat zij hier slechts in hope hadden verwacht. En alzoo God aanschouwende en God bezittende, genieten zij God en zijn in zijne gemeenschap zalig; zalig naar ziel en lichaam, in verstand en in wil" (Bavinck).

c. De gemeenschap der heiligen. Het aantal geloovigen is hier op aarde slechts betrekkelijk klein, maar in den hemel zullen de gezaligden velen zijn. Immers zeide Jezus zelf, dat Hij zijne ziel zou geven tot een rantsoen voor velen en dat velen zouden komen van Oosten en Westen en aanzitten met Abraham, Izak en Jakob in het koninkrijk der hemelen, Matth. 8 : 11. En in de Openbaring lezen wij, dat eene groote schare, welke niemand tellen kan, zal staan voor den troon en het Lam, 7 : 9. Vandaar, dat sommigen onder hen, die overigens belijden, dat niemand tot den Vader komt dan door Christus, aannamen, dat alle jongstervende kinderen, de idioten, krankzinnigen en doofstommen, die van de prediking des Evangelies verstoken waren, en die heidenen, die blijk gaven van een diep inzicht en deugdzaam leefden, zalig worden. Anderen lieten hier alleen de mogelijkheid open en durfden niet meer dan hopen. Maar de meeste theologen kwamen er toch tegen op. Alleen beleden de Geref. kerken met betrekking tot de vroegstervende kinderen der geloovigen, dat wij aan hunne zaligheid niet zullen vertwijfelen, ofschoon enkelen zoover niet gingen.

En ten opzichte van de andere vroegstervende kinderen hoopten meerdere Geref. theologen, dat God ook onder hen Zijne uitverkorenen heeft. Hoe dit laatste zij, juist omdat de Gereformeerden beleden, dat God kan wederbaren buiten de middelen om, konden zij op goeden grond milde gedachten koesteren omtrent het getal der gezaligden. „Als het er op aankomt, is de Geref. belijdenis ruimer van hart en breeder van blik dan eenige andere Christelijke Confessie". — Deze heiligen nu zijn in het rijk der heerlijkheid veel inniger, teederder en heiliger aan elkander verbonden dan hier op aarde, aangezien alle scheidsmuren van afstamming en taal, van ruimte en tijd geslecht, alle zonde en dwaling uitgebannen en alle uitverkorenen in het nieuwe Jeruzalem samengebracht zullen zijn.

Vele theologen, zooals à Brakel (a.w. II, 62, 7), à Marck (a.w. 34, 26), de Moor (a.w., VI, blz. 720) nemen aan, dat de gezaligden elkaar zullen kennen, ook zij, die elkander tevoren nooit hadden ontmoet. Als reeds de engelen, die geen lichaam hebben, elkaar kennen, hoeveel te meer dan nog de gezaligden, wanneer ieder hunner weer zijn eigen lichaam, waarin zich ook de individueele eigenaardigheid uitdrukt en afspiegelt, hebben zal. Ook zijn zij van oordeel, dat het weerzien in volmaaktheid en heerlijkheid van magen, vrienden en bekenden de zaligheid nog vermeerderen zal. Daarentegen, dat het gemis van hen, met wie men op aarde door banden des bloeds nauw verbonden was, maar die in hun zonden zijn gestorven, stellig niet zal worden gevoeld en dus de hemelsche vreugde niet verminderen zal. Voorts meenen zij, dat de gezaligden niet in eens alle hemelingen kennen zullen, omdat hun getal zoo groot en het hemelsche vaderland zóó uitgestrekt is. Die op aarde in den dienst van God door hun lijden en strijden hebben uitgeblonken, met name de heiligen der Schrift, de profeten en de apostelen zullen spoedig aan allen bekend zijn. Daarna zal iedere gezaligde allengs meer gezaligden leeren kennen.

In het rijk der heerlijkheid zal, gelijk ik reeds aanstipte, de meest innige verhouding tusschen al Gods kinderen zijn, omdat daar niets meer is dat verwijdering teweegbrengt, en veeleer ééne heilige liefde in aller hart zijn zal. Dan eerst zal ten volle uitkomen, dat alle geloovigen saam één volk Gods zijn, ééne gemeente, ééne algemeene vergadering, Hebr. 12 : 22/23 uitmaken (In plaats van „tot de algemeene vergadering en de gemeente der eerstgeborenen" vertaalt Grosheide: „tot een feestelijke en plechtige vergadering der eerstgeborenen"). En dit alles is alleen mogelijk, als men elkaar kent. Voor dit gevoelen beroept men zich op Matth. 8 : 11 — de gezaligden zullen weten, dat dit Abraham, Izak en Jakob zijn; Luk. 16 : 9 — de vrome armen kennen hun vrome weldoeners, daar zij dezen dankbaar en blijde begroeten en ontvangen in de eeuwige tabernakelen —; en op het feit, dat Adam in het paradijs terstond Eva kende. Voor dit onderlinge verkeer is ook noodig, dat alle hemelingen ééne taal spreken.

Mij komen deze gedachten zeer aannemelijk voor, maar wij gaan toch 't veiligst, als wij ons ook hier niet al te stellig uitdrukken.

§ 24. De werkzaamheid der gezaligden. Graden van heerlijkheid. Onuitsprekelijke heerlijkheid.

De zaligheid, die in de gemeenschap met God en de heiligen genoten wordt, sluit niet alle werkzaamheid uit. Het is waar, dat de Schrift hiervan slechts weinig spreekt. Maar wij weten toch, dat het eeuwige leven bestaat in een loven en prijzen van God; dat de zaligen God dag en nacht dienen; dat de zaligen profeten, priesters en koningen zijn, die op de aarde heerschen in alle eeuwigheid; dat naarmate zij hier meer getrouw waren, zij ook in het koninkrijk der hemelen over meer zullen worden gezet; dat hunne werken hen volgen en dat ieder hunner zijne eigene persoonlijkheid behoudt. Ook zal er in het rijk der heerlijkheid in natuurlijken en geestelijken zin verscheidenheid zijn. Voor allen geldt weer, dat deze heerlijkheid zich zal uitbreiden over den geheelen mensch uitwendig en inwendig. Zij sluit in, eene verhooging en volmaking van de vermogens, krachten en handelingen der ziel en des lichaams, met verfijning en veredeling der zintuigen, inzonderheid van het gezicht en het gehoor.

Zoo hebben de gezaligden het volle genot van hetgeen in het rijk der heerlijkheid te zien, te hooren en te smaken is — welke dingen culmineeren in dit ééne: En zij zullen God zien, *Openb. 22 : 4: En zullen zijn aangezicht zien en zijn naam zal op hunne voorhoofden zijn.* Wij herinneren er echter nogmaals aan, dat Augustinus, Quenstedt, Philippi e. a. meenden, dat de verheerlijkten God ook met de oogen des lichaams zullen aanschouwen, maar dat terecht de Gereformeerde theologen deze gedachte afwezen.

Er zullen verschillende graden van heerlijkheid zijn. Uit reactie tegen de leer van de verdienstelijkheid der werken hebben sommige Gereformeerden dit ontkend. Maar de H. Schrift leert het toch duidelijk, als zij zegt, dat een iegelijk een loon zal ontvangen naar zijne werken.

Alle hemelingen zijn wel zóó zalig, als zij het wezen kunnen, maar niettemin is er verschil in glans en heerlijkheid. Natuurlijk vloeit hieruit niet voort, dat Rome met haar leer van de verdienstelijkheid der goede werken gelijk heeft en dat dus de martelaren, de coelibatairen en leeraars recht hebben op bijzondere belooningen, die naar Ex. 25 : 25 aureolae genoemd worden en welke aan de allen ten deel vallende gouden kronen toegevoegd worden (Buchberger, Kirchliches Handlexikon, I, S. 417: „Aureola sanctorum ist ein aus Ex. 25 : 25 entnommener und durch die glossa ordinaria der Scholastik vorliegender eschatologischer Terminus, der eine den Jungfrauen, Martyrern und Doctores d. h. Verkündigern des göttl. Wortes zu der wesentlichen Himmelsfreude (aurea corona) hinzukommende akziden-

telle Beseligung bezeichnet. Diese Aureola ist eine Auszeichnung der Jungfrauen für ihren heroischen Sieg über das Fleisch, der Martyrer und Doctores für ihren Sieg über die Welt und den Teufel. Anhaltspunkte hiefür bietet Apok. 14 : 3, Matth. 5 : 11, Dan. 12 : 3"). Neen, deze belooning geschiedt niet uit verdienste maar uit genade. En juist ook door het verschil komt de heerlijkheid der gemeente nog schooner uit en is ieder nog beter in staat zijne eigene taak te vervullen.

Sommige theologen, zooals Bretschneider, Delitzsch, Beck en Nitzsch meenen, dat het in het nieuwe Jeruzalem een eeuwig worden en wassen wezen zal, of m. a. w. dat daar eene onafgebroken toeneming in kennis en heerlijkheid zijn zal. Volgens hen vloeit dit voort uit de ondoorgrondelijke diepte des goddelijken Wezens en de onbereikbare hoogte der goddelijke heerlijkheid. Ook concludeert men uit de trappen der heerlijkheid, dat er eene verheffing van den eenen trap tot den anderen zal plaats hebben. Dan, deze gedachte kan ik niet beamen, omdat m. i. een eindelooze voortgang in kennis en gelijkvormigheid Gods niet vereenigbaar is met de eindige natuur des menschen.

Onuitsprekelijk heerlijk zal het lot der gezaligden zijn. Hun werken is een rusten en genieten tevens. Het onderscheid van dag en nacht, van werk- en rustdag is weggevallen, en de tijd is doordrongen van de eeuwigheid. Zelfs „werden Himmel und Erde dann nicht mehr wesentlich unterschieden sein; in beiden wird die Gerechtigkeit wohnen, und damit wird in beiden für Gott selbst eine Wohnstätte bereitet", (E. Kühl, II Petri 3 : 13) Alles zal onder Christus tot één vergaderd zijn, beide dat in den hemel en dat op de aarde is Ef. 1 : 10. En dan gaat *ten volle* in vervulling de heerlijke profetie (die aanvankelijk bij den terugkeer der Israëlieten uit Babel en vollediger bij de uitstorting des Heiligen Geestes reeds gerealiseerd was): „Ziet, de dagen komen, spreekt de Heere, dat Ik met het huis Israëls en met het huis van Juda een nieuw verbond zal maken: niet naar het verbond dat Ik met hunne vaderen gemaakt heb ten dage als Ik hunne hand aangreep om hen uit Egypteland uit te voeren, welk mijn verbond zij vernietigd hebben, hoewel Ik hen getrouwd had, spreekt de Heere: maar dit is het verbond dat Ik na die dagen met het huis Israëls maken zal, spreekt de Heere: Ik zal mijne wet in hun binnenste geven en zal die in hun hart schrijven, en Ik zal hun tot eenen God zijn en zij zullen mij tot een volk zijn; en zij zullen niet meer, een iegelijk zijnen naaste en een iegelijk zijnen broeder leeren, zeggende: Kent den Heere; want zij zullen Mij allen kennen, van hunnen kleinste af tot hunnen grootste toe, spreekt de Heere, want Ik zal hunne ongerechtigheid vergeven en hunne zonde niet meer gedenken, Jer. 31 : 31—34."

INHOUD.

INLEIDING.

Par.		Blz.
1.	De noodzakelijkheid van een Inleiding	7
2.	De beteekenis van het woord dogma	7
3.	De naam Dogmatiek	9
4.	Het begrip Dogmatiek	11
5.	De Encyclopaedische plaats der Dogmatiek	14
6.	De methode der Dogmatiek	16
7.	De indeeling der Dogmatiek	20
8.	De ontaarding der Dogmatiek	24
9.	De wijsbegeerte van den godsdienst en de Dogmatiek	26

HOOFDSTUK I.

LOCUS DE THEOLOGIA ET DE RELIGIONE.

(De Theologie en de Religie).

1.	Geschiedenis en beteekenis van het woord Theologia	31
2.	De Theologie is zoowel theoretisch als practisch	32
3.	Het woord „Religie"	33
4.	Het wezen der religie. Religio objectiva en subjectiva	35
5.	Pogingen tot vaststelling van het wezen der religio subjectiva	37
6.	Het wezen der religio subjectiva naar de Heilige Schrift	45
7.	De cultus internus en de cultus externus	48
8.	De zetel der religie	48
9.	De oorsprong der religie	49
10.	De drie principia der Theologie. De oorsprong der religie naar de Heilige Schrift	55
11.	De religio subjectiva en de Theologie	58

HOOFDSTUK II.

LOCUS DE SACRA SCRIPTURA.

(De Heilige Schrift).

1.	Het begrip „Openbaring"	62
2.	Tweeërlei openbaring Gods. Onmiddellijke en middellijke openbaring. Manifestatio et revelatio	67

Par.		Blz.
3.	De ongenoegzaamheid en de waarde der algemeene openbaring	71
4.	De bijzondere openbaring. (Historisch overzicht. De Gereformeerde opvatting. Het proces der openbaring. Woorden en Daden Gods. De Incarnatie en de bijzondere openbaring)	73
5.	Het standpunt van het Supranaturalisme der Roomsche Kerk en dat van het Naturalisme tegenover de bijzondere openbaring moet afgewezen	77
6.	De in de H. Schrift gebezigde woorden voor de bijzondere openbaring. De middelen der bijzondere openbaring	79
7.	Historisch overzicht van de leer der Inspiratie	86
8.	Wat onder de Inspiratie (Theopneustie) te verstaan zij	92
9.	Bewijzen uit de Heilige Schrift voor de Inspiratie	100
10.	De graphische Inspiratie	110
11.	De onderscheidene vormen (soorten) van Inspiratie	112
12.	De H. Schrift en de woorden van schepselen in den Bijbel. De Praedestinatie van den Bijbel. De werkzaamheid der drie Personen bij de teboekstelling der Openbaring	115
13.	Affectiones (eigenschappen) Sacrae Scripturae	116
14.	Auctoritas S. S.	117
15.	Necessitas S. S.	120
16.	Perspicuitas S. S.	121
17.	Sufficientia sive Perfectio S. S.	123
18.	Het principium cognoscendi internum Theologiae. Hoe wij van de waarachtigheid der H. Schrift overtuigd worden. Het geloof. Het testimonium Spiritus Sancti	126
19.	De z.g. bewijzen voor de waarheid van het Christendom	131

HOOFDSTUK III.

LOCUS DE DEO.

1.	De plaats van dezen locus in de Dogmatiek	140
2.	Het Agnosticisme. Het Pantheïsme. Het Materialisme. Het Psychomonisme. Het Atheïsme. Het Deïsme en het Theïsme	141
3.	De onbegrijpelijkheid en de kenbaarheid Gods	145
4.	De Godsleer van Otto en Barth	151
5.	Het Atheïsme. Aangeboren begrippen. God is kenbaar door zijn dubbele openbaring. Cognitio Dei insita	157
6.	Cognitio Dei acquisita. De bewijzen voor het bestaan van God	160
7.	Het Wezen Gods	169
8.	De Namen Gods in het algemeen	171
9.	De eigennamen of benoemingsnamen Gods	175

Par. Blz.
10. De indeeling van de wezensnamen Gods 182
11. De Wezensnamen of deugden Gods 186
A. God als de Zijnde 186
B. God als de Levende of God als Geest 192
C. God als Licht of als volkomen zich Zelf bewust . 195
D. God als de Heilige 202
E. God als Souverein 209
12. De personeele Namen Gods of de Heilige Drieëenheid . . 217
A. Het Schriftbewijs 217
B. De historie van dit dogma 226
C. De technische termen 231
D. De ontologische en de oeconomische Triniteit . . 232
E. De personeele eigenschappen. De Paternitas . . 234
F. De Filiatio 235
G. De Spiratio 235
H. De oeconomische Triniteit 237
I. Nadere bewijzen voor de Godheid van den Zoon en den H. Geest 238
J. Het gewicht van dit Dogma 239
K. Barth en Brunner 240

HOOFDSTUK IV.

LOCUS DE DECRETIS DEI.

(De raad Gods).

1. Historisch overzicht 247
2. De werken Gods. De termen voor den raad Gods. De raad Gods als zoodanig 254
3. De eigenschappen van den raad Gods 255
4. De raad Gods tegenover het Pantheïsme, Deïsme en Fatalisme 257
5. Decretum generale et speciale 258
6. De raad Gods en de zedelijke handelingen des menschen . 258
7. De praedestinatie. De electie en de reprobatie 259
8. Het infra- en het supralapsarisme 262
9. Weerlegging van de dwaling, dat de uitverkiezing rust op een vooruitgezien geloof 272
10. Het beroep op 't verbum προγι(γ)νώσκειν afgewezen . . . 274
11. Teksten, waarop de uitverkiezing op grond van een vooruitgezien geloof bepleit wordt 275
12. Er is niet eene drieërlei praedestinatie 277
13. Verdere argumenten tegen de Arminiaansche voorstelling 278
14. De voorverordineering van Christus en de engelen . . . 278

HOOFDSTUK V.

LOCUS DE CREATIONE.

(De schepping in haar oorspronkelijken staat).

Par.		Blz.
1.	De uitgaande daden Gods	281
2.	De schepping	282
3.	De schepping is het werk van den Drieëenigen God	283
4.	De Zoon is de Middelaar der schepping. De kosmologische beteekenis van den Christus	284
5.	Bezwaren tegen het dogma der schepping	286
6.	Waarom schiep God de wereld?	287
7.	De harmonie der schepping	288
8.	De evolutieleer	289
9.	De schepping eveneens ontkend door het Pantheïsme en het Materialisme	293

HOOFDSTUK VI.

LOCUS DE ANGELIS.

(De geestelijke wereld).

1.	Het geloof aan het bestaan van engelen is niet onredelijk. Echter blijft ook hier de H. Schrift de kenbron der waarheid	295
2.	Historisch overzicht	296
3.	De verscheidenheid in de engelenwereld. Het getal der engelen	297
4.	Wanneer zijn de engelen geschapen?	300
5.	De engelen hebben geen lichamen	300
6.	De redelijke en zedelijke natuur der engelen	303
7.	De dienst der engelen. Beschermengelen? Vereering?	307

HOOFDSTUK VII.

LOCUS DE CREATURIS MATERIALIBUS.

(De stoffelijke wereld).

1.	De algemeenheid der kosmogenieën. Het scheppingsverhaal der Heilige Schrift is oorspronkelijk	311
2.	De schepping der wereld geschiedde niet op den 1en dag van Genesis 1	312
3.	Het scheppingswerk op de 6 dagen	313
4.	Het oude en het nieuwe wereldbeeld	315
5.	Genesis 1 moet letterlijk worden opgevat	317
6.	De Heilige Schrift en de hedendaagsche geologie	323

HOOFDSTUK VIII.

LOCUS DE HOMINE.

(De oorsprong, het wezen en de bestemming des menschen).

Par.		Blz.
1.	Oorsprong en ouderdom van het menschelijk geslacht . .	325
2.	De eenheid van het menschelijk geslacht	328
3.	De oudste woonplaats der menschheid	330
4.	De schepping van den mensch	332
5.	Genesis I en II zijn niet de verbinding van twee onderscheidene overleveringen, maar vormen saam eene eenheid . .	333
6.	Het wezen des menschen volgens de Evolutionisten, de Modernen, de Vermittelungstheologen en de Roomschen .	335
7.	Het wezen des menschen volgens de kerken der Reformatie	338
8.	Het wezen des menschen naar de H. Schrift	338
9.	Het tweeërlei beeld Gods	340
10.	Het beeld Gods komt uit in den geheelen mensch . . .	341
11.	De voorstelling van Böhl en de Neo-Kohlbrüggianen moet afgewezen worden	342
12.	De mensch is niet geschapen naar het beeld des Zoons noch naar dat van den Christus Incarnandus	343
13.	Dichotomie of trichotomie	344
14.	Het beeld Gods bestaat niet uitsluitend in de heerschappij des menschen over de natuur	346
15.	Met het beeld Gods hangt ook de onsterfelijkheid des menschen samen	346
16.	De justitia originalis	347

HOOFDSTUK IX.

LOCUS DE FOEDERE OPERUM.

(Het werkverbond. De bestemming des menschen).

1.	De leer van het Werkverbond in de historie	351
2.	De door God gewilde relatie tusschen Zich en den mensch wordt schoon aangeduid door het woord Verbond . . .	354
3.	Het Schriftbewijs voor de leer van het Werkverbond . .	356
4.	Adam het Hoofd der menschheid	358
5.	Wederlegging der dwalingen	358
6.	De oorsprong der ziel. Emanatie-theorieën. Het Praeëxistentianisme. Het Traducianisme (Generatianisme). Het Creatianisme. God de Schepper van de ziel	360

HOOFDSTUK X.

LOCUS DE PROVIDENTIA.

(De voorzienigheid Gods).

Par.		Blz.
1.	De verschillende beteekenissen, waarin de term Voorzienigheid is gebezigd	367
2.	Historisch overzicht van de leer der Voorzienigheid Gods	368
3.	Het Pantheïsme en het Deïsme tegenover de Voorzienigheid Gods	370
4.	De voorzienigheid Gods in de Heilige Schrift	371
5.	Het specifieke van dezen locus	372
6.	De conservatio	373
7.	De concursus	374
8.	De gubernatio	377

HOOFDSTUK XI.

LOCUS DE PECCATO.

(De Zonde).

A. De oorsprong der zonde.

1.	De zonde in de engelenwereld	378
2.	De val des menschen	379
3.	De opinie der Vermittelungs- en Moderne Theologie over den val des menschen	386
4.	Het tijdstip van den val der engelen en onzer eerste voorouders	387
5.	Dwalende gevoelens met betrekking tot den oorsprong der zonde	389
6.	God en de zonde	390

B. Het wezen der zonde.

1.	Woorden voor zonde in den Bijbel. De definitie der zonde in de H. Schrift	392
2.	Ontwikkeling van het begrip zonde in de Dogmatiek. De zonde is een actuosa privatio boni	393
3.	Satan en de duivelen	395
4.	De indeeling der zonden	396
5.	De invloed der zonde op de vermogens onzer ziel	400
6.	De onvergefelijke zonde of de zonde tegen den Heiligen Geest	402

C. De verbreiding der zonde.

Par.		Blz.
1.	De leer van de erfzonde in hare historische ontwikkeling	404
2.	De dogmatische terminologie	409
3.	De erfschuld	410
4.	De erfsmet	414
	Aanhangsel. De z.g. heilige ontvangenis van de maagd Maria	416

D. De straf der zonde.

1.	De noodzakelijkheid dezer straf. Het dubbele karakter der straf. De straf in de H. Schrift geleerd	417
2.	De schuld	418
3.	De smet	419
4.	Het lijden	420
5.	De lichamelijke dood	421
6.	Het verkeeren onder de macht van den duivel	422
7.	De eeuwige dood	423

HOOFDSTUK XII.

LOCUS DE FOEDERE GRATIAE.

(Het verbond der genade).

1.	Historisch overzicht	424
2.	Het Pactum Salutis	425
3.	Wezen en afkondiging van het genadeverbond	429
4.	De woorden בְּרִית en διαθηκη in de Heilige Schrift	432
	Aanhangsel	433
5.	De bedeelingen van het genadeverbond	433
6.	Het onderscheid tusschen het werk- en het genadeverbond	436
7.	De z.g verbondsvoorwaarden	438
8.	De bondelingen	438

HOOFDSTUK XIII.

LOCUS DE CHRISTO.

A. De mediatore foederis gratiae.

(DE PERSOON DES MIDDELAARS VAN HET GENADEVERBOND).

1.	Historisch overzicht	440
2.	De Zoon des menschen. De Zone Gods	447
3.	De voorbereiding van de vleeschwording des Woords. De volheid des tijds	450

Par. Blz.
4. De bestrijding van de Godheid en bewijsplaatsen uit de H. Schrift voor de Godheid van den Christus 452
5. De heilige ontvangenis en de geboorte van Christus . . . 454
6. Is Maria na de geboorte van Jezus maagd gebleven? . . 456
7. Op welken grond kan Jezus de Zone Davids genoemd worden? 457
8. Jezus was naar zijne menschheid een waarachtig en volkomen mensch 458
9. Twee naturen in eenigheid des persoons 459
10. De menschelijke ontwikkeling bij Christus. Communicatio idiomatum apotelesmatum en charismatum 463
11. Was de vleeschwording zelve reeds eene vernedering voor den Logos? 465
12. De aanneming onzer zwakke, ongave menschelijke natuur 466
13. Christus was niet onwetend. Ook kon Hij niet dwalen . . 466
14. De zondeloosheid van den Christus 467
15. Christus was naar zijne menschheid niet almachtig . . . 468
16. De aanbidding van Christus 468

B. De officio Jesu Christi Mediatoris.

(HET WERK VAN DEN MIDDELAAR).

1. Historisch overzicht 470
2. De offeridee is algemeen menschelijk. Het offer in Israël . 474
3. Het Nieuwe Testament laat ons Jezus zien als den beloofden Messias 478
4. De naam Jezus 482
5. De naam Middelaar 483
6. De naam Messias, Christus 484
7. Ofschoon de Vader de straf op den Middelaar heeft gelegd, toch was niettemin de gifte des Zoons aan de wereld een daad van Gods liefde 486
8. De noodzakelijkheid der voldoening door den Middelaar . 487
9. De tweeërlei gehoorzaamheid van Christus. De obedientia activa (dadelijke) 498
10. De lijdelijke gehoorzaamheid. De obedientia passiva van Christus 500
11. Het borgschap van den Christus. De satisfactio vicaria . . 502
12. De staten van Christus. De staat der vernedering 507
13. De nederdaling ter helle 511
14. De weldaden, die Christus door zijnen dood voor ons heeft verworven 514
15. De particuliere genade; geen algemeene maar een bijzondere verzoening 517

Par. Blz.
16. Christus is de Zaligmaker der wereld. De kosmische beteekenis van Christus 521
17. De staat der verhooging. De opstanding van Christus en zijne hemelvaart 523
18. De dwaling van de Lutherschen inzake de verhooging van Christus 524
19. De drieërlei ambtelijke bediening van den verhoogden Christus ten behoeve zijner kerk 526

HOOFDSTUK XIV.

LOCUS DE SALUTE.

(De weldaden des Verbonds).

A. Inleiding. De Heilsorde in het algemeen.

1. Het Christendom en het Heidendom 529
2. Historisch overzicht 530
3. De heilsorde 534
4. De natuur der genade Gods 536
5. De uitgangspunten van dezen Locus 537

B. Roeping en Wedergeboorte.

1. De vocatio realis 539
2. De vocatio verbalis. De gratia praeparans 541
3. De noodzakelijkheid van de gratia interna. Noch het semipelagianisme noch de leer der Congruitas noch die der Verlossingsvatbaarheid des zondaars 543
4. De argumenten voor de noodzakelijkheid van de gratia interna 546
5. De wedergeboorte 547
6. De onmiddellijke en de middellijke wedergeboorte . . . 549

C. De bekeering.

1. Het verband en het onderscheid tusschen de wedergeboorte en de bekeering 550
2. De schriftuurlijke termen voor bekeering 553
3. In de bekeering werkt de mensch zelf mee 554
4. Voortgaande bekeering. Verbondsbekeering. Uitwendige bekeering. Bekeering van de zonde tot de deugd 554

D. Het geloof.

1. De schriftuurlijke termen voor geloof 555
2. Fides informis et fides formata. Het geloof in formeelen en in materieelen zin 557

Par. Blz.
3. Het geloof vóór en na den val 558
4. Het verschil tusschen de Geref. theologen onderling in de 18de eeuw over het wezen des geloofs 559
5. Het historisch-, het tijd- en het wondergeloof 561
6. Het geloof is eene gave Gods. Het standpunt der Ethischen in deze quaestie 563
7. Geloof en Wedergeboorte. Het Geloof als hebbelijkheid en als dadelijkheid 564
Aanhangsel 566
8. Kennis en vertrouwen 566
9. Het gevoelen van Dr S. P. Dee over de definitie van het geloof in Zondag VII 571
10. Het voorwerp van het zaligmakende (of rechtvaardigende) geloof 572

E. De rechtvaardiging.

1. De term „rechtvaardiging" (rechtvaardigmaking) 572
2. De rechtvaardiging is niet eene ethische maar eene forensische daad Gods 573
Aanhangsel 576
3. De beteekenis van het verbum „rechtvaardigen" in de Heilige Schrift 577
4. Hoe een rechtvaardig God den goddelooze rechtvaardigen kan. De δικαιοσυνη θεου. 580
5. Niet het geloof is onze gerechtigheid voor God maar wel de in Christus voor ons objectief gereed liggende rechtvaardigheid 581
6. De gerechtigheid van Christus is niet eene ons vreemde gerechtigheid 585
7. De rechtvaardiging van eeuwigheid (de eeuwige rechtvaardigmaking) 586
Aanhangsel 592
8. De negen of vijf trappen der Rechtvaardiging 593
9. Het geloof en de werken 596
10. De twee deelen der rechtvaardiging. De vergeving der zonden. Het recht op het eeuwige leven 598

F. De heiligmaking en de volharding der heiligen.

1. Het verband tusschen de rechtvaardiging en de heiligmaking. Het Nomisme en het Antinomianisme. Het juiste standpunt. De unio mystica tusschen Christus en de zijnen 599
2. De dwaalleer der Volmaaktbaarheid (Perfectionisten en Perfectisten) 602

Par. Blz.
3. De heiligmaking als werk van den geloovige of de actieve zijde der heiligmaking 604
Aanhangsel 606
4. De volharding der heiligen. De H. Schrift leert niet, dat de afval der heiligen mogelijk is 606

HOOFDSTUK XV.

LOCUS DE MEDIIS GRATIAE.

(Over de middelen der genade).

A. Inleiding.

1. De term genademiddelen als zoodanig 610
2. De genademiddelen in engeren zin zijn het Woord Gods en de Sacramenten 610
3. De controvers met de valsche Mystieken en de Roomschen 612

B. De verbo divino.

(HET WOORD GODS ALS GENADEMIDDEL).

1. Wet en Evangelie 613
2. Oud en Nieuw Verbond is niet dezelfde tegenstelling als Wet en Evangelie 616
3. De Efficacia Verbi Divini of de krachtdadigheid van het Woord Gods 617

C. De sacramentis in genere.

(OVER DE SACRAMENTEN IN HET GEMEEN).

1. Het woord Sacrament 620
2. Historisch overzicht 621
Aanhangsel 623
3. Het begrip „sacramenten" 624
4. De Sacramenten zijn teekenen en zegelen 625
5 De beteekende zaak. De materia interna van de Sacramenten 626
6. De verhouding tusschen Gods Woord en de Sacramenten 626
7. Het verband tusschen het teeken en de beteekende zaak 627
8. De kracht en de werking der Sacramenten. Voor het rechte ontvangen van de Sacramenten wordt het geloof vereischt 628
9. Het getal der Sacramenten. De Roomsche leer van de Sacramentalia 629
10. De zeven Sacramenten der Roomsche kerk 630

D. De Baptismo.

(DE HEILIGE DOOP).

Par.		Blz.
1.	De besnijdenis	633
2.	Waterbesprenging bij de heidenen. De proselietendoop. De doop van Johannes den Dooper	633
3.	De instelling van den Heiligen Doop. De doopsformule	636
4.	Historisch overzicht	638
5.	Het teeken bij den Heiligen Doop	641
6.	Indompeling en besprenging	642
7.	De formule bij den Doop. Zij oefent geen magische kracht	643
8.	De beteekende zaken	644
9.	De voorstelling eener speciale doopsgenade bij Kuyper	647
10.	De Kinderdoop	650
11.	De eerste doopvraag	654
12.	De grond voor den H. Doop is niet de veronderstelde wedergeboorte maar het verbond Gods	655
13.	De bedienaar van den H. Doop. De nooddoop	656
14.	Plaats en tijd van den H. Doop	657
15.	Doopgetuigen	658
16.	De Doop en de Katholiciteit van de Christelijke kerk	658

E. De coena domini.

(HET HEILIG AVONDMAAL).

1.	De religieuze maaltijden. De maaltijd in het algemeen. De Paaschmaaltijd	659
2.	Jezus' laatste Paaschmaaltijd met de zijnen	661
3.	De instelling van het H. Avondmaal	663
4.	De Christus heeft zelf bij de instelling van het Heilig Avondmaal mede van het brood gegeten en uit den drinkbeker gedronken	666
5.	Judas heeft 't Heilig Avondmaal niet mede genuttigd	667
6.	Historisch overzicht	668
7.	De namen voor het H. Avondmaal in de H. Schrift. Het H. Avondmaal is een maaltijd. Geen altaar maar een tafel	673
8.	De Heere Jezus Christus is de Gastheer bij dezen maaltijd	673
9.	De elementen, die bij dezen maaltijd gebruikt worden	674
10.	De zaken, die door de elementen van den maaltijd beteekend en verzegeld worden	674
11.	De gasten bij het H. Avondmaal	676
12.	De toelating tot het H. Avondmaal	677
13.	De dogma's van de trans- en consubstantiatie zijn in strijd met de H. Schrift	678

Par. Blz.
14. De Mis 679
15. De voorstelling van Zwingli moet ook afgewezen 682
Aanhangsel 683

HOOFDSTUK XVI.

LOCUS DE ECCLESIA.

(De Kerk).

A. Inleiding.

1. Het sociaal karakter der Religie 684
2. De gegevens der Heilige Schrift. Het begrip „ἐκκλησια" . . 685
3. Historisch overzicht 689
4. De Ethische richting en de kerk. Kerk en Gemeente . . . 692

B. Het wezen der kerk.

1. Het onderscheid tusschen de kerk en het Koninkrijk Gods 706
2. De Heilige Geest en de kerk 707
3. Wie vormen de kerk? 709
4. De zichtbare en de onzichtbare kerk 712
5. De kerk als instituut en de kerk als organisme 715
Aanhangsel 717
6. De attributen, kenteekenen, eigenschappen der kerk . . . 717
7. De kenteekenen van de ware en de valsche kerk volgens de Reformatie 722
8. Zuivere en minder zuivere kerken 726

C. De regeering der kerk.

1. De noodzakelijkheid der kerkregeering 731
2. Het apostolaat 733
3. De beteekenis van den apostel Petrus 738
4. De overige buitengewone ambten 742
5. De gewone ambten 743
6. Het episcopale en het papale stelsel van kerkregeering . . 744
Aanhangsel 747
7. Het territoriale stelsel 747
8. Het Gereformeerde of Presbyteriale stelsel 750
9. Het congregationalisme 751
10. Het collegiale stelsel 752
11. Het karakter van het ambt. Het ambt der geloovigen. De wijze, waarop men tot het bijzondere ambt komt 752
12. Het aantal ambten 755

Par. Blz.

D. De macht der kerk.

1. Kerk en Overheid onder het Oude Testament. De macht der kerk volgens het Nieuwe Testament 756
2. De macht der kerk volgens de leer van de Roomsche kerk 758
3. De macht der kerk volgens de leer der Reformatoren . . . 762
4. Het karakter van de macht der kerk 765
5. De drieërlei macht der kerk 767
   A. De potestas docendi 767
   B. De potestas gubernationis 768
   C. De potestas (ministerium) misericordiae 770
6. Het kerkverband is een eisch van Gods Woord 771
7. De verhouding tusschen de kerk van Christus en de wereld 773

HOOFDSTUK XVII.

LOCUS DE CONSUMMATIONE SAECULI.

(De voleinding der eeuwen).

1. De naam en de inhoud van dezen Locus 775
2. Het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel is algemeen menschelijk. De wijsgeerige argumenten voor de onsterfelijkheid 776
   Aanhangsel 777
3. Het oude Testament en de onsterfelijkheid der ziel . . . 778
   Aanhangsel 783
4. Het Nieuwe Testament en de onsterfelijkheid der ziel . . 784
5. Het vagevuur 786
6. De zieleslaap 790
7. Na het sterven ontvangt de ziel niet terstond een zeker lichaam : 792
8. Het Spiritisme (vroeger in Duitschland en Engeland Spiritualisme genoemd) 793
9. De conditioneele onsterfelijkheid 799
10. De aanroeping der heiligen 801
11. De plaats, waar zich de hemel en de hel bevinden, is ons onbekend 803
12. Geen mogelijkheid van bekeering aan gene zijde van het graf 804
13. De gemeenschap der strijdende en der triumfeerende kerk naar de H. Schrift 806
14. De werkzaamheid der gezaligden in den hemel. Onderscheid tusschen de gezaligden 807
15. De dag des Heeren in engeren en in ruimeren zin . . . 808

Par.		Blz.
16.	Het Chiliasme (Het Rijk der duizend jaren)	809
17.	De Antichrist	826
18.	Tijd en wijze van Jezus' wederkomst	834
19.	De dag des Heeren. De opstanding der dooden	836
20.	Het laatste oordeel. Alle menschen en ook de engelen zullen geoordeeld worden	839
21.	De poel des vuurs. De eeuwigheid der straf en niet eenmaal allen behouden	840
22.	De vernieuwing van het aardrijk Geen algeheele vernietiging van het tegenwoordige heelal	843
23.	De rijke zegeningen, die aan de gezaligden ten deel vallen. Een groote schare	849
24.	De werkzaamheid der gezaligden. Graden van heerlijkheid. Onuitsprekelijke heerlijkheid	851

ERRATUM.

In het „Woord vooraf" bleef een zinstorende schrijffout staan. Men leze r. 15 v. b. in plaats van *Dogmatici: Exegeten.*