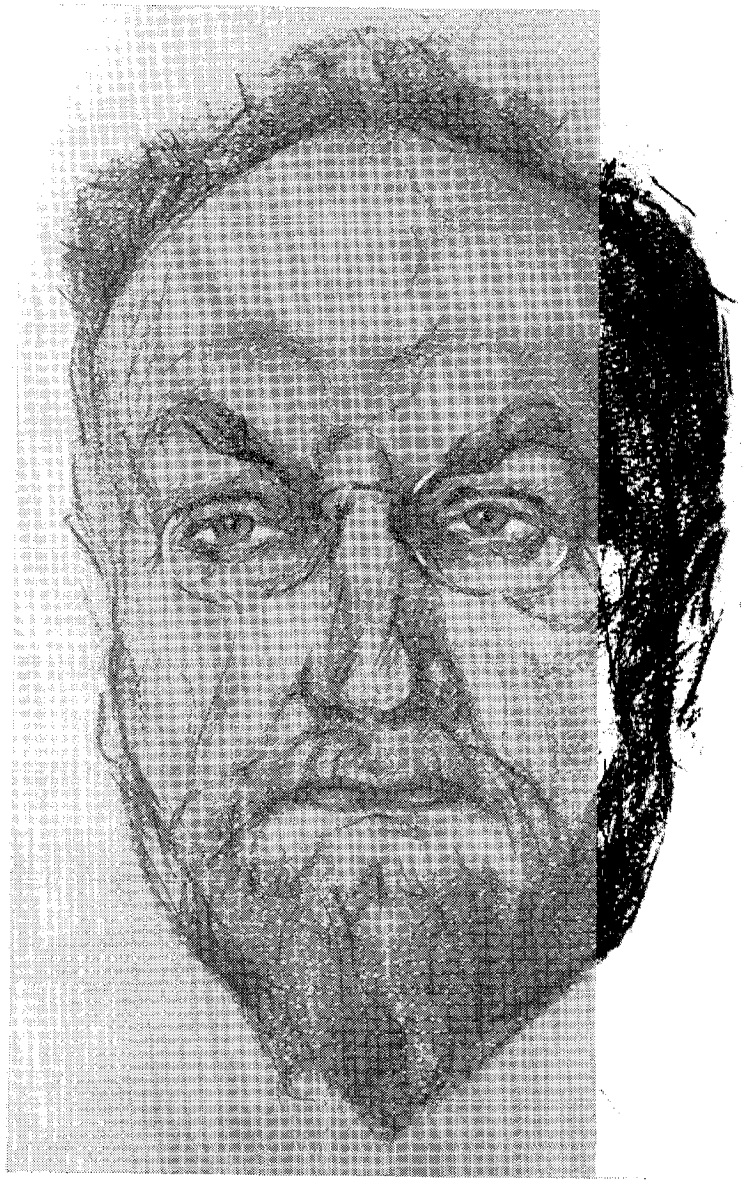


Crayontekening van een onbekende

HERMAN BAVINCK (1854–1921)

VRIJE UNIVERSITEIT TE AMSTERDAM

HERMAN BAVINCK
ALS
DOGMATICUS

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE HEILIGE GODGELEERDHEID, OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS Mr. I. A. DIEPENHORST, HOOGLERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID, IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 3 FEBRUARI 1961, DES NAMIDDAGS TE 1.30 UUR, IN HET WOESTDUINCENTRUM, WOESTDUINSTRAAT 16, TE AMSTERDAM

DOOR

ROLF HENDRIK BREMMER
GEBOREN TE DE BILT

STICHTING DE GIHONRON
MIDDELBURG
2019

J. H. KOK N.V., KAMPEN, MCMLXI

PROMOTOR: PROF. DR. G. C. BERKOUWER

AAN MIJN OUDERS

AAN MIJN VROUW

Dr. KLAAS SCHILDER

PIAE MEMORIAE

αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.

Κατα Ιωαννην 17 : 3

WOORD VOORAF

Nu ik met de voltooiing van dit proefschrift aan het einde van mijn academische studiegang gekomen ben, dank ik allereerst de God van mijn leven, Die mij de kracht en de lust tot dit werk schonk. Zijn leiding van mijn leven stelde mij in staat, ondanks allerlei stagnaties, deze arbeid tot afsluiting te brengen.

Daarnaast is het mij een behoefte op deze plaats diegenen de dank van mijn hart te brengen, die mij het bereiken van deze mijlpaal mogelijk hebben gemaakt. Allereerst denk ik daarbij aan mijn ouders, die mij de weg tot de studie hebben geopend, en mij steeds met hun warme liefde en belangstelling daarop hebben gevolgd. Het is voor mij een oorzaak van grote vreugde, dat zij deze promotie mogen meemaken. Zeer veel heb ik naast hen aan mijn vrouw te danken. Zonder haar nimmer aflatende belangstelling en medewerking had ik deze studie niet kunnen volbrengen.

Terugziende op mijn studiegang, gevoel ik dankbaarheid en waardering jegens allen, die mij op enigerlei wijze met dit „handwerk" vertrouwd hebben gemaakt. Ik denk daarbij in de eerste plaats aan het onderwijs van de leraren, destijds verbonden aan het Christelijk Gymnasium te Utrecht en met name aan dat van de eminente rector dr. A. Hengeveld. Vervolgens noem ik het grondleggend onderricht en de stimulerende leiding van de hoogleraren, die in de jaren 1935 tot 1940, toen ik te Kampen studeerde, doceerden aan de Theologische Hogeschool. Ik mocht leerling van deze school zijn in een tijd, toen haar leven krachtig bloeide. De hoogleraren Dijk, Greijdanus, Den Hartogh, Ridderbos en Schilder zijn mij allen onvergetelijk. Gaarne wil ik hier professor Dijk, de enige, die nog in leven is, mijn erkentelijkheid betuigen voor zijn voortreffelijk onderwijs in de predikkunde.

Dit proefschrift heb ik mede opgedragen aan de nagedachtenis van dr. Klaas Schilder. Daarin wil ik hem eren, die niet alleen voor mijn wetenschappelijk werk, maar ook voor heel mijn levensgang van grote betekenis is geweest. Ik blijf het als een voorrecht gevoelen door zulk een groot en oorspronkelijk theoloog in de studie van de gereformeerde theologie te zijn ingeleid.

Nog steeds ben ik dankbaar, dat ik in de gelegenheid was in de jaren 1940 tot 1942 te studeren aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit en aldaar mijn doctoraal examen af te leggen. Met name twee hoogleraren hebben mij bij die studie leiding gegeven, nl. de hoogleraren Berkouwer en Hepp. De wijze, waarop professor Hepp mij, die toch niet in eigenlijke zin zijn leerling was, tegemoet trad, waardeerde ik zeer. U, hooggeschatte Berkouwer, ben ik niet alleen voor Uw leiding in de eerste jaren van Uw professoraat, toen ik Uw colleges over de nieuwere theologie volgde, maar ook voor

al het werk, aan dit proefschrift besteed, ten zeerste erkentelijk. De wijze, waarop Gij mij met Uw grote kennis en ervaring terzijde stondt, zal ik moeilijk naar waarde kunnen schatten. Het onderwerp van deze studie had terstond Uw volle instemming en het is mij een voorrecht onder Uw leiding te promoveren op een dissertatie, die handelt over het werk van één Uwer voorgangers op de leerstoel der dogmatiek aan deze Universiteit. Ondanks verschil van inzicht betreffende de kerkelijke situatie der gereformeerden en de oorzaken, die daartoe hebben geleid, konden wij in volle harmonie aan het gereedkomen van deze studie arbeiden.

In indirecte zin ben ik veel verschuldigd aan de gemeenten, wier dienaar des Woords ik was. God leidde mijn leven zo, dat ik van het begin af aan steeds een drukke pastorale werkkring had. Hier ligt één van de oorzaken, dat er zoveel tijd verlopen is tussen mijn doctoraal examen en het beëindigen van mijn academische studie. De medewerking van de verschillende kerkeraden stelde mij echter in staat daarnaast nog tijd voor dit werk te vinden. Zo schonk de kerkeraad van Zwolle mij in 1956 welwillend een studieverlof en ontving ik van de kerkeraad te Enschede-Zuid de laatste weken enige verlichting van arbeid. In mijn eerste gemeente te Helpman (Groningen) kwam in 1944 de Vrijmaking, en sindsdien was mijn leven verweven met dat van de vrijgemaakte kerken. Het behoeft geen nader betoog, dat dientengevolge veel tijd en energie aan de opbouw van het kerkelijk leven moest worden besteed.

Voorts gevoel ik mij verplicht jegens allen, die — op welke wijze dan ook — mij verder behulpzaam waren bij het gereed maken en doen verschijnen van deze studie. Deze dank geldt allereerst verschillende tijdgenoten en leerlingen van Bavinck, die zo welwillend waren mij te ontvangen en hun ervaringen met deze doctor ecclesiae mede te delen. Eén naam moge ik noemen: de Uwe, hooggeleerde Van Rhijn! Onvergetelijk zal mij de middag blijven, dat Ge mij in Uw woning te Bilthoven een particulier „college" over Bavinck gaaft, waarin Ge voor mij de deur naar de schatkamer opende.

Dat U, hooggeleerde Nauta, Uw drukbezette tijd voor mij beschikbaar stelde om mij te helpen bij het ontcijferen van het moeilijk leesbare schrift van Abraham Kuyper, heb ik bizonder op prijs gesteld. Ook het kennisnemen van Uw historische studies inspireerde mij voor eigen werk.

Mevrouw H. Ruys-Bavinck was zo welwillend mij inzage te verlenen van het familie-archief en mij ook overigens vele waardevolle inlichtingen te geven. Ik waardeerde het ten zeerste, dat haar warme belangstelling mijn studie steeds begeleidde.

Ook wil ik allen hartelijk dank zeggen, die mij terzijde hebben gestaan bij het gebruik maken van bibliotheken en archieven, inzonderheid de heer A. J. Roukema, bibliothecaris van de Theologische Hogeschool (Broederweg 15). De vriendschappelijke en spontane wijze, waarop deze mij steeds hielp, maakte het gebruik van deze bibliotheek tot een vreugde.

Het bestuur van de Doctor Abraham Kuyperstichting verleende mij zeer welwillend verlof het uitgebreide Kuyperarchief te raadplegen. De wijze, waarop het personeel mij hielp mijn werk in het historische gebouw te verrichten, is boven alle lof verheven. Groot was ook steeds de hulpvaardigheid van de ambtenaren van het Rijksarchiefdepôt te Zwolle, waar ik het rijke Bavinck-archief van de Vrije Universiteit raadpleegde. Niet alleen voor deze studie, maar ook voor die van de vaderlandse geschiedenis, was dit archiefdepôt voor mij een uitermate inspirerende omgeving.

Aan het personeel van de N.V. J. H. Kok te Kampen komt een woord van hulde toe voor de correcte verzorging van de technische zijde van deze studie. Vooral wil ik mijn dank betuigen aan de heer J. A. G. Kok voor zijn belangstelling en meeleven bij het tot standkomen van deze dissertatie over Bavinck, wiens werken door zijn vader, de heer J. H. Kok, destijds met zoveel zorg zijn uitgegeven.

Tenslotte spreek ik mijn grote waardering uit jegens ds. E. Zwarteveen te Sliedrecht voor diens assistentie, mij verleend gedurende zijn en mijn zwolse periode; de heer C. W. Pisuisse, hoofd der vierde school met de Bijbel te Enschede voor zijn hulp bij de correctie van de proeven; ds. A. Kooy te Oldenzaal voor zijn steun bij het vervaardigen van het register. De heer J. Veenhof, theol. cand. te Kampen, ben ik in bizondere mate dank verschuldigd voor zijn wakkere bijstand gedurende de laatste maanden, en niet het minst voor de schenking van de door hem vervaardigde Bavinck-bibliographie.

INHOUD

INLEIDING 1

Bronnen, blz. 1 — Hepp over Bavinck, blz. 4 — Bavinck naast Kuyper, blz. 5 — Epistolaire bronnen, blz. 6 — Opzet van deze studie, blz. 8 — Biografische gegevens, blz. 9.

Eerste Deel — Contemporaine Belichting

HOOFDSTUK I

BAVINCK EN KUYPER 13

Tijdgenoten over Bavinck en Kuyper, blz. 13.

A. PERSOONLIJKE RELATIES 15

a. *De periode van 1880—1892,* blz. 15 — b. *De periode van 1892—1899,* blz. 23 — c. *De periode van 1899—1920,* blz. 35.

B. BAVINCK OVER KUYPERS ENCYCLOPAEDIE 37

Bavincks dictaat over de Encyclopaedie, blz. 38 — Kritiek op Kuypers methodologie, blz. 38 — Tweeërlei wetenschap, blz. 40 — Christus generaal subject der mensheid, blz. 41 — Inspiratie, blz. 43 — School en faculteit, blz. 44 — Resumptie, blz. 45.

C. DE CORRESPONDENTIE BAVINCK-TEN HOOR (1895) 46

Ten Hoor over Bavinck en Kuyper, blz. 47 — Object der theologie, blz. 49 — Betekenis van deze correspondentie, blz. 53 — Resumptie, blz. 54.

D. DE VERHOUDING TUSSEN BAVINCKS DOGMATIEK EN KUYPERS ENCYCLOPEDISCHE EN THEOLOGISCHE PUBLIKATIES 54

Verwijzingen naar Kuyper bij Bavinck, blz. 54 — Bespreking van de verwijzingen in de Dogmatiek, deel I en II, blz. 57 — Idem in deel III en IV, blz. 60 — Conclusies, blz. 63.

HOOFDSTUK II

BAVINCK EN DE ETHISCHEN 65

A. BAVINCKS KRITIEK OP ETHISCHE THEOLOGEN 65

a. *Kritiek op de theologie van Chantepie de la Saussaye Sr.,* blz. 65 — b. *Polemiek met J. H. Gunning,* blz. 72 — c. *Bavincks artikelen in de „Theologische Studiën",* blz. 76 — Resumptie, blz. 79.

B. REACTIES VAN ETHISCHE THEOLOGEN 79

a. *Gunnings kritiek op Bavinck,* blz. 80 — b. *Reacties van Valeton en Brouwer,* blz. 84 — J. J. P. Valeton Jr., blz. 94 — A. M. Brouwer, blz. 88 — Conclusies, blz. 89.

C. EPISTOLAIRE CONTACTEN MET ETHISCHE THEOLOGEN 91

a. *Reacties op Bavincks kritiek op Chantepie de la Saussaye Sr.*, blz. 91 — J. H. Gunning, blz. 91 — P. D. Chantepie de la Saussaye, blz. 93 — F. E. Daubanton, blz. 94 — H. G. Kleyn, blz. 95 — J. J. Prins, blz. 95 — b. *Reacties op „Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap"*, blz. 96 — H. H. Meulenbelt, blz. 96 — F. E. Daubanton, blz. 96 — S. Cramer, blz. 97 — G. H. Lamers, blz. 97 — H. G. Kleyn, blz. 98 — G. Wildeboer, blz. 98 J. H. Gunning, blz. 99 — c. *Reacties op de Gereformeerde Dogmatiek*, blz. 100 — Publieke reacties, blz. 100: F. E. Daubanton, blz. 100 — G. Vellenga, blz. 102 — J. Riemens Jr., blz. 103 — Epistolaire reacties, blz. 104: F. E. Daubanton, blz. 104 — d. *Laatste contacten met Gunning*, blz. 106 — e. *Gedachtenwisseling met A. M. Brouwer en G. Vellenga*, blz. 108 — A. M. Brouwer, blz. 108 — G. Vellenga, blz. 109 — f. *Reacties op Bavincks rede over Calvijn (1909)*, blz. 110 — P. D. Chantepie de la Saussaye, blz. 110 — g. *Correspondentie met G. Wildeboer*, blz. 110 — Conclusies, blz. 113.

HOOFDSTUK III

BAVINCK EN DE MODERNEN 115

A. HET MODERNE CONTRA-OFFENSIEF VAN OMSTREEKS 1910 . . . 115

Overzicht, blz. 115 — Eerdmans' aanval op de orthodoxie, vooral op Kuyper, blz. 117 — Hylkema's aanval op het nieuw-calvinisme, blz. 120.

B. HET ANTWOORD VAN BAVINCK 122

„Modernisme en Orthodoxie", frontafbakening, blz. 122 — Het moderne wereldbeeld reeds verouderd, blz. 126 — De orthodoxie en het moderne wereldbeeld, blz. 126 — De roeping van de orthodoxie, blz. 128.

C. DE REACTIE OP BAVINCKS REDE IN DE MODERNE THEOLOGENVERGADERING 129

Binnerts' rede, blz. 129 — Resumptie, blz. 133.

D. EPISTOLAIRE REACTIES OP „MODERNISME EN ORTHODOXIE" . . 134

B. D. Eerdmans, blz. 135 — C. Snouck Hurgronje, blz. 135 — H. M. van Nes, blz. 135 vlg. — P. D. Chantepie de la Saussaye, blz. 136 — J. W. Pont, blz. 135.

E. VERDERE CONTACTEN 136

I. J. de Bussy, blz. 136 — A. C. Duker, blz. 138 — K. H. Roessingh, blz. 140 — C. Snouck Hurgronje, blz. 141.

F. SLOTBESCHOUWING 142

Tweede Deel — Analyse

HOOFDSTUK I

PROLEGOMENA 151

§ 1. *Object en methode*, blz. 151 — Resumptie, blz. 155 — § 2. *De drie theologische principia*, blz. 155 — Resumptie, blz. 157 — § 3. *De philosophische principia*, blz. 157 — Resumptie, blz. 160 — § 4. *Principia van de religie*, blz. 161 — Resumptie, blz. 162 — § 5. *Het principium cognoscendi externum*, blz. 163 — a *Algemene openbaring*, blz. 163 — Resumptie, blz. 165 — b. *Bizondere openbaring*, blz. 166 — Resumptie, blz. 168 — c. *De theopneustie der Heilige Schrift*, blz. 168 — Resumptie, blz. 175 — § 6. *Het principium cognoscendi internum*, blz. 176 — a. *Het testimonium Spiritus Sancti*, blz. 176 — b. *Geloof en theologie*, blz. 179 — Resumptie, blz. 181.

HOOFDSTUK II

GOD, SCHEPPING, MENS 182

§ 1. *De aard der Godskennis*, blz. 182 — § 2. *De bron der Godskennis; geen ideae innatae*, blz. 184 — § 3. *De ingeschapen Godskennis; cognitio of facultas?*, blz. 185 — § 4. *Het indelingsprincipe van de namen Gods; verdere doorwerking van het archetype-ectypeschema*, blz. 187 — § 5. *De oriëntatie van de beschrijving van de eigenschappen Gods als Zijnde en als levende Geest aan de distinctie van zijn en worden*, blz. 188 — § 6. *De eigenschappen van God als Licht en als Heilige en het archetype-ectype-schema*, blz. 192 — § 7. *Motieven in de beschrijving van God als Heilige en als Souverein*, blz. 194 — § 8. *Het gewicht van de triniteitsleer*, blz. 196 — § 9. *De Raad Gods als wereldidee*, blz. 198 — § 10. *De kwestie van het supra en infra; 1905*, blz. 200 — § 11. *De reprobatie; Christus en de praedestinatie*, blz. 205 — § 12. *Doorwerking van de ideeën-leer in de leer aangaande de schepping*, blz. 208 — § 13. *De bijbelse leer der creatie en de resultaten der moderne wetenschap*, blz. 210 — § 14. *De controverse met de evolutieleer*, blz. 213. — § 15. *De controversen inzake de leer van de schepping van de mens naar het beeld Gods*, blz. 216. — § 16. *De leer van het beeld Gods in ruimer en enger zin in verband met de algemene genadeconceptie; Bavincks anthropologie*, blz. 219 — Ziel, blz. 220 — Geest, blz. 221 — Hart, blz. 221 — Verband van ziel, geest en hart, blz. 223 — Kenvermogen, blz. 223 — Begeervermogen, blz. 224 — Persoonlijkheid, blz. 225 — Lichaam beeld Gods, blz. 225 — § 17. *De leer van het werkverbond als afsluiting van de leer aangaande de imago Dei*, blz. 227.

HOOFDSTUK III

ZONDE, CHRISTUS, GENADE 231

§ 1. *De Voorzienigheid Gods; God Vader en Koning*, blz. 231 — § 2. *De oorsprong van de zonde*, blz. 233 — § 3. *Verbreiding en wezen der zonde*, blz. 235 — § 4. *De straf der zonde; Gods lankmoedigheid*, blz. 238 — § 5. *Noties over de algemene genade*, blz. 239 — Resumptie, blz. 243 — § 6. *Verbond en Verkiezing*, blz. 244 — Resumptie, blz. 248 — § 7. *Handhaving van de twee-naturenleer tegenover de bestrijding van het Chalcedonense*, blz. 248 — § 8. *De satisfactio vicaria*, blz. 251 — Belang van Bavincks christologie, blz. 255 — § 9. *Opzet van de soteriologie*, blz. 256 — Resumptie, blz. 260 — § 10. *Roeping en wedergeboorte; de prioriteit der roeping*, blz. 261 — Bespreking van „Roeping en Wedergeboorte", blz. 263 — Onderscheid tussen wedergeboorte en geloof, blz. 265 — Het Woord der genade, blz. 267 — Verhouding Woord en wedergeboorte, blz. 269 — Resumptie, blz. 271 — § 11. *De overige momenten in de heilsorde; geloof en bekering; rechtvaardiging en heiliging; volharding en verheerlijking*, blz. 272 — Rechtvaardiging van eeuwigheid, blz. 276 — Resumptie, blz. 278.

HOOFDSTUK IV

KERK, SACRAMENTEN, ESCHATOLOGIE 280

§ 1. *Enkele voorname distincties in de leer aangaande de kerk*, blz. 280 — Pluriformiteit, blz. 283 — § 2. *Het Woord als constitutieve factor voor de vergadering der kerk*, blz. 285 — Het doctorenambt, blz. 287 — § 3. *De verhouding van Woord en Geest in Bavincks sacramentsleer*, blz. 289 — *Vragen inzake Calvijns sacramentsleer*, blz. 292 — § 4. *Het doopsacrament; het verband van doop en wedergeboorte*, blz. 295 — „In Christus geheiligd", blz. 297 — „Ouders of getuigen", blz. 300 — § 5. *Het avondmaal, vooral in verband met Calvijns avondmaalsleer*, blz. 301 — Calvijns avondmaalsleer, blz. 303 — § 6. *De eschatologie; leven en dood*, blz. 304 — Tussentoestand, blz. 306 — Voleinding der eeuwen, blz. 308.

Deel III — Terugblik en Uitzicht

HOOFDSTUK I

CULTUUR EN EVANGELIE 313

Cultuur, blz. 313 — Indeling, blz. 314.

A. PROLEGOMENA EN H. SCHRIFT, blz. 314 — Opzet van de prolegomena, blz. 315 — „Organische" Schriftbeschouwing, blz. 317 — Oudere en nieuwere opvattingen, blz. 320 — Schrift en Geest, blz. 322 — Harmonistiek, blz. 324 — Reformatorische en roomse beschouwingen, het kerugmatisch karakter van de Schrift, blz. 326 — Neothomisme, blz. 328 — Augustinus, blz. 330 — Bellaar Spruyt, blz. 330 — Schelling en Schleiermacher, blz. 331.

B. GOD EN MENS; PRAEDESTINATIE, blz. 331 — Godskennis, blz. 332 — Verband tussen de leer aangaande God en die van de mens, blz. 333 — Het beeld Gods, blz. 334 — Praedestinatie, blz. 336 — Barth, blz. 336 — Woelderink, blz. 338 — Berkouwer, blz. 338 — Schilder, blz. 340 — Samenvatting, blz. 341.

C. ZONDE; ALGEMENE GENADE, blz. 343 — Barth, blz. 344 — Berkouwer, blz. 344 — Realisme en foederalisme, blz. 346 — Algemene genade, blz. 346 — Heideman, blz. 347 — Krusche over Calvijn, blz. 348 — Haitjema, blz. 349 — Schilder, blz. 349 — Berkouwer, blz. 350 — Nogmaals Heideman, blz. 351.

D. VERBOND; CHRISTOLOGIE, blz. 351 — Barth en Berkouwer over pactum salutis, blz. 352 — Korff over de satisfactie, blz. 353 — Barth over naturen en staten van Christus, blz. 354.

E. ORDO SALUTIS, blz. 355 — Krusche over Calvijn, blz. 355 — Van der Linde, blz. 356 — Confessio Belgica en H. Catechismus, blz. 356 — Berkouwer over „per" en „cum", blz. 357 — Bavincks uitgangspunt, blz. 358 — Bavinck en Kuyper over de heilsorde, blz. 358 — Barth over de heilsorde, blz. 359 — Berkouwer, blz. 359 — Woelderink, blz. 360 — Kritiek en harmonie, blz. 361 — Samenvatting, blz. 362.

F. ECCLESIOLOGIE; SACRAMENTOLOGIE; ESCHATOLOGIE, blz. 362 — Krusche over Calvijn, blz. 363 — Vonk, blz. 364 — Woord en Geest in het sacrament, blz. 365 — Bavinck en Kuyper, blz. 367 — Eschatologie, blz. 368 — Cultuur en Evangelie, blz. 369.

HOOFDSTUK II

HERMAN BAVINCK ALS DOGMATICUS 373

I. ONTWIKKELINGSGANG 373
Eerste studiën, blz. 373 — De Dogmatiek, blz. 374 — Bavincks verandering, blz. 377 — Hepp en Landwehr, blz. 378 — Ontwikkelingsfactoren: Bavincks afgescheiden afkomst, blz. 379 — Invloed van Kuyper, blz. 380 — Invloed van Leiden, blz. 381 — Contact met ethischen, blz. 382 — Laatste levensjaar, blz. 383.

II. KARAKTERISTIEK; DOMINERENDE FACTOREN; BETEKENIS . . . 384
Karakterisering, blz. 384 — Dominerende factoren, blz. 386 Blijvende betekenis, blz. 389 — Leerlingen, blz. 392.

BIJLAGE I (Briefwisseling tussen Dr. H. Bavinck en Ds. F. M. ten Hoor, september—december 1895) 393

BIJLAGE II (Bibliographie) 425

LIJST VAN BRIEVEN 447

LITERATUURLIJST 448
I. Boeken en geschriften 448
II. Artikelen 451
A. Speciaal over Bavinck 451
B. Overige artikelen 452

REGISTER 454

INLEIDING

De biografie van dr. V. Hepp was tot nu toe de hoofdbron voor onze kennis van Bavinck.[1]) Het is met dit boek wonderlijk gesteld. In de „Inleiding" kondigde de auteur aan, dat het allerlei hoofdstukken zou bevatten, die Bavinck van verschillende zijden moesten belichten. In de slothoofdstukken zou dan aan de orde komen, wat hij „voor het meer praktische leven heeft gepresteerd."[2])

Van dit alles kwam niets terecht. De biografie omvatte tenslotte slechts, wat aanvankelijk als eerste hoofdstuk was geprojecteerd. Desondanks blijft het een respectabel boek. Het valt te betreuren, dat de auteur zijn zo pretentieus opgezette programma niet heeft kunnen afwerken.

Naast het boek van Hepp houdt dat van ds. J. H. Landwehr zijn waarde.[3]) Beide boeken verschenen in 1921, het jaar van Bavincks overlijden.

Als derde bron noemen wij het artikel van prof. Henry E. Dosker „Herman Bavinck" in „The Princeton Theological Review". Dosker was een vriend van Bavinck. Hun correspondentie strekte zich uit van Doskers vertrek naar Amerika tot Bavincks dood. In dit artikel doet Dosker enkele mededelingen uit deze correspondentie. Hepp schreef, dat de buitenlandse pers over Bavincks overlijden „nagenoeg het stilzwijgen bewaarde".[4]) Doskers artikel verscheen echter nadien.

Natuurlijk verscheen er na Bavincks sterven een stroom geschriften „In Memoriam". De meesten bevatten echter weinig gegevens, die niet in andere bronnen te vinden zijn. De beoordeling van Bavincks leven, welke men in deze artikelen vindt, wordt bij alle gedrukt door het feit, dat men nog niet in staat was Bavinck in historisch perspectief te zien. Dergelijke publikaties hebben zelden blijvende historische waarde. We maken echter een uitzonde-

---

[1]) Dr. V. Hepp, *Dr. Herman Bavinck*, Amsterdam, 1921.

[2]) Hepp noemde hoofdstukken over Bavincks persoonlijkheid, over Bavinck als prediker, redenaar, hoogleraar en publicist. Vervolgens zou in 4 hoofdstukken Bavincks wetenschappelijke arbeid worden geanalyseerd, *a.w.*, blz. 5; dit boek wordt verder geciteerd als: V. Hepp, *Biografie*.

[3]) Ds. J. H. Landwehr, *In Memoriam. Prof. dr H. Bavinck herdacht door een zijner oud-leerlingen*, Kampen, 1921.

[4]) Hepp, *a.w.*, blz. 5. Het familiearchief Bavinck bevat tal van brieven van Dosker aan Bavinck. Dosker was de zoon van ds. N. H. Dosker, die in Zwolle stond, toen Bavinck daar het gymnasium bezocht. In 1873 ging ds. Dosker naar Amerika en zijn zoon Henry Elias werd daar hoogleraar in de kerkgeschiedenis aan het western theol. seminary te Holland (1894), later aan het Kentucky seminary te Louisville (1903). Henry Elias Dosker leefde van 1855 tot 1923. Bavinck deed met Henry Dosker tegelijk belijdenis in de Christelijke Gereformeerde Gemeente te Zwolle. De brieven van Dosker zijn voor de kennis van Bavinck niet zo belangrijk. **Het artikel van Dosker** in *The Princeton Theological Review*, vol. XX, July 1922, Number 3, p. 448—464.

ring voor die van dr. W. J. Aalders en van prof. dr. M. van Rhijn.[5]) De eerste is belangrijk vanwege zijn evenwichtige beoordeling van Bavinck door een ethisch theoloog en de tweede, omdat prof. van Rhijn hier mededelingen doet over het optreden van Bavinck in de kringen van de N.C.S.V., die elders moeilijk te vinden zijn. Blijkbaar was het voor hen, die niet tot de eigenlijke kring van Bavincks geestverwanten behoorden, gemakkelijker een indringend oordeel over hem te vellen dan voor zijn vrienden en bewonderaars. Bij de laatsten ontbrak in de eerste jaren nu eenmaal de distantie.

In de eerste stroom van geschriften en artikelen over Bavinck overheerste vooral het biografische element. Wel vindt men hier en daar beschouwingen over zijn theologische, dogmatische, wijsgerige of pedagogische betekenis, maar deze zijn niet dominant. Later trachtte men meer tot een inventarisatie en critische beoordeling van zijn arbeid te komen. Daarbij valt het op, dat over zijn eigenlijke theologisch-dogmatische betekenis tot nu toe weinig geschreven werd. Op een enkele uitzondering na hield men zich tot nu toe vooral met zijn wijsgerige en pedagogische studies bezig. Er was een zekere aarzeling om te komen tot een theologische taxatie. Misschien is mede daarvan de oorzaak, dat men in de eigen gereformeerde kring lange tijd moeilijk afstand kon nemen van zijn theologie en overig werk.

De volgende min of meer belangrijke publikaties zijn op dit punt te noemen: die van W. B. Kristensen[6]); C. Jaarsma[7]); S. P. van der Walt[8]); B. Kruithof[9]), en E. P. Heideman.[10])

Over Bavinck als pedagoog verschenen studies van Fr. S. Rombouts[11]); J. Brederveld[12]); L. van der Zweep[13]); L. van Klinken[14]); en een uitgebreid en oriënterend artikel van J. Waterink[15]). Het is te betreuren, dat G. E. Meuleman in de hernieuwde uitgave van de „Christelijke Encyclopedie" zich beperkte tot het herschrijven van het artikel van J. C. Rullmann in de eerste uitgave van dit werk. Bavinck had meer verdiend. Het artikel van Hepp in de Levensberichten van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde bracht praktisch geen nieuws vergeleken met de biografie.

In de latere jaren schreven A. B. W. M. Kok[16]) en J. Geelhoed[17]) populaire boekjes over Bavinck.

In 1954 verscheen opnieuw een stroom van artikelen over Bavinck ter gelegenheid van de herdenking van diens honderdste geboortedag. Nieuwe bronnenstudies waren daar echter niet bij. Men beperkte zich in hoofdzaak tot het opnieuw in het licht stellen van zijn betekenis.[18]) Een uitzondering is te maken voor de radiorede, welke mevrouw H. Ruys-Bavinck bij die gelegenheid over haar vader hield. Zij sprak over „Dr. Herman Bavinck, 13 december 1854/1954" en gaf daarin enkele mededelingen over Bavincks persoonlijke leven en zijn verhouding tot mannen als Snouck Hurgronje en prof. Lorentz, die ons beeld van hem verdiepen.[19])

Als eigenlijke bronnenpublikatie valt in die jaren alleen te noemen het artikel van prof. Nauta „Bavinck en onze Universiteit".[20]) Daarin nam deze een brief op van Bavinck aan ds. J. W. Felix als president-curator van de Vrije Universiteit, waarin hij bedankte voor een benoeming aan de V.U.

Er is dus zeker reden voor een nieuwe studie over Bavinck. De aanwezige bronnen waren nog lang niet alle geëxploreerd. Zowel op biografisch als op dogmatisch gebied lag er nog heel wat braak. Die reden is er te meer, omdat alle tot nu toe genoemde schrijvers van oordeel zijn, dat Bavinck van grote betekenis was zowel voor de gereformeerde theologie als voor heel het leven der gereformeerden in de negentiende en twintigste eeuw. Het is niet nodig

---

[5]) W. J. Aalders, *In Memoriam Dr. H. Bavinck*, in *Stemmen des Tijds*, X, 1921, blz. 129—141; M. van Rhijn, *In Memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, in *Eltheto*, 1921, oktobernummer. We noemen als min of meer belangrijke artikelen na de dood van Bavinck: een tweede „In Memoriam" van W. J. Aalders, *Prof. Dr. H. Bavinck †*, in *Nieuwe Theologische Studiën*, IV, 1921, blz. 165 vlg.; Joh. C. Breen, in *Weekblad Amstelodamum*, deel VIII, 1921, blz. 53 vlg.; A. W. Bronsveld, *Dr. Bavinck Herdacht*, een reeks artikelen in *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, LIX, 1922, telkens aanvangend op de blz. 59, 134, 214 en 617; Joh. C. Brussaard, *In Memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, in *Eigen Haard*, 1921, blz. 598 vlg.; W. Geesink, *Prof. Dr. H. Bavinck †*, in *De Heraut*, no. 2271 (zondag 31 juli 1921); C. van Gelderen, *In Memoriam Dr. H. Bavinck*, in *Studentenalmanak Vrije Universiteit*, 1922, blz. 47—51; V. Hepp, *Levensbericht van Dr. Herman Bavinck*, in *Handelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde*, 1922—1923, blz. 108—116; T. Hoekstra, *Prof. Dr. H. Bavinck †*, in *Geref. Theol. Tijdschrift*, XXII, 1921—1922, blz. 97—102; A. G. Honig, *Ter Gedachtenis aan Prof. Bavinck, a.w.*, blz. 177—187; Dezelfde, *Prof. Dr. H. Bavinck*, in *Almanak F.Q.J. (Kampen), 1922*, blz. 103—106; J. J. Jansen, *Herman Bavinck*, in *Bibliotheca Sacra*, January 1922, p. 213—228 (amerikaans tijdschrift); Dezelfde, *Dr. H. Bavinck*, in *Vragen van den Dag*, 1921, blz. 641—651.

[6]) *Over den wetenschappelijken arbeid van Herman Bavinck*, in *Jaarboek der koninklijke akademie van wetenschappen te Amsterdam, 1921—1922*, Amsterdam, 1923, blz. 1—12.

[7]) *The educational Philosophy of Herman Bavinck*, Grand Rapids, 1935.

[8]) *Die wijsbegeerte van Dr Herman Bavinck*, Potchefstroom, 1953.

[9]) *The Relation of Christianity and Culture in the Teaching of Herman Bavinck*, unpublished thesis. Copy on file at Vrije Universiteit at Amsterdam. Diss. Edinburgh, 1955.

[10]) *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck*, Assen, 1959.

[11]) *Prof. Dr. H. Bavinck, Gids bij de Studie van zijn Pedagogiese Werken*, 's-Hertogenbosch-Antwerpen, 1922.

[12]) *Hoofdlijnen der Paedagogiek van Dr. Herman Bavinck, met critische beschouwing*, Amsterdam, 1927.

[13]) *De Paedagogiek van Bavinck*, Kampen, 1936.

[14]) *Bavincks paedagogische Beginselen*, Meppel, 1937.

[15]) *Christ. Encyclopedie²*, I, Kampen, 1956, s.v. *Bavinck als Wijsgeer.*

[16]) *Dr Herman Bavinck*, Amsterdam, 1945.

[17]) *Herman Bavinck*, Goes, 1958.

[18]) G. C. Berkouwer, *Bavinck over de zekerheid des geloofs*, in *Gereformeerd Weekblad*, X, 1954, no. 24; Dezelfde, *Bavinck als dogmaticus, a.w.*, XI, 1955, no.s 1—5; R. H. Bremmer, *Een gereformeerd dogmaticus*, in *De Reformatie*, XXX, 1954/55, no.s 7—22; G. Brillenburg Wurth, *Bavinck en de cultuur*, in *Bezinning*, IX, 1954, no. 12; Dezelfde, *Ter gedachtenis van Dr. Herman Bavinck*, in *Gereformeerd Weekblad*, X, 1954, no. 24; K. Dijk, *Prof. Dr. Herman Bavinck*, uitgave van bond van meisjes verenigingen op G.G., 1954; Dezelfde, *Herdenkingsartikel* in *De Rotterdammer*, 6 dec. 1954; dr. J. Itjeshorst, *Prof. dr. H. Bavinck's Kamper Periode*, in *Polemios*, X, 1954, no. 2, een voortreffelijk artikel over Bavincks eerste jaren als hoogleraar in het herdenkingsnummer van het honderdjarig bestaan van de Theologische School in genoemd orgaan; F. H. von Meyenfeldt, *Prof. Dr. Herman Bavinck: 1854—1954*, in *Polemios*, IX, 1954, no. 21; F. C. Meyster, *Professor Doctor Herman Bavinck* en *H. Bavinck als Docent* in *Centraal Weekblad*, II, 1954, resp. no. 49 en no. 50; A. D. R. Polman, *Dr H. Bavinck als dogmaticus*, in *De Bazuin*, 97e Jr, 1954, no. 51.

[19]) *Dr Herman Bavinck, 13 december 1854/1954, uitgegeven radiotoespraak.*

[20]) *Vrije Universiteitsblad*, 24 mei 1949.

daar bewijzen voor aan te voeren. Er is op dit punt harmonie in alle tot dusver verschenen literatuur.

* * *

Een nieuwe studie over Bavinck mag het feit niet veronachtzamen, dat op de tot nu toe belangrijkste bron voor de kennis van zijn leven nl. het boek van Hepp nog al kritiek werd geleverd. Reeds dadelijk na het verschijnen oefenden dr. H. Bouwman en dr. T. Hoekstra, die tijdens hun leven veel met Bavinck omgingen, zijn leerlingen waren en veel sympathie voor hem hadden, kritiek op dit boek. T. Hoekstra achtte Hepps werk wel „van betekenis. De figuur van Bavinck met zijn levenstragiek en levensblijheid komt voor U te staan." Maar Hoekstra's bezwaar was, dat Hepps biografie te subjectief was ingesteld. Het eigenaardige in het boek is, dat hoe verder Hepp in het leven van Bavinck terugging, „des te helderder zijn de lijnen, die hij trekt, hoe dichter hij bij het heden komt, en hoe meer hij nadert de ‚histoire contemporaine', des te vager worden de omtrekken, des te onbevredigender de verklarings-hypothesen". [21]) Hoekstra wees nog met instemming op Hepps eigen verklaring, dat een latere biografie het in objectiviteit stellig zal winnen van de eerdere.

Bouwmans bespreking van Hepps boek was veel uitvoeriger dan die van Hoekstra. [22]) Aanvankelijk was Bouwman enthousiast, maar later werd zijn beoordeling steeds kritischer. Hepps boek verscheen destijds in afleveringen en naarmate het werk voortschreed werd Bouwman steeds scherper in zijn beoordeling. Hij was van oordeel, dat iemand, die Bavinck eerst in zijn latere jaren had leren kennen „niet in staat was het volle beeld van Bavinck uit te beelden". Bavinck vormde een gecompliceerde persoonlijkheid, er „stoeiden in hem altoos twee neigingen, men zou haast kunnen zeggen twee persoonlijkheden. Hij kon soms kras veroordelen, wat hij een volgende dag weer goedkeurde." [23]) Daar hield Hepps biografie niet voldoende rekening mee. Hoewel Hepp objectief wilde zijn — die eer gaf Bouwman hem evenzeer als Hoekstra — het lukte hem toch niet altijd. Hij ontkwam niet aan „eenzijdigheid en oppervlakkigheid". [24]) Maar Bouwmans voornaamste kritiek was, dat Hepp Bavinck beoordeelde „bij het licht, dat dr. A. Kuyper op de kwesties liet vallen . . . Bavinck was de echte Bavinck, wanneer hij stond aan de zijde van Dr Kuyper. Wanneer hij zich door Wielenga liet leiden of het standpunt van Lindeboom naderde, dan was hij niet zichzelve." [25])

Op Hepps boek is inderdaad kritiek te oefenen. Toch onderstrepen wij eveneens de waardering van beide genoemde kritische recensenten. Het boek blijft belangrijk, niet het minst, omdat het bronnenpublikatie gaf. Hepp maakte vooral grondig gebruik van de correspondentie tussen Bavinck en diens vriend Snouck Hurgronje. Zodoende was hij in staat de gedrukte bronnen vanuit Bavincks correspondentie nader toe te lichten. Voor de gebeurtenissen van

---

[21]) In *Geref. Theol. Tijdschrift*, 1923, blz. 94 vlg.
[22]) In *De Bazuin*, 1921, no. 50; 1922, no. 12; idem, no. 22; 1923, no. 2.
[23]) *De Bazuin*, 1922, no. 12.
[24]) *Idem*, 1923, no. 2.
[25]) *t.a.p.*

1902 maakte Hepp eveneens, zij het beperkt, gebruik van correspondentie en daardoor was hij in staat dit voor Bavinck zo moeilijke jaar levendig te beschrijven. Als tweede verdienste van het boek van Hepp noemen wij zijn poging Bavincks persoonlijkheid daarin te doorlichten. Dat gaf aan het boek een modern en levendig karakter. Het blijft, ondanks alles, een belangrijke bron voor onze kennis van Bavinck.

Dat neemt echter niet weg, dat op het boek kritiek te oefenen is. In de eerste plaats was Hepps bronnengebruik ver van volledig. Er waren veel en veel meer epistolaire bronnen dan Hepp gebruikte. In de tweede plaats was Hepps boek eenzijdig opgezet. Hepp beoordeelde Bavinck inderdaad sterk vanuit het standpunt van dr. A. Kuyper en de Vrije Universiteit. Daarin hadden Bouwman en Hoekstra gelijk. Nu was het in de constellatie na Bavincks overlijden misschien moeilijk het anders te doen. Voor de aspecten, welke Bouwman en Hoekstra noemden, had Hepp echter geen oog. In de derde plaats is bepaald storend de manier, waarop Hepp Bavinck steeds voor de voeten loopt. Hij laat het materiaal, dat hij geeft, niet allereerst voor zichzelf spreken, maar geeft voortdurend beoordelingen, die hinderlijk zijn. Er is in dit boek soms een opvallend gebrek aan piëteit jegens de nog maar zo kort geleden ontslapene. In de vierde plaats wordt het boek gedrukt door het bezwaar, dat het zo kort na het overlijden van Bavinck reeds verscheen. Men kan zich afvragen of het toen reeds de tijd was een dergelijk boek te schrijven.

Wat de overige literatuur betreft, het boek van Landwehr wordt zeker niet door een gebrek aan piëteit gedrukt. Hoewel hij geen bronnenpublikaties gaf, blijft zijn boekje van betekenis, omdat we hier een visie op Bavinck hebben van een leerling uit de eerste kamper periode, die met grote liefde het leven van zijn magister beschrijft. Daardoor was Landwehr in staat soms een ander licht op Bavinck te doen vallen dan Hepp deed en behoudt dit boekje zijn waarde.

Alle latere publikaties beperken zich voor het biografisch gedeelte tot Hepp en Landwehr als bronnen. Jaarsma citeert bovendien uit het artikel van Dosker en wordt daarin gevolgd door Heideman. Niemand deed tot nu toe moeite opnieuw een onderzoek in te stellen naar de ongedrukte bronnen.

In materieel opzicht achten wij de publikaties van Kristensen, Van der Walt en Heideman het belangrijkste. Kristensen gaf in kort bestek een resumee van de voornaamste trekken van Bavincks denkbeelden over de grondslagen der wetenschap. Van der Walt gaf een verdienstelijk overzicht van Bavincks wijsbegeerte in samenhang met die van Kuyper en Woltjer. Heideman deed een voortreffelijk onderzoek naar de plaats en de draagwijdte van de rede in relatie tot de openbaring in Bavincks theologie. Heidemans dissertatie achten wij het beste, wat tot nu toe over Bavincks theologie werd gepubliceerd. Toch beperkte ook hij zich tot enkele belangrijke motieven uit Bavincks werk en deed hij geen poging diens positie tegenover de theologische stromingen van zijn tijd zowel uit de gedrukte als uit de epistolaire bronnen te analyseren.

* * *

Verschillende auteurs belichten Bavinck en zijn werk vooral in verband met Kuyper. Beiden waren belangrijke figuren in de gereformeerde theologie van

de vorige en het begin van deze eeuw. Hoewel hij in bepaalde opzichten door Kuyper overschaduwd werd, behoudt Bavinck een eigen zelfstandige plaats in de geschiedenis der theologie en van de dogmatiek. Heideman vergelijkt in dit opzicht Bavinck met Brunner in diens relatie tot Karl Barth. Het feit, dat beiden in de schaduw stonden van een groot theoloog „has forced both men into something of the position of the mediating theologian who stands between the more forceful thinker and the contemporary world." [26]) En dat Bavinck in de schaduw van Kuyper stond, had als „unfortunate" gevolg, „that no thorough study of the relation of Bavinck to Kuyper ever has been made." [27])

Toch had Bavinck zijn eigen plaats en hoewel Heideman zich in biografisch opzicht moest beperken tot wat hij wist door Hepp, Landwehr en Dosker, blijkt hij een fijne „feeling" te hebben voor de relatie Bavinck-Kuyper. Zo bestrijdt hij Haitjema, die betoogde, dat Kuyper Bavinck in 1902 op dood spoor reed, en Hepp, die hem later tot de ethischen zag naderen. Tegenover hen houdt Heideman terecht vol, dat Bavincks levenswerk „a unity" vormde. Hij acht de beoordeling van Hepp en Haitjema, hoewel er „a certain amount of truth" in deze gezichtspunten is, „dangerous in that they emphasize only one point and do not penetrate to the heart of the matter". [28]) Heideman beschouwt „the publications of the last decade of his life as an integral part of his work, rather than merely an appendix" en we stemmen dat toe. [29])

Het is merkwaardig, dat tot nu toe vooral amerikaanse en zuidafrikaanse auteurs op de betekenis van Bavinck wezen. Kruithof bv. noemt zijn Dogmatiek zijn „opus magnum" en wijst op de invloed, die Bavinck nog steeds in Nederland oefent. „Criticism has been expressed, and counter-movements have taken shape; but the force of Bavincks faith and thought is far from spent." [30]) Van der Walt oordeelt, dat Kuyper meer „die genie was", terwijl Bavinck meer „die talentvolle was". Tegelijk is hij echter van oordeel, dat Bavinck meer „wetenskaplik krities" dan Kuyper was. Kuyper „het van die staanspoor uit begin kritiseer", Bavinck was „veral lief vir immanente kritiek". [31])

De vergelijking van Bavinck met Kuyper ligt voor de hand. Ze traden ongeveer in dezelfde tijd op en gaven beiden leiding aan het calvinistisch Réveil van de vorige eeuw. Daarbij valt voor Bavinck vooral de nadruk op zijn betekenis als dogmaticus. Ook daarover is in brede kring overeenstemming. Haitjema noemt hem meer dan Kuyper „de dogmaticus van het Nieuw-Calvinisme" en „van huis uit mede in hart en nieren Geref. theoloog". [32]) Van Ruler geeft hem, naast Brunner, een plaats als de achtergrond voor zijn eigen beschouwingen over betekenis en opzet van de dogmatiek. [33]) In de kring van

[26]) Heideman, *l.c.*, p. 6.
[27]) *l.c.*
[28]) *Idem*, p. 217.
[29]) *Idem*, p. 218.
[30]) B. Kruithof, *l.c.*, p. 14.
[31]) Van der Walt, *a.w.*, blz. 153.
[32]) Th. L. Haitjema, *De Gereformeerde Theologie in Nederland*, in *Vox Theologica*, III, 1931, blz. 76.
[33]) A. A. van Ruler, *Methode en Mogelijkheden van de Dogmatiek*, *a.w.*, XXV, 1955, blz. 137 vlgg.

eigen geestverwanten plaatst Berkouwer hem naast Kuyper in de „herleving van de gereformeerd-dogmatische bezinning" in de vorige eeuw. [34])

* * *

Er is dus zeker nog plaats voor een nieuwe studie over Bavinck. Daarbij moesten zowel de epistolaire bronnen worden geëxploreerd als een onderzoek ingesteld naar Bavincks theologisch-dogmatische positie.

Bij een nader onderzoek bleek tot onze verrassing, dat allerlei tot nu toe niet of nauwelijks onderzochte bronnen begonnen te vloeien. Wat de ongedrukte bronnen betreft, bleek er een vrij grote epistolaire nalatenschap te bestaan. Deze omvatte zowel brieven aan Bavinck als door hem zelf geschreven correspondentie. De volgende archieven droegen daartoe bij:

1. Het Kuyperarchief, dat bewaard wordt op de dr. Abraham Kuyperstichting te 's Gravenhage. We raadpleegden daar ongeveer 120 brieven van Bavinck aan Kuyper en wel over de periode van 1880 tot 1917, vrijwel heel de tijd van zijn actieve leven. Daardoor waren we in staat tot een nadere analyse van zijn persoonlijke relatie tot Abraham Kuyper.

2. Het Bavinckarchief op de Vrije Universiteit. In dit uitgebreide archief, dat verschillende portefeuilles bevat, worden vooral bewaard talrijke brieven van relaties van Bavinck, waaronder verschillende brieven van Abraham Kuyper aan Bavinck, en verder van vele nederlandse en buitenlandse theologen, niet alleen uit gereformeerde, maar ook uit ethische en moderne kring.

3. Het familiearchief-Bavinck. Mevrouw Ruys-Bavinck stelde ons welwillend in staat te raadplegen hetgeen nog door de familie wordt bewaard. Daaronder bevinden zich enkele kleine notitieboekjes, waarin Bavinck vrijwel dagelijks notities maakte over de gebeurtenissen van de dag. Helaas zijn deze boekjes bij lange na niet meer compleet. „Dagboek" is een te gewichtig woord om ze te karakteriseren. Maar om een aanduiding te hebben, gebruiken we toch dit woord, maar tussen aanhalingstekens. Dr. Hepp heeft deze boekjes nog compleet kunnen raadplegen. [35]) Het familiearchief is vooral belangrijk vanwege deze boekjes en vanwege een aantal stukken, die betrekking hebben op het conflict Kuyper-Lohman in 1896. Bavinck was toen voorzitter van de commissie van enquête. De correspondentie met Henry Dosker, welke zich eveneens in het familiearchief bevindt (althans de brieven van Dosker aan Bavinck) leverde niet veel belangrijks op.

4. De correspondentie Bavinck-Ten Hoor. Deze dateert uit de tijd, toen Ten Hoor nog predikant te Franeker was, vóór zijn vertrek naar Amerika, waar hij later hoogleraar werd. Deze correspondentie, die zowel een afschrift van de brieven van Bavinck aan Ten Hoor als diens antwoorden bevat is belangrijk, omdat zij een scherp inzicht geeft in de beoordeling door Bavinck van Kuypers Encyclopaedie. Deze correspondentie konden wij raadplegen door vriendelijke bemiddeling van wijlen prof. dr. K. Schilder, die ze meebracht uit Amerika.

Het was onmogelijk de correspondentie Bavinck-Snouck Hurgronje opnieuw

[34]) G. C. Berkouwer, *Uit de Geschiedenis van het Dogma*, art. in Berkouwer en Toornvliet, *Het Dogma der Kerk*, Groningen, 1949, blz. 70 vlgg.
[35]) Hepp, *Biografie*, blz. 180/181, noot 2.

te raadplegen. Volgens mededeling van Bastian Kruithof is ze verbrand.[36]) In ieder geval kon ze door mij, ondanks nasporingen, niet meer achterhaald worden. Daardoor zijn we helaas aangewezen op het torso, dat in de biografie van Hepp is afgedrukt.

Al deze epistolaire bronnen stelden ons in staat een meer gedetailleerd beeld van Bavincks leven en arbeid te schetsen dan tot nu toe bekend was. Ze maakten het verder mogelijk zijn relaties tot Kuyper, en tot ethische en moderne theologen grondiger te analyseren dan door de gedrukte bronnen mogelijk is. Het beeld, uit zijn geschriften verkregen, wordt er als het ware door verdiept. De overvloed van gegevens noopte ons zelfs een tweetal studies te ontwerpen. In deze dissertatie behandelen wij Bavinck als dogmaticus; ze is het oorspronkelijk project. Maar daarnaast bleken er voldoende gegevens voorhanden om eveneens te komen tot een nieuwe biografische bespreking van Bavincks leven. Het is de bedoeling deze studie na het verschijnen van de dissertatie te publiceren.

Naast de epistolaire bronnen zijn er vervolgens natuurlijk Bavincks geschriften. Om tot een nadere studie van Bavinck als dogmaticus te komen werd in de eerste plaats een zorgvuldige analyse ondernomen van zijn opus magnum, de „Gereformeerde Dogmatiek". Daarbij werd doorlopend de eerste met de tweede druk vergeleken. Het resultaat daarvan bevestigde het oordeel van Heideman, „that these two editions basically the same" zijn.[37]) Om in de tekst duidelijk te zijn, gebruiken wij, wanneer het over Bavincks „Gereformeerde Dogmatiek" zélf gaat, steeds het woord Dogmatiek. Gaat het over het vak als zodanig, dan gebruiken wij de kleine letter. Bij citaten uit de eerste druk gebruiken wij het arabische cijfer 1, de tweede druk duiden wij aan met 2. Van de Dogmatiek verschenen tot nu toe vier drukken, de laatste in 1928. Vanaf de tweede druk zijn de herdrukken onveranderd. Wij citeren uit de tweede druk, die van 1906 tot 1911 bij de uitgever J. H. Kok te Kampen verscheen, welke uitgever ook de latere edities verzorgde. Wij vinden deze tweede druk nog altijd de „standaardeditie"; zowel door bladspiegel als letter overtreft ze o.i. de latere drukken.

Naast de Dogmatiek werden ook Bavincks overige boeken en geschriften in de analyse betrokken, evenals de vele artikelen en recensies, welke hij vooral in „De Vrije Kerk" en „De Bazuin" schreef.

In deze analyse ging het ons er allereerst om de structuur van Bavincks dogmatisch denken op te sporen en na te gaan, welke wijsgerige en dogmatische invloeden daarop inwerkten. Daarnaast wilden wij in bondig bestek een overzicht geven van Bavincks eigen positieve inzichten op de hoofdpunten van de dogmatiek. Een en ander bracht met zich mee, dat de analyse zo thetisch en objectief mogelijk gehouden is. Wel is, waar daartoe aanleiding was, getracht de problematiek in Bavincks eigen dogmatisch denken te laten zien. Willen wij, als gereformeerde dogmatici, weten waar wij vandaag staan, dan is allereerst nodig, dat de balans wordt opgemaakt van de voorafgaande periode. Mede daartoe hebben wij de analyse op deze wijze opgezet. We hebben ons dus in

[36]) Bastiaan Kruithof, *l.c.*, p. 15: „Most unfortunately the Bavinck-Hurgronje correspondence has been burned."
[37]) Heideman, *l.c.*, p. 217.

de analyse onthouden van allerlei confrontaties met hedendaagse meningen, maar deze bewaard voor het samenvattend laatste gedeelte van deze studie.

Voorts wilden wij Bavincks eigen dogmatische positie afgrenzen tegenover allerlei contemporaine theologische stromingen. Daarbij bleek opnieuw, hoe waardevol het ook voor systematisch werk is, wanneer men daarbij biografische gegevens in rekening kan brengen. De dogmaticus staat als levend mens midden in eigentijdse situaties en relaties en het in rekening brengen van epistolaire gegevens draagt er toe bij het beeld te verscherpen.

Een en ander leidde tot de volgende opzet van deze studie. In de eerste plaats (hoofddeel I) schetsen wij Bavinck in contemporaine belichting. In het eerste hoofdstuk analyseren wij zijn relatie tot Abraham Kuyper naast wie hij een groot deel van zijn leven arbeidde en die op hem grote invloed oefende. In het tweede hoofdstuk bespreken wij zijn relatie tot de ethische theologie. Reeds vroeg gaf Bavinck zich in zijn studie over Chantepie de la Saussaye Sr. rekenschap van zijn verhouding tot deze theologie. Daarnaast waren er vele interessante epistolaire contacten met ethische theologen. In het derde hoofdstuk geven wij ons rekenschap van zijn verhouding tot de moderne theologie. Zijn studie te Leiden bracht hem reeds met de toen door Kuenen geleide moderne theologie in contact en haar probleemstellingen hielden hem zijn gehele leven bezig. In zijn rectorale oratie van 1911 „Modernisme en Orthodoxie" gaf hij zich diepgaand rekenschap van zijn positie tegenover deze theologie. Ook waren er epistolaire contacten met moderne theologen.

In de tweede plaats (hoofddeel II) geven wij een analyse van Bavincks dogmatische inzichten, waarbij vooral zijn Dogmatiek de aandacht vraagt. We doen dat in de volgende hoofdstukken: prolegomena; God, schepping en mens; zonde, Christus, genade; kerk, sacramenten en eschatologie.

In hoofddeel C („Terugblik en uitzicht") trachten wij tot een confrontatie te komen van Bavincks dogmatische beschouwingen met de stand van de hedendaagse gereformeerde dogmatiek. Reeds in 1949 oordeelde Berkouwer, dat met de „arbeid van Kuyper en Bavinck allerminst alle dogmatische problemen waren opgelost."[38]) Na Bavincks dood had, vooral in de latere jaren, een ingrijpende ontwikkeling van de gereformeerde dogmatiek plaats. Daarbij ging het in deze dogmatiek ten diepste om de bewaring van het Evangelie. Het gaat in het kerkelijk dogma en de dogmatiek immers niet „om een aparte, subjectieve „visie" op de waarheid vol van specifiek-Gereformeerde eigenaardigheid. Het specifieke van het Gereformeerde dogma ligt juist in z'n *niet*-originaliteit ten opzichte van het Evangelie".[39]) Vanuit dit gezichtspunt is het eerste hoofdstuk „Cultuur en Evangelie" in dit laatste hoofddeel opgezet. In een slothoofdstuk „Herman Bavinck als dogmaticus" geven we tenslotte enkele synthetische samenvattingen en een plaatsbepaling van Bavinck in het geheel van de nederlandse theologie.

Uit deze opzet blijkt, dat we van onze analyse enkele onderdelen van Bavincks Dogmatiek uitsloten nl. zijn dogmenhistorische beschouwingen en zijn Schriftbewijs, waarover een studie op zichzelf te geven is. We hopen met deze studie een bijdrage te geven tot de kennis van een groot en boeiend theoloog, die

[38]) G. C. Berkouwer, *Het Dogma der Kerk*, blz. 72.
[39]) *Idem*, blz. 79.

als hoge inzet van zijn leven en arbeid stelde het johanneïsch evangeliewoord: dat zij U kennen, den enigen waarachtigen God en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt (Joh. 17 : 3). Deze door Bavinck talloze malen geciteerde locus was de dominant van zijn levenswerk.

* * *

Ter oriëntering volgen nog enkele summiere biografische gegevens. Herman Bavinck werd op 13 december 1854 te Hoogeveen geboren als tweede kind en oudste zoon van ds. Jan Bavinck (1826—1909) en Gesina Magdalena Holland. In 1873 legde hij het eindexamen af aan het Stedelijk Gymnasium te Zwolle. Van 1874 tot 1880 studeerde Bavinck te Leiden. Hij legde daar in 1878 het candidaats- en in 1879 het doctoraal examen in de theologie af, beide cum laude. In 1878 deed hij tevens candidaatsexamen in de semitische letteren. Bavinck promoveerde 10 juni 1880 cum laude te Leiden op een dissertatie over „De Ethiek van Ulrich Zwingli". Promotor was Scholten. Bavinck studeerde te Leiden onder de hoogleraren Kuenen, Prins, Rauwenhoff, Scholten en Tiele. Daarnaast oefende ook Land door zijn wijsgerige colleges op hem invloed.

In 1880 deed Bavinck candidaatsexamen aan de Theologische School te Kampen, waardoor hij beroepbaar werd in de (oude) Christelijke Gereformeerde Kerk. Hij werd beroepen te Franeker, waar hij van 1881 tot 1882 predikant was. In 1882 benoemde de synode van de (oude) Christelijke Gereformeerde Kerk hem tot hoogleraar in de dogmatiek en aanverwante vakken te Kampen. Hij inaugureerde op 10 januari 1883 te Kampen met een oratie over „De Wetenschap der Heilige Godgeleerdheid". In de jaren 1895—1901 verscheen de eerste uitgave van zijn Gereformeerde Dogmatiek (I—IV). In 1902 nam hij de benoeming aan tot hoogleraar in de dogmatiek in de vacature-dr. A. Kuyper aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Tevoren had hij reeds enkele malen voor een benoeming aan deze universiteit bedankt. Hij inaugureerde te Amsterdam op 17 december 1902 met een oratie over „Godsdienst en Godgeleerdheid". Van 1906 tot 1911 zond Bavinck de tweede druk van zijn Dogmatiek in het licht, die sindsdien niet meer werd gewijzigd.

In 1906 benoemde de Koninklijke Akademie van Wetenschappen hem tot haar lid en in 1911 kozen de Provinciale Staten van Zuidholland hem tot lid van de Eerste Kamer. Sinds 1883 was hij lid van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde. Bavinck overleed kort na dr. Kuyper op 29 juli 1921 te Amsterdam.

DEEL I:

CONTEMPORAINE BELICHTING

HOOFDSTUK I

BAVINCK EN KUYPER

Na het overlijden van Bavinck is uiteraard over de verhouding van hem tot dr. A. Kuyper wel een en ander geschreven. Voor het besef van velen stonden deze twee grote figuren van het calvinistisch Réveil van de negentiende eeuw dicht bij elkaar, zo zeer zelfs, dat zij vaak in één adem werden genoemd. Het bijna gelijktijdig wegvallen van deze theologen en leiders noopte er trouwens vanzelf toe een vergelijking tussen hen te treffen. Toch is het nog nooit tot een meer diepgaande confrontatie gekomen. Wat er na hun overlijden over hun onderlinge relatie geschreven werd, bleef bij enkele meer onmiddellijk in het oog vallende punten van overeenkomst en verschil. Dat wil echter niet zeggen, dat hetgeen toen geschreven werd geen waarde heeft. Alleen al het feit, dat dit geschiedde door mannen, die Bavinck en Kuyper bij hun leven van nabij kenden, is van betekenis. De tijdgenoot is nu eenmaal in staat scherper bepaalde details en karakteristieke trekken op te merken dan wie later komt. Omgekeerd: wie later zich tot een vergelijking zet, heeft het voordeel van het historisch perspectief en vaak van een bronnenkennis, die de tijdgenoot ontbeerde.

Eén van Bavincks leerlingen uit de latere tijd was dr. T. Hoekstra. In een sympathiek artikel, na Bavincks overlijden, trekt Hoekstra een vergelijking tussen Bavinck en Kuyper. Hij zegt, dat in de toekomst deze twee grote geesten herhaaldelijk met elkander vergeleken zullen worden. „Het komt mij voor", zo vervolgt hij dan, „dat een belangrijk punt van onderscheid tusschen deze mannen is, dat Bavinck een Aristotelische, Kuyper een Platonische geest was. Bavinck de man van het heldere begrip, Kuyper de man van de vonkelende idee; Bavinck een bouwer op en uit het historisch gegevene, Kuyper speculerend met intuïtief gegrepen gedachten; Bavinck in hoofdzaak inductief, Kuyper in hoofdzaak deductief." [1])

Dr. A. G. Honig, Bavincks opvolger op de leerstoel der dogmatiek in Kampen, en tegelijk een van Kuypers meest vertrouwde leerlingen, trachtte eveneens het verband tussen deze beide grote theologen te beschrijven. Hij wees erop, dat Kuyper in het calvinistisch Réveil voorop ging. Hij had er oog voor, dat aan Kuypers dogmatische methode bezwaren kleefden. Het gevoelen van hen, die Kuyper besprak, werd niet altijd juist weergegeven. Het ontbrak Kuyper soms aan „eenheid van conceptie" en aan „vastheid van gevoelen en uitdrukking". Maar, aldus Honig, staan blijft „het machtige feit, dat Kuyper in de negentiende eeuw de eerste was, die het Gereformeerde belijden tot in zijn

---

[1]) *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1922, blz. 101.

diepste uitgangspunten doorschouwd, die in de gedachtenwereld en in de taal zijner eeuw de Gereformeerde Theologie gedoceerd en haar tegenover allerlei afwijkende richtingen gehandhaafd, ja die het Calvinisme als eene hoofd en hart bevredigende levens- en wereldbeschouwing ons getoond heeft!" Bavinck was daarentegen een volgeling van Kuyper. „Bij zijne benoeming tot hoogleeraar was Bavinck dus reeds vertrouwd met de Gereformeerde Dogmatiek. Had hij ook met groote instemming Kuyper gelezen en gevoeld, dat Kuyper's ideaal ook het zijne wezen zou. Geen repristinatie maar Weiterbildung der oude Gereformeerde Theologie!" [2])

Een derde typering is van dr. V. Hepp, Bavincks opvolger op zijn leerstoel te Amsterdam. Deze wilde Kuyper typeren als „bevelhebber" en Bavinck als „gids". „Kuyper, groot geworden in den strijd, wees dikwijls alleen met uitgestrekte hand: „daarheen" en zijn getrouwen volgden. De kruitdamp was de rechte atmosfeer niet tot welberedeneerde uitlegging. Die gaf hij soms pas later.

Bavinck daarentegen had allen tijd om zijn meening uiteen te zetten, soms liet hij zijn leerlingen tusschen verschillende meeningen kiezen, op principiëele punten trok hij voor eigen opinie het harnas aan, maar altijd in den weg van rustig betoog." En tegenover de „forsche grepen", die Kuyper soms op het kerkelijke leven deed, stelt Hepp de „geleidelijke kracht", die er van Bavinck uitging. [3])

Ongetwijfeld ligt in al deze typeringen een element van waarheid en belichten ze elk één van de facetten, die aan de relatie tussen deze beide figuren is waar te nemen. Tot nu toe missen we echter een confrontatie van deze beide figuren, die wat dieper op hun onderling contact ingaat. Wij willen thans in dit hoofdstuk trachten te komen tot een meer synthetische bespreking van dit contact.

Wat het biografisch aspect van hun onderlinge verhouding betreft, we beschikken daartoe over heel wat materiaal. In de eerste plaats is hier van belang hun onderlinge briefwisseling. Op het Kuyperhuis worden niet minder dan ongeveer 120 brieven en kaartschrijvens van Bavinck aan Kuyper bewaard en omgekeerd beschikken we in het archief-Bavinck van de Vrije Universiteit over 26 brieven van Kuyper aan Bavinck. Daar komt dan nog bij, wat we in allerlei geschriften, met name in „De Heraut" en „De Bazuin" over hun onderlinge verhouding kunnen vinden.

Daarnaast willen we trachten tot een bepaling van hun onderlinge verhouding te komen uit de manier, waarop Bavinck zich over Kuypers theologie uitliet in zijn geschriften. Daarbij worden we geholpen door de kennisname van nog enkele ongepubliceerde bronnen nl.: *a.* Een uitvoerig dictaat, dat Bavinck tijdens zijn hoogleraarschap te Kampen over Kuypers Encyclopaedie gaf en *b.* Een correspondentie tussen Bavinck en F. M. ten Hoor, kort voor diens vertrek naar Amerika. In deze correspondentie komen enkele saillante punten van Kuypers Encyclopaedie ter sprake. In de bepaling van de onderlinge verhouding van Bavinck en Kuyper kiezen we ons uitgangspunt in de eerste van deze twee grote figuren. Uiteraard, onze studie tracht immers niet in de eerste plaats Kuyper, maar Bavinck te belichten.

[2]) *Idem*, blz. 181 vlgg.

[3]) *In Memoriam Dr H. Bavinck* in *Jaarboek Gereformeerde Kerken 1922*, blz. 310. Dit In Memoriam vond eerst een plaats in *De Reformatie*, I, 1921, no. 45.

A. Persoonlijke relaties

a. De periode van 1880—1892

De bewaard gebleven briefwisseling tussen Bavinck en Kuyper omvat een periode van niet minder dan bijna veertig jaren. De eerste brief dateert van 22 juni 1880, de laatste van 14 maart 1917. De eerste brief van Kuyper aan Bavinck, waarover we beschikken, dateert van 24 januari 1894 en de laatste is van 17 maart 1918. Beide brievenreeksen werpen een helder licht op de onderlinge verhouding tussen deze beide mannen.

Aan de hand van het beschikbare materiaal verdelen we de jaren, waarin Bavinck en Kuyper in onderling contact hebben gestaan in drie perioden: *a.* 1880—1892: een periode van relatieve zelfstandigheid; *b.* 1892—1899: een periode van zeer nauwe samenwerking; *c.* 1899—1918: een periode van kritisch afstand nemen door Bavinck ten opzichte van Kuyper.

Wie de brieven uit de eerste periode leest, ontdekt reeds spoedig, dat Bavinck in die tijd een zekere relatieve zelfstandigheid tegenover Kuyper bewaarde. We spreken hier opzettelijk van relatieve zelfstandigheid. Want het is van de aanvang af duidelijk, dat Bavinck in Kuyper van het begin af aan een leider zag, die hij op een afstand wilde volgen. Dat lag reeds in de aard van de situatie, waarin het contact ontstond. Toen Bavinck zijn eerste brief aan Kuyper schreef, was deze reeds volop in de strijd verwikkeld. Kuyper was toen (midden 1880) bijna drieënveertig jaar en werd in dat jaar hoogleraar aan de Vrije Universiteit. Bavinck was toen vijfentwintig en zo juist gepromoveerd te Leiden. Het is van het begin af aan duidelijk, dat Kuyper in Bavinck grote mogelijkheden voor de toekomst zag. En daarin vergiste hij zich niet. Intuïtief moet hij hebben aangevoeld, dat in deze jonge doctor uit de kring van de Christelijke Gereformeerde Kerk een aanknopingspunt voor hem lag om deze kerk in zijn strijd voor de emancipatie der gereformeerden te betrekken. Tegelijk echter zien we Kuyper van meetaf bezig om Bavinck te onttrekken aan de invloeden van de in die tijd krachtig opkomende ethische theologie. Eigenlijk is dat hét punt, waarover in de eerste jaren het contact liep.

We willen thans de onderlinge contacten op de voet volgen en toelichten. Het begon dan met een brief, waarin Bavinck Kuyper dankte voor de gelukwens, die hij de dag na zijn promotie van Kuyper ontving, en voor de gunstige opinie, welke Kuyper in „De Heraut" over zijn dissertatie gaf. Tegelijk bevatte deze brief een beginselverklaring van de zijde van Bavinck.

> „Mijne ernstige begeerte was het voor jaren en is het nog, om waar ik kan en mag, zij het dan ook slechts in de verte, U te volgen, en diezelfde beginselen voor te staan, die door U met zooveel bezieling beleden en met zooveel kracht worden verdedigd." [4])

[4]) *Brief Archief Dr A. Kuyperstichting No. 1963*, 22 juni 1880. Voortaan worden brieven van Bavinck aan Kuyper voorzover deze zich in het Kuyper-archief van de dr. Kuyperstichting bevinden geciteerd door het nummer te noemen, waaronder ze in dit archief gerangschikt zijn, met vermelding: Arch. Dr.K.St.

Het contact was gelegd, Kuyper wist nu voortaan met wie hij te doen had. Deze jonge theoloog zou hij niet meer uit het oog verliezen. Hij had trouwens Bavinck de lof over diens dissertatie niet onthouden. „Reeds tijdens zijn studiën stond deze jonge man bekend, als een der uitstekendste discipelen der Leidsche Hoogeschool, en zijn leeraren aarzelden niet, hem een „genialen kop" te noemen" schreef Kuyper in „De Heraut".[5]) Geen wonder, dat Kuyper deze jonge doctor wilde annexeren voor zijn Universiteit. Overigens onthield hij Bavinck evenmin de kritiek. „Dat de bewerking volkomen pecceert, voor wat het encyclopaedisch kader aangaat, en zoo voor de opvatting der ethiek als voor haar terminologie uit den Leidschen ticheloven komt, is even onloochenbaar als vergeeflijk."[6])

Er was, na dit hoopvol begonnen contact, toch ook dadelijk enige wrijving. Na zijn promotie had prof. Scholten Bavinck geïnterpelleerd over diens eventuele benoeming aan de Universiteit van Kuyper. Toen Scholten het naadje van de kous van Bavincks bedanken wilde weten, had deze zich er met een „onbeteekenend antwoord" van af gemaakt. Maar Kuyper vernam, dat Bavinck zich laatdunkend had uitgelaten over de pas opgerichte Universiteit en vond daarin reden Bavinck vanuit Luzern per kaartschrijven daarover ter verantwoording te roepen. Bavincks antwoord stelde hem echter gerust[7]), en toen Bavinck later contact met Kuyper opnam over de uitgave van de Synopsis, kon hij zijn brief besluiten met zijn „innige dank" uit te spreken, „voor de onlangs van u ontvangen briefkaart, waarbij naar Uwe verklaring en naar den wensch van mijn hart, alles tusschen ons was weggenomen, wat verwijdering had kunnen brengen."[8]) Het gehele jaar 1881 door was er enig contact tussen beide mannen over de uitgave van de Synopsis, die voorspoedig tot stand kwam.

Kuyper bleef Bavinck scherp in het oog houden. Dat bleek het volgende jaar, 1882, reeds. In „De Vrijheid", een amsterdams theologenorgaan van moderne richting, was de suggestie gedaan, dat Bavinck sympathiek zou staan tegenover de ethische theologie en zou pogen deze ook in de Christelijke Gereformeerde Kerk ingang te doen vinden, zulks naar aanleiding van publikaties van Bavinck in „De Vrije Kerk". Kuyper was er haastig bij dit bericht in „De Heraut" over te nemen en Bavinck tot een publieke uitspraak uit te lokken. Nadat hij het bericht uit „De Vrijheid" had overgenomen, voegde hij er aan toe: „Dit punt dient publiek afgedaan, nu het eenmaal publiek ter tafel is gebracht. Het mag niet geduld, dat men van moderne zijde door listige streken het hart van een jong man in strikken vange, of gif druppele in het levensbloed van een groep kerken, wier formulieren nog steeds de formulieren der gereformeerde kerken dezer landen zijn."[9])

Maar Bavinck schreef uit Franeker, dat hij aan Kuypers wens niet zou voldoen. Hij had daar een gegronde reden voor, „wijl mijne positie als lid en

[5]) *De Heraut*, no. 132, 20 juni 1880.
[6]) *T.a.p.*
[7]) Zie brief no. 2199 *Arch. Dr.K.St.*, 27 januari 1881.
[8]) Brief no. 2286 *Arch. Dr.K.St.*, 14 april 1881. Bavinck's Synopsis-uitgave: *Synopsis Purioris Theologiae, editio sexta. Curavit et praefatus est Dr. H. Bavinck*, Lugduni Batavorum apud Didericum Donner, MDCCCLXXXI.
[9]) *De Heraut*, no. 265, 24 januari 1883.

leeraar der Chr. Geref. Kerk reeds genoeg zegt. Een openlijk rekenschap geven van mijne gevoelens ware die belijdenis, welke ik daarin reeds aflegde, onvoldoende achten, en een mijnerzijds toegeven van de mogelijkheid, dat ik die positie dienstbaar maakte aan onedele en oneerlijke practijken. Dat nu werp ik verre van mij; daar doe ik het zwijgen toe."[10])

In januari 1883 aanvaardde Bavinck het hoogleraarsambt in Kampen. Over het onderwerp van zijn inaugurele oratie had hij reeds met Kuyper gecorrespondeerd, en enkele dagen na het uitspreken daarvan, zond hij zijn oratie Kuyper toe met het verzoek om diens opmerkingen erover te mogen vernemen.[11]) Kuyper gaf die in „De Heraut" en zwaaide daarin Bavinck overvloedig lof toe. „Nog schier nimmer kwam ons een stuk in handen, dat we, van den beginne tot den einde toe, met een bijna onverdeelde instemming lazen als de inaugurele oratie van dr B. over de Wetenschap der Heilige Godgeleerdheid." Kuyper had een scherpe kijk op de mogelijkheden, waarover Bavinck beschikte. „Hier is doorgedacht, hier zijn de eerste beginselen recht gezet, hier is een weg afgebakend, die tot een uitnemende ontwikkeling kan leiden." Verder waakte Kuyper nog steeds over Bavinck. Een afbuigen in de richting van de opkomende ethische theologie was hét grote gevaar, dat hij bij Bavinck bleef duchten. Vandaar, dat zijn recensie eindigde met de volgende opmerkingen: „Wel verraadt een enkele uitdrukking, dat de geachte redenaar op enkele punten der Encyclopaedie nog niet gereed is, en spreekt bij het noemen van een man als Schleiermacher nog te weinig besef van het onnoemelijke kwaad, dat deze philosoof aan de kerk van Christus berokkend heeft, terwijl zijn onmiskenbare verdiensten met zekere voorliefde, misschien te breed, worden uitgemeten; maar dit betert vanzelf."[12])

Uit het slot van deze beoordeling blijkt wel, dat Kuypers angst ten aanzien van Bavinck was, dat hij in de greep van de toen sterk aan invloed winnende ethische theologie zou komen. Telkens en telkens is dat het thema in het wederzijds contact. Van zijn kant zien we Bavinck van het begin van dit contact af waarderen, wat in de ethische theologie te waarderen viel, maar per slot van rekening haar toch beslist afwijzen. Men zal hierbij ook in rekening dienen te brengen, dat Kuyper in die tijd als partijman in de Hervormde Kerk tegenover de leiders van de ethische theologie persoonlijk veel scherper stond dan Bavinck. Zij volgden Kuyper niet in zijn kerkelijk-strategische plannen, maar werkten die tegen, waar zij konden, en dat gaf aan Kuypers bestrijding van Gunning en anderen een scherp accent. Bavinck stond, wat dat betreft, tegenover de ethische theologen persoonlijk gemakkelijker.

Kuypers gunstige beoordeling van de oratie lokte weer een dankwoord van Bavinck uit, die deze lof van Kuyper daarom zo op prijs verklaarde te stellen „omdat het mij het vertrouwen waarborgt, door de kerk in mij gesteld, dat ik niet missen kan en ook niet gaarne missen wilde."[13])

Kuyper bleef op Bavinck letten. Toen deze in het bestuur van de Geref. Pastorale Conferentie benoemd werd, juichte Kuyper dit publiek toe.[14])

[10]) Brief no. 2625 *Arch. Dr.K.St.*, 5 mei 1882.
[11]) Brief no. 2855 *Arch. Dr.K.St.*, 10 januari 1883.
[12]) *De Heraut*, no. 265, 21 januari 1883.
[13]) Brief no. 2860 *Arch. Dr.K.St.*, 22 januari 1883.
[14]) *De Heraut*, no. 288, 1 juli 1883.

In de loop van 1884 verscheen van de hand van Bavinck een beoordeling van de theologie van Chantepie de la Saussaye.[15]) In dit geschrift publiceerde Bavinck een lezing, welke hij gehouden had op de vierde gereformeerde predikantenconferentie te Utrecht. Kuyper besprak in „De Heraut" dit boekje uitvoerig. Opnieuw tekende in zijn bespreking zich de tweeërlei visie af, die hij tot nu toe op Bavincks theologisch werk had. Enerzijds was hij vol waardering. „Bijna al De la Saussayes schriften zijn bestudeerd en geëxcerpeerd. De leidende godgeleerde gedachte(n) uit die schriften zijn met zorg saamgelezen, ordelijk gerangschikt en in keurigen stijl uiteengezet... Maar wat nog belangrijker is, na deze bondige, onberispelijke uiteenzetting volgt een korte critiek, die we om haar uitnemendheid liefst geheel afschreven." Toch had hij ook kritiek. Bavinck had in zijn voorrede gezegd, dat er in de ethische theologie bestanddelen zijn, die „bij alle waardeering toch van volkomen instemming terughouden". Dat nu was Kuyper veel te zwak. Bavinck had veel meer profetisch moeten spreken en zo nodig toornen, vond hij. Hij miste bij Bavinck de haat, de gloeiende verontwaardiging, die bij de profeten en b.v. ook bij Calvijn waren te vinden. En hij eindigde: „Calvijn had wat meer een wachter voor zijn lippen moeten zetten, maar ook Dr Bavinck had iets minder den gloed van zijn hart moeten blusschen in de wateren der urbaniteit."[16])

Bavincks particuliere reactie op deze beoordeling van Kuyper is interessant. Ze verschaft ons een goed inzicht in zijn persoonlijke visie op de ethische theologie en op de diepste motieven, die hem daarbij drongen. Allereerst dankte hij Kuyper voor zijn gunstig oordeel en verbond daar deze uitlating aan:

> „Uw gunstig oordeel stel ik te meer op prijs, omdat Gij het waart, die het eerst mij de oogen voor het gevaarlijke in de ethische theologie hebt geopend. Wel had ik er altijd bezwaren in, reeds in Leiden, dank mijne geref. opvoeding; maar het eigenlijk beginsel en wezen heb ik voornamelijk uit Uwe beschrijving leeren kennen, die door eigen onderzoek thans geheel bevestigd is geworden."

Vervolgens gaf Bavinck Kuyper toe, dat zijn beoordeling welwillend was. Hij was dat echter verplicht en nu komt een geheel andere zijde van Bavincks persoonlijkheid naar voren:

> „1) Tegenover een man als de la Saussaye, die in elk geval een Christen was, voor velen ten zegen is geweest... past elk bescheidenheid; inzonderheid echter mij, die pas op het gebied der Theologie mijn schreden zet en ook aan S' geschriften wel het een en ander (vooral tijdens mijn studie te Leiden) heb dank te weten. Onder de uiteenzetting zijner theologie heb ik, hoe vele en velerlei dwalingen ik bespeurde, dat nooit vergeten en nooit trachten te vergeten.
>
> 2) Mijn doel was niet zoozeer, te zeggen wat ik van die Theologie dacht, als wel deze zelve te laten spreken. Ik had eenige reden om te vermoeden, dat zelfs in ethische kringen de kennis van het ethisch beginsel niet bijster groot is."
>
> 3) Afgedacht van dit alles had hij zich tot „hunne beoordeling bevlijtigd."

Bavinck eindigde deze lange brief met enkele opvallende slotpassages; waarin hij reageerde op Kuypers verwijt, dat hij niet voldoende tegen de ethische theologie getoornd had:

> „Toorne, wie heilig verontwaardigd is over de aanranding van de waarheid Gods, maar ook veinze niet, wie die verontwaardiging niet in zoo sterke mate gevoelt! In de polemiek vindt een zacht woord soms ook een goede plaats.
>
> Om nu publiek rekenschap te geven van mijne „te ver gedrevene welwillendheid" acht ik wel niet nodig; maar mocht het uwerzijds gewenscht worden, dan ben ik er ook gaarne bereid toe."[17])

In het jaar 1885 volgde een vrij scherpe polemiek tussen Bavinck en Kuyper over de eventuele oprichting van een geref. gymnasium. Deze polemiek werd ingeleid door een persoonlijke brief van Bavinck aan Kuyper, naar aanleiding van een mededeling in „De Standaard" van 27 februari 1885, dat er een vergadering zou zijn van de vereniging, waarvan het Zettens gymnasium uitging, ter bespreking van een mogelijke wijziging van standplaats. Bavinck merkte in die brief op, dat aan de Theol. School de opleiding in klassieke talen „nooit wordt wat ze wezen moet" en vroeg aan Kuyper: „zou samenwerking in dezen niet mogelijk wezen?"[18]) Daarop volgde een persgesprek, waarbij de moeilijkheid tussen Bavinck en Kuyper bleek te zijn de vraag, op welke wijze de kerkelijke positie der curatoren en leraren in rekening gebracht zou worden bij eventuele benoemingen. Kuyper uitte zelfs het verwijt van „kerkisme", dat door Bavinck van de hand werd gewezen. Bavinck maakte bij die gelegenheid de volgelingen van Kuyper in de Hervormde Kerk behoorlijk scherpe verwijten vanwege hun kerkelijke positie. Wij zien thans, aldus antwoordde hij Kuyper in „De Bazuin", „het vreemde verschijnsel dat vele Geref. leven in een kerk en kerkverband, welke zoo ongereformeerd mogelijk zijn; het feit is niet te ontkennen dat vele Geref. in de leer zeer ongereformeerd zijn in de kerkelijke practijk."[19]) Als het op het kerkelijk standpunt aankwam in de jaren vóór de Doleantie, kwam Bavinck telkens zeer beslist op voor het standpunt van de gescheiden kerken. Op dat punt wist hij tegenover Kuyper van geen wijken. En dat gaf aan deze polemiek een scherp accent.

Ook in die tijd bleef er tussen Kuyper en Bavinck een gedachtenwisseling lopen over de vraagstukken, die de ethische theologie aan de orde stelde. Kuyper had in een opvallend artikel in „De Heraut" onderscheid gemaakt tussen de oudere ethische theologie, die Chantepie de la Saussaye Sr. volgde en jongere ethische theologen als Valeton en Wildeboer, die veelmeer Schriftkritisch waren ingesteld. Wanneer de oudere ethische theologen op tijd hadden geprotesteerd tegen de „extravagantiën" van de jongere school was er veel kwaads voorkomen geweest. „Dan toch zou zich uit dit protest een strijd tusschen de getrouwen van den ouden De la Saussaye en de geestverwanten van den jongen Valeton hebben ontsponnen, waarin de oudere ethische school allicht aanleiding had gevonden om op het stuk van de *kenbron der waarheid* haar onjuiste uitspraken te herzien." Nu dat niet geschied was kon, volgens Kuyper, de hoop wel worden opgegeven „dat de oudere ethische school, door tijdige

---

[15]) *De Theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye.* Bijdrage tot de kennis der ethische theologie. Leiden, D. Donner, 1884.
[16]) *De Heraut*, no. 854, 5 oktober 1884.
[17]) Brief no. 3202 (ongedateerd) *Arch. Dr.K.St.*
[18]) Brief no. 3496 *Arch. Dr.K.St.*, 27 februari 1885.
[19]) *De Bazuin*, 1885, no. 41 (9 oktober). Zie ook voor deze discussie *De Heraut*, no. 406; *De Bazuin*, 1887, no. 41.

correctie van de fout in haar beginsel, zich weer met haar aangezicht naar de historische kerk zou keren". [20])

Dit artikel ontlokte Bavinck een vraag. De brief, waarin hij die stelde is eigenlijk de enige brief, waarin hij zijnerzijds Kuyper met een bepaalde vraag over een dogmatische kwestie benaderde. Uit deze brief is op te maken, dat Bavinck in deze tijd nog steeds worstelde met vragen, die de ethische theologie aan de orde stelde. Deze had immers gebroken met de scholastieke vorm der oudere gereformeerde theologie en wilde vanuit de Heilige Schrift tot een nieuwe opbouw der geloofsleer komen. Bavinck zocht nu naar een synthese tussen de Schriftgegevens en de opbouw van de oudere theologie en formuleerde zijn moeilijkheid als volgt in een brief aan Kuyper, waarin hij deze schreef, dat hij een antwoord zocht op een vraag:

> „waarop ik een duidelijk en helder antwoord nog altijd mis. Zij betreft het begrip der dogmatiek, en is deze: hoe is het kerkelijk, in casu gereformeerd karakter der dogmatiek — welk karakter zij toch immers altijd draagt en dragen moet — overeen te brengen met de stelling, dat de H. Schrift haar eenig principium is? Hoe kan men er aan ontkomen, om eenerzijds niet den arbeid der eeuwen uit te wisschen en eene theol. biblica in kwaden zin te willen leveren; en om toch andererzijds den dogmatischen arbeid bepaaldelijk de confessies, niet met velen te maken tot tweede, ofschoon dan ook afgeleide bron? Indien in een dogma (afgedacht van de etymologische beteekenis; welke m.i. hier niet beslissend is) een kerkelijk element, een kerkelijke factor opgesloten ligt — en dat kan toch niet ontkend worden — dan moet inzoover ook de kerk principium zijn, maar dan komen we met bovengenoemde stelling in strijd. Misschien kunt Gij me met een enkel woord of zinsnede deze voor mij bestaande moeilijkheid oplossen." [21])

Of Kuyper deze brief beantwoord heeft weten we niet. De brieven van Kuyper aan Bavinck, die bewaard bleven, zijn van veel later datum.

Waar hij kon steunde Kuyper Bavinck. Zo gaf hij opnieuw een zeer waarderend oordeel over Bavincks geschrift over de theologie van De la Saussaye, toen hij in „De Heraut" Gunnings geschrift „Jezus Christus, de Middelaar Gods en der mensen, naar aanleiding van Dr Bavincks „de Theologie enz." besprak. Hij noemde daarin Gunning de Eliza van Chantepie Sr. en leidde de bespreking van Gunnings geschrift in met de woorden: „Voor niet zoo langen tijd heeft de heer Professor Dr Bavinck de gereformeerde kerken dezer landen uitnemend aan zich verplicht door een schets van De la Saussayes godgeleerd stelsel te geven, dat in de klare, getrouwe en nauwkeurige uiteenzetting ervan tevens zijn duidelijke veroordeling met zich bracht". Kuyper bracht vervolgens een voor hem ongewone hulde aan Gunnings geschrift: „drie vierden" van zijn boek, aldus Kuyper, las men „om het te genieten", maar wat betreft Gunnings bestrijding van Bavinck oordeelde hij: „Wel verre van Prof. Dr Bavincks strikt betoog te weerleggen, heeft Prof. Dr Gunning dan ook slechts een nieuw bewijsstuk voor de juistheid van Dr Bavincks aanklacht op de theologische leestafel neergelegd." [22])

De Doleantie stond nu voor de deur en deze bracht een verandering in de

[20]) *De Heraut*, no. 403, 13 september 1885.
[21]) Brief no. 3567 *Arch. Dr.K.St.*, 14 september 1885.
[22]) *De Heraut*, no. 872, 8 februari 1885.

onderlinge verhouding. Terwijl tot nu toe de kerkmuren tussen beiden hadden gestaan, betekende de Doleantie, dat kerkelijke eenheid in het verschiet kwam. In de in de Inleiding aangekondigde biografische studie, voorzover die over Bavincks aandeel handelt in het tot stand komen van de Vereniging van 1892, belichten wij zijn correspondentie met Kuyper over deze aangelegenheid. Hoewel niet uitvoerig, legt ze toch bewijs af van het feit, dat Bavinck hierin sinds de synode van Assen (1888) hartelijk met Kuyper samenwerkte. Bavinck was in zijn brieven aan Kuyper de man, die hem nauwkeurig inlichtte over de situatie in de Christelijke Gereformeerde Kerk en hem adviseerde, hoe hij in de pers op de verschillende synodebesluiten moest reageren. In 1889 kwam daar nog bij de correspondentie, welke Bavinck met Kuyper voerde over zijn benoeming aan de Vrije Universiteit in dat jaar, waarvoor we ook naar de biografische studie verwijzen. Kuyper bleef van zijn kant in de pers voortdurend een loffelijk getuigenis van Bavinck geven. Zo schreef hij van Bavincks oratie „De Katholiciteit van Christendom en Kerk" in 1888 in „De Heraut": „Deze oratie is een meesterstuk, en wreekt zich meesterlijk op de onderhandsche verwijten van separatistische kleinzieligheid en exclusieve bekrompenheid, die vriend en vijand om 't zeerst der Kampensche School naar 't hoofd placht te slingeren. Dit gespierd, met kracht gevoerd en bondig pleidooi voor het machtig beginsel der Katholiciteit, is een triomf voor het Gereformeerd beginsel, waar alle minnaars van het onvervalschte Calvinisme zich om 't zeerst in verheugen zullen." [23]) Bavinck kon het hiermede doen. Trouwens, Kuyper overdreef ditmaal niet.

Tussen de bedrijven van de onderhandelingen over de Vereniging door, zag Kuyper nog kans allerlei ander werk ter hand te nemen. Zo zette hij, in samenwerking met Rutgers en Bavinck, een nieuwe uitgave van de Statenvertaling op touw, de z.g. Flakkese Bijbel. De brief, waarin Bavinck zich bereid verklaarde mee te doen, eindigde: „En in gezelschap met U en prof. Rutgers durf ik de taak op mij nemen." [24]) Aardig is, dat Bavinck, wanneer het werk vordert, Kuyper schrijft: „Het komt mij voor, dat Gij de stomme *e* al te kwistig laat staan, en daarom op den duur moeilijk consequent zult kunnen blijven." [25]) Bavinck gebruikte een minder archaïserend nederlands dan Kuyper.

Toen de Vereniging bijna beklonken was, correspondeerden Bavinck en Kuyper over de onderhandelingen met de Regering, vooral met minister Schmidt. We zullen ook deze correspondentie, waarin de eerste brieven van Kuyper aan Bavinck voorkomen, uitvoerig in het biografisch deel bespreken en kunnen hier volstaan met daarheen te verwijzen. Langzamerhand werd de verhouding tot Kuyper meer vertrouwelijk. Ze kreeg geleidelijk het karakter van medewerking. Zo vroeg Kuyper in deze tijd of hij een referaat op het Christelijk Sociaal Congres van 1891 voor zijn rekening wilde nemen, waartoe Bavinck zich bereid verklaarde [26]) en Bavinck op zijn beurt schreef Kuyper in zeer hartelijke bewoordingen over diens deputatenrede van 1891: „Moge het u gegeven worden nog menig maal Uwe in aantal en kracht steeds klim-

[23]) *De Heraut*, no. 575, 30 december 1888.
[24]) Brief no. 4518 *Arch. Dr.K.St.*, 15 oktober 1889.
[25]) Brief no. 4587 *Arch. Dr.K.St.*, (ongedateerd).
[26]) Brief no. 4806 *Arch. Dr.K.St.*, 10 februari 1891.

mende Deputaten-vergaderingen met zulk een moedig en tevens ootmoedig woord te openen." [27])

Bavinck liet zich in deze tijd in recensies van boeken van Kuyper publiek zeer gunstig over Kuyper uit, al klonk in deze recensies een zelfstandige toon t.a.v. Kuyper toch steeds door. Zo recenseerde hij „Het Werk van den Heiligen Geest, II" in „De Bazuin" door te schrijven: „Men behoeft nog niet in alles met Dr Kuyper, bijv. over de wedergeboorte, de rechtvaardiging enz. in te stemmen, om ook aanspraak te mogen maken op den naam van Gereformeerd te zijn. De lijn, die Dr Kuyper heeft opgenomen en met zooveel talent voortzet, is niet de eenige, welke door de Geref. Theologie heenloopt." [28]) En toen een volgend deel van dit werk verscheen, schreef Bavinck: „Hierin wordt de Heiligmaking wederom zuiver uiteengezet overeenkomstig de leer der Schrift en der Gereformeerde belijdenis, en tegenover allerlei dwalingen, die vooral ook in dit stuk der waarheid zijn ingeslopen, gehandhaafd." En verder had hij niets dan lof. [29])

Interessant is ook de manier, waarop Bavinck in zijn correspondentie met Snouck Hurgronje zich over Kuyper uitte. In de door Hepp gepubliceerde brieven zijn daarvan verschillende staaltjes te vinden. In 1884 schreef hij Snouck, dat Kuyper allen „voor zijn rechterstoel daagt" en keurde hij de „suprematie van Kuyper" in hem af. [30]) Tegenover Snouck was Bavinck zeer openhartig. In 1888 lichtte hij hem in, dat hij zelf in zijn studie nog steeds zoekende was. „De Theologie moet op allen, die buiten haar staan, wel een armzaligen indruk maken. Zeker, omdat de meesten wel zoo ongeveer weten, hoe het *niet* kan en slechts een enkele als Dr Kuyper meent te weten, hoe het wel moet." [31]) Een paar jaar eerder, bij het uitbreken van de Doleantie, in 1886, liet hij zich ook vrij scherp over Kuyper uit. „Mij hindert dikwerf de wijze, waarop hij als partijhoofd opereert," schreef hij Snouck. [32])

Het is wel opvallend, hoe Bavinck in zijn correspondentie met Snouck een andere toon aansloeg, als het over Kuyper ging, dan in zijn persoonlijke correspondentie met Kuyper zelf. Daarin bewaarde hij, zoals we konden constateren, toch voortdurend een min of meer waarderende en soms zelfs een aanhankelijke toon. Hoewel er veel was, dat hem in Kuyper aantrok, was toch blijkbaar Bavincks sympathie voor hem van meetaf niet geheel onverdeeld. Als theoloog en leider van het calvinistisch Réveil heeft Kuyper Bavinck van de aanvang af geboeid. Op dat punt viel hij hem nimmer af. Maar Kuypers optreden als partijleider, eerst in de Hervormde Kerk en later in de Gereformeerde Kerken en vooral ook in de Antirevolutionnaire Partij, heeft Bavink vaak gehinderd.

Wanneer we nu deze periode van 1880 tot 1892, het jaar der Vereniging, overzien, kan onze conclusie zijn: zowel uit de correspondentie onderling als uit de wijze, waarop zij zich in de pers over elkaar uitlieten, kan de verhouding van Bavinck tot Kuyper omschreven worden als die van een relatieve zelfstandigheid. Zij verschilden tot 1886 in de waardering van de positie van de gereformeerden in de Hervormde Kerk en in verband daarmee ook in hun opvatting over de Hervormde Kerk zelf. De Vereniging van 1892 hebben zij beiden gezocht en bevorderd en daarin kwam het tot een hartelijke samenwerking. En ten aanzien van de ethische theologie stemden zij overeen in een principiële afwijzing, waarbij de waardering bij Bavinck voor de personen der ethische theologen groter was dan die van Kuyper. Bij Bavinck was de innerlijke worsteling met de problemen, waarvoor deze theologie stelde, sterker dan bij Kuyper.

b. De periode van 1892 tot 1899

De nu volgende periode werd gekenmerkt door een zeer hartelijke samenwerking tussen Bavinck en Kuyper, die meer en meer het karakter van vriendschap aannam. Deze ontwikkeling kwam niet onverwacht. Beiden dienden nu als hoogleraar de verenigde kerken. Bavinck was langzamerhand in de kracht van zijn leven en hoewel er tussen beiden een aanmerkelijk leeftijdsverschil bleef, had dit toch niet meer zo'n invloed als in de eerste jaren van Bavincks professoraat. Kuyper bereikte in het laatste decennium van de negentiende eeuw het hoogtepunt van zijn arbeid. Hij versloeg in die jaren zowel de oppositie in de verenigde kerken (Lindeboom) als in de politiek (Lohman). Vooral na 1896 stond hij op het toppunt van zijn roem en macht. Voor Bavinck waren het nog jaren van opkomst. Vanaf 1895 begon zijn „Gereformeerde Dogmatiek" te verschijnen, waardoor zijn roem voorgoed gevestigd werd. Voortdurend heeft hij in deze jaren Kuyper gesteund en Kuyper van zijn kant erkende de zelfstandige positie, die Bavinck in Kampen tegenover hem bewaarde. Toch was in deze jaren Kuyper onbetwist de voorganger en Bavinck de medewerker en volgeling.

In de eerste brief na de Vereniging, 22 oktober 1892, valt reeds dadelijk op de meer hartelijke en intieme toon, die Bavinck, vergeleken bij vroegere correspondentie tegen Kuyper aansloeg. Hij berichtte Kuyper in deze brief, dat Wielenga en hij een „heerlijke reis" naar Amerika hadden. Hij ontmoette daar een zoon van Kuyper, die hem de groeten voor zijn vader meegaf. Het gerucht ging, dat Kuyper volgend jaar naar Amerika zou gaan en in verband daarmee schreef Bavinck: „Uwe komst in Amerika zou ten rijken zegen kunnen zijn". Aan het slot van zijn brief toonde hij zijn meeleven met Kuypers huiselijk leven, want hij eindigde zijn brief: „Mijne bede is, dat Gij dan niet door zoo smartelijk verlies onverwachts naar hier ontboden zult worden, als nu in deze vakantie het geval was. Ik hoorde er in Amerika eerst van, toen het al vrij lang geleden was. Maar ik vernam het met innige deelneming." [33]) Bavinck doelde hier op het plotseling overlijden van Kuypers zoontje Levinus Willem Christiaan, overleden op 3 augustus 1892 te Zandvoort. Het kind was genoemd naar mr. Keuchenius. [34])

De correspondentie in de nu volgende jaren was frequent en zeer hartelijk. De inhoud ervan bespreken we in het biografisch deel. Ze liep in 1893 over een mogelijke benoeming van Bavinck aan de V.U., waartegen hij nu, anders

---

[27]) Brief no. 4926 *Arch. Dr.K.St.*, 14 mei 1891. De titel van deze deputatenrede was *Maranatha*. Zie voor deze rede *Geen vergeefs woord*, Kampen, 1951, blz. 61—75.
[28]) *De Bazuin*, 1889, no. 8.
[29]) *Idem*, 1890, no. 2.
[30]) V. Hepp, *Biografie*, blz. 156.
[31]) *Idem*, blz. 171.
[32]) *Idem*, blz. 172.
[33]) Brief no. 5159 *Arch. Dr.K.St.*, 22 oktober 1892.
[34]) Zie overlijdensadvertentie in *De Heraut*, no. 763, 7 augustus 1892.

dan een vorige maal, aanvankelijk geen bezwaar had, maar die tenslotte toch nog afsprong. De toon bleef uitermate hartelijk. Zo dankte Bavinck Kuyper voor de toezending van zijn „heerlijke meditatiën": „In de schaduwe des doods". „Mijne vrouw," zo schreef hij, „nam ze aanstonds ter hand en las ze met stichting voor haar hart". En hij dankte Kuyper „voor deze kostelijke gave aan het gereformeerde volk in Nederland". [35])

In de jaren 1894 en volgende bereikten zowel Kuyper als Bavinck een hoogtepunt in theologisch opzicht. In 1894 begon Kuypers Encyclopaedie te verschijnen en in 1895 Bavincks Dogmatiek. Dat waren hoogtepunten in het door Kuyper geleide calvinistisch Réveil. Bavinck haastte zich Kuyper met de verschijning van zijn Encyclopaedie geluk te wensen.

> „Voor de vriendelijke toezending van Uwe Encyclopaedie zeg ik u hartelijk dank. En nog meer voor de kostelijke gave van Uw geest, die Ge daarmee aan Theologie en kerk hebt aangeboden. Om strijd heb ik bewonderd de uitgebreidheid der studie, de reusachtige werkkracht, de diepte van inzicht, de helderheid van voorstelling, de levendigheid van stijl, waarvan Uw werk op iedere bladzijde getuigt. Met verlangen zie ik naar de beide andere deelen uit. Ofschoon het overweldigende van Uw arbeid me soms moedeloos maakte over eigen kleinheid van kracht, werd ik toch ook menigmaal verblijd door de gelijkheid van inzichten en beschouwingen, waartoe mijn bescheiden studie me in de hoofdzaken had geleid."

Bavinck verklaarde verder, dat hij wel vragen en opmerkingen had. Maar, zo vervolgde hij, die zouden „voor een goed deel" wel in de andere delen worden beantwoord. [36])

Toen het tweede deel van de Encyclopaedie verscheen, was de toon van Bavinck wat kritischer. Hij had tegen dit tweede deel meer bezwaren dan tegen het eerste en openbaarde die ook vrijmoedig aan Kuyper.

> „Ik kan niet zeggen, dat ik ze overal, van het begin tot het einde, met instemming gelezen heb. Hier en daar waren er bij mij bedenkingen, b.v. ten aanzien van de tweeërlei wetenschap, de verhouding van theologie en wetenschap, de natuur van de πιστις, de graphische inspiratie enz., in het tweede deel, en ook met betrekking tot de verschillende indeelingen in het derde deel. Het gaat niet aan om die bedenking in een brief te ontwikkelen. En ook zie ik er tegen op, om ze publiek te bespreken. De manier, waarop van sommige zijde uw werk is ter sprake gebracht en enkele gezegden daaruit zijn beoordeeld, staat me tegen. Ik wil zulk een kritiek in het minst niet steunen."

Daarnaast echter had Bavinck veel lof en hij wees Kuyper er op, dat velen het werk met vrucht zouden bestuderen. En op die velen

> „zal de eventuele kritiek van ten Hoor enz. geen diepen indruk maken. Het geslacht, dat door De Cock is opgevoed, is nu wel in de kracht zijner jaren en laat zich het meest gelden. Maar het gaat toch voorbij, en van het jonger geslacht verwacht ik beter dingen." [37])

Het is duidelijk, dat Bavinck ook in deze jaren zijn wetenschappelijke zelf-

[35]) Brief no. 5332 *Arch. Dr.K.St.*, 4 december 1889.
[36]) Brief no. 5384 *Arch. Dr.K.St.*, 18 januari 1894.
[37]) Brief no. 5588 *Arch. Dr.K.St.*, 29 oktober 1894. *Helenius de Cock* (1824—1894) doceerde van 1860 tot Bavincks komst te Kampen de dogmatiek. Zie over hem art. F. L. Bos, in *Christ. Encyclopedie*[2], s.v. en vooral C. Veenhof, *Prediking en Uitverkiezing*, Kampen, 1959, passim.

standigheid tegenover Kuyper behield. Hoezeer hij in deze tijd met Kuypers leiding meeging, hij bewaarde een eigen positie in theologisch opzicht. In veel stemde hij met Kuyper in. Maar hij bleef toch op bepaalde punten een zekere distantie bewaren. Hoewel hij de felle, en vaak partijdige kritiek van de leerlingen van Helenius de Cock afwees, toch waren er elementen in voorhanden, waarmee hij instemde. Maar hij openbaarde zijn kritiek op Kuyper in deze jaren niet, omdat hij niet aan de ongeremde actie tegen Kuyper in deze tijd wilde meedoen. Voor zijn studenten echter, zoals we nog zullen zien, besprak hij Kuypers Encyclopaedie op college kritisch.

Kuyper was zich er wel van bewust, dat er op bepaalde punten toch verschil tussen hen beiden bestond. Hij trachtte dat van zijn kant op een voor Kuyper typerende wijze op te vangen. Blijkbaar stelde hij in deze tijd publieke overeenstemming tussen Bavinck en hem op hoge prijs, wat gezien de kerkelijke en politieke situatie in die kritieke jaren tussen 1892 en 1896 niet te verwonderen is. In december 1894 sprak Bavinck zijn rectorale rede over „De algemeene genade" uit. Kuyper haastte zich toen in „De Heraut" zijn instemming daarmee te betuigen. Hij wees op de overeenstemming tussen Bavinck en hemzelf, en deed dat niet zonder enige zelfingenomenheid. „Eerst in de laatste jaren was er ook door ons weekblad, en laatstelijk in de *Encyclopaedie* van onzen hoofdredacteur weer met nadruk op gewezen, en reeds voor meer dan een jaar hadden we ons voorgenomen, om als het stuk over de Engelen was afgehandeld, het leerstuk over de *Gemeene Gratie* of *Algemeene Genade* breeder toe te lichten. Een voornemen, waaraan we nog steeds gevolg hopen te geven." Nu had Bavinck in zijn rede „waarop niet genoeg de aandacht kan worden gevestigd" de hoofdzaak van dit leerstuk behandeld. Het ging Bavinck in deze rede er om, „aan te toonen, hoe de *wortel* des *levens*, dank zij dit dogma, onder onze Gereformeerden een andere *forma* des levens doet uitspruiten." [38])

Kuyper stak echter eerst goed de loftrompet, toen Bavinck het eerste deel van zijn Dogmatiek in het licht zond. Hij deed dat particulier in een brief aan Bavinck:

> „Zeer waarde vriend en broeder,
>
> Sta mij toe u eerst met een enkel woord van harte geluk te wenschen met de verschijning van het eerste deel van uw Dogmatiek. Op uw leeftijd reeds met zoo rijpe- zoo gedijde vrucht aan de markt te kunnen komen, is een genade door onze God niet aan veel van zijn knechten verleend. Moge er een rijke zegen van uitgaan, en de verdere en spoedige afwerking van het geheel door geen ongeval of krankte gestoord worden.
>
> Zelf ben ik zeer bezet met arbeid in mijn studie. Het is mij zooveel waard, niet aan alles te denken, maar te kunnen denken met u en met de vrucht van uw denken verrijkt te worden.
>
> De lezing ben ik begonnen. Meer nog niet. Mijn tijd is zoo bezet. Maar ook zoo genoot ik toch reeds veel. Te kunnen genieten van anderer arbeid is zulk een hoog voorrecht.
>
> Voor de toezending van uw exemplaar dank ik u zeer.
>
> Mocht recensie door u gewenscht worden voor de *Heraut*, dan zal uw uitgever wel een exemplaar voor de recensie zenden. Natuurlijk zal het slechts een *Heraut*recensie kunnen zijn. In een populair weekblad.

[38]) *De Heraut*, no. 892, 27 januari 1895.

Hebt gij er op tegen mij van de twee volgende deelen de drukproeven toe te zenden? Misschien had het zijn goede zijde, inzooverre gij anders zoo licht zeer positief stellingen uitspreekt, die een antithetisch schijn kunnen hebben.

Zoo merkte ik bv. op, dat ge schrijft: *ideae innatae zijn er niet.* Iets wat ik wel versta, maar wat zoo absoluut toch niet kan. Als resultaat van veel onderzoek met Woltjer en Geesink gaf ik in mijn Enc. dan ook een andere voorstelling, die ik niet geloof, dat gij bedoeld hebt te weerspreken, daar in dat geval allicht eenige nadere verklaring waar gegeven.

Allereerst waar we één lijn loopen, kunnen zulke absolute stellingen allicht een onware schijn doen ontstaan.

In het minst ligt het natuurlijk niet in mijn bedoeling, om variatie in inzicht, opvatting en uitdrukkingswijze te willen smooren. Niemand vat alles wel. De waarheid is te rijk." [39])

Kuypers recensie in „De Heraut" was beknopt, maar groots. In enkele hoofdlijnen typeerde hij de betekenis van Bavincks Dogmatiek in een scherp historisch perspectief. Hij wees er op, dat in de eerste helft van de achttiende eeuw de draad van de gereformeerde dogmatiek was afgeknapt. Zowel bij Vitringa als bij à Marck was het rationalisme reeds ingedrongen. Hodge „schilderde den gevel bij, maar herzag de fundamenten niet. Beterschap kon hierin eerst komen, als er een Calvinistisch reveil kwam". Het is opmerkelijk, hoe Kuyper hier zelf voor de door hem ontketende en geleide beweging de typering „calvinistisch reveil" gebruikt. Kuyper had vervolgens zelf een poging gedaan tot vernieuwing van de geref. theologie tot in de grondslagen door zijn Encyclopaedie, en zichzelf niet wegcijferend, ging hij verder: „een niet minder heroieke poging hiertoe is door Dr Bavinck ondernomen in zijn *Dogmatiek*". Een „toon van dank en lof" hiervoor liet zich „niet onderdrukken". Kuyper eindigde met op de overeenstemming met zijn werk te wijzen, waarbij hij Bavincks zelfstandigheid uitdrukkelijk accentueerde. „Overal waar het de *grondbeschouwingen* en de *aanwijzing* van den in te slanen weg gold," kwam Bavinck „steeds op geheel hetzelfde punt uit, waarbij de schrijver van de *Encyclopaedie* was uitgekomen". [40]) Kuyper was in deze recensie royaal. „Waar die eenheid van beginselen en uitgangspunten verzekerd is, laat ons daar vrij onderling over afleidingen en formuleeringen verschillen."

Bavinck zelf ging niet zonder meer op Kuypers voorstel inzake het toezenden van drukproeven in. In een brief, waarin hij Kuyper voor diens welwillend oordeel dankte, merkte hij op:

„Uw voorstel, om de volgende deelen, voordat ze worden afgedrukt, U ter inzage te zenden, neem ik gaarne in beraad. Maar vooreerst ben ik nog zoover niet. Mijne andere werkzaamheden gaan door. Ik kan maar een gedeelte van mijn tijd aan de dogmatiek wijden. En de een werkt sneller dan de ander. Eene werkkracht, als die Gij in de uitgave Uwer Encyclopaedie hebt aan den dag gelegd, gaat mijn begrip te boven.

Mijne opvatting van de ideae innatae wijkt principiëel niet van de Uwe af, naar ik meen; althans niet, als Gij Enc. II bl. 218 duidelijk tusschen de verschijning Gods in Adams wezen en de lyrische actie onderscheid maakt. Later kom ik op de kwestie terug. In dit deel was het

[39]) Brief van 18 mei 1895. Archief-Bavinck, Vrije Universiteit. Verder geciteerd als: *Arch. V.U.*

[40]) *De Heraut*, no. 912, 16 juni 1895.

me daarbij vooral te doen, om alle rationalisme bij den wortel af te snijden." [41])

Veel uit de verdere correspondentie in deze jaren publiceren we in het biografisch deel. Ze liep over de dubbele strijd, welke Kuyper in deze jaren te voeren had, zowel op kerkelijk als op politiek terrein. De oppositie in de kerk door Lindeboom gevoerd en de politieke actie van Lohman namen de aandacht van beide mannen geheel in beslag. Bavincks werk voor de enquête-commissie en zijn brochure, die hij samen met zijn ambtgenoten te Kampen tegen Lindeboom schreef („Opleiding en Theologie") vormden de voornaamste punten van hun onderling contact. Bavincks correspondentie bleef bij dit alles sterk zakelijk. Slechts zelden kwam er een persoonlijke ontboezeming in voor. Een enkele maal dragen zijn brieven een meer intiem en persoonlijk karakter. Zo liet hij zich na het overlijden van zijn broeder Johan, die rechten studeerde en wiens vroege dood hem bizonder aangreep, in de volgende woorden uit:

„Johan was onze jongste broeder; wij hadden hem allen zoo lief en wij hadden zoo goede verwachting van hem voor kerk en vaderland. Hij had zulk een bescheiden, eenvoudig karakter en toch ook zulke kostelijke gaven des verstands en des geestes, dat wij meenden, dat de Heere aan mijne ouders en aan ons in hem een heerlijke gave had geschonken. Maar de Heere heeft gegeven, Hij heeft ook genomen en in beide zij zijn Naam geloofd...

Hij was niet ten volle verzekerd voor zichzelf, hij stond aan veel bestrijding bloot, en soms was het donker in zijn ziel. Maar toch ging zijn hart naar den Heere uit, Hij verliet zich op Gods vrije genade, hij wilde van niets weten dan van Jezus Christus en Dien gekruist; en zoo is Hij heengegaan, ons vooruit, naar een beter vaderland. Daar hopen wij hem weder te zien."[42])

De verschijning van het tweede deel van Bavincks Dogmatiek gaf Kuyper een nog enthousiaster recensie in de pen dan die van het eerste deel. Hij was met dit deel buitengewoon ingenomen. Hij noemde het een dogmatiek à fonds. „Geen handboek en geen leerboek. Maar een principieel, slagvaardig en afgerond werk, waarin de gehele Dogmatiek wordt doorkropen en besproken." Als schrijver was Bavinck „zelf door den adel van zijn onderwerp overvleugeld geworden." Kuyper kón recenseren. Hij maakte van de gelegenheid gebruik tegenover Bavincks Dogmatiek het schamele werk van de ethische theologen te hekelen. „Wat de gewezen hoogleeraar Muller als Dogmatiek uitgaf, kroop terstond na de verschijning uit schaamte onder de banken weg. Doch hier is nu een *wezenlijke* Dogmatiek, rijp en voldragen, klaar in den vorm, en aan alle bitterheid tegen afwijkende opiniën gespeend." Kuyper zag deze Dogmatiek weer in het licht van heel de gereformeerde beweging. Het feit, dat Bavinck en hij, onafhankelijk van elkaar, tot zulke resultaten kwamen, „sterkt ongemeen het stil vertrouwen der kerken in de betrouwbaarheid van de Theologie onzer vaderen en in de deugdelijkheid der nieuwe Gereformeerde beweging. Zelfs op het geschilpunt van het *Infra en Supra* geeft Prof. Bavinck hier een oordeel, dat bijna letterlijk met ons oordeel, in een Juninummer van ons blad

[41]) Brief no. 5665, *Arch. Dr.K.St.*, 29 mei 1895.

[42]) Brief no. 5919, *Arch. Dr.K.St.*, 11 januari 1897. *Johannes Gerrit Bavinck*, jur. drs., de jongste broer van H. Bavinck, overleed 26 dec. 1896, op 24-jarige leeftijd. Zie overlijdensadvertentie in *De Heraut*, no. 993, 3 januari 1897.

gegeven, toen Bavincks stuk natuurlijk reeds voor de pers gereed was, overeenstemt." Kuyper zag de betekenis van deze Dogmatiek zich uitstrekken tot over de kerkgrenzen. „Het zal het hart van al wie nog Gereformeerd is, ook in de Nederlandsch Hervormde Kerk toespreken." Kuyper eindigde met de hoop uit te spreken, dat dit werk mocht bevorderen: „De hereeniging van *al* 's Heeren erfvolk, opdat in Nederland de belijdenis en de eere onzer vaderen herleve." Dit was Kuyper op zijn best.[43])

Bavinck was van zijn kant met deze recensie zeer ingenomen.

> „Het is werkelijk treffend," zo schreef hij Kuyper, „hoe ik telkens door mijn onderzoek tot gelijke resultaten kom als Gij. Het sprekendst voorbeeld is wel dat over supra en infra. Ik dacht, dat Gij meer aan den kant van het supra stond. Mijn desbetreffende opinie was reeds afgedrukt. Toen kwam uw Herautartikel, en terstond zeide ik tegen Biesterveld: dat is precies zooals ik het voorgesteld heb, natuurlijk op mijne wijze en in mijne woorden. Als ik mijn oorspronkelijk plan had gehouden en een handboek had gegeven, zou waarschijnlijk dit tweede deel reeds veel vroeger verschenen zijn. Maar ik voelde, dat ik dan half werk deed. Zoo werd ik ertoe gebracht, om mijn arbeid steeds breeder op te vatten. Maar dat kostte tijd, en mijn andere arbeid gaat natuurlijk ook door. Ik denk nu, gelijk Ge vermoedet, nog twee deelen te leveren. En dan is nog beperking ieder oogenblik geboden. De leer van den mensch is onvolledig. Ik geef daarom met een paar maanden een afzonderlijk werkje uit: Beginselen der Psychologie. De copie is gereed. En de eerste vellen zijn gezet. Het zal ongeveer 12 à 14 vel groot worden."[44])

Toen Bavincks Psychologie verscheen, was Kuyper weer present met een warme aanbeveling in „De Heraut". In hoofdzaak kon gezegd, aldus Kuyper, „dat deze gids ons *veilig* leidt, en bijna op alle punten het juiste spoor hield". Vooral op het stuk der vermogens, achtte Kuyper dit werk „goud waard". Daargelaten of het juist was de term wilsvermogen met die van begeervermogen te verwisselen, lag in Bavincks beslissing de vermogens tot twee te beperken „de vastheid zijner psychologie".[45])

In het jaar 1897 was de verhouding tussen Bavinck en Kuyper nog uitstekend. Dat kwam bv. duidelijk uit in Bavincks felicitatie op Kuypers zestigste verjaardag. Bavinck greep die gelegenheid aan zijn trouw en hulde aan Kuyper te betuigen.

> „Laat mij het bij gelegenheid van dezen Uw jaardag mogen zeggen, dat ik beide voor mijn geloofsleven en voor mijn wetenschappelijk inzicht zoo ontzaglijk veel aan U te danken heb. God spare en sterke U voor Kerk en vaderland, voor Universiteit en wetenschap. Hij spare U ook ten zegen voor mij."[46])

Trouwens, ook publiek had Bavinck in dit jaar in hooggestemde bewoordingen Kuyper hulde gebracht. Dat was bij gelegenheid van het vijf en twintigjarig bestaan van „De Standaard", ongetwijfeld in Kuypers leven een hoogtepunt. In het Paleis voor Volksvlijt te A'dam sprak Bavinck de herdenkingsrede uit, waarbij hij de verdienste van Kuyper en van „De Standaard" in een schitterende peroratie voor het gereformeerde volk uiteenzette. Deze rede was geheel in

[43]) *De Heraut*, no. 1030, 19 september 1897.
[44]) Brief no. 6141 *Arch. Dr.K.St.*, 20 september 1897. Zie voor „Psychologie" de Bibliografie.
[45]) *De Heraut*, no. 1041, 5 december 1897.
[46]) Brief no. 6150 *Arch. Dr.K.St.*, 28 oktober 1897.

overeenstemming met de verhouding, zoals deze tussen Bavinck en Kuyper sinds 1892 was gegroeid. Onder de titel „Het vierde eener eeuw" gaf Bavinck deze toespraak later in het licht. In het voorbericht deelde hij mede, dat ze op het jubileum zelf verkort werd uitgesproken. De rede was sterk historisch opgezet, omdat Bavinck deze gelegenheid aangreep om het calvinistisch Réveil van de negentiende eeuw historisch te belichten. Thans was het tegelijk echter ook de gelegenheid uit te maken „of deze man (Kuyper) eene ramp geweest is voor ons land en voor ons volk".[47]) Hij wees daartoe eerst op de bewustwording van het christenvolk in het begin van de eeuw. Hij tekende het verschil van inzicht in de Réveilkring en de samenbindende en richtinggevende figuur van Groen. Hij noemde de hoofdmomenten van diens strijd: 1857, 1869, 1871. Zoals vaker, bleek ook nu weer, dat Bavinck in de historie van de negentiende eeuw uitstekend thuis was. Vooral 1871 was in Groens strijd van grote betekenis. „Het beginsel was gered, de eer was behouden, het vaandel onbesmet bewaard. En zóó is de Antirevolutionnaire partij in den jare 1872 door Groen aan de leiding van Dr Kuyper overgedragen. De veldheer nam in 1873 zijn emeritaat, op de leiding van zijn opvolger volkomen gerust."

Tegen deze historische achtergrond schilderde hij nu het optreden van „De Standaard". Van 1872 tot 1881 ging de felle strijd tegen het conservatisme en het ultramontanisme. „Toen, in die jaren, is het beginsel der Reformatie, de eere onzer martelaren, het bloed onzer vaderen, de vrijheid van geweten, de rechtsgelijkheid van alle burgers, de nagedachtenis van *Groen* door *de Standaard* met edele fierheid tegen Rome verdedigd."[48]) In die jaren had het blad een krachtig aandeel in de consolidatie van de Antirevolutionaire Partij. Aan het einde van die tienjarige strijd stond daardoor vast, „dat de minderheid in het land de meerderheid was in de Kamer. Op deze uitkomst steunende, bond de *Standaard* in de eerstvolgende jaren den strijd tegen het Liberalisme aan."[49]) In 1888 werd die strijd bekroond, Mackay kwam aan de regering. In de Partij kwam toen de terugslag, maar het was niet waar, dat Kuyper, met de gaven door God hem verleend, de Partij uiteengescheurd had. Integendeel: „Volk en edelen, Irenischen en Confessioneelen, Hervormden en Gescheidenen, heeft hij op *politiek* gebied steeds trachten te vereenigen en vereenigd te houden op den grondslag van het program."[50]) Bavinck wees er vervolgens op, dat Kuyper er steeds naar gestaan had, met name na de Doleantie, de kerkelijke kwestie buiten de politiek te houden. Alle beschuldigingen, welke op dit punt tegen Groen waren ingebracht, werden ook stuk voor stuk tegen „De Standaard" aangevoerd. Bavinck wekte echter op billijk te blijven. „En laat ons dan alle woorden van onedel gehalte, alle beschuldigingen van persoonlijken aard tegenover elkander, zonder ze te tellen of te wegen, uitwisschen, vergeven, vergeten, indien het kan. Dan blijft toch op den bodem nog het verschil in beginsel rusten, dat de Standaard niet veroorzaakte maar vond."[51])

[47]) *Het vierde eener eeuw*, blz. 6. De verkorte versie in: *Gedenkboek, opgedragen door het Feestcomité aan Prof. Dr A. Kuyper bij zijn vijf en twintig jarig jubileum als Hoofdredacteur van „De Standaard"*, Amsterdam, 1897, blz. 38—51.
[48]) *Idem*, blz. 16.
[49]) *Idem*, blz. 20.
[50]) *Idem*, blz. 27.
[51]) *Idem*, blz. 34.

Het is duidelijk, dat Bavinck hier doelde op de smartelijke breuk voor enkele jaren met Lohman en de zijnen. Bavinck greep daarom de gelegenheid aan om tot eenheid op te wekken. Hij achtte bij de verschillen, die de beide groepen verdeeld hielden, de „electorale kwestie schier van geen betekenis. De kieswet Tak moge ons tijdelijk verdeeld hebben; tenzij andere en diepere motieven ons scheiden, houdt het kiesrechtvraagstuk ons op den duur niet uiteen." [52]) Bavinck deed daarom een krachtig appèl op wat hij noemde „de edelen van ons volk" om tot verzoening te komen met de mannen van „De Standaard". De man, die in de enquête-commissie Lohman bestreden had, trachtte thans tot een synthese te komen. „Volk en edelen, zij zijn in onzen worstelstrijd tegen Spanje door God zelven samengevoegd; zij zijn in het begin dezer eeuw weer tot elkander gebracht door de Geesteswerking van den Réveil; en zij zullen ook in de toekomst weer samengaan, indien over en weer het misverstand opgehelderd en de bedoeling in het licht gesteld word." [53])

Na deze fraaie historische inleiding kwam de spreker op het Standaard-jubileum tot de eigenlijke huldiging van Kuyper. En het waren geen geringe loftuitingen, welke hij de grote leader deed horen. Blijkbaar werd Bavinck zelf door de gelegenheid van de dag en de grote verering, die hij in die tijd Kuyper toedroeg, meegesleept. Er wás ook in die jaren voor 1897 door Kuyper ontzaglijk veel tot stand gebracht en de mannen, die op dit jubileum bijeen waren, hadden het gevoel opgenomen te zijn in een historische strijd. En daarom: Bavinck ging nu de moed huldigen, welke de oprichter van „De Standaard" vijfentwintig jaar geleden de banier deed ontplooien. Hij zei: „Ik zal zulk een heldenmoed eeren, waar ik die vinde. Ik zal hem eeren in Thorbecke, als hij optrekt tegen het Conservatisme; in Multatuli, als hij in verontwaardiging de Droogstoppels geeselt en het opneemt voor den verdrukten Javaan; in alle helden van ons geslacht, die op wat terrein dan ook, met de macht der gewoonte en der traditie gebroken hebben, en die in het besef hunner roeping en naar de inspraak van hun hart gesproken hebben, omdat zij niet zwijgen konden. Ik zal hem eeren in de profeten en apostelen, in de martelaren en hervormers, die meer dan de macht der mensen, ook de machten der duisternis hebben weerstaan. Vergunt mij," zo ging Bavinck in brede, ciceroniaanse zinnen verder, „dat ik hem ook eere in de mannen van den Réveil en de Scheiding, in Bilderdijk en da Costa, in de la Saussaye en van Oosterzee, in Groen van Prinsterer en Keuchenius, en in hem, die meer dan zij allen de banierdrager van het Calvinisme mag heeten." [54])

Natuurlijk, aan zulke mannen werd de verguizing door de tegenstanders en het wantrouwen en de miskenning van de medestanders niet gespaard. Daaraan ontkwam ook de redacteur van „De Standaard" niet. „Maar zulke mannen zijn het dan ook die de geschiedenis niet schrijven maar maken; die den stroom van het leven voor verzanding en moerassigen stilstand bewaren, en door het nageslacht altijd weer in hunne eere worden hersteld."

Bavinck kón typeren, als hij wilde. En als hij enthousiast werd, kregen zijn

[52]) *Idem*, blz. 35.
[53]) *Idem*, blz. 36.
[54]) *Idem*, blz. 37/38.

zinnen, anders zo sober en wars van alle opvallende woordkeus, verve en gloed. Gezwollen werd zijn taal, anders dan bij Kuyper en vele andere negentiende eeuwers, nooit. Wel kreeg ze dan meer afwisseling en vooral kleur. Zo was het ook thans. In prachtige beeldende stijl tekende hij het taalgebruik van de grote mannen der negentiende eeuw, die hij zo juist genoemd had, en waar Kuyper de laatste en de grootste van was. „Bilderdijk heeft in zijne forsche zangen de gespierdheid, de geweldige kracht, den onuitsprekelijke rijkdom onzer taal aan het licht gebracht. Da Costa heeft ze overtogen met het Oostersch coloriet, met den gloed der Oudtestamentische profetie. Groen van Prinsterer beeldhouwt zijne gedachten in marmerblokken van stijl, zelfstandig en vast als eene rots. Maar de taal van de *Standaard* heeft al deze voorgangers overtroffen in elasticiteit van beweging, in levendige voorstelling, in beeldrijke schildering, in dramatische handeling, in bezielende meeslepende kracht. Haar stijl is uit zinnen gebouwd, die licht gewapend, vlug en bewegelijk, vroolijk en vol moed, onder zang, muziek, optrekken tegen den vijand, aanvallend of verdedigend, voor- of achterwaarts wijkend, maar die, altijd slagvaardig, het liefst zich bevinden in het gewoel van den strijd." Bavinck, hier zelf een fraai staal van taalgebruik leverend, zei geen woord teveel. Hij wees er tenslotte op, dat achter dit alles de *man* Kuyper stond. „Nooit gaf de *Standaard* een dor betoog, eene afgetrokken redenering, maar altijd lag in het woord het hart, de ziel van een *man*. En die man *schreef* niet, maar hij *sprak* tot ons op het papier, en hij greep door dat woord ons aan in verstand en wil, in hart en geweten, en rustte niet, voordat hij wist wat hij aan ons had."

Bavinck eindigde zijn huldiging door te wijzen op de machtige invloed, welke „De Standaard" in Nederland geoefend had. „Ja, indien vreeze voor het Calvinisme een maatstaf van zijn invloed ware, zou men een oogenblik in den waan kunnen komen, dat de *Standaard* het invloedrijkste dagblad en de Antirevolutionnairen de machtigste partij in Nederland waren." [55])

Het jaar 1898 bracht in dit alles geen wijziging. De correspondentie in dat jaar was gering. Slechts één brief, en dan nog wel een onbelangrijke, is bewaard gebleven. Toch bleek ook daaruit nog, dat Bavinck met Kuyper één lijn bleef trekken, thans inzake de kwestie van het z.g. Unierapport. [56]) Dat Bavinck en Kuyper dat jaar weinig met elkander correspondeerden hing samen met het feit, dat Kuyper in het tweede deel van 1898 naar Amerika ging om daar zijn Stonelezingen te houden. Toen hij terugkwam, schreef Bavinck een hartelijke brief om hem te verwelkomen en stelde tegelijkertijd een reeks kwesties aan de orde, waarover contact moest worden opgenomen, nu Kuyper weer in het vaderland terug was, alle trouwens niet van groot belang. [57]) In diezelfde maand januari 1899 schreef Kuyper opnieuw een enthousiaste recensie van Bavincks Dogmatiek III, die inmiddels verschenen was. Weer accentueerde hij daarin de modernisering, die de gereformeerde dogmatiek sinds à Marck onder Bavincks handen had ondergaan. „Wat is al het stijf scholastieke van

[55]) *Idem*, blz. 43.
[56]) Zie brief no. 6242 *Arch. Dr.K.St.*, 15 april 1898. Voor het Unierapport en de daarmee samenhangende kwesties, zie *Gedenkboek bij het vijftigjarig bestaan van de Unie „Een School met den Bijbel"*, Kampen, 1928, blz. 338—391.
[57]) Brief no. 6288 *Arch. Dr.K.St.*, 16 januari 1899.

à Marck hier los en vloeiend geworden! Op wat heel ander denkstramien zijn de oude Geref. figuren hier geborduurd!" [58])

De laatste dag van deze januarimaand 1899 schreef Bavinck echter een brief, die een hevige botsing inleidde en die mede oorzaak werd, dat de vriendschap, welke sinds 1892 tussen Kuyper en Bavinck gegroeid was, in de crisis kwam en eigenlijk nimmer in de oude vorm hersteld werd. Op 31 januari dan zond Bavinck zijn bekende voorstel Kuyper toe met een begeleidende brief, waarin hij Kuyper om steun verzocht, „terwille van de hoogstbelangrijke zaak, die ons beiden dierbaar is." [59]) We zullen in het biografisch deel heel de gang van zaken met het voorstel-Bavinck (1899) belichten. Ook de inhoud van de correspondentie wordt daar door ons breed weergegeven. In dit hoofdstuk worden we echter opnieuw met de vraag geconfronteerd: wat was de oorzaak, dat de tussen deze beide mannen zo strak gespannen lijn van samenwerking afbrak? Ze hadden nu de verenigde kerken samen door de crisis van 1896 heengeholpen; ze hadden in de politiek één lijn getrokken tegen Lohman; ze hadden elkaar de hand gereikt in de hernieuwde opbouw van de gereformeerde theologie, waarom nu plotseling die breuk? Die vraag krijgt te meer klem, omdat deze breuk zulke ingrijpende gevolgen had. Ze werd oorzaak, dat Bavinck in 1902 genoegen nam met het compromis-voorstel Bavinck-Rutgers, dat nog niet eens door de synode uitgevoerd werd. Zo leidde deze crisis eigenlijk ook tot de stappen, welke Bavinck in 1902 ondernam, nadat de synode besloot het voorstel-Bavinck-Rutgers niet uit te voeren. En die stappen leidden er weer toe, dat de verenigde kerken niet meer tot een integrale oplossing van het opleidingsvraagstuk zouden komen met al de gevolgen voor het verdere leven van die kerken.

Men kan o.i. vaststellen, dat in deze breuk tussen Bavinck en Kuyper in het vroege voorjaar van 1899 besloten lag de neergang van het calvinistisch Réveil, dat in de negentiger jaren van de vorige eeuw zijn hoogtepunt bereikte. Of was het van die neergang reeds één van de eerste symptomen? Was de boog te strak gespannen geweest en betekende deze crisis de eerste openbaring van een gebroken spanning, die tot verdere neergang leiden zou? Kuypers ministerschap straks, en Bavincks overgang naar Amsterdam ongeveer gelijktijdig, ze betekenden de afsluiting van een belangrijke episode van strijd en het begin van de consolidatie van een toestand, die voorlopig niet weer tot nieuwe opgang leiden zou, althans zeker niet in de eerste decenniën.

Wat ons in dit hoofdstuk nu bizonder interesseert, is de vraag, hoe tussen deze beide mannen kortsluiting kwam. Het is immers duidelijk: op Bavincks brief van 31 januari volgde die van Kuyper van 5 februari, waarin deze aan Bavinck meedeelde, dat diens wijze van handelen in de kring der Vrije Universiteit grote ontstemming gewekt had. [60]) Bavinck reageerde weer met zijn brief van 7 februari, die eindigde met die felle uitval jegens Kuyper:

[58]) *De Heraut*, no. 1100, 22 januari 1899.
[59]) *Brief no. 6289 Arch. Dr.K.St.*, 31 januari 1899. Het voorstel-Bavinck beoogde de Theol. School te Kampen en de theol. fac. van de V.U. samen te smelten tot één inrichting. Zie Bavincks geschrift: *Het recht der kerken en de vrijheid der wetenschap*, 1899.
[60]) Brief Kuyper aan Bavinck van 5 februari 1899, *Arch. V.U.*

> „Maar, als het niet onbescheiden is, zou ik tenslotte wel één vriendelijk, broederlijk verzoek willen doen: Reken toch niet, dat de eere, die U tegenwoordig van alle zijden wordt toegebracht en waarin ik mij zoo hartelijk verheug, ook maar eenigszins de beginselen geldt, waarvan Gij de drager zijt. Dat zou, indien niet al voor U, dan toch voor hen, die na U zijn zullen, op eene bittere teleurstelling uitloopen." [61])

Tot nu toe had alles zich binnen het kader van onderlinge correspondentie afgespeeld. Thans echter bracht Kuyper de zaak van zijn kant naar buiten. Op 12 februari schreef hij Bavinck terug op diens brief van 7 februari, maar tegelijk plaatste hij in „De Heraut" van 12 februari een kort artikel onder de titel „Een nieuwe poging", waarin hij publiek het voorstel-Bavinck van de hand wees. Het artikel was voorzichtig gesteld. Kuyper begon met waardering te uiten voor het voorstel, dat een „soort compromis" betekende. „Intusschen," zo ging Kuyper verder, daarmede het voorstel de doodsteek gevend, „zal hij zichzelf wel niet hebben voorgesteld, dat aan zijn voorslag geen haken en oogen zouden zitten, noch ook dat het, zoo als het daar ligt, gaaf door de sluis zou komen." Natuurlijk had Bavinck dat wél gehoopt; dat was waarlijk uit de particuliere correspondentie wel gebleken. Het voorstel verder torpederend, ging Kuyper voort: „Doch al komt het ons voor, dat het voorstel, *gelijk het daar ligt*, door overwegende bezwaren gedrukt wordt, en daaronder bezwaren, die omdat ze beginselen raken, niet glad te strijken zijn, dit sluit de mogelijkheid niet uit, dat er door hooren en wederhooren (wat dusver niet kon plaats grijpen)" (men denke aan Kuypers en Rutgers' verwijten in de correspondentie geuit, dat zij tot nu toe niet gehoord waren) „allengs zulk een eenheid van inzicht over de in zijn voorslag aan te brengen wijzigingen ontsta, dat er toch tenslotte nog een mogelijkheid tot eenparig handelen uit voortkomt." [62]) Kuypers brief van 12 februari verklaarde het „Heraut"-artikel en moest de bittere pil ervan vergulden. Kuyper raakte o.i. de kern van de kwestie, toen hij in deze brief schreef: „Nu schijnt het intussen, dat gij zoo zeker waart van onze warme instemming, wat de hoofdzaak aangaat, dat gij de mogelijkheid zelfs van bezwaren niet doorzaagt, en dat ge, hadden we u hierop gewezen, uw brochure zoudt hebben teruggehouden." [63]) Kuyper was verder beangst, dat uit dit geschrift, wat hij noemde een „dissidium der geesten" zou ontstaan. Daarom schreef hij Bavinck: „M.i. komt alles wel in orde, mits er geen dissidium ontstaat in de geesten en de ontstemdheid bezworen wordt. Ge zaagt hoe ik in die geest in de *Heraut* schreef." [64])

Bavincks antwoord op deze brief van Kuyper betekende de afsluiting van een correspondentie, die in de loop der jaren steeds hartelijker geworden was. Hoewel deze antwoordbrief van 14 februari in goede toon gesteld was en Bavinck hierin niet tot een formele breuk met Kuyper kwam, is de innerlijke toon van deze brief afwerend en voelt men bij het lezen, dat er toch iets gebroken was. Er was, schreef Bavinck, „niet de minste reden, om tusschen U en mij de kwestie van vertrouwen te stellen. Ik kom daar ten sterkste tegen op. Het is best mogelijk, dat ik me in een of ander opzicht vergist heb, zoowel

[61]) Brief no. 6294 *Arch. Dr.K.St.*, 7 februari 1899.
[62]) *De Heraut*, no. 1103, 12 februari 1899.
[63]) Zie Kuypers eerder geciteerde brief.
[64]) Brief Kuyper aan Bavinck van 12 februari 1899, *Arch. V.U.*

wat de wijze van uitgaaf als wat den inhoud der brochure betreft. Maar ik heb het gedaan in de vaste overtuiging, dat zoo alleen de *zaak*, waarom het ons te doen is, met aller instemming kan worden verkregen. Als de broeders Bos enz. niet meegaan, dan komt de eenheid van opleiding in de eerste jaren niet tot stand. In den *vorm* ben ik hun tegemoet getreden, om het *wezen* te verkrijgen." Een beetje wrang klonk het verder: „Ik dank u voor de zachte wijze, waarop Gij in de Heraut over mijn voorstel gesproken hebt." En de toon werd dadelijk scherper, nu Bavinck vervolgde: „Maar ik kan niets zien van de „overwegende bezwaren", die er tegen in te brengen zijn. Haken en oogen zijn er aan mijn voorstel, omdat het een compromis is, doch veel minder dan aan het voorstel der Concept-regeling." [65]) Bavinck eindigde de brief met de woorden: „Indien Gij en Rutgers met mijn voorstel kondt meegaan, zouden de kerken het ongetwijfeld in Augustus aannemen." Uit heel Kuypers houding was echter gebleken, dat hij niet meeging en Rutgers zeker niet.

Kuyper trachtte nog door een reeks artikelen in „De Heraut" onder de titel „Ineengroeiing" [66]) de kloof enigszins te overbruggen, zonder nochtans op kardinale punten toe te geven. Toen Bavinck echter zijn repliek-brochure het licht deed zien onder het veel zeggende motto „Ende dispereert niet" [67]), staakte hij genoemde reeks. Hij begreep, dat Bavinck zich niet aan zijn leiding op dit punt wilde onderwerpen en zijn eigen weg ging. De doodsteek kreeg Bavincks voorstel door de benoeming van dr. H. H. Kuyper, vlak vóór de synode. Rutgers schreef toen een gelijkluidend artikel in „De Standaard" en „De Heraut", waarin hij met het voorstel-Bavinck voorgoed afrekende. Indien, zo betoogde Rutgers, er een kans op spoedige vereniging tussen beide opleidingsinstituten geweest was, zou deze benoeming zeker niet vlak voor de synode geschied zijn. Maar de hoop daarop was in de afgelopen maanden „belangrijk teruggezet, nu de quaestie aan de orde is gesteld, of men ook zal overgaan tot algeheele opheffing van de Theol. Fac., om zich te bepalen tot eene kerkelijke Theol. Hoogeschool, zij het ook dat de naam van Fac. daaraan zou gegeven worden. Zulk een besnoeiing (ongeveer gelijkstaande met het afhouwen van een levenstak, om dien te vervangen door den aangebonden tak van een boom op een anderen wortel) zou een Gereformeerde Universiteit zich niet kunnen laten aandoen." [68])

Alles overziende blijft er iets raadselachtigs in heel deze ontwikkeling van de relatie Bavinck-Kuyper. Hoe was deze kortsluiting in zo korte tijd (januari-februari 1899) mogelijk? Hoe kón Bavinck er toe komen zó stellig te verwachten, dat Kuyper en Rutgers hem zouden steunen, dat hij zelfs zonder grondig mondeling overleg en verdere raadpleging van curatoren van de V.U., zijn voorstel de wereld inzond? Reikte hij te hoog en overschatte hij zijn invloed? En welke is de rol, die Rutgers hier speelde? We krijgen sterk de indruk, dat achter Kuyper Rutgers ook ditmaal een belangrijke rol speelde. Rutgers was stroef en ongemakkelijk, als het er op aan kwam. Kuyper trachtte er nog van te maken, wat hij kon. Maar hij kon Rutgers blijkbaar niet opgeven voor

[65]) Brief no. 6295 *Arch. Dr.K.St.*, 14 februari 1899.
[66]) *De Heraut*, no. 1106—1119 (5 maart 1899—4 juni 1899).
[67]) *Theologische School en Vrije Universiteit. Een voorstel tot Vereeniging.* 1899.
[68]) *De Heraut*, no. 1129, 13 augustus 1899. In *De Standaard* van 8 augustus 1899.

Bavinck. En voorts vertroebelde de gespannen verhouding tussen Kuyper en Rutgers en de groep Lindeboom-Bos de verhouding tussen hen en Bavinck. Zij meenden, dat Bavinck, wiens aarzelingen zij in de verschillende benoemingen zo van nabij hadden meegemaakt, thans in feite voor Lindeboom-Bos gecapituleerd had. En zij waren niet van zins aan die stroming ook maar een duimbreed toe te geven. Zo zijn er verschillende factoren aan te wijzen voor deze ontwikkeling.

c. De periode van 1899—1920

Na de kortsluiting in het vroege voorjaar van 1899 kwam het niet meer tot de oude intieme verhouding. De correspondentie nam daarna snel af en bepaalde zich tot zakelijke kwesties, als een dankbetuiging voor een ontvangen werk, de gang van zaken met het deputaatschap voor de herziening van artikel 36 N.G.B. en dergelijke. De sinds 1892 zo nauw geworden relatie verkoelde. Opmerkelijk daarbij is, dat de toon van waardering en respect bleef. Het kwam niet, als tussen Kuyper en Hoedemaker of Lohman tot een radicale breuk. Interessant is nog, dat uit de correspondentie in dat jaar 1899 een verschil van inzicht tussen Kuyper en Bavinck op politiek gebied aan het licht trad. Bavinck stond in politiek opzicht dichter bij Hoedemaker dan Kuyper en vele Kuyperianen. Al was hij van oordeel, dat artikel 36 N.G.B. herziening behoefde en al vonden elkaar daarin de meest uiteenlopende stromingen in de verenigde kerken, toch was er duidelijk een nuancering tussen Bavinck en Kuyper. Zo schreef Bavinck, naar aanleiding van de ontvangst van Kuypers Stone-lectures, dat hij deze met instemming las, hoewel er bij hem, vooral ten aanzien van de verhouding van kerk en staat, wel vragen overbleven.

> „Ik onderschrijf alles wat Gij zegt over de pluriformiteit der kerk. Maar gaat het aan, om den staat hetzij deistisch het standpunt der theol. naturalis hetzij syncretisch dat van het algemeene, kerkelijk-neutrale Christendom te doen innemen? Het laatste is Uw standpunt, dunkt mij. Maar het komt mij onhoudbaar voor, a) omdat 't Christendom niet anders dan in kerken en confessies bestaat, en b) omdat elk, die van de waarheid zijner belijdenis overtuigd is, niet anders kan of mag eischen, dan dat allen waren gelijk hij is, gelijk Gij ook zelf zegt, Lect. V p. 25. Wel voert Gij, III p. 33, 34 daartegen aan, dat the government lacks the data of judgment, maar dit gaat niet op, wijl qui nimis probat nihil probat. Ook beslist de overheid niet, welke kerk de ware is, om dan alle andere voor valsch te houden; maar zij zal toch altijd, indien ze eene Christelijke overheid is, ook een zeker confessioneel karakter dragen, en het Christendom dus ook zelve in een meer of minder zuiveren vorm belijden." [69])

Deze brief is interessant. Bavinck verzette zich hier, zoals vaker, tegen de neiging de overheid los te maken van het geopenbaarde Woord Gods, waartoe Kuypers beschouwingen toch wel aanleiding gaven.

Kuyper had voor het onderlinge gesprek over artikel 36 enkele stellingen geformuleerd, die hij met een korte begeleidende brief Bavinck toezond, en waarin ook Kuypers standpunt in deze kwestie, kort en duidelijk geformuleerd, uitkomt. Het briefje is te typerend om het hier niet in zijn geheel op te nemen:

[69]) Brief no. 6309 *Arch. Dr.K.St.*, 17 april 1899.

Carissime frater,

Ziehier de stellingen, die ik u zenden zou. Zoodra men met een pluriform verschijnsel te doen heeft, is niet één lijn te trekken, en moeten duidelijk de voorstellen en gronden onderscheiden worden. Hoofdzaak daarbij is, dat de invloed der onderscheiden belijdenis(sen) op bestuur, wetgeving enz., als opkomend uit de partic. genade, en slechts zijdelings inwerkend op de gemeene gratie, niet principieel *in* de Overheid geponeerd worde (die zeker uit de gemeene gratie is), maar uit de belijdenis van het volk op haar inwerkt. En hieronder hoort ook de persoonlijke Christelijke belijdenis der Overheidspersonen, die niet uit hun ambt, maar uit hun wedergeboorte opkomt. Doe er mede, wat gij goed vindt. Bij nietgebruiken krijg ik ze Zaterdag wel van u terug.

Als steeds met hart. groeten

uw vr. br. K.[70])

Bavinck zat er wat mee. Hij schreef Kuyper terug, dat hij de stellingen „slechts met de grootste moeite kon ontcijferen". Geen wonder, want Kuypers handschrift stelt voor vaak bijna onoplosbare vragen. Bovendien kon Bavinck ze moeilijk in zijn eigen concept verwerken, want dat bewoog zich „langs een andere lijn van gedachte."[71])

De overige correspondentie van dit jaar is minder belangrijk. Kuyper uitte tegen het eind van het jaar nogal wat bezwaren tegen Bavincks rectorale rede over het doctorenambt. Kuyper — en hij had daarin gelijk — wilde het z.g. doctorenambt niet coördineren met de drie ambten, door Christus ingesteld. Want, „nu komt er naast die drie ambten een vierde van heel ander soort te staan, dat niet tot het wezen der kerk hoort, en menschelijken oorsprong heeft."[72]) De onderlinge correspondentie houdt in de nu komende jaren vrijwel geheel op. Wel wenste Bavinck in 1901 Kuyper geluk met de samenstelling van diens ministerie.[73]) Ook de crisis van 1902 gaf praktisch geen aanleiding tot onderlinge gedachtenwisseling tussen beide mannen. De correspondentie voor de Vrije Universiteit voerde in die tijd dr. H. H. Kuyper en Kuyper Sr., die toen minister-president was, hield er zich vrijwel geheel buiten. Zeer intensief werd het onderlinge verkeer echter weer, toen Kuyper in het najaar van 1904 Bavinck trachtte te bewegen tijdelijk de leiding van de Partij op zich te nemen. Bavinck gaf, na enig tegenstribbelen toe en sindsdien was er weer druk onderling epistolair verkeer tussen deze beide mannen.

In het biografisch deel bespreken we uitvoerig de correspondentie tussen Bavinck en Kuyper na 1905. Het is de periode, waarin Bavinck van tijd tot tijd zich kritisch tegenover Kuyper over bepaalde facetten van zijn optreden uitte. Langzaam maar zeker weken hun wegen uiteen. Dat komt ook uit in de vorm, waarin de correspondentie werd gevoerd. Het „Hooggeachte Vriend, Broeder" uit de tijd tussen 1892 en 1899 wordt nu vervangen door „Hooggeachte Collega" en de ondertekening beperkte zich vaak tot een betuiging van hoogachting. En van Kuypers kant werd het „Veelgeliefde Broeder" of het „Waarde Vriend, Broeder" steevast, reeds vanaf 1 juli 1899 tot het eind toe „Carissime frater". Het is wel frappant, hoe in de aanspraak van de brieven de verandering in de

---

70) Brief van Kuyper aan Bavinck, 3 juli 1899, *Arch. V.U.*
71) Brief no. 6328 *Arch. Dr.K.St.*, 5 juli 1899.
72) Brief van Kuyper aan Bavinck, van 26 december 1899, *Arch. V.U.*
73) Brief no. 6511 *Arch. Dr.K.St.*, 28 juli 1901.

verhouding zich van Kuypers zijde duidelijk manifesteerde. De laatste brief in de oude verhouding, de brief van 12 februari 1899, begon nog met „Veelgeliefde broeder" en eindigde met „Gode bevolen in trouwe broederliefde". De daarop volgende brief van 1 juli 1899 begon met het van nu af gewone „Carissime frater", dat van Kuypers zijde ook vóór 1895 gebruikelijk was geweest. Na 1904 eindigde Kuyper steeds met het korte „Vale", soms met een enkele uitbreiding als „in Domino" of „in Christo". Merkwaardig is, dat de laatste beschikbare brief van Kuyper, die van 17 maart 1918, waarin hij reageerde op Bavincks boek over de vrouw, alleen begint met het meer intieme „Carissime".

Het was een belangrijke periode, die van de correspondentie tussen deze beide mannen. Ze begon in 1880 en ze strekte zich uit tot 1918. Ze omvatte heel de tijd van de opkomst, de bloei en het afebben van het calvinistisch Réveil, door Kuyper in Nederland ondernomen. Zelden zal er tussen twee zulke grote figuren, als Bavinck en Kuyper, over zo lange tijd epistolair contact zijn geweest. En het verloop van dit contact weerspiegelt heel de gang van zaken in de Gereformeerde Kerken. De correspondentie laat van het begin tot het einde zien, hoe in dit Réveil Kuyper de leider en gangmaker was. Zij laat ook zien, hoe hij in Bavinck een medestrijder en medewerker naast zich wist, die steeds een zekere zelfstandigheid tegenover de leider bewaarde. In bepaalde perioden was Bavinck voor Kuyper van het grootste gewicht. In de kritieke periode van 1892 tot 1896 steunde Bavinck Kuyper in de verenigde kerken tegen de oppositie van Lindeboom en diens aanhang. In diezelfde tijd was hij voor Kuyper tot grote hulp in de strijd tegen Lohman. En bij de grote stembusworsteling van 1905 verving hij Kuyper op voortreffelijke wijze als leider der Partij. Omgekeerd steunde Kuyper Bavinck in zijn pogen de inrichting van de Theologische School te Kampen te verbeteren, waartoe door de synode in 1896 besloten werd. Op het beslissende punt echter, dat de kroon op het werk van 1892 zou zetten: de samensmelting van de opleidingsinstituten faalde de samenwerking en kwam er kortsluiting. Bavincks overgang in 1902 was daarvan indirect het gevolg, maar kon de gevolgen van de breuk van 1899 niet meer opheffen. Daarna ging Bavinck steeds meer eigen wegen en trachtte hij door eigen corrigerend optreden, zoveel hem nog mogelijk was, de schaduwzijden van Kuypers leiding op te vangen, zonder nochtans daar een eigen positieve tegenleiding tegenover te stellen. In heel de correspondentie bleef Kuyper in de positie van leider en Bavinck in die van een zelfstandige medewerker en medestrijder, waarbij in de latere tijd de kritische instelling de overhand nam. En in deze combinatie zijn beide mannen van onschatbare betekenis geweest voor de gereformeerde beweging uit de vorige en het begin van deze eeuw.

B. Bavinck over Kuypers Encyclopaedie

In 1894 verscheen het eerste deel van Kuypers Encyclopaedie, in hetzelfde jaar kwam nog het derde en laatste deel van dit werk van de pers. Een jaar later, 1895, verscheen het eerste deel van Bavincks Dogmatiek. Ongeveer gelijktijdig publiceerden deze beide leidende figuren onder de gereformeerde theologen hun inzichten betreffende de structuur der theologie. Het eerste deel

van Bavincks Dogmatiek is immers sterk formeel en bevat tal van encyclopedische overwegingen. Toen Kuypers Encyclopaedie verscheen, had Bavinck het eerste deel van zijn Dogmatiek reeds gereed gemaakt. Eerst in de tweede druk, jaren later, reageerde hij op Kuypers eerder genoemde boek en dan ook nog maar vrijwel alleen in formele zin, zoals we hieronder zullen zien. Beide mannen waren dus geheel zelfstandig tot hun resultaten betreffende de structuur der theologie gekomen. En Bavinck heeft zich in zijn latere geschriften nergens publiek in kritische zin over Kuypers Encyclopaedie uitgelaten. Die kritiek op Kuypers Encyclopaedie was er intussen wél. Ze kwam zowel van gereformeerde zijde, van mannen als Lindeboom, Ten Hoor en Bos als van ethische zijde van Daubanton. En Bavinck had over die kritiek zeer bewust een eigen mening. Dat blijkt reeds uit het feit, dat hij, in de in 1896 samen met zijn ambtgenoten geschreven brochures, op die kritiek inging en hier en daar haar weerlegde of Kuyper tegenover haar verdedigde. Zijn collega Noordtzij deelde trouwens in die tijd in de pers mede, dat Bavinck in de huidige gespannen situatie zich van publieke kritiek op Kuypers werk zou onthouden. [74])

We betreuren intussen, dat het van Bavincks kant tot die publieke kritiek niet kwam. Mede daardoor is het gesprek over de encyclopedische inzichten van dr. A. Kuyper vastgelopen of verzand. Kuyper zélf ging op de kritiek van mannen als Lindeboom en Ten Hoor niet in, maar zweeg ze min of meer dood. Bavincks kritiek kwam niet in het publiek en zodoende zijn er allerlei vragen en kwesties in die tijd aangesneden, die vandaag nog steeds van belang zijn, maar waarover het gesprek gestokt is. Toch zweeg Bavinck niet geheel. Kort na het uitkomen van Kuypers Encyclopaedie heeft hij haar op zijn colleges voor zijn studenten besproken. Daarvan zijn enkele dictaten tot ons gekomen, die een helder inzicht verschaffen in Bavincks oordeel over dit zo voorname werk van Kuyper. Deze dictaten zijn daarom te meer waardevol, omdat ze door Bavinck gegeven zijn in een tijd, toen hij nog in nauwe relatie met Kuyper stond, vóór de breuk van 1899. Bavinck had dus geen bizondere reden, in de tijd, waarin hij dit dictaat gaf, om zich tegen Kuyper af te zetten. Integendeel, zijn synthetische instelling bracht mee, dat hij zoveel mogelijk de overeenstemming met Kuyper accentueerde. Dat hij niettemin op bepaalde punten vrij scherpe kritiek oefende, bewijst wel, dat hij zich zelfstandig een oordeel vormde over Kuypers inzichten.

Bavinck had dan allereerst kritiek op Kuypers *methodologie*. Kuyper ging immers in zijn Encyclopaedie uit van het begrip der wetenschap, I: 4—177, en stelde eerst aan de orde de vraag: wat is wetenschap? Daarna kwam hij tot de vraag: wat is theologie? en ging zich tenslotte afvragen: past nu de theologie onder die wetenschap? Bavinck had tegen deze methode verschillende bedenkingen. In de eerste plaats hoorde een „zoo breedvoerige ontwikkeling van het begrip der wetenschap (p. 4—177) in de theologische Encyclopaedie

[74]) In *De Bazuin*, 1896, no. 13. „Toen hij merkte, uit welken hoek de wind woei, achtte hij zich tot zwijgen verplicht. Zijn kritiek zou eenvoudig geutiliseerd zijn tot eene verdachtmaking van dr. Kuyper, welke wij met heel ons hart afkeuren." Met zijn ambtgenoten Noordtzij, Wielenga en Biesterveld schreef hij in 1896 behalve het op blz. 27 genoemde *„Opleiding en Theologie"* nog een tweede brochure *„Nadere Verantwoording"*.

niet thuis en hoe breed ook opgezet, toch is en blijft ze gansch en al onvolledig." Vóór Bavinck verder ging met het ontwikkelen van zijn kritiek, die hier eerst goed inzette, maakte hij een aantal opmerkingen voor zijn studenten, die niet van belang ontbloot zijn over de bedoeling van zijn kritiek. „Deze critiek," aldus Bavinck, „wenscht niets te maken te hebben met de beoordeling in sommige bladen. 't Komt niet te pas, het werk in enkele courantenartikelen af te maken. De critiek is een critiek, niet op het standpunt des geloofs, maar op wetenschappelijk standpunt. Dr Kuyper is jaren lang lid der kerk geweest; heeft veel geschreven enz. — 't Gaat niet aan tegenover zulk een te vragen: is dat werk nu wel schriftuurlijk? 't Kan best zijn, dat dit of dat in strijd is met de Heilige Schrift". Maar: de kritiek „mag niet bevorderen de verdachtmaking en verbittering". Bavinck besloot deze tussenopmerking met te zeggen: „Mijne critiek heeft alleen betrekking op ondergeschikte punten. In hoofdzaken zijn o.i. de beginselen zuiver Gereformeerd." [75])

Hierna kwam Bavinck terug op zijn kritiek op Kuypers methodologie. Hij achtte het bezwaar tegen Kuypers methode, dat zo eerst „het begrip der wetenschap „voraussetzungslos" werd ontleed en vastgesteld en dat later in dat vastgestelde raam de Theologie wordt ingevoegd en ingepast". Kuyper zou op deze manier de theologie afhankelijk gemaakt hebben van de filosofie. Echter, Kuyper bleef niet trouw aan zijn eigen methode. Want het begrip der wetenschap stond bij hem van het begin tot het einde „onder den invloed van de Theologie; m.a.w. het begrip der wetenschap wordt niet voraussetzungslos behandeld. Men proeft van den beginne af aan, dat Kuyper wel degelijk van hart en ziel Geref. theoloog is." [76]) Bavinck wees ter adstructie hiervan erop, hoe Kuyper in zijn vaststelling van het begrip der wetenschap met de zonde rekende. Het is duidelijk, dat Bavinck hier met „theologie" bedoelde Kuypers trouw aan de geref. confessie. Kuypers methode, aldus Bavinck, maakte gebruik van deze sluitrede. De major is: wetenschap is een zekere relatie tussen subject en object. De minor: de theologie is een zodanige relatie. Conclusie: dus is de theologie een wetenschap. Bavinck zou echter liever een andere methode volgen. Hij zou niet willen uitgaan van het begrip der wetenschap, maar van het begrip der theologie. En dan aan het einde vragen: is zulk een theologie de naam van wetenschap waard?

Bavinck opperde verder als kritiek, dat Kuyper het begrip der wetenschap niet empirisch, maar speculatief ontwikkelde. „Hij tracht het begrip der wetenschap niet af te leiden uit de verschijnselen in 't menschelijk leven, die onder den naam wetenschap worden samengevat, maar hij tracht het vast te stellen, buiten de empirie om, vanuit de idee. Men voelt, dat Kuyper meer

[75]) *Dictaat*, blz. 64. Wat hier verder als „Dictaat" geciteerd wordt is een prachtig gebonden college-dictaat van wijlen ds. A. Terpstra, thans in bezit van dr. K. G. Idema van Wilsum (Dld.). Het omvat 254 bladzijden schrift en is met duidelijke hand geschreven. Bavinck zal dit dictaat gegeven hebben in de jaren 1896/97. Ds. Terpstra schreef onder de laatste regel: Finis. A. Terpstra. Kampen, 20 jan. 1897. Het ware te wensen, dat een dergelijk belangrijk dictaat ook op een van de bibliotheken te Amsterdam of Kampen bewaard werd. Op de bibliotheek van de Theologische Hogeschool (Broederweg 15) te Kampen wordt wel een gebonden dictaat van Bavinck over encyclopaedie bewaard. Het is echter uit een eerdere tijd en bevat geen verwijzingen naar Kuypers Encyclopaedie.

[76]) *Idem*, blz. 65.

Platonisch dan Aristoteliaansch redeneert." [77]) Bavinck had echter ook, naast kritiek, veel waardering voor dit deel der Encyclopaedie. „Op zeer schoone wijze ontwikkelt Kuyper p. 52—59 den invloed, dien de zonde heeft uitgeoefend op 't bewustzijn, op het denkend en kennend leven van de menschheid." [78])

Scherpe kritiek oefende Bavinck echter op Kuypers betoog (II, 97—131), „dat er twee soorten menschen op aarde zijn, menschen met en zonder wedergeboorte, menschen met een verlicht en duister bewustzijn." [79]) Bavinck vond deze overgang van redenering bij Kuyper „vreemd". Hij wiste de principiële tegenstelling, die Kuyper eerder constateerde, nl. tussen waarheid en leugen uit „voor eene gansch andere, nl. van wedergeborenen en niet-wedergeborenen". De fout is hier „dat hij van 't terrein der beginselen overgaat tot het terrein der personen. Logisch gesproken hebben we dus eene μεταβασις εἰς ἄλλο γενος". [80]) Op p. 103, 116, 125 wordt nu „de wetenschap der onwedergeborenen feitelijk vereenzelvigd met de leugen en de anderen met de waarheid. Dit is door en door valsch." [81]) Bavinck had op dit alles scherpe kritiek. Hij merkte o.m. op: *a.* aan de kant der onwedergeborenen is veel waarheid en omgekeerd; *b.* men kan het rijk der waarheid niet gelijk stellen met de wedergeborenen en het rijk van Satan met de onwedergeborenen; *c.* men mag niet de principia vereenzelvigen met een groep personen. Op basis van deze redenering kan Kuyper ook niet blijven spreken van tweeërlei *wetenschap*. Wel spreekt Kuyper van tweeërlei wetenschap, maar dit is in feite een concessie. „Immers," zo zegt hij, „de onwedergeborenen en wedergeborenen verrichten beiden formeel wetenschappelijke arbeid, p. 102—103. De wedergeboorte heeft op vele deelen van de wetenschap geen invloed, p. 104. Of men wedergeboren is of niet, men kan dan wel tot kennis komen." In dit verband betoogde Kuyper ook, dat de „formeele denkarbeid door de zonde niet is aangetast en blijft dus ook in onwedergeborenen van kracht, p. 106". [82])

Merkwaardig is ook, aldus Bavinck, dat op Kuypers standpunt de scheiding tussen deze wetenschapsbedrijvers er reeds had moeten zijn vanaf de zondeval. Ze is er echter volgens hem eerst sinds het humanisme. En, ondeugend, vroeg Bavinck: „Is heel dat principe tenslotte slechts aanvaard om de Vrije Universiteit te plaatsen tegenover de anderen?" [83]) Hoe kan Kuyper op zijn standpunt nog blijven spreken van wetenschap bij onwedergeborenen? „Die wetenschap is nu principiëel leugen, maar zakelijk bevat ze veel waars." [84]) Men mag de principia niet met de personen verwarren en dat doet Kuyper.

De grondfout was, volgens Bavinck, dat Kuyper het begrip der wetenschap speculatief had vastgesteld. „Op die manier wordt een begrip van wetenschap verkregen, dat totale abstractie is en buiten de werkelijkheid omgaat. 't Is niet

[77]) *Idem*, blz. 68.
[78]) *Idem*, blz. 69.
[79]) *Idem*, blz. 73.
[80]) *Idem*, blz. 74.
[81]) *Idem*, blz. 75.
[82]) *Idem*, blz. 77.
[83]) *Idem*, blz. 78.
[84]) *Idem*, blz. 79.

te ontkennen, dat Kuyper die speculatieve methode al te zeer huldigt. Hij gevoelt, dat ze niet altijd opgaat." [85])

Belangrijk is ook, dat Bavinck in de „speciale opmerkingen", welke hij aan dit deel toevoegde, ook bespreekt de kwestie van het verband tussen geloof en wetenschap. Terecht legde Kuyper een sterk verband tussen geloof en wetenschap. Het uitgangspunt van de wetenschap is het geloof. Alleen wilde Bavinck scherp onderscheid blijven maken tussen het geloven in zaligmakende zin en in wetenschappelijke zin. Dat onderscheid mocht niet „geëffaceerd worden". Immers, „Gelooven in zaligmakenden zin is altijd bemiddeld door een getuigenis, b.v. den persoon van Christus aanschouwen we niet zelf en al wandelde Hij onder ons, dan zouden we niets in Hem zien. God moet eerst tot ons zeggen: dat is Christus; zonder getuigenis hebben we niets." [86])

Er is inderdaad een sterke overeenkomst tussen geloven en de onmiddellijke zekerheid, die we in het dagelijks leven hebben aangaande de realiteit der dingen, die we waarnemen. Toch is en blijft er verschil. We zijn van een massa dingen zeker zonder bewijs, bv. van de buitenwereld en de zintuigen. „Is dat nu gelooven? Kuyper zegt, ja! In zooverre heeft deze onmiddellijke zekerheid overeenkomst met het geloof, als 't staat tegenover bewijzen; maar in zooverre staat het tegenover gelooven, als 't niet bemiddeld is *door getuigenis*. Dat vergeet Kuyper." Hoe groot de overeenkomst ook zij, zij mogen niet „vermengd" worden. [87])

„Zeer schoon in vele opzichten" achtte Bavinck de wijze, waarop Kuyper in het tweede deel (II, 205—241) het begrip der openbaring ontwikkelde. Toch had hij ook hier bezwaren, die zeker niet zonder gewicht waren. Vooral oefende hij kritiek op het feit, dat Kuyper beweerde, dat de openbaring *in* de mens is. „In beginsel spreekt Kuyper uit, dat de mens op zich zelf — afgedacht van de zonde — de kennisse Gods geheel alleen uit zich zelf zou kunnen putten. Principieel beschouwd is dit rationalisme of Mysticisme." [88]) Wel is het zo, dat Kuyper dit zegt van de mens vóór de val, maar principieel maakt dit geen verschil. Hier staat de gereformeerde opvatting tegenover, dat de mens „niet produceert, maar hij ontvangt en reproduceert". De gereformeerde theologen hebben dan ook nooit „gelijk Kuyper, de Theologia innata losgemaakt van de Theologia acquisita". Ze zeiden, „waar ze duidelijk en juist spreken", dat de theologia innata niet was „eene kennis, die de mensch van huis uit in zichzelf meegebracht, maar een habitus, eene facultas was, die een zoodanige geschiktheid, vatbaarheid was, om bij normale ontwikkeling eenmaal zeker ook tot kennisse Gods te kunnen komen". Kuyper betoogde hier tegenover, dat in de toestand zonder zonde de openbaring van binnen naar buiten ging. Door de zonde zou de openbaring uitwendig zijn geworden. Bavinck stelde hier echter tegenover: „Zonder zonde zouden de menschen als kinderen geboren worden en de kennisse Gods allereerst door opvoeding en openbaring ontvangen; m.a.w. buiten de zonde is de openbaring Gods van even grote betekenis als anders en

[85]) *Idem*, t.a.p.
[86]) *Idem*, blz. 87.
[87]) *Idem*, blz. 88/89.
[88]) *Idem*, blz. 96. Vergelijk de op blz. 25 vlg. geciteerde brief van Kuyper aan Bavinck.

eindelijk moest de openbaring (tengevolge van de zonde) worden eene openbaring van genade en ontferming, eene openbaring aan den zondaar, p. 230."

Een volgend punt van kritiek richtte zich tegen Kuypers beschouwingen over Christus als het generale subject der wedergeboren mensheid. Bavinck noemde dit „een zeer vreemde gedachte" en hij wees er op, dat ook ds. Ten Hoor op dit punt kritiek oefende.[89] Bavinck kon zich hier in het geheel niet in Kuyper vinden. „Dat Christus onze eenige Profeet is, enz. is volkomen juist. Ook dat de zonde eene wijziging noodzakelijk maakt in ons verkrijgen van de kennisse Gods, maar die twee gedachten zijn door Kuyper zoo speculatief en aprioristisch met elkaar in verband gebracht, dat bedenking daartegen van zelf opkomt."[90] Wel wees Bavinck in dit verband het verwijt van Ten Hoor, dat Kuyper pantheïst was, van de hand. Er is ook geen sprake van, zo betoogde Bavinck verder, dat de verschijning van Christus als „generaal subject der menschheid" een wijziging aangebracht heeft in de logische actie van de theologie. En zeer terecht zegt hij, dat dit wel het geval geweest zou zijn, indien „Christus Theologie had bestudeerd, een theologisch handboek geschreven had, en wij dat in 't geheugen moesten prenten. Christus had 't dan gedaan en wij allen hadden slechts geheugenwerk. Maar 't is anders. Christus is niet gegeven tot logische actie, tot geleerdheid, maar wijsheid."[91]

Bavinck had ook bezwaar tegen de belangrijke plaats, welke Kuyper aan Kant toekende voor het opkomen van de theologie als wetenschap. Daardoor had Kuyper een zeer „hoog" begrip van wetenschap en krijgen we de indruk, „dat mannen als Augustinus, Athanasius, Kerkvaders, Thomas Aquinas, de Hervormers eigenlijk geen theologen geweest zijn in den goeden zin".[92] Kuyper gaf echter geen duidelijk antwoord op de vraag, wanneer de theologie dan wel wetenschap werd. „Ook wie II p. 245—247 aandachtig leest, heeft geen helder begrip van de wetenschap."[93] En met een voor Bavinck typische humor, besloot hij dit deel met de opmerking: „Kuyper vergeet o.i. te veel, dat iemand wel ter dege een uitstekend theoloog kan zijn, al heeft hij de Encyclopaedie van Kuyper niet bestudeerd". En als conclusie, noemde Bavinck de pagina's 244—247 „zeer teleurstellend".[94]

Op het kardinale punt achtte Bavinck deel II der Encyclopaedie ten enenmale tekort schieten, nl. in het beantwoorden van de vraag, waarvan de theologie nu wetenschap is. Kuyper zegt niet, zo klaagt hij, „of 't begrip der Theologie afwijkt van-, gesubordineerd is aan-, gecoördineerd met 't begrip wetenschap, al dan niet. We blijven verlegen staan". Heeft het dan geen betoog nodig, dat de Theologie een wetenschap kan en mag worden genoemd? Kuyper spreekt er niet van. „Dit had de *zenuw* moeten zijn van 't tweede deel. Een zeer grote leemte!"[95]

Nadat Bavinck aldus kritiek geoefend had op Kuypers beschouwingen over de theologie als wetenschap, ging hij verder spreken over Kuypers opvattingen

[89] *Idem*, blz. 100.
[90] *Idem*, t.a.p.
[91] *Idem*, blz. 101.
[92] *Idem*, blz. 102.
[93] *Idem*, blz. 103.
[94] *Idem*, blz. 104.
[95] *Idem*, blz. 105.

over het principium der theologie. In het tweede deel der Encyclopaedie zijn dat de pagina's 291—511.

Bavinck besprak hier een kwestie, die hij ook in deel I van zijn Dogmatiek aan de orde stelde, nl. of van de Heilige Schrift gesproken moet worden als principium of als fons van de dogmatiek. Bavinck koos voor de term principium. Dat hing bij hem samen met zijn voorkeur voor het z.g. „organische". „Principe is beginsel; dat is iets anders dan begin; beginsel is een organische kiem. Met dit woord geeft men te kennen, dat de wetenschap uit een kiem organisch opwast, gelijk een boom uit een zaad. Toegepast op de Theologie, wil dat zeggen: de Heilige Schrift, als een zaad in den akker der kerk neergelegd door God, door den Heilige Geest bedauwd, wies op tot Theologie."[96] Bij fons is de verhouding tot hetgeen uit de bron vloeit niet organisch, maar mechanisch. Over dit gedeelte van de Encyclopaedie is Bavinck veel enthousiaster dan over het vorige. Hij noemt de bladzijden, gewijd aan de verhouding van de algemene tot de bizondere openbaring, „mee de schoonste paginas van de Encyclopaedie."[97]

In dit verband somde Bavinck ook enkele „voortreffelijkheden" bij Kuyper op, die ons een goede kijk geven op zijn eigen gedachtengang en moeilijkheden evenzeer. Bij de oplossing van de laatste achtte hij zich kennelijk door Kuyper hier en daar geholpen. Hij noemde dan als zodanig: *a.* dat Kuyper het verband tussen het bizondere beginsel der theologie (de bizondere openbaring) en 't algemeen principe der rede of der natuur zo duidelijk in het licht stelt: „zoo fijn onderscheiden en toch zoo nauw in verband heeft gebracht met elkander."[98] Bavinck had zelf altijd weer geworsteld met de vraag, hoe de openbaring en het algemene culturele en wijsgerige leven zo nauw mogelijk met elkander in verband gebracht konden worden. *b.* Dat dit principe der theologie vaststaat door het geloof en rust op de Heilige Schrift, een steeds door Bavinck krachtig vastgehouden uitgangspunt. *c.* Dat de noodzakelijkheid van een kerk, die met ons medebelijdt, en de steun van zulk een gemeenschap voor de enkele gelovige „heerlijk in 't licht gesteld wordt"[99]). Ook dit was een punt, dat Bavinck steeds na aan het hart gelegen had. *d.* Dat zowel het onderscheid als het verband tussen bizondere openbaring en Schrift schoon beredeneerd wordt.

Kuypers beschouwingen over de inspiratie gaven Bavinck weer aanleiding tot enkele kritische opmerkingen. Moeilijk achtte Bavinck b.v. de inspiratie der Heilige Schrift te bewijzen. In het N.T. vinden wij wel een getuigenis aangaande het O.T. (2 Tim. 3 : 16 b.v.), maar het N.T. mist zulk een getuigenis aangaande zichzelf. „'t Blijft altoos de vraag: hoe is te bewijzen de inspiratie van 't N.T.?"[100] Kuyper kwam wel met lange redeneringen, maar leverde ook geen bewijs. Bavinck had bezwaar tegen de door Kuyper gebruikte uitdrukking „gepraedestineerde Bijbel". Op die manier wordt de canonisering van de Heilige Schrift onder de inspiratie gebracht en dat verwierp Bavinck. „Zeer zeker is er een zorg Gods bij de canonvorming, maar 't is niet te bewijzen, dat dit onder de Inspiratie mag gerekend."[101] Kuyper was trouwens in zijn

[96] *Idem*, blz. 107. Vergelijk beneden blz. 76 vlg. en 154.
[97] *Idem*, blz. 111.
[98] *T.a.p.*
[99] *Idem.*
[100] *Idem*, blz. 119.
[101] *Idem*, blz. 126.

betoog over deze zaak verward. Bavinck verwees naar Kuypers betoog op p. 494 („alles behalve helder") en op p. 498, waar wordt toegegeven „in den gewonen hoogdravenden stijl, dat 't heilig erts der H. S. niet met de goudschaal kan afgewogen worden." Geestig ging Bavinck aldus verder: „Gewoon uitgedrukt is dit: bij de canonvorming is geen Inspiratie." [102]) Uit de bespreking van dit gedeelte blijkt, dat Bavinck zelf nog met allerlei moeilijkheden betreffende de leer der inspiratie worstelde. Hij merkt b.v. op, dat wij in dit gedeelte geen antwoord krijgen op de vraag: „Heeft de T.S.S. ook betrekking op 't historische of alleen op het religieus-ethische der H.S.? En hoe kan het betrekking hebben op feiten — b.v. ouderdom Abrams, zesdaagsche schepping, enz. — Hoe werkt dat in den gelovige? Waaraan is 't onderkenbaar? (Ik zeg niet, dat 't moest behandeld). Geen antwoord." [103])

Op bladzijde 525/526 besprak Kuyper de kwestie van Kerk en School of Kerk en Faculteit. Dit gaf Bavinck opnieuw aanleiding tot enkele kritische opmerkingen voor de oren van zijn studenten. Hij was nl. over Kuypers manier van doen maar slecht te spreken. „Natuurlijk is 't bijhalen dezer kwestie te voren berekend om deze kwestie niet tot haar recht te doen komen. Ze is veel te gewichtig om bij eene andere kwestie „gelegentlich" in een paar bladzijden besproken te worden. Deze kwestie had beslist *afzonderlijk, breedvoerig* en *objectief* moeten *behandeld* worden." Met Kuypers Encyclopaedie was die kwestie niet opgelost, „slechts even aangehaald. Er is eene leemte, inderdaad eene groote leemte". De dictaathouder onderstreepte enkele woorden. Het is uit het verband wel duidelijk, dat Bavinck ze ook met nadruk uitsprak. Een dictaat is nu eenmaal levendiger dan het wel overwogen geschrift en zo zien we Bavinck hier telkens in bewogenheid opponeren tegen Kuyper en dat in een tijd, toen hij volgens de correspondentie zeer nauw met hem samenwerkte! Bavinck besloot zijn kritiek op het tweede deel der Encyclopaedie door Kuypers spreken van drieërlei theologie af te wijzen. „Zeer eigenaardig is, dat hij, p. 536 v. niet 2*lei* Theologie onderscheidt, gelijk tot dusver in de Heraut, maar 3*lei* (als er weer een Encycl. komt, misschien 4*lei*), cf. p. 272 v." [104]) Bavinck handhaafde hier tegenover, dat er geen essentieel onderscheid is tussen de Godskennis van de eenvoudige gelovige en die van de theoloog. Van belang is ook, dat Bavinck opmerkte, dat de Godskennis van de eenvoudige gelovige van het begin af aan niet los staat van de wetenschappelijke theologie. „De Godskennis, die de eenvoudige geloovige uit de H.S. put, is aan dien geloovige 't eerst op de catechisatie in den vorm van dogmata toegebracht, in zijn bewustzijn ingeplant, en staat van haar eersten oorsprong af niet zelfstandig naast, maar in verband met de zoo door Kuyper genoemde Theologie der kerk en der wetenschap." [105])

We laten nu Bavincks beschouwingen over het derde deel der Encyclopaedie rusten. Hoewel vaak interessant (het is daarom jammer dat dit dictaat nooit in druk verscheen) zijn ze toch niet zo ingrijpend als bij het tweede deel. Hier en daar stemt hij van harte met Kuyper in en prijst hij hem, dan weer oefent hij kritiek. Ook Bavincks eigen opmerkingen over de afzonderlijke vakken der

[102]) *Idem*, blz. 127.
[103]) *Idem*, blz. 129.
[104]) *Idem*, blz. 134.
[105]) *Idem*, t.a.p.

theologie, die immers in het derde deel aan de orde komen, zijn vaak waardevol. Bavinck had zich over heel het veld der theologie toch wel grondig georiënteerd. We komen tot een samenvatting. Alles overziende kunnen we vaststellen, dat Bavinck in zijn kritiek op Kuypers Encyclopaedie en dan met name op het tweede deel de middenweg bewandelde. Bij veel waardering op allerlei punten, had hij hier en daar scherpe kritiek. In die kritiek naderde hij tot de groep Lindeboom-Bos, de leerlingen van Helenius de Cock. Het extravagante in hun kritiek, alsof Kuyper pantheïstisch zou zijn in zijn Encyclopaedie, wees hij echter af. Zijn kritiek had een andere tendens. Terwijl de kritiek van Lindeboom cum suis zich vooral richtte op Kuypers incorporeren van de theologie in het geheel der wetenschappen en in het organisme der universiteit, was dat voor Bavinck zeker niet het omstreden punt. Integendeel! Bavinck trachtte, evenals Kuyper, de gereformeerde theologie uit haar isolement te verlossen en weer in verband te zetten met heel het culturele en wetenschappelijke leven van zijn tijd. Daarin steunden zij elkaar en daarom gaf hij op dit punt zeker niet aan de critici op Kuyper toe. Voorzover echter die critici zich richtten op bepaalde bizarre en aan Kuypers speculatieve denken ontsproten ideeën, vonden ze Bavinck aan hun zijde. We denken aan de volgende, boven besproken punten:

1. Kuypers speculatieve methodologie voor het vaststellen van het wetenschappelijk karakter van de theologie.
2. De overgang, die Kuyper maakte van tweeërlei wetenschap op tweeërlei mensen, die wetenschap beoefenen nl. wedergeborenen en onwedergeborenen.
3. Het gevaar, dat bij Kuyper het zaligmakend geloven gelijkgeschakeld wordt met geloven in noëtische zin.
4. De mening, dat de openbaring bij de ongevallen mens van binnen naar buiten werkt, waardoor de deur voor rationalisme en mysticisme werd opengezet.
5. Kuypers opvatting van Christus als het generaal subject der wedergeboren mensheid.
6. De beheersende positie, die aan Kant werd toegekend voor het vaststellen van het wetenschappelijk karakter der theologie.
7. Het opnemen van de canonvorming onder de werking der inspiratie.
8. De wijze, waarop Kuyper de opleidingskwestie, die toen actueel was, afdeed.
9. Het spreken door Kuyper van drieërlei theologie.

In al de verder door Bavinck genoemde punten valt op, dat zijn structuur meer empirisch, minder speculatief dan die van Kuyper is. In feite was Bavinck door de historisch-kritische leidse school van Kuenen heengegaan en stond daarom afwijzend tegenover Kuypers veel meer romantisch-hegeliaans aangelegde geest. Toch bleek uit het door ons gegeven overzicht, dat er veel was in Kuypers encyclopedische opzet, dat Bavinck boeide. Als het maar geargumenteerd was en nuchter, en dicht bij de realiteit bleef.

C. De correspondentie Bavinck-Ten Hoor (1895)

In het voorgaande gedeelte lichtten we de verhouding Bavinck-Kuyper inzake de grondslagen van de theologie en haar structuur toe uit een dictaat van Bavinck over Kuypers Encyclopaedie. Er is echter nog een tweede mogelijkheid om die verhouding toe te lichten en wel uit genoemde correspondentie. Gelukkigerwijze is deze correspondentie tot ons gekomen en we beschikken in haar over een uitstekende bron voor de kennis van Bavincks opvattingen ten aanzien van de theologie als wetenschap in de kritieke tijd rond 1896. Niet, dat in deze correspondentie ons nieuwe gegevens ter beschikking komen, vergeleken met de andere bronnen. Wel gaf deze correspondentie Bavinck aanleiding zijn standpunt van alle zijden te belichten en grondig door te denken. Daardoor werd dit contact zeer interessant. Bovendien is het uitermate waardevol om door te dringen in de wortels van de controverse, welke de verenigde kerken in de eerste tien jaren van haar bestaan innerlijk schokte. Ten Hoor was één van de bekwaamste medestanders van Lindeboom en een scherpzinnig denker. Dat blijkt uit al zijn publikaties. In deze correspondentie treedt echter ook aan het licht, hoezeer Kuypers critici door de kerkpolitieke stellingname ten aanzien van de opleidingskwestie belemmerd werden Kuypers opvattingen met een nuchter oog te bezien. Bavinck kon dit, doordat hij zich kerkpolitiek niet aan een kerkelijke opleiding in principiële zin gebonden had, veel vrijer doen. Ook in deze correspondentie blijkt, dat Bavinck Kuypers standpunt niet op alle punten deelde, er hier en daar vrij kritisch tegenover stond, maar anderzijds toch ook veel bij Kuyper kon waarderen. In een tijd, toen deze controverse haar hoogtepunt bereikte, is dit gezonde en nuchtere standpunt van Bavinck voor de bewaring van de eenheid in de Gereformeerde Kerken van grote betekenis geweest.

We willen thans trachten de essentiële punten in deze correspondentie te bespreken. We raken hier een boeiend aspect van de onderlinge strijd der gereformeerden tegen het einde van de vorige eeuw.

Aanleiding tot de correspondentie werden artikelen van Ten Hoor in „De Vrije Kerk". Bavinck vond daarin aanleiding Ten Hoor, die tegelijk met hem destijds candidaatsexamen in Kampen gedaan had (1880) en die ook in zijn Franeker tijd contact met Bavinck gehad had, te schrijven. [106])

In zijn eerste brief bestreed Bavinck het standpunt van Ten Hoor, dat de theologiebeoefening zou uitgaan van de ecclesia instituta. Daarmee was Bavinck reeds terstond in het hart van de kwestie. Bavinck meende, dat iedereen, die er maar lust toe had, theologie kon beoefenen. Waar heeft Christus de theologiebeoefening opgedragen aan de ecclesia instituta? Is er een ambt voor? „Blijft alleen over het zeer, zeer betwistbare doctorenambt." Maar is dit in de H. Schrift gegrond? De docenten staan in hun kwaliteit van docenten zelfs geheel buiten de kerk. „We zijn eenvoudig leden als elk ander, niets meer." Zeker, Bavinck had ook wel detailkritiek op Kuypers Encyclopaedie. „Door de vlugge methode van werken is Dr Kuyper dikwerf onduidelijk en onlogisch in zijne redenering." In ieder geval wilde Bavinck Ten Hoor zeggen, „dat ik uw artikelen schoon niet met instemming, toch met belangstelling heb gelezen." [107]) Dit korte briefje nu werd aanleiding tot een zich steeds meer in omvang uitbreidende correspondentie, waarin deze beide mannen met heel de kracht van hun scherpe en penetrante intellect worstelden om elkander van de onhoudbaarheid van hun uitgangspunt te overtuigen.

Bij Ten Hoor zat veel oud zeer ten aanzien van Kuyper en de zijnen. Dat bleek reeds dadelijk uit zijn antwoord. Bavinck, zo antwoordde hij, had tenminste de moeite genomen zijn artikelen te lezen. „Dit is toch nog iets bemoedigends tegenover de hooghartige miskenning van de B-zijde, die mijn schrijven als druktemakerij en dwaasheid beschouwt. 't Staat immers vooraf vast, dat Dr Kuyper het niet mis kon hebben." [108])

Ten Hoor deed vervolgens een felle aanval op Bavinck persoonlijk. Hij kon zich niet indenken, dat Bavinck nooit publiek bezwaren maakte. „Ik kan mij niet begrijpen, *waarom* ge altijd zwijgt. Gij hebt de bekwaamheid. Ontbreekt u de moed? Wellicht zegt ge: neen, maar ik ben het in hoofdzaak met Dr Kuyper eens." Ten Hoor verklaarde zich in Bavinck' bitter teleurgesteld. „De Heere had u de gaven en krachten gegeven om theologisch ons Gereformeerde volk te leiden, en het volk zou *u* gevolgd zijn, en niet Dr Kuyper. Het zou u gevolgd zijn uit sympathie. Het volk had u lief. Het volk, dat nu Dr Kuyper volgt, volgt niet uit inwendigen drang van sympathie maar uit eerbied en bewondering voor zijn grootheid en macht... Hij biologeert, hij dwingt niet door overtuiging maar door overweldiging." Vervolgens zette Ten Hoor uiteen, wat z.i. Kuypers stelsel was en waarom hij het afwees. Men moet daarbij respect hebben voor de denkkracht en de interesse van deze dominee, die zich blijkbaar intensief met Kuypers Encyclopaedie bezig hield. Hij achtte, dat Kuyper in zijn Encyclopaedie dezelfde methode als Scholten volgde. We krijgen zodoende in de Encyclopaedie „niets anders dan geabstraheerde aloude gereform. begrippen in het systeem van de nieuwere philosophen". Bavinck had al eens eerder getracht overeenstemming te brengen tussen Kuypers opvattingen en die van Ten Hoor in de strijd over het kerkbegrip in de tijd van de Doleantie. Maar dat behoefde hij nu niet weer te proberen. Uit alles bleek, dat Ten Hoor veel rancune had ten aanzien van de manier, waarop hij door

---

[106]) *Foppe Martin ten Hoor*, geb. 1855 te Haule, † 1934. Predikant te Genderen 1880, Opperdoes 1884, Franeker 1888, Oakdale Park, Grand Rapids N.-Amerika, 1896. In 1900 werd hij hoogleraar in de dogmatiek aan het Theol. Seminarie van de Chr. Reformed Church. Hij inaugureerde over *De Heilige Schrift als Kenbron der Theologie*. In 1924 verkreeg hij emeritaat. Zie het artikel over hem van Dr. Henry Beets in *Christelijke Encyclopaedie*, 1e druk Suppl. Ten Hoor was één van de scherpste critici van Kuyper en diens kerkbegrip in de oude Chr. Geref. Kerk. Zijn bekendste geschriften, waarin hij scherp zijn positie tegenover Dr. Kuyper afbakende, zijn *Afscheiding en Doleantie, in verband met het Kerkbegrip* (1890) en *Afscheiding of Doleantie. Een Woord tot Verdediging en nadere Toelichting* (1891).
Beets citeert een amerikaans oordeel over hem bij zijn gouden ambtsjubileum: „It was inevitable, in view of his aggressive character and his outspoken antagonism to some of the theological views of Dr. Abraham Kuyper, that he should encounter considerable opposition. But even those who could not agree with all his theological views respected him for his intellectual acumen and never had a reason for doubting his sincerity." Zie de artikelen van Ten Hoor in *De Vrije Kerk*, XX, 1894, blz. 550—559; 658—674; XXI, 1895, blz. 23—43; 95—117 onder de titel *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid door dr A. Kuyper* en verder als *Kerkelijke of universitaire Opleiding* op blz. 151—175 vlgg.

[107]) Brief Bavinck aan Ten Hoor van 5 september 1895 .

[108]) Concept-antwoord Ten Hoor aan Bavinck, ongedateerd.

Kuyper en de zijnen behandeld was. „Mij doodzwijgen en terzijde schuiven is oneerlijk, onzedelijk, onchristelijk." In de door Bavinck voorgestelde regeling voor de Theol. School maakte deze er eigenlijk een faculteit van en dat was, aldus Ten Hoor, in strijd met het in 1892 aanvaarde beding. Ten Hoor trachtte nu in een breed betoog Bavinck ervan te overtuigen, dat er „geen wezenlijk onderscheid is tusschen het onderwijs van Jezus aan zijne apostelen, van Paulus aan Timotheüs, Titus, Lukas enz. en uw professorenarbeid. Naar uw eigen woord is er alleen onderscheid in graad en omvang. Doch dat maakt geen principiëel onderscheid. Jezus had leerlingen, studenten; Paulus evenzoo. En in 2 Tim. 2 : 2 wordt dit als beginsel voor de kerk vastgesteld ... In het kerkelijk ambt ligt dus de bevoegdheid, om leerlingen te onderwijzen tot voorbereiding voor de bediening des Ev. Dat dit onderwijs in hoogeren of lageren graad, in breederen of beperkter omvang *wetenschappelijk* is, dat brengt in het wezen van de zaak geen verandering." Ten Hoor wilde het professoraat blijkbaar niet zien als een afzonderlijk ambt, maar als een verbijzondering van het leraarsambt. „Wie leeraars opleidt is daardoor bezig in het onderwijs der gemeente. Hij onderwijst, opdat de gemeente onderwezen worde. Zijn onderwijs aan studenten dient tot onderwijzing van de gemeente. Hier is dus geen essentieel ambtelijk verschil ... Het ambt kan alleen opleiden tot het ambt."

Bavinck nam de hem door Ten Hoor toegeworpen handschoen op en zette zich tot een uitvoerig antwoord.[109]) Hij begon te constateren, dat Ten Hoor dus niet pleitte voor het doctoraat als een afzonderlijk ambt, maar het professoraat zag als een onderdeel van het pastoraat. Dan was het consequent te zeggen, dat de professoren aan de School werkten als pastores, anders waren ze onwettig. Maar dan was prof. G. Vos, „die nooit domine werd of was", dus onwettig professor. En de professoren hebben geen enkele stem in enige kerkeraad of classis. Ten Hoors opvatting is dus met alle kerkrecht in strijd. Bavincks mening was daarom, dat de professoren aan de School arbeidden als gewone gemeenteleden. Het pastoraat sloot beslist niet in het werk, dat de professoren doen. „Een gewoon gemeentelid, die de noodige gaven had, zou zeer goed docent kunnen zijn." Professoren hebben wel het „hoogleraarsambt", maar dit ambt „is niet rechtstreeks en op bijzondere wijze door God of Christus ingesteld, maar is eene inzetting van menschen, en dus alleen middellijk een ambt, van Godswege ingesteld. Zoo hebben vele Geref. beide, het leeraarsambt en het professorenambt vroeger dikwijls en terecht onderscheiden." Tenslotte kwam Bavinck terug op hetgeen Ten Hoor in zijn brief had opgemerkt over Kuypers onderscheiding van kerk als instituut en als organisme. Hij verklaarde het met die onderscheiding geheel eens te zijn en zegt, dat dit bij Ten Hoor eigenlijk ook zo was. Alleen: wat Kuyper kerk als organisme noemt, noemde Ten Hoor het koninkrijk Gods. Tenslotte kwam Bavinck met een beginselverklaring tegenover Ten Hoor over de lijn, welke hij de laatste jaren gevolgd had. Ze klopte geheel met wat we tot nu toe over hem vonden. Alleen, thans blijkt ook, hoe Bavinck van zijn kant reden tot klacht had over zijn oude vrienden. Er was geen grond, zo schreef hij aan het slot van de brief, voor de hoop, welke Ten Hoor op hem gehad had.

[109]) Brief Bavinck aan Ten Hoor, 21 september 1895.

„Lang voor de doleantie en van mijn eerste optreden af ben ik geweest vóór al die dingen, die nu door U en ds Bos en Lindeboom zoo sterk bestreden worden; bijv. vóór een gymnasium, vóór eene Universiteit, voor een theol. faculteit, enz. De principiële antithese tusschen mij en laat me zeggen Lindeboom — dien ik overigens evengoed als gij waardeer — dateert van vóór ons beider komen aan de School. En nu is 't zoo toegegaan, dat gij en Bos hoe langer zoo meer zijt gaan staan aan zijn kant. Dat is niet altijd zoo geweest. Op de Curatorenvergadering is de verandering zeer merkbaar geworden. Sedert de doleantie is de sympathie geheel verplaatst."

In de nu volgende brieven zette de worsteling tussen beide mannen eerst goed in. Ze hielden elkaar van nu af omklemd in de greep van een reeks krachtige argumenten. Ze gaven beiden geen duimbreed toe. En in de thans volgende correspondentie krijgen we een duidelijk beeld van de inzet van de felle strijd rond Kuypers Encyclopaedie in die jaren rond 1896. De tegenpartij, hier vertegenwoordigd door Ten Hoor, zag in Kuypers encyclopaedische opzet het gevaar dreigen van secularisatie van de theologie. Kuyper wees de theologie haar object aan in de kosmos, immers de cognitio Dei ectypa revelata. Maar daarmee, zo oordeelden zij, was de theologie gelijkgeschakeld met de profane wetenschappen. Zij zagen hier bij Kuyper een capitulatie voor heel de eigentijdse, negentiende-eeuwse immanentiephilosophie van Schleiermacher en Hegel. Zij schroomden niet het grote woord pantheïsme te gebruiken. Van de andere zijde vreesde men bij Lindeboom en de zijnen een piëtistisch isoleren van de theologie van de overige wetenschappen en daarmede feitelijk ook van de christelijke religie van het volle mensenleven. Kuypers medestanders zagen daarin een bedreiging van het door Kuyper ontketende calvinistisch Réveil, dat immers de strijd voor de ere Gods proclameerde over heel de linie van het leven. Bavinck stond in deze strijd principieel achter Kuyper. Zijn historisch-kritische inslag deed hem echter sceptisch staan tegenover allerlei romantische, speculatieve constructies van Kuyper en zijn afkomst uit de kring van Kuypers opponenten waarschuwde hem, dat er „ergens" bij Kuyper gevaren dreigden voor een te ver gaande secularisatie. Aan de andere zijde deed zijn culturele instelling hem onvoorwaardelijk Kuypers zijde kiezen, zodra men de theologie en de religie isoleren ging van cultuur en wetenschap.

Ten Hoor zocht, in de nu volgende brief[110]), zijn kracht in het losmaken van het object van de theologie uit de intramundane verbanden. God is het object der theologie, zo betoogde hij, en niet de revelatio ectypa, zoals Kuyper wilde. God staat zelfstandig tegenover de kosmos en daarom is de theologie niet onder te brengen bij de „kosmische" wetenschappen. Buitendien is de revelatio geen organisch deel van de kosmos, maar openbaring Gods *in* de kosmos. Ze is dus wel *in*, maar niet *van* de kosmos, en met deze zinspeling op het woord van de Heiland uit Johannes 17 dacht Ten Hoor Bavinck in de hoek te hebben gedrongen.

Bavinck trachtte in zijn antwoord Ten Hoor van zijn exclusivistisch standpunt ten aanzien van de theologie af te brengen. Hij gooide het over de boeg van het formeel-wetenschappelijk karakter van de theologie. Hij kwam Ten

[110]) Concept-antwoord van Ten Hoor op Bavincks brief van 21 september 1895. Ongedateerd.

Hoor in zoverre tegemoet, dat hij wel het zelfstandig karakter van de theologie tegenover de andere wetenschappen wilde erkennen, maar hij trachtte Ten Hoor tot het inzicht te brengen, dat er tussen de theologie en de andere wetenschappen ook veel overeenstemming was. Alle wetenschappen komen tot stand door waarnemen en denken. Ook in de theologie „moet er nauwkeurig waargenomen en logisch gedacht worden". Vanwege die formele overeenstemming konden daarom de theologie en de andere wetenschappen heel goed aan één universiteit gedoceerd worden. Hier kwam de kerkpolitieke achtergrond van dit debat aan het licht. Ten Hoor zette zich door de theologie te isoleren van de overige wetenschappen schrap tegen het incorporeren van de theologische opleiding te Kampen in het organisme van de Vrije Universiteit. Het is zeer te betreuren, dat heel dit debat beheerst werd door deze kerkpolitieke achtergrond. Het is daar feitelijk in blijven steken en daardoor niet tot een bevredigende oplossing gekomen.

Ten Hoor liet zich echter niet door Bavinck meenemen op het pad van de formele overeenstemming van de theologie met de andere wetenschappen. Uit het formele begrip wetenschap, antwoordde hij Bavinck, is niet af te leiden, hoe de theologie zich tot de andere wetenschappen verhoudt en daar ging het nu juist Kuyper en ook Ten Hoor om. Uit het feit van het formeel wetenschappelijk karakter van de theologie viel niet te bewijzen, dat de objecten, de inhoud der wetenschap, gecoördineerd zijn met elkander. „Het begrip wetenschap zegt dus niets aangaande het organische bestaan van de deelen der wetenschap. Dit moet uit het object aangetoond worden." Het debat was nu nog even ver als toen het begon.

Bavinck gevoelde wel, dat hij niets vorderde. Hij merkte ook, dat Ten Hoor tegenover deze dingen een andere instelling had. De toon van Ten Hoor in zijn brieven was buitendien uitermate fel. Daarom trachtte Bavinck Ten Hoor eerst tot een andere instelling te brengen.[111]) Hij wees Ten Hoor er op, dat verandering van inzicht niet door een paar redeneringen was te verkrijgen. Die inzichten „hangen veel te diep samen met de neigingen van het hart, de sympathieën der ziel enz. Ik bedoel met de discussie iets gansch anders. Ik wensch alleen uw standpunt te kennen en de gronden waarop het rust. En daar stel ik het mijne tegenover. Dit kan tot waardeering leiden."

Op het zakelijke komende, verweet Bavinck Ten Hoor dualisme tussen de theologie en de andere wetenschappen. Hij hield vast aan de formele eenheidsband tussen de theologie en de andere wetenschappen. Hij hield Ten Hoor voor, dat deze toch ook wel een band wilde tussen de theologie en de andere levensgebieden. Maar waarom zou er dan geen samenhang mogelijk zijn tussen de theologie en de andere wetenschappen? Vervolgens kwam Bavinck te spreken over Ten Hoors houding ten opzichte van dr. Kuyper en in verband daarmede ook tegenover hem. Voor Bavincks houding ten aanzien van Kuyper is de nu volgende passage daarom van belang. Hoewel hij duidelijk aan Ten Hoor deed gevoelen, dat hij niet in alle opzichten achter Kuypers Encyclopaedie stond, betekende dit toch niet, dat hij achter de felle kritiek van Ten Hoor met zijn verwijt van pantheïsme aan het adres van Kuyper ging staan. „M.i." aldus

[111]) **Brief Bavinck aan Ten Hoor van 25 september 1895.**

Bavinck, „maakt gij u bang voor een spook. Dat spook is eene zekere opvatting van Dr Kuyper over wetenschap, organisme, universiteit en ge ziet achter dat alles het pantheïsme. Zoo erg is dit, dat gij mij alleen door de bril van Dr Kuypers Encyclopaedie beziet. Nu moet Dr Kuyper zijn standpunt verdedigen, maar het mijne is een ander. Uwe redeneringen hebben daarom op mij geen vat."

Bavinck gaf ook zijn mening over de actuele strijd over de opleidingskwestie, die in en achter dit alles speelde. Hij wilde, schreef hij Ten Hoor, geen tegenstelling maken tussen theologische school en faculteit, „als tusschen practische en wetenschappelijke inrichting. Maar eene Universitas scientiarum lijkt mij toe door het christelijk en geref. beginsel op wetenschappelijk terrein geeischt te zijn. En ik zie niet in, dat gij met reden deze bestrijden kunt." Bavinck eindigde deze brief met te verklaren, dat deze strijd hem speet, omdat het leidde tot vertering van de onderlinge krachten.

De correspondentie was nog niet ten einde. Ten Hoor hield aan zijn, toch beslist min of meer dualistische opvatting vast.[112]) Hij bleef van mening, dat de verhouding van de theologie tot de andere wetenschappen moest zijn als die van God, tot alles, wat buiten God bestaat. Die verhouding wilde hij noch subordinatief noch coördinatief zien. In zijn antwoord hierop[113]) verklaarde Bavinck, dat hij het vraagstuk nu eens van de andere kant wilde benaderen en zo de tovercirkel van Ten Hoors gedachten trachten te doorbreken. Hij releveerde eerst, dat Ten Hoor Kuypers idee van het ene organisme der wetenschap en de belichaming daarvan in de Universiteit zó opvatte, dat dit leidde tot coördinatie van de theologie aan de andere wetenschappen en subordinatie van de theologie aan het geheel. Maar God en wereld zijn niet te coördineren. Alzo: Kuypers opvatting kwam in strijd met Gods transcendentie en leidde tot pantheïsme. Dat is het ene argument, dat Ten Hoor telkens inbracht. „Het is een stokpaardje, dat gij met zeker welgevallen berijdt. Het is uw wapen van aanval en verdediging bei." Is dit billijk tegenover Kuyper? „Heeft hij er geen recht op, om een klein beetje vertrouwd te worden, waar hij jaren lang juist tegen het pantheïsme op allerlei gebied den heftigsten kamp gestreden heeft?"

Bavinck wees Ten Hoor er op, dat hij gezegd had geen bezwaar te hebben, dat de theologie geheel zelfstandig naast de andere faculteiten geplaatst werd, mits ze maar van de kerk uitging. Maar dan komt het schrikbeeld van Kuypers „organisme" weer te voorschijn. Bavinck wees Ten Hoor er op, dat dit tenslotte slechts een kwestie van terminologie was. Ten Hoor wilde immers wel van „relatie, verband spreken, maar om den lieven vrede niet organisch!" Het hele verschil kwam dus slechts op twee punten neer: *a.* Ten Hoor wilde niet spreken van organisme, maar van relatie en verband en *b.* de theologie moest van de kerk uitgaan, de professoren moesten door de kerk benoemd enz.

Maar nu wilde Bavinck van Ten Hoor haring of kuit hebben over de voorgenomen verbeteringen aan de School en daarbij luchtte hij tegelijk zijn hart over de situatie aan de School vóór 1896. Hij vroeg Ten Hoor aan het slot van

[112]) Concept-antwoord van Ten Hoor op Bavincks brief van 25 september 1895. Ongedateerd.

[113]) **Brief Bavinck aan Ten Hoor van 30 september 1895.**

zijn brief, waarom hij als curator altijd in de hoek zat van hen, die iedere verbetering bestreden. „Kent ge dan niets van de groote gebreken, die onze theol. School aankleven? Ik zal deze niet publiceeren maar spreek onder ons. Is het niet dringend noodig, dat er radikale verbetering kome? Wat geef ik tenslotte om namen! Maar maak dat de School als geheel, in haar gansche inrichting, in heel haar onderwijs, ook in de propaed. studiën sta op de hoogte van deze tijd. Daar staat ze nu niet. En dat wordt tegengehouden door u en door hen, in wier gezelschap ge u bevindt. Elke verandering, die aangebracht is, moest veroverd worden met ernstigen strijd."

De briefwisseling ging nog enige tijd voort, maar bracht geen nieuwe gezichtspunten meer aan het licht. In zijn laatste brief[114]) sprak Bavinck de wens uit, dat zij het woord organisme uit het debat konden lichten en doen alsof Kuyper zijn Encyclopaedie niet geschreven had. „Allicht verstonden we dan elkaar beter. Nu ziet ge altijd naast of achter mij Dr Kuyper staan en tracht mij te treffen met zijn wapenen." Het woord organisme achtte Bavinck nl. niet ideaal. Als we het geheel der wetenschap een „organisme" noemen, gebruiken we een „beeld, dat schijnbaar duidelijk is, maar dat lang niet helder is, dat vooral in onze discussie onophoudelijk verwarring sticht, omdat gij daarbij aan iets gansch anders denkt dan ik".

Het ging Bavinck in deze discussie hierom, dat de theologie niet in een isolementspositie tegenover de andere wetenschappen zou komen. Op dit punt stelde hij zich onvoorwaardelijk achter Kuyper en tegenover Lindeboom-Ten Hoor. Hij zag in dat standpunt een onhoudbaar dualisme tussen de theologie en de andere wetenschappen, wat uiteraard weer consequenties had voor heel de cultuur. Het christelijk geloof stond volgens Bavinck niet antithetisch tegenover de cultuur, maar werkte daarop heiligend en verlossend in. Dat inzicht was een van de verworvenheden van het calvinistisch Réveil onder Kuyper, die hij niet wenste prijs te geven. Hij vroeg Ten Hoor: „Staan nu de kennis van God en de wereld in ons bewustzijn gescheiden, los naast elkaar, zonder verband? Hebben wij bijv. twee bewustzijns, een apart voor God en een apart voor de wereld? Of hebben we een apart orgaan (b.v. het hart, het gevoel gelijk Jacobi zei en vele anderen) om God te kennen en een apart orgaan ('t verstand) om de wereld te kennen?" Bavinck wilde daarbij onderscheiden tussen de reële samenhang in de werkelijkheid en de logische in onze begrippen. „Voor deze reëelen samenhang is de naam organisme veel te arm," zo vervolgde hij. Het is genoeg, dat „wij de relatiën zelve aannemen".

Nu drukte Ten Hoor zich op dit punt scherp uit. „Theologie is kennen van God, andere wetenschap is kennis van de kosmos. Er zijn twee objecten, tweeërlei kennis, tweeërlei wetenschap. Dus scheiding, tweeheid." Wel wilde Ten Hoor de eenheid van dit alles aannemen voor de status gloriae. De tweeheid zou er zijn vanwege de zonde. Maar op dit punt trachtte Bavinck hem nu voor zijn standpunt te winnen. Juist „datzelfde, wat gij aanneemt voor den status gloriae, is thans mijne opvatting van wetenschap. Zoo moet ze zijn. Dat is het ideaal. Kennis van God in alle dingen en van alle dingen in God." Bavinck wilde wel toestemmen, dat God het object was van de

114) **Brief van Bavinck aan Ten Hoor, 9 december 1895.**

theologie, maar volkomen terecht definiëerde hij dat zo: „niet God an sich, maar God, gelijk Hij Zich speciaal in Christus enz. heeft geopenbaard... We kennen Hem zeer zeker, maar *in, door* zijne werken." Het was ongeoorloofd de verhouding God—wereld over te dragen op die van de theologie tot de andere wetenschappen, zoals Ten Hoor wilde. We hebben in de theologie en de andere wetenschappen te doen met de verhouding tussen „2 creaturae". De theologie „is niet gelijk God zelf (nl. niet de theologia ectypa, met welke we hier te maken hebben; wel is de theologia archetypa identisch met God) maar ze is als ectypa iets in de schepselen, in 't bewustzijn van de schepselen (Christus als mensch, engelen, menschen) eene gave Gods, een schepsel Gods. Gedachten zijn ook schepselen. Daarom kan de verhouding van *theol.* en *wetenschap* niet gelijk zijn aan die van God en wereld."

Bavinck eindigde zijn brief met uit te spreken, dat hij blij was, dat hij „met vriendschappelijke gevoelens scheiden kon" en hij verklaarde ook „bij diepgaand verschil" te blijven totus tuus H. Bavinck.

Ten Hoor verklaarde zich in zijn laatste brief[115]) aan Bavinck niet overtuigd te zijn. „De vraag was niet," verklaarde hij, „of er al of niet relatie bestaat tusschen de theol. en de kosmol. wetenschappen, maar of deze relatie in de verhouding der faculteiten van eene universiteit, zoals deze thans bestaat, juist belichaamd is. Deze relatie in de universiteit coördineert en subordineert de Theologia. Dit *kan* in het tegenwoordig stelsel niet anders. En *dit* is juist in strijd met de relatie tusschen de objecten der Theol. en der kosmol. wetenschappen."

Aan het slot van zijn brief kwam ook Ten Hoor tot een expectoratie. Hij stond nu op het punt het vaderland te verlaten voor Amerika. Hij nam, zo schreef hij, „onder vele aangename-, helaas ook vele smartelijke herinneringen mede aan vele politieke berekeningen en voorzorgsmaatregelen aangaande de leiding der zaken in de kerk en de Theol. School gedurende de laatste jaren. Het blijft voor rekening van hen die dit geldt. De Heere zal ook in de historie der toekomst oordeelen. Doch al deze smartelijke herinneringen kunnen niet uitdooven mijne liefde tot de Geref. kerk en de Theol. School in dit land. De Heere zegene haar rijkelijk in weerwil van al het onvolmaakte en verkeerde dat wij doen."

Wij achten deze correspondentie van waarde. Hier trachtten twee mannen met grote scherpzinnigheid en kennis van zaken elkander te overtuigen van de juistheid van het standpunt, dat zij tegenover elkaar innamen. Men kan Ten Hoor logische denkkracht niet ontzeggen. Bovendien had hij diepgaand studie gemaakt zowel van de oudere gereformeerde theologen als van Kuypers Encyclopaedie. Het is alleen te betreuren, dat zij elkander niet nader kwamen. De correspondentie, welke zij voerden, geeft ons een helder inzicht in de casuspositie onder de gereformeerden in die tijd ten aanzien van de grondvragen, welke in de theologie te stellen zijn. De structuur van de theologie ten aanzien van de andere wetenschappen was in het geding. Het is te betreuren, dat deze debatten na de negentiger jaren van de vorige eeuw niet meer voortgezet zijn en eigenlijk sindsdien zijn blijven steken. Bij de ontwikkeling, welke

115) **Concept-antwoord Ten Hoor op Bavincks brief van 9 december 1895. Ongedateerd.**

zowel de theologie als de wijsbegeerte sindsdien genomen hebben, ware hervatting ervan in vele opzichten gewenst.

Wij hebben de bespreking van deze correspondentie ingelast in dit hoofdstuk, omdat ze ons vooral Bavincks positie ten aanzien van Kuypers standpunt in de grondvragen en de structuur der theologie duidelijk doet zien. Ze sluit nauw aan bij wat we bespraken aangaande Bavincks dictaat over Kuypers Encyclopaedie. Bavinck bracht in deze correspondentie niet zozeer de punten van kritiek op Kuyper naar voren als wel de punten, waarop hij met Kuyper instemde. Dat lag in de aard der zaak. Hij trachtte Ten Hoor van de ontoereikendheid van zijn kritiek op Kuyper te overtuigen. Daarbij had het geen zin zijn eigen kritiek op Kuyper op de voorgrond te schuiven. Samenvattend kunnen wij vaststellen:

1. Bavinck stelde zich achter Kuyper in diens streven in zijn Encyclopaedie de theologie te zien in samenhang met de andere wetenschappen. Evenals Kuyper wilde hij daartoe als object van de theologie stellen de cognitio Dei ectypa.

2. Daarbij valt het op, dat hij de samenhang tussen de theologie en de andere wetenschappen niet zo sterk als Kuyper wil zoeken in de eenheid van het organisme der wetenschappen, maar in het formele wetenschapskarakter, dat de theologie evenals de andere wetenschappen eigen is.

3. Bavinck waakte daarbij tegen een dualisme tussen de theologie en de andere wetenschappen, wat zou kunnen leiden tot dualisme tussen het christelijk geloof en de cultuur.

4. Bavinck zag bezwaren in het hanteren van de term „organisme" om daarmede de samenhang tussen de theologie en de andere wetenschappen aan te duiden.

5. Bavinck zag scherp, dat het debat over deze kwestie vertroebeld werd door de actuele strijd in de Gereformeerde Kerken over de opleidingsvragen.

D. De verhouding tussen Bavincks Dogmatiek en Kuypers encyclopedische en theologische publikaties

We willen dit hoofdstuk afsluiten met een verhandeling over de verhouding tussen Bavincks en Kuypers theologische en encyclopedische inzichten, zoals die uit hun publikaties blijkt. Daartoe hebben we een statistisch onderzoek ingesteld naar de wijze, waarop Bavinck in zijn Dogmatiek Kuypers geschriften citeerde of vermeldde. Dit onderzoek ging uit van de tweede druk van Bavincks Dogmatiek, omdat we hierin hebben zijn gerijpte dogmatische inzichten. Wel hebben we de eerste druk van zijn Dogmatiek daarbij telkens geraadpleegd. Voorzover er verschillen zijn tussen de eerste en de tweede druk hopen we die te vermelden. Allereerst volgt hier dan een statistisch overzicht, dat ons een goede indruk geeft van de onderlinge verhouding tussen deze twee theologen, voorzover deze uit Bavincks Dogmatiek blijkt.

Bavinck citeerde Kuyper of noemde hem in:

DEEL I

§ 1. *p. 1:* Enc. III 395 v.
p. 26: Enc. III 353, 409.
§ 2. *p. 27:* Enc. III 346—467.
§ 3. *p. 42:* Enc. III 413.
p. 81 N2: Enc. II 268.
§ 4. *p. 93 N2:* Enc. I 40.
§ 5. *p. 104:* Enc. II 585 v.
§ 6. *p. 207:* Enc. II 177 v.
§ 8. *p. 250 N3:* Enc. III 563—577.
§ 10. *p. 311:* Gem. Gr. dl. 1—3
p. 332 N2: Enc. III 445 v.; 563 v.
p. 336 N1: Nat. Godskennis, Uit het Woord III.
§ 11. *p. 336:* Enc. II 429 v.
§ 12. *p. 382 N2:* Uit het Woord I 69—160.
§ 13. *p. 395:* Enc. II 354—362.
p. 406: Enc. II 347 v.
p. 416 N1: Enc. II 378 v.
p. 444 N4: De Schrift het Woord Gods. Tiel 1870.
De hedendaagsche Schriftcritiek. Amsterdam 1881.
Enc. II 492 v.
p. 462 N1: Enc. II 465 v.
p. 471 N1: Enc. II 499 v.
§ 14. *p. 483 N1:* Enc. II 503.
p. 509 N1: Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden. Amst. 1874.
§ 20. *p. 607 N4:* Enc. II 71 v.
§ 21. *p. 629 N2:* Enc. II 305—317, 336, 501—511.
p. 637 N2: Enc. II 77.
p. 645 N1: Enc. II 315.
§ 22. *p. 647:* Enc. II 277 v.
p. 647 N2: Enc. II 278, 541.

DEEL II

§ 29. *p. 169 N1:* Ex Ungue Leonem. 1882.
§ 31. *p. 263 N7:* De Engelen Gods 189.
p. 265 N2: De Engelen Gods 194.
p. 282 N1: Het Werk van den H. Geest. 1888. (Voorrede).
p. 328 N1: Om de oude Wereldzee I 125 v.
p. 338 N1: De Schrift, het Woord Gods. 1870.
§ 32. *p. 399 N4:* Gem. Gr. II 607.
p. 402 N1: Vleeschwording des Woords 202 v.
p. 404 N3: Gem. Gr. II 95.
p. 407 N2: Gem. Gr. II 91—98.
p. 423 N5: Heraut 286, 287.
N 6: Uit het Woord II 314.
§ 33. *p. 434 N2:* Verflauwing der grenzen. 1892.
p. 436 N1: Evolutie. 1899.
p. 445 N2: Het Werk van den H. Geest I 20 v.
§ 34. *p. 465:* De Engelen Gods.
p. 492 N8: De Engelen Gods 279.
p. 526 N1: Heraut 929, 930, 962.
§ 35. *p. 533 N1:* Gem. Gr. I 10 v.; 84 v.
§ 36. *p. 552 N1:* Evolutie. 1899.
§ 37. *p. 569 N1:* Vleeschwording des Woords blz. VIII v.
§ 38. *p. 611 N1:* Heraut 161 v.

DEEL III

§ 42. *p. 148 N1:* De Engelen Gods 197 v.
§ 44. *p. 199:* De Leer der Verbonden. 1884.
De Gemeene Gratie. 1902—04.
§ 45. *p. 313 N1:* De Vleeschwording des Woords 141 v.
p. 337 N2: De Vleeschwording des Woords 38 v.; 180 v.
p. 339 N3: De Vleeschwording des Woords 116 v.
p. 341 N1: De Vleeschwording des Woords 152.
Het Werk van den H. Geest II 281 v.
§ 46. *p. 403 N1:* Heraut 509 v.
p. 446 N4: Vleeschwording des Woords Inl. en 155 v.
p. 455 N6: Enc. III² 158 v.
§ 47. *p. 525 N8:* Dat de Genade particulier is. Uit het Woord. 1884.
p. 536 N4: De Engelen Gods 164 v.
p. 550 N3: Enc. II² 326.
De Vleeschwording des Woords 31, 195.

DEEL IV

§ 49. *p. 1:* Het Werk van den H. Geest.
p. 11 N1: Het Werk van den H. Geest II 111.
§ 50. *p. 150 N1:* Het W. v.d. H.G. II 197 v.
§ 51. *p. 228 N2:* Het W. v.d. H.G. II 222 v.
p. 229 N 6: Het W. v.d. H.G. II 231.
§ 52. *p. 246:* Het W. v.d. H.G. III.
p. 269 N2: Het W. v.d. H.G. II 163.
§ 53. *p. 348 N1:* Enc. II² 614 v.

§ 55. *p. 462 N1:* Enc. III 524.
p. 470 N1: Enc. III 535 v.
§ 56. *p. 489 N1:* E Voto II 400 v.
§ 57. *p. 505:* E Voto II 426 v.
§ 58. *p. 560 N2:* Heraut 646 v.
p. 583 N1: Heraut 652 v.
§ 61. *p. 717 N3:* Artt. over de voleinding, Heraut 1732 v.
p. 736 N1: Heraut 981—1003.
§ 62. *p. 773 N1:* Ons Program 802 v.
p. 809 N2: Heraut 594, 1047.

De verwijzingen zijn genomen uit:

Encyclopaedie dl. I
I 93 N2 ..... 40.

Encyclopaedie dl. II
I 81 N2 ..... 268.
I 104 ..... 585 v.
I 207 ..... 177.
I 336 ..... 429 v.
I 395 ..... 354—362.
I 406 ..... 347 v.
I 416 N1 ..... 378 v.
I 444 N4 ..... 492 v.
I 462 N1 ..... 465 v.
I 471 N1 ..... 499 v.
I 483 N1 ..... 503.
I 607 N4 ..... 71 v.
I 629 N2 ..... 305-317, 336, 501-511.
I 637 N2 ..... 77.
I 645 N1 ..... 315.
I 647 ..... 277 v.
I 647 N2 ..... 278, 514.
III 550 N3 ..... 326.
IV 348 N1 ..... 614 v.

Encyclopaedie dl. III
I 1 ..... 395 v.
I 26 ..... 353, 409.
I 27 ..... 346—467.
I 42 ..... 413.
I 250 N3 ..... 563—577.
I 332 N2 ..... 445 v.; 563 v.
III 455 N6 ..... 158 v.
IV 462 N1 ..... 524.
IV 470 N1 ..... 535 v.

Heraut
II 423 N5 ..... 286, 287.
II 526 N1 ..... 929, 930, 962.
II 611 N1 ..... 161 v.
III 403 N1 ..... 509 v.
IV 560 N2 ..... 646 v.
IV 583 N1 ..... 652 v.
IV 717 N3 ..... 1732 v. (Voleinding).
IV 736 N1 ..... 918—1003.
IV 809 N2 ..... 594, 1047.

De Engelen Gods
II 263 N7 ..... 189.
II 265 N2 ..... 194.
II 465 ..... geheel.
II 492 N8 ..... 279.
III 148 N1 ..... 197 v.
III 536 N4 ..... 164 v.

Het Werk van den Heiligen Geest
II 282 N1 ..... geheel.
IV 1 ..... geheel.
II 445 N2 ..... I 20 v.
III 341 N1 ..... II 281 v.
IV 11 N1 ..... II 197 v.
IV 228 N2 ..... II 222 v.
IV 229 N6 ..... II 231.
IV 246 ..... III geheel.
IV 269 N2 ..... II 163.

De Vleeschwording des Woords
II 402 N1 ..... 202 v.
II 569 N1 ..... VIII v.
III 313 N1 ..... 141 v.
III 337 N2 ..... 38 v.; 180 v.
III 339 N3 ..... 116 v.
III 341 N1 ..... 152.
III 446 N4 ..... Inl. en 155 v.
III 550 N3 ..... 31, 195.

Gemeene Gratie
I 311 ..... dl. 1—3.
II 399 N4 ..... II 607.
II 404 N3 ..... II 95.
II 407 N2 ..... 91—93.
II 533 N1 ..... I 10 v.; 84 v.
III 199 ..... dl. 1—3.

Uit het Woord
I 336 N1 ..... III (Nat. Godskennis).
I 382 N2 ..... I 69—160.
II 423 N6 ..... II 314.
III 528 N8 ..... „Dat de genade particulier is".

E Voto Dordraceno
IV 489 N1 ..... II 400 v.
IV 505 ..... II 426 v.

De Schrift het Woord Gods
I 444 N4 ..... geheel.
II 338 N1 ..... geheel.

Ons Program
IV 773 N1 ..... 802 v.

De hedendaagsche Schriftcritiek
I 444 N4 ..... geheel.

Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden
I 509 N1 ..... geheel.

Ex Ungue Leonem
II 169 N1 ..... geheel.

Evolutie
II 436 N1 ..... geheel.
II 552 N1 ..... geheel.

Om de oude Wereldzee
II 328 N1 ..... I 125 v.

Verflauwing der grenzen
II 434 N2 ..... geheel.

De Leer der Verbonden
III 199 ..... geheel.

Totaal 85 verwijzingen uit:
1. Encyclopaedie (29).
2. Heraut (9).
3. Het Werk v. d. H. Geest (10).
4. De Engelen Gods (6).
5. De Vleeschwording des Woords (8).
6. Gemeene Gratie (6).
7. Uit het Woord (4).
8. E Voto (2).
9. De Schrift het Woord Gods (2).
10. Ons Program (1).
11. De hedendaagsche Schriftcritiek (1).
12. Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden (1).
13. Ex Ungue Leonem (1).
14. Evolutie (2).
15. Om de oude Wereldzee (1).
16. Verflauwing der grenzen (1).
17. De Leer der Verbonden (1).

Het is de moeite waard dit statistisch overzicht materieel nader te overwegen. Het valt dan op, dat Bavinck hoogst zelden Kuyper letterlijk citeerde. Hij beperkte zich er meestal toe naar de geschriften van Kuyper te verwijzen. Het laatste deed hij vrijwel steeds met instemming. Het ging hem er duidelijk om — dat blijkt uit alles — de overeenstemming tussen Kuyper en hem te accentueren. Uit alles blijkt ook, dat Bavinck zijn Dogmatiek volkomen zelfstandig heeft opgezet. Daarbij is zijn Dogmatiek voor alles historisch-kritisch ingesteld. Steeds weer liet hij zien, hoe het dogma door de eeuwen heen gegroeid is en welke historisch aan te wijzen afwijkingen er zijn geweest. Kuypers aanpak van de dingen was veelmeer positief-thetisch. Hij formuleerde veel meer materieel zijn eigen gedachten. En voorzover Bavinck daarin overeenstemming met zijn inzichten vond, sloot hij zich daarbij, door verwijzing naar Kuyper, publiek aan. We willen dit deel voor deel aantonen.

1. Bij het eerste deel van de Dogmatiek stuiten we onmiddellijk op een veelvuldige verwijzing naar Kuypers Encyclopaedie. Uiteraard was dit bij de eerste druk nog niet mogelijk, omdat Bavinck deze schreef vóór Kuyper zijn Encyclopaedie publiceerde. Maar in de tweede druk nam Bavinck de gelegenheid te baat om, waar het kon, naar de Encyclopaedie van Kuyper te verwijzen. Dit geschiedde meestal in de bronvermeldingen aan het hoofd van iedere paragraaf. Zo bij Par. 1 Naam en Begrip der Dogmatiek naar Encycl. III, 395 v.; Par. 2 Encyclopaedische Plaats der Dogmatiek naar E. 346—347; Par. 3 Methode der Dogmatiek naar E. III, 413; bij Par. 5 Geschiedenis der Dogmatiek naar E. II, 585 v.; bij Par. 6 Principia naar E. II, 177 v.; Par. 10 Algemene Openbaring naar De Gemeene Gratie, 3 delen 1902—1904; bij Par. 11 Bijzondere Openbaring naar E. II, 429 v.; bij Par. 13 Openbaring en Heilige Schrift naar E. II, 354—362; bij Par. 13 De Theopneustie der Heilige Schrift naar E. II, 347 v.; bij Par. 22 Geloof en Theologie naar E. II, 277 v.

Vervolgens verwees Bavinck nog in een aantal noten naar de Encyclopaedie, soms naar een ander geschrift. Op blz. 26, noot 1 naar E. III, 353—409; op blz. 81, noot 2 naar E. II 268; op blz. 93, noot 2 naar E. I, 40; op blz. 250, noot

3 naar E. III 563—577; op blz. 332, noot 2 naar E. 445 v., 563 v.; op blz. 336, noot 1 naar Uit het Woord III; op blz. 382, noot 2 naar Uit het Woord I, 69—160; op blz. 416, noot 1 naar E. II, 378 v.; op blz. 444, noot 4 naar De Schrift het Woord Gods, 1870 en De hedendaagsche Schriftcritiek, 1881 en E. II, 492 v.; op blz. 462, noot 1 naar E. II, 465; op blz. 471, noot 1 naar E. 499; op blz. 483, noot 2 naar E. II, 503; op blz. 509, noot 1 naar Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden, 1874; op blz. 607, noot 4 naar E. II, 714 v.; op blz. 629, noot 2 naar E. II, 305—317; op blz. 637, noot 2 naar E. II, 11; op blz. 645, noot 1 naar E. II, 315, op blz. 647, noot 2 naar E. II, 278—541.

Vragen wij ons af, wat in al deze verwijzingen materieel van belang is, dan is het resultaat niet zo ingrijpend. Het zijn bijna steeds verwijzingen zonder meer. In de brede opgave van literatuur neemt Kuypers Encyclopaedie telkens een plaats in, en uit de verwijzingen blijkt dan, dat Bavinck zich bij hem aansloot. Een enkele maal is er iets meer van te zeggen. Zo is het interessant, dat Bavinck met instemming Kuyper vermeldt als het er om gaat, dat ook op christelijk standpunt er een plaats is voor de godsdienstwetenschap, blz. 240, en dat hij Kuyper eveneens met instemming aanhaalt, als het gaat om de bespreking van het verband tussen de vreemde godsdiensten en het Christendom, blz. 332. In dit eerste deel schonk Bavinck eveneens een brede plaats aan de bespreking van de theopneustie van de Heilige Schrift. In de worsteling met de Schriftkritiek in zijn tijd was dat van belang. Hierbij verwees hij telkens naar Kuyper als een bondgenoot in de strijd. Zo verwees hij op blz. 444 naar een tweetal strijdschriften van Kuyper, die reeds van oudere datum waren nl. „De Schrift het Woord Gods", 1870 en „De hedendaagsche Schriftcritiek", 1881. Het enige letterlijke citaat uit Kuypers werken in dit eerste deel handelde dan ook juist over de kwestie van de inspiratie. Bavinck heeft geworsteld met de vraag, hoe hij vanuit het Schriftgeloof zijn weg moest zoeken in de vragen, welke zich hier voordoen. En blijkbaar vond hij in een uitlating van Kuyper op dit punt een licht schijnen, dat hij de lezers van zijn Dogmatiek wilde doorgeven. Hij citeerde op blz. 471 de volgende woorden van Kuyper uit E. II, 499: „Als toch in de vier Evangeliën aan Jezus bij eenzelfde gelegenheid woorden in den mond worden gelegd, die in vorm van uitdrukking *on*gelijk zijn, kan Jezus natuurlijk niet vier vormen tegelijk gebezigd hebben, maar beoogt de Heilige Geest slechts het doel, om op de kerk een indruk te weeg te brengen, die volkomen beantwoordt aan wat van Jezus uitging."

Men kan van oordeel zijn, dat met deze woorden van Kuyper het probleem, dat hij aansneed, niet naar alle zijden een oplossing heeft gevonden om toch te kunnen verstaan, dat in deze woorden voor de met het probleem worstelende Bavinck een licht scheen, dat hij doorgeven wilde.

Vergelijkt men de eerste druk met de tweede, dan blijkt, dat Bavinck in de eerste druk naar de oudere geschriften van Kuyper verwees, in de tweede naar de sindsdien gepubliceerde geschriften als „De Gemeene Gratie" en de Encyclopaedie.

2. In het tweede deel van de Dogmatiek treffen we de volgende verwijzingen aan: blz. 169, noot 1 naar Ex Ungue Leonem, 1882; blz. 263, noot 1 naar De Engelen Gods; blz. 265, noot 2: idem; blz. 282, noot 1: Het Werk van den Heiligen Geest, 1888; blz. 328, noot 1: Om de oude Wereldzee I, 125 v.; blz. 338, noot 1: De Schrift het Woord Gods, 1870; blz. 399, noot 4: De Gemeene Gratie, II, 95; op blz. 407, noot 2: De Gemeene Gratie, II, 91—93; blz. 423, noot 5: Heraut, 286, 287; idem, noot 6: Uit het Woord, II, 314; blz. 434, noot 2: Verflauwing der grenzen, 1892; blz. 436, noot 1: Evolutie, 1899; blz. 445, noot 2: Het Werk van den Heiligen Geest, I, 20 v.; in de literatuuropgaaf aan het hoofd van par. 34 De geestelijke wereld: De Engelen Gods, 1902; blz. 492, noot 8: De Engelen Gods, 279; blz. 526, noot 1: Heraut 929, 930, 962; blz. 533, noot 1: De Gemeene Gratie, I, 10 v., 84 v.; blz. 552, noot 1: Evolutie, 1899; blz. 569, noot 1: De Vleeschwording des Woords, 1887, VIII v.; blz. 611, noot 1: Heraut 161 v.

Ook uit deze aanhalingen en verwijzingen blijkt, dat Bavinck van Kuypers geschriften zeer nauwkeurig kennis had genomen. Men vindt verwijzingen zowel naar de grotere, belangrijke geschriften als naar brochures en zelfs naar allerlei Herautartikelen. Hoe nauwkeurig Bavinck wel van Kuypers werk kennis nam, blijkt uit het feit, dat hij in de tweede druk een verwijzing opnam naar het toen nog maar juist verschenen werk „Om de oude Wereldzee", waar Kuyper beschouwingen gaf over de grieks-orthodoxie. Bavinck vond die blijkbaar zo interessant, dat hij er bij de bespreking van de triniteit naar verwees.

Het meest belangrijk in dit tweede deel zijn ongetwijfeld Bavincks verwijzingen naar Kuypers geschriften in verband met de kwesties rond de praedestinatie en met name wat betreft het twistpunt van het supra en het infra. Het ging Bavinck voornamelijk om het feit, dat er tussen het infra en het supra geen principieel, onoverkomelijk verschil was. Heel zijn behandeling van deze quaestio was op synthese ingesteld. Dat blijkt niet het minst uit het feit, dat hij meermalen met instemming Kuyper citeerde, hoewel deze ongetwijfeld meer naar het supra neigde dan Bavinck. Zo nam hij van Kuyper met instemming over, dat ook het infra er niet over denkt de val buiten het besluit Gods te stellen (Gemeene Gratie, II, 607), en voorts constateerde hij met instemming, dat Kuyper uit Comries voorstelling van de verkiezing verwijderd had, dat deze een *mogelijke* Christus tot object had, II, 402, noot 1, waar hij verwees naar „De Vleeschwording des Woords", 1887, blz. 202 v. Met grote instemming gaf hij voorts een breed citaat uit „De Gemeene Gratie", II, 95, waar Kuyper betoogde, dat al „de twist, die tusschen partijen over dit stuk getwist is, de kerk dan ook geen schrede verder gebracht heeft, om de eenvoudige reden dat beide partijen uitgingen van een tegenovergesteld standpunt". Het is een van de weinige plaatsen, waar Bavinck niet slechts naar Kuyper verwees, maar hem ook, en zelfs zeer uitvoerig citeerde. Aan het slot van dit citaat liet Bavinck volgen de woorden: „Verg. de beslissing van de Synode der Ger. Kerken te Utrecht 1905, inzake het leergeschil van infra- en supralapsarisme". Bavinck steunde in zijn Dogmatiek, waar hij kon, de pacificatie van Utrecht (1905).

Opnieuw haalde Bavinck Kuyper weer aan, en zelfs breed, op blz. 407, waar hij betoogt, dat er in Gods raad geen sprake is van subordinatie van het een aan het ander, zoals het supra en infra willen, maar van coördinatie en dat wie dat in aanmerking neemt, veel ruimer tegenover het vraagstuk zelf komt te staan. Ook hier nam hij een breed citaat van Kuyper over uit „De Gemeene

Gratie", II, 91—93, waar Kuyper zegt, dat de oudere dogmatiek bij het vraagstuk van de voorverordinering te veel gelet had op de plaats van mens en engel daarin, en te weinig op de overige schepping Gods en „voor den opbouw van het leerstuk der praedestinatie van de gemeene gratie geen gebruik heeft gemaakt". Ook bij de vraag of de verkiezing van Christus aan die der gemeente voorafging of daarop volgde, verwees hij naar Kuypers beschouwingen daarover in „De Heraut" en in „Uit het Woord", zie blz. 423, II.

Men kan wel vaststellen, dat in dit tweede deel der Dogmatiek Bavincks verwijzingen naar Kuypers beschouwingen over de verkiezing, vooral in „De Gemeene Gratie", het meest interessant zijn en dat Bavinck, blijkens die verwijzingen, bewust een synthese heeft nagestreefd met Kuypers dogmatische geschriften, een en ander met het bewuste doel de vrede in de Geref. Kerken te dienen. Uit de andere plaatsen, waar hij Kuyper citeerde, blijkt opnieuw zijn grondige kennis van Kuypers geschriften, zo bv. van diens boek over „De Engelen Gods". Ook sluit hij zich bij Kuyper aan in diens afwijzing van Böhls opvatting van het beeld Gods, II, 569, noot 1, waar hij verwees naar Kuypers „De Vleeschwording des Woords", blz. VIII.

3. Een onderzoek naar het derde deel van de Dogmatiek levert dezelfde resultaten op. Op de volgende plaatsen vinden we citaten uit Kuypers werk: blz. 148, noot 1: De Engelen Gods, 197 v.; blz. 199: De Leer der Verbonden, 1884. De Gemeene Gratie, 1902—04; blz. 313, noot 1: De Vleeschwording des Woords, 141 v.; blz. 337, noot 2: De Vleeschwording des Woords, 38 vlg., 180 vlg.; blz. 339, noot 3: De Vleeschwording des Woords, 116 vlg.; blz. 341, noot 1: De Vleeschwording des Woords, 152 en Het Werk van den Heiligen Geest, II, 281 vlg.; blz. 403: Heraut 509 vlg.; blz. 446, noot 4: De Vleeschwording des Woords, Inleiding en 155 vlg.; blz. 455, noot 6: Encyclopaedie III², 158 vlg.; blz. 525, noot 8: Dat de genade particulier is. Uit het Woord, 1884; blz. 536, noot 4: De Engelen Gods, 164 vlg.; blz. 550; noot 3: Encyclopaedie II², 326. De Vleeschwording des Woords 31, 195.

Een onderzoek van deze citaten levert niet zoveel resultaat op als bij de vorige twee delen. In het algemeen verwees Bavinck in dit deel naar Kuypers geschriften voorzover ze hem bij zijn dogmatische uiteenzettingen steunden. In feite blijkt hier ook de congruentie van beider inzichten. Zo verwees Bavinck bij de literatuuropgaaf bij par. 44 (Het Verbond der Genade) naar de kort tevoren verschenen delen van „De Gemeene Gratie", terwijl in de eerste druk alleen nog maar verwezen werd naar de artikelen van Kuyper over dit onderwerp in „De Heraut" 923 vlg. (III¹, blz. 211). Merkwaardig is, dat Bavinck zich bij Kuyper aansloot in diens opvatting, dat Christus wel vatbaar was voor lijden en dood, „maar niet voor elke bizondere krankheid". Hier ligt achter Kuypers opvatting over de algemeen menselijke natuur van Christus, zie „De Vleeschwording des Woords", blz. 116 vlgg. Bavinck sloot zich hier bij Kuyper aan op blz. 339, noot 3. Bij de bespreking van de wijze, waarop Christus onze zonden op zich nam hield Bavinck zich vrij van het realistische standpunt van wat hij noemde „sommige volgelingen van Kohlbrugge", blz. 446. Hij sloot zich ook daarin bij Kuyper aan, die zich vrij scherp tegen de kohlbruggianen gekeerd had in de Inleiding op zijn „Vleeschwording des Woords". Bavinck deed dit reeds in de eerste druk, zie III¹, blz. 366. Maar in de tweede druk greep hij de gelegenheid aan te verwijzen naar de voortreffelijke dissertatie van dr. J. van Lonkhuyzen over Kohlbrugge.

Het enige verschil tussen zijn wijze van citeren van Kuyper in de eerste en tweede druk is een kleine correctie bij de kwestie of Christus' koningschap tijdelijk is of eeuwig. In 1 noemde Bavinck Kuyper nog bij de voorstanders van het tijdelijk koningschap, III¹, blz. 424. In 2 citeerde hij Kuyper in aansluiting op zijn eigen, reeds in 1 gegeven mening, dat Christus het hoofd der gemeente blijft, „uit wien alle leven en zaligheid eeuwiglijk haar toevloeit" (blz. 550). Maar dit is niet van enig materieel belang. Ook bij de overweging van de wijze, waarop hij Kuyper in dit derde deel citeerde, frappeert weer de weloverwogen en nauwkeurige kennisname van Kuypers geschriften, zowel van de grotere als van de kleinere.

4. Interessanter is de wijze, waarop Bavinck Kuyper citeerde in het vierde deel van de Dogmatiek. In 1 is daar bij te rekenen het slot van het derde deel, dat Bavinck in 2 overbracht naar het vierde deel.

We geven eerst weer de plaatsen, waar Kuyper geciteerd wordt. Op blz. 1: Het Werk van den Heiligen Geest; blz. 11, noot 1: Het Werk van den Heiligen Geest, II, 111; blz. 150, noot 1: Idem, II, 111. Op blz. 150, noot 1: Idem, II, 197 vlg.; op blz. 228, noot 2: Idem, II, 222 vlg.; op blz. 229, noot 6: Idem, II, 231; op blz. 246, Idem, III; op blz. 269, noot 2: Idem, II, 163; op blz. 348, noot 1: Encyclopaedie, II 2, 614 vlg.; op blz. 462, noot 1: Encyclopaedie, III, 524; op blz. 470, noot 1: Encyclopaedie, III, 535 vlg.; op blz. 489, noot 1: E Voto, II, 400 vlg.; op blz. 505: E Voto, II, 426 vlg.; op blz. 560, noot 2: Heraut 646 vlg.; op blz. 583, noot 1: Heraut 652 vlg.; op blz. 717, noot 3: Artikelen over De Voleinding in Heraut 1732 vlg.; op blz. 736, noot 1: Heraut 981—1003; op blz. 773, noot 1: Ons Program 802 vlg.; op blz. 809, noot 2: Heraut 594, 1047.

Wanneer we deze plaatsen overzien, ook in vergelijking met de wijze, waarop Bavinck Kuyper in I citeerde, zijn wel enkele conclusies te trekken. Allereerst, dat Bavinck „Het Werk van den Heiligen Geest" beschouwde als Kuypers standaardwerk over de kwesties, welke in verband staan met de heilsorde. Zoals hij in de eerste twee delen de Encyclopaedie beschouwde als de Fundgrube voor Kuypers opvattingen over de formele vragen in verband met theologie, dogmatiek en wetenschap en Kuypers „De Vleeschwording des Woords" als diens voornaamste werk voor de christologie, zo is „Het Werk van den Heiligen Geest" voor hem Kuypers standaardwerk geweest voor de soteriologische vragen. Ook bij dit vierde deel valt weer op, hoezeer hij, door telkens Kuyper bij literatuuropgaven en dergelijke te citeren, zich bij hem aansloot.

Toch was er op één punt een vrij sterke divergering van gevoelen. Maar het is interessant, hoe Bavinck dit behandelde. Hier ligt ook een van de meest ingrijpende punten van verschil tussen de eerste en de tweede druk van de Dogmatiek nl. de kwestie van de rechtvaardiging van eeuwigheid. Op dit punt deelde Bavinck Kuypers gevoelen beslist niet. Kuyper sloot zich hier sterk bij Comrie aan en verschoof eigenlijk heel de rechtvaardiging naar het handelen Gods in het besluit. Dit hing samen met de sterk speculatieve inslag van Kuypers dogmatische denkwijze. De werkelijkheid werd bij hem een afwikkeling van alles wat in het besluit reeds zijn beslag kreeg. Bavinck legde daaren-

tegen veel meer het accent op de rechtvaardiging uit en door het geloof. Nu is het opvallend, dat Bavinck in 1 de leer der eeuwige rechtvaardiging wel scherp afwees en bestreed, maar dit geheel deed, zonder Kuyper ook maar te noemen, hoewel diens „Het Werk van den Heiligen Geest" toen reeds verschenen was. Bavinck noemde hier slechts Comrie en Brahe, hoewel nog vergoelijkend.[116]) Hij deed de kwestie in 1 ook vrij beknopt, maar wel beslist af. In 2 echter ging hij er veel breder op in. En thans noemde hij Kuyper wel. Hij deed het ook in kritische zin, maar toch weer zo, dat hij sterk verzoenend werkte. Hij was er kennelijk op uit de pacificatie van 1905 ook op dit punt te doen doorwerken. Hij wees erop, hoe de strijd tegen het neonomianisme Comrie en anderen tot de leer van de eeuwige rechtvaardiging leidde. En hij concludeerde, na hun gevoelen te hebben weergegeven: „Zoo voorgedragen, bevat deze leer van de eeuwige rechtvaardigmaking eene kostelijke waarheid, die door geen Gereformeerde kan of mag of zal worden geloochend."[117]). Maar even later zet zijn kritiek vrij scherp in: „Maar daarom verdient het nog geene aanbeveling, om van eene eeuwige rechtvaardigmaking of van eene rechtvaardigmaking van eeuwigheid te spreken."[118]) En in een noot worden dan alle aangevoerde teksten zonder meer verworpen. Ze „missen de noodige bewijskracht", aldus Bavinck. Tegelijk liet hij in een andere noot op deze bladzijde 229 zien, dat Kuyper nog verder ging dan Comrie en dat bij hem de rechtvaardiging „zelfs" nog in logische orde „aan het verbond der genade met zijn Middelaar voorafging", zie „Het Werk van den Heiligen Geest", II, 231. Al met al is uit Bavincks behandeling van dit punt van verschil tussen hem en Kuyper duidelijk op te maken, hoezeer Bavinck, bij vrij diepgaand verschil van inzicht, dit punt toch niet op de spits wenste te drijven en de in 1905 bereikte vrede trachtte te handhaven en nader te funderen.

Een ander punt, waarop Bavinck Kuyper nimmer gevolgd is, was de kwestie van de z.g. Doopsgenade. Zowel in 1 als in 2 bleef hij die afwijzen. Hij deed het in beide met precies dezelfde woorden (zie IV[1], blz. 269, en IV[2], blz. 560). Hij deed het niet eens door met zoveel woorden Kuypers gevoelen te bestrijden, maar alleen reeds door de refererende wijze, waarop hij dit gevoelen weergaf: „Hier te lande trachtte Dr Kuyper het objectief karakter van den doop te handhaven, door er eene bijzondere genade aan toe te kennen enz." Deze inzet van de weergave van Kuypers bedoelen was reeds afdoende.

Op de andere plaatsen, waar Bavinck in dit vierde deel Kuyper citeerde, was het vrijwel steeds om de congruentie met Kuypers mening te laten uitkomen. We noemen o.m. Kuypers mening over de gratia preparans (blz. 11, noot 1), de conversio actualis (blz. 150, noot 1), de unio mystica (blz. 269, noot 2), de pluriformiteit van kerk en theologie (blz. 348, noot 1), dat de genademiddelen niet los te maken zijn van Christus (blz. 489) enz.

Interessant is, dat hij in een opsomming van literatuur over de kinderdoop in één adem zowel Kuypers artikelen in „De Heraut" no. 652 vlg. als het bekende boekje van Pieters en Kreulen over de kinderdoop uit 1861 noemde,

---

[116]) Zie *Gereformeerde Dogmatiek*, III[1], blz. 542, „zelfs Comrie, Brahe e.a. namen ze slechts aan in beperkten en wel omschreven zin."
[117]) *Gereformeerde Dogmatiek*. IV[2], blz. 228.
[118]) *A.w.*, blz. 228 vlg.

daardoor de oude literatuur uit de afgescheiden kring verbindend met Kuypers exposees. Een punt van kritiek zou men ook nog kunnen zien in de eveneens in 1905 aan de orde gestelde vraag of heidenen, buiten het gebruik der genademiddelen om, zalig kunnen worden. Ook hier trachtte Bavinck door vrijwel alleen refererend op te treden een communis opinio te scheppen en de uitspraak van 1905 op dit punt te ondersteunen. Hij vermeldt, dat sommigen hier „de mogelijkheid open lieten en niet meer durfden dan hopen en wenschen" en noemt in een noot (blz. 809, noot 2) ook Kuyper onder dit gevoelen. „Dit gevoelen," zo vervolgde hij echter, „bleef echter altijd het gevoelen van enkelen; de kerken lieten er zich in hare confessies niet over uit en de meeste theologen kwamen er tegen op." Hoe nauwkeurig hij overigens Kuyper las blijkt wel uit het feit, dat hij niet alleen Kuypers strikt theologisch-stichtelijke werken vermeldde, maar ook diens politieke geschriften. Bij de kwestie van de lijkverbranding verwees hij naar „Ons Program", zie blz. 773, noot 1. In de eerste druk had hij dit trouwens ook reeds gedaan, zie IV[1], blz. 486. In het algemeen geldt ook bij dit vierde deel, dat, voorzover het werken van Kuyper raakte, die reeds verschenen waren, toen Bavinck zijn eerste druk van de Dogmatiek publiceerde, hij deze reeds in 1 vermeldde. In 2 komen er dan enkele later verschenen werken bij. Het enige werkelijke punt van verschil bespraken wij bij de kwestie van de eeuwige rechtvaardiging.

1. Samenvattend kunnen wij, ten aanzien van de wijze van citeren van Kuypers geschriften door Bavinck in zijn Dogmatiek, concluderen, dat deze vrijwel steeds sympathetisch was. Met name op de volgende punten sloot Bavinck zich publiek bij Kuyper aan: de formele kwesties van theologie en dogmatiek; de bespreking van de inspiratie; het supra en infra; de gemene gratie; de afwijzing van de kohlbruggianen in hun opvatting van het beeld Gods en van de toerekening van de zonde aan Christus; de vragen van de heilsorde; de pluriformiteit der kerk.

2. Verschil van inzicht trad aan het licht vooral bij de eeuwige rechtvaardiging en de z.g. doopsgenade.

3. Bavinck bleek van Kuypers grotere en kleinere geschriften zeer nauwkeurig te hebben kennisgenomen.

We beëindigen thans dit hoofdstuk, dat ons tot voor Bavincks persoon en optreden belangrijke conclusies kan leiden. We zagen immers uit de bespreking van de correspondentie tussen Bavinck en Kuyper, dat er sinds 1899 tussen beiden zich een vrij sterke persoonlijke divergentie begon te ontwikkelen, die na 1905 eerder toenam dan verminderde. Ook bleek ons uit de bespreking van Bavincks dictaat over Kuypers Encyclopaedie, dat hij vrij scherpe kritiek had op bepaalde onderdelen van Kuypers standaardwerk over deze voor theologie en dogmatiek zo belangrijke encyclopedische kwesties. Die kritiek bleef ook in zijn correspondentie met Ten Hoor niet verborgen.

Wanneer we thans echter Bavincks Dogmatiek daarnaast leggen, waarvan de tweede druk in zijn amsterdamse periode verscheen, (de delen III en IV verschenen resp. in 1910 en 1911), dan is er een opmerkelijk verschil tussen Bavincks houding in de niet gepubliceerde en in de publiek geworden bronnen. Het blijkt dan, dat hij de kracht heeft kunnen opbrengen zijn persoonlijke en hier en daar ook zakelijke controversen met Kuyper te beheersen. Ter-

wijl deze controversen omstreeks 1910 reeds een vrij scherp karakter hadden aangenomen, liet hij in geen enkel opzicht de samenstelling van zijn grote werk over de dogmatiek er door beïnvloeden. Integendeel: juist deze tweede druk bleek ons telkens weer een synthese na te streven tussen Kuypers en zijn eigen dogmatische inzichten. Ondanks zijn controversen met Kuyper behield Bavinck een grote zakelijke waardering voor wat deze verwekker en leider van het grote calvinistische Réveil van de negentiende eeuw geschreven en gedaan had. Het was voor de Gereformeerde Kerken in de jaren na 1905 van belang, dat Bavinck op deze wijze door de publikatie van de tweede druk van zijn Dogmatiek aan het doorwerken van de in dat jaar tot stand gekomen pacificatie heeft meegewerkt. We zagen eerder in deze studie, dat hij zowel tegenover Kuyper als tegenover Lindeboom vaak moeilijkheden had in de persoonlijke sfeer. Door zijn synthetisch werken in dogmatisch opzicht heeft hij er echter toe bijgedragen, dat deze beide figuren elkander in de ruimte der kerk konden vasthouden. Al bracht dit voor Bavinck persoonlijk mede, dat hij door beide groepen vaak gewantrouwd werd, hij is dit smalle pad gegaan om er de kerk door te dienen. En de opbloei van de Gereformeerde Kerken in het begin van deze eeuw is niet het minst aan dit weloverwogen, van zelfbeheersing naar verschillende kanten getuigend standpunt, te danken. Wat een inspanning dit Bavinck vaak gekost moet hebben, beseft men te meer, wanneer men bedenkt, hoe hij soms in particuliere uitingen fel naar beide kanten kon uitvallen.

Onze conclusie aan het slot van dit ganse hoofdstuk kan zijn, dat Bavinck zijn persoonlijke controversen met Kuyper niet heeft laten domineren over zijn publieke houding ten opzichte van Kuypers geschriften. In zijn Dogmatiek streefde hij een bewuste synthese na ten opzichte van Kuypers werken, wat een enkele correctie hier en daar echter niet uitsloot.

HOOFDSTUK II

BAVINCK EN DE ETHISCHEN

In een vorig hoofdstuk bespraken wij de contacten tussen Bavinck en Kuyper. Thans willen wij bizondere aandacht geven aan Bavincks contacten met ethische theologen. Die zijn veelvuldiger en intenser geweest dan wel eens gedacht wordt. Ze hangen weer samen met Bavincks relatie tot de ethische theologie van zijn tijd. Bavinck heeft zich intensief met de vraagstukken, welke de ethische theologie aan de orde stelde, bezig gehouden. Deze wilde immers op haar manier een verzoening bewerken tussen geloof en wetenschap, het vraagstuk, dat Bavinck van het begin tot het einde van zijn optreden boeide. En daarom: als wij Bavincks contact met ethische theologen in het rechte licht willen zien, dan moet daaraan voorafgaan een uiteenzetting van Bavincks houding tegenover de ethische theologie. Daarmede is dan ook de gang van dit hoofdstuk gegeven. We willen eerst letten op Bavincks kritiek op de ethische theologie en de discussies, welke hij met haar woordvoerders had, zoals deze uit de gedrukte bronnen kenbaar zijn. In de tweede plaats willen wij dan de contacten bespreken die wij uit de ongedrukte bronnen kunnen afleiden.

A. Bavincks kritiek op ethische theologen

a. Kritiek op de theologie van Chantepie de la Saussaye Sr.

Het valt ons niet zo moeilijk Bavincks houding tegenover de ethische theologie te schetsen. Hij besprak haar uitvoerig in een geschrift, dat in 1884 het licht zag en waarin hij de theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye analyseerde en beoordeelde. Dit geschrift was de uitbreiding van een referaat, door Bavinck voor de Gereformeerde Predikantenconferentie te Utrecht gehouden op 1 juli 1884. Bavinck noemde het zelf een „bijdrage tot de kennis der ethische theologie."[1]) Uit het feit, dat hij deze publikatie in 1903 zonder ingrijpende wijzigingen opnieuw uitgaf, kunnen wij opmaken, dat wij hier wel zijn over jaren vaststaande opvattingen over de ethische theologie voor ons hebben, althans voorzover deze uit de geschriften van een van haar grootste representanten in ons land was te kennen.

---

[1]) Dr. H. Bavinck, *De Theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye. Bijdrage tot de kennis der ethische theologie.* Leiden, 1884. Te citeren als *De Theologie enz.* De tweede druk verscheen eveneens bij Donner te Leiden in 1903. Vgl. reeds Bavincks artikel *Gereformeerde Theologie* in *De Vrije Kerk, VII,* 1881, blz. 500—509.

Bavinck had voor het schrijven van dit boekje hard gestudeerd. Hij was de geschriften van Chantepie doorgekropen. Trouwens, Chantepie was hem niet onbekend. In een brief aan Kuyper uit deze tijd schreef hij, dat hij voor zijn persoonlijk leven veel aan diens geschriften had gehad.[2]) Men kan in dit, aan alle kanten met citaten uit Chantepie's geschriften gedocumenteerd referaat, zeker een poging van Bavinck zien de vader der ethische theologie zoveel mogelijk recht te doen. Bavinck wilde niet meedoen aan het partijdig veroordelen van deze geleerde.

In de inleiding constateerde Bavinck, dat zowel Schleiermacher als Vinet, „die edelste vrucht van den Gallischen geest", grote invloed op Chantepie hebben geoefend.[3]) Ook de Duitse Vermittelungstheologen werden door Chantepie grondig geraadpleegd. Veel minder diepgaand was echter diens studie van de oude gereformeerde theologie. Bavinck achtte de bewering niet gewaagd, „dat hij, behalve uit CALVIJN's Institutie en een enkel ander werk, de geref. Theologie slechts uit de tweede hand kent, vooral uit de citaten bij ALEX. SCHWEIZER, wiens Glaubenslehre der Evangelisch-reformirten Kirche hij zeer prijst en ver boven Prof. SCHOLTEN's Leer der Herv. Kerk stelt."[4])

Bavinck tekende vervolgens Chantepie's positie in het geestes- en kerkelijk leven van die tijd. Zowel het idealisme van Leiden als het empirisme van Utrecht vond hem tegenover zich en Bavinck zwaaide hem de lof toe, dat hij „beter dan iemand in zijn tijd het karakter en de strekking dezer beide richtingen heeft doorzien."[5]) Chantepie wilde beslist geen positie kiezen in het grote geding tussen het modernisme en het confessionalisme. „Van alle geestelijke krankheden" achtte hij „het confessionalisme de gevaarlijkste, wijl bestaande in versteening".[6]) En wat het modernisme betreft, tot op het verschijnen van Rénans Leven van Jezus (1863) had hij er „iets goeds" van verwacht.[7]) Daarom achtte hij de scheiding tussen liberalen en antirevolutionairen in het volksleven „onmogelijk en ongeoorloofd".[8])

Het is niet onze bedoeling hier de brochure van Bavinck verder op de voet te volgen. Hij gaf daarin een uitvoerig exposee van Chantepie's gedachten, vooral aan de hand van diens boek over Scholtens Leer der Hervormde Kerk.[9]) Daarbij nam Bavinck als principium divisionis Chantepie's opvatting van het

---

[2]) In een brief vermoedelijk uit 1884, immers in reactie op Kuypers bespreking van dit geschrift. Brief no. 3202 *Arch. Dr.K.St. Daniel Chantepie de la Saussaye* werd geboren in 1818 en studeerde te Leiden. In 1842 werd hij waals predikant te Leiden, in 1862 te Rotterdam. In 1872 hoogleraar te Groningen geworden, overleed hij reeds 13 februari 1874. Zie over hem vooral A. M. Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye. Eene historisch-dogmatische Studie.* Groningen, 1905. Diss. Utrecht. Verder: art. G. C. van Niftrik, *Christologisch-anthropologische heroriëntatie der dogmatiek bij D. de la Saussaye.* In *Ernst en Vrede.* Feestbundel prof. M. van Rhijn, 's-Gravenhage, 1951. Zie over brief no. 3202 ook blz. 18.

[3]) *De Theologie*[2] *enz.*, blz. 3.

[4]) *Idem*, blz. 6.

[5]) *Idem*, blz. 10.

[6]) *Idem*, blz. 14.

[7]) *Idem*, blz. 16.

[8]) *Idem*, blz. 18.

[9]) D. Chantepie de la Saussaye, *Beoordeling van het Werk van dr. J. H. Scholten.* De eerste druk verscheen in 1859, de tweede in 1885 bij Kemink en Zoon, Utrecht. De tweede druk werd „bezorgd, en met eene voorrede voorzien van Dr. J. J. P. Valeton Jr. Hoogleeraar".

Woord Gods. Zodoende krijgen wij achtereenvolgens een uiteenzetting over Chantepie's gedachten over het Woord Gods in de natuur, in Israël, in Christus, in de Heilige Schrift en in de gemeente. Daarna vervolgde Bavinck met zijn gedachten over de theologische wetenschap en hij eindigde met het geven van een beoordeling. De laatste is tegenover het objectieve exposee zeer beknopt gehouden. Trouwens, al deed Bavinck zijn best in de uiteenzetting zo objectief mogelijk te zijn, men kan daaruit toch wel zijn kritiek op Chantepie aflezen.

Bavinck heeft met de gedachtenwereld van Chantepie geworsteld. Dat blijkt uit alles. Het was voor hem niet eenvoudig Chantepie te verstaan. Ze verschilden daarvoor te veel in geestesstructuur en aanpak van de dingen. Bavinck was voor alles een helder denker. Hij hield ervan de dingen duidelijk uiteen te zetten. Chantepie's denken is veel dynamischer en bewegelijker dan dat van Bavinck. In helderheid van formulering overtrof Bavinck hem zeker. Aan de andere kant was Chantepie een dieper denker. Maar daarbij behouden zijn gedachten hier en daar een zekere duisterheid, die Bavinck kon ergeren. Daarbij kwam nog dat Bavinck sterker dan Chantepie georiënteerd was aan de historische gereformeerde theologie. Hij wist zich aan haar problematiek gebonden en stond daarom enigszins vreemd tegenover de meer existentiële aanpak en wijze van denken van zijn opponent. Aan de andere kant vond de vrome zin en de hartstochtelijke begeerte van Chantepie om het christelijk geloof in verband te zetten met het moderne leven bij Bavinck veel waardering.

Wie nu tracht door te dringen tot de diepste verschillen tussen beide denkers, stuit daarbij op het feit, dat Chantepie voor alle dingen in zijn denken en schrijven protest aantekende tegen het intellectualisme van de orthodoxie. Daar ging zijn voortdurende strijd tegen. Het ging hem er om te laten zien, dat het aanhangen van een bepaald orthodox systeem en van bepaalde orthodoxe dogmata nog niets met het levende existentiële geloven had te maken. Dat is z.i. de achtergrond van veel van Chantepie's geschriften. En dat lag ook achter zijn strijd om toch vooral het *ethische* karakter van de waarheid aan het licht te brengen. Bavinck daarentegen had de schoonheid van het dogma, zoals het door de kerk geformuleerd is, leren zien en verzette zich ertegen het dogma alleen maar existentieel te willen verstaan.

Dat blijkt heel duidelijk als wij zijn exposees lezen over het z.g. ethisch beginsel van Chantepie en over diens opvattingen aangaande de twee naturen van Christus en de theopneustie van de Heilige Schrift. Juist hier, bij de uiteenzetting van het ethisch beginsel, zou Bavinck bij Chantepie „heldere begrippen" en „duidelijke voorstelling" wensen. Maar hier, zo oordeelde hij, „treft ons juist eene verwarring van begrippen als nergens elders, eene verwarring, waarvan het ethisch beginsel trouwens zelf de schuld draagt."[10])

Toch trachtte Bavinck tot een wezensbepaling van het z.g. ethisch beginsel bij Chantepie te komen. Maar hij had er moeite mee! Dit begreep hij: Het Christendom moest volgens Chantepie uit „de louter godsdienstige in de zedelijke sfeer worden overgebracht. Het religieuze is per se ethisch, is alleen en de eenige ethische kracht; scheiding van beide is een verouderd standpunt."[11]) Het waarachtig christelijke is het waarachtig menselijke, het ethische. De

---

[10]) *De Theologie*[2] *enz.*, blz. 20.

[11]) *Idem*, blz. 21 vlg.

waarheid bestaat niet uit begrippen, die boven de realiteit zweven, maar wil beleefd, gerealiseerd worden in het leven. Bavinck doorzag, dat dit consequenties had voor de dogmatiek. „Alle dogmata moeten dus," zo vatte hij verder samen, „niet metaphysisch verder ontwikkeld, maar christologisch hervormd, ethisch verdiept worden." [12]) En de conclusie uit het geheel, waarin heel Chantepie's denken als in een wijde boog werd samengetrokken was dan ook: „In het ethische echter, dat met het metaphysische, het israelietische, het christelijke, het gereformeerde, het waarachtig menschelijke identisch is, zijn alle waarheidselementen vereenigd, is de gansche volle waarheid aanwezig." [13])

Bavinck liet nu in het vervolg van zijn geschrift zien, hoe dit „ethisch beginsel" doorwerkte in heel de verdere uiteenzetting van de leer. De christologie werd er totaal door gewijzigd. Want in het Messiasbegrip, van waaruit verder heel de christologie werd opgebouwd, kwam nu centraal te staan het godmenselijke leven, de godmenselijke persoonlijkheid van de Verlosser. Van daaruit oefende Chantepie weer kritiek op de orthodoxe twee-naturen leer, die hem te abstract, te intellectualistisch, te zeer buiten het leven staande was. „De orthodoxe voorstelling," aldus vat Bavinck Chantepie op dit punt samen, „van de twee naturen als twee heterogene machten wordt in de H. Schrift niet gevonden, vernietigt het godmenschelijk leven van Jezus, leidt tot inkerkering van de goddelijke in de menschelijke natuur en laat het niet komen tot ééne onverdeelde godmenschelijke persoonlijkheid." [14]) Vandaar, dat Chantepie ook van oordeel was, dat de incarnatie „niet ontologisch opgelost kan worden, zoodat haar modus van bestaan duidelijk zou zijn, maar alleen ethisch verklaard, d.i. als noodzakelijk aangewezen worden." [15])

Volgens Bavinck was dit standpunt funest voor de satisfactieleer. Volgens Chantepie moet deze nu „van den juridisch-scholastischen vorm ontdaan, op ethisch terrein overgeplant en met de unio mystica in verband gebracht worden". De vroegere opvatting van dit leerstuk was immers „onhoudbaar en zelfs zedelijk schadelijk". [16])

Tegenover de verouderde orthodoxe satisfactieleer stelde Chantepie, dat het wezen der verzoening bestaat in „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." [17])

Het door Chantepie ingenomen standpunt — dat zag Bavinck scherp — had niet alleen verstrekkende consequenties voor de orthodoxe christologie. Het had die evenzeer voor de orthodoxe inspiratieleer. Eigenlijk, aldus Bavinck, werd de oude inspiratieleer nooit door Chantepie „omhelsd". [18]) De theopneustie bestond volgens deze hierin, dat het goddelijke het menselijke zo doordrong, „dat het laatste het eerste volkomen uitdrukt". [19]). Nu vond, volgens Chantepie, de theopneustie in de mens haar hoogste uitdrukking in de theopneuste Schrift. „De grond van de theopneustie en de maatstaf om haar graad te bepalen ligt dus in de aan haar voorafgaande openbaring." [20])

Hiermede hangt weer samen het gezag, dat de Schrift volgens Chantepie oefent. Dit gezag is op dit standpunt niet dat van een wetboek, „niet wettelijk maar zedelijk van aard". Men gelooft hier de waarheid niet op gezag, „maar de waarheid heeft gezag, d.w.z. heeft het recht, dat men haar gehoorzame. Want daar waarheid een zedelijk begrip is, kan men haar ongehoorzaam zijn." [21]) Hiermede hangt nauw samen Chantepie's opvatting aangaande het getuigenis des H. Geestes. Het is bij hem niet, aldus Bavinck, zoals bij prof. Scholten een „getuigenis van den mensch aan den mensch aangaande den mensch, maar eene getuigenis van Gods Geest aan onzen geest aangaande Christus, die de waarheid is. Door den Heiligen Geest erken ik in de H. Schrift de verschillende openbaringen van Hem, die het Woord is". Aldus neemt het T.S.S. in deze theologie een andere plaats in dan in de geref. theologie. „Zij is bij hem niet slechts middel tot, maar ook grond van het geloof aan de H. Schrift." [22]) Op deze manier krijgt het geweten in de leer aangaande de Schrift ook een belangrijke plaats. Het geweten is immers de plaats, waar het getuigenis des Geestes spreekt. Het Schriftgezag wordt geheel zedelijk van aard. „Het geloof aan de theopneustie en het Schriftgezag komt nu te rusten op de volkomen overeenstemming tusschen de H. Schrift en het geweten, tusschen de getuigenis des H. Geestes in de conscientie en in de Schrift, tusschen de behoeften en eischen des gewetens en de gegevens der openbaring." [23]) Bavincks conclusie ten aanzien van dit standpunt was scherp afwijzend. Volgens hem werd hier een „gevaarlijke overgang gemaakt en het zwaartepunt van de Schrift in de conscientie verlegd". [24])

Interessant is tenslotte de beknopte beoordeling, waartoe Bavinck aan het slot van zijn, steeds zo objectief mogelijk gehouden, uiteenzetting overging. „Hierover kan," aldus zette hij die beoordeling in, „geen verschil van meening bestaan, dat De la Saussaye een der uitnemendste theologen is geweest, die in de negentiende eeuw in ons vaderland hebben geleefd". [25]) Er waren punten in Chantepie's gedachtenwereld, die Bavinck boeiden. Chantepie predikte Christus, „geen Christus, in leerbepalingen ons voor oogen gesteld, maar een mensch, de ware mensch, wien niets menschelijks vreemd is en die daarom al het menschelijke aantrekt en heiligt". En wat Bavinck ook toesprak: „Hier eindelijk geen Theologie, die van geen vooruitgang wilde weten, maar die, uit het leven der gemeente geboren, zich telkens verjongt en vernieuwt en op den grondslag van het verledene voortbouwend, gelijken tred blijft houden met de ontwikkeling der eeuw." En vandaar, dat Bavinck moest erkennen: „Er ligt in de Ethische Theologie, alzoo voorgesteld, iets bijzonder bekoorlijks; iets dat tegenover de afgeslotenheid en het particularisme der Gereformeerde Theologie bij den eersten aanblik onwillekeurig aantrekt en boeit." [26])

---

12) *Idem*, t.a.p.
13) *Idem*, blz. 25.
14) *Idem*, blz. 42.
15) *Idem*, blz. 44.
16) *Idem*, blz. 48.
17) *Idem*, t.a.p.
18) *Idem*, blz. 49.
19) *Idem*, blz. 50.
20) *T.a.p.*
21) *Idem*, blz. 53.
22) *Idem*, blz. 54.
23) *Idem*, blz. 55.
24) *T.a.p.*
25) *Idem*, blz. 84.
26) *Idem*, blz. 85, 86.

Bavinck zette zijn kritiek in op het punt, dat hem reeds bij de voorafgaande uiteenzetting kennelijk intrigeerde: de dominerende positie van het ethische bij Chantepie. De kracht van de gemeente ligt hier niet meer „in kerkelijke inrichting, in Schrift- en formuliergezag, maar in haar zedelijke werking en invloed . . . het Christendom wordt in de zedelijke sfeer overgebracht". [27]) Wat nu de oorsprong van Chantepie's opvattingen betreft, daarover velde Bavinck een oordeel, dat hem later door zijn critici buitengewoon kwalijk is genomen. Hij vervolgde nl. zijn kritiek met te zeggen: „het stel denkbeelden nu, dat uit deze wereldbeschouwing van De la Saussaye ons tegenkomt en heel zijne Theologie beheerscht, vertoont een wijsgeerigen stempel". [28]) In de eerste druk had Bavinck het nog scherper geformuleerd. Daar betoogde hij, dat deze denkbeelden „niet aan de H. Schrift maar aan de philosophie zijn ontleend". Bavinck zette verder uiteen, hoe hij dat concreet bij Chantepie zag. De „gronddwaling" achtte hij het uitwissen van het onderscheid tussen Schepper en schepsel. De transcendentie Gods kwam bij Chantepie in het gedrang. Hij vergat, dat er tussen „God ook als immanent gedacht en zijne schepselen overal en altijd eene klove blijft, die niet is te dempen, en dat ook van eene Vermittelung der schepping in den Logos, slechts ten koste van zijne eenswezenheid met den Vader, sprake kan zijn". [29])

Eén van Bavincks grote grieven tegen de gedachtenwereld van De la Saussaye was ook, dat bij hem niet genoeg duidelijk werd, wat nu eigenlijk onder het „ethische" te verstaan was. De la Saussaye schepte er behagen in „dit begrip met alle andere begrippen, zooals de immanentie Gods, het bovennatuurlijke, het geestelijke, het godsdienstige, het christelijke, het menschelijke op ééne lijn te plaatsen en er soms geheel en al mede te vereenzelvigen". Dit, aldus Bavinck, werkte „verwarring" in de hand en was oorzaak van de beschuldiging van „duisterheid" die zo vaak tegen zijn theologie werd ingebracht. [30])

Bovendien, het woord „ethisch" of „zedelijk" was in zichzelf ook niet duidelijk. Bavinck gaf daarom een uiteenzetting van wat eigenlijk onder ethisch te verstaan is. Hij wilde het objectief alles laten omvatten „wat al of niet aan de zedewet beantwoordt" en subjectief „wat in en door den wil des menschen tot stand komt". [31]) Maar wat Chantepie er onder verstond werd bij hem niet duidelijk. Wel wilde Bavinck toegeven, dat er „geen enkel christelijk dogma is, dat niet eene ethische zijde heeft en van ethisch standpunt bezien kan worden". [32]) Maar verder wilde hij toch Chantepie niet tegemoet komen. Integendeel, hier lag juist het verschil tussen diens gedachtenwereld en de gereformeerde theologie. In de nu volgende uiteenzetting raken we, naar ons oordeel, het hart van Bavincks bezwaren tegen deze theologie. Bavinck achtte de waarheid, welke de theologie als object voor haar nadenken had, breder, uitgebreider, dan het ethische. Er komt in de theologie een waarheidscomplex ter sprake, dat in het ethische niet opgaat. „Indien . . . het ethische tot beginsel

[27]) *Idem*, blz. 86.
[28]) *Idem*, blz. 87. In eerste druk blz. 88.
[29]) *Idem*, blz. 87 vlg.
[30]) *Idem*, t.a.p.
[31]) *Idem*, blz. 90.
[32]) *Idem*, blz. 91.

en maatstaf van heel de Theologie wordt gemaakt, spreekt het vanzelf, dat de rijkdom der waarheid, door God aangaande zichzelven en aangaande zijne schepselen geopenbaard, te loor gaat. Ze wordt verwrongen naar een beginsel, dat niet aan haar zelve maar aan eene valsche wijsbegeerte is ontleend; zij wordt geperst in eene categorie, die de volheid en de verscheidenheid van het leven niet dekt." [33])

Ook tegen de methode van Chantepie's theologie had Bavinck ernstige bezwaren. Bij hem, evenals bij de modernen, ging de theologie uit van het ervaringsfeit van de religie. „De omkeer, daardoor in de Theologie teweeggebracht, is geweldig en aan eene revolutie gelijk." [34]) Toch wilde Bavinck de ethischen zeker niet met de modernen gelijkschakelen. Terwijl zij „bij de historisch-psychologische beschrijving en vereering der religie staan blijven, trachten de eersten uit het wezen toch nog tot het voorwerp der religie, uit het ethische tot het metaphysische op te klimmen . . . De heilswaarheden worden niet meer uit en op de Schrift, maar op de gemeente gebouwd. Triniteit, persoonlijkheid des H. Geestes, zondeval, de opstanding des Heeren, de wonderen worden aangenomen niet wijl de Schrift ze leert, maar omdat ze wezenlijke elementen zijn van het ethisch-religieuze leven, dat zonder deze wegkwijnen en sterven zou." [35])

Bavinck achtte deze methode niet houdbaar. Men kan immers niet „langs inductieven weg uit de werking opklimmen tot hare oorzaak. Uit het ethische tot het metaphysische te besluiten, is voor KANT's critiek evenmin bestand als alle zoogenaamde bewijzen voor het bestaan van God." [36]) Het meest bleven Bavinck echter intrigeren de vragen, die door Chantepie's geweldige accent op het ethische karakter der waarheid werden opgeroepen. Bij Chantepie werd de waarheid een zedelijk begrip. En dat kon hem niet worden toegestemd. „Waarheid en leven zijn twee gansch uiteenlopende begrippen. Met waarheid bevinden wij ons op intellectueel terrein, op het gebied van het bewustzijn; ook in het Evangelie en de Brieven van JOHANNES." Beide, aldus Bavinck, „zijn toch volstrekt niet identisch". [37])

Toch frappeert bij alle kritiek, dat Bavinck telkens weer van zijn waardering voor Chantepie blijk gaf. Al bracht hij bv. dan niet de verzoening tussen geloof en wetenschap, toch was Chantepie's strijd op dit gebied niet zonder betekenis. Het feit, dat hij een nauw verband tussen geloof en wetenschap wilde „en met kracht verdedigd heeft, is en blijft van betekenis". [38])

In de strijd „tegen het empirisme van PIERSON en het rationalisme van SCHOLTEN had hij het recht aan zijne zijde". [39])

Het slot van Bavincks geschrift was in de eerste druk scherper dan in de tweede, twintig jaar later. Bavinck nam daarin duidelijk een belijnder, meer „afgescheiden", standpunt in dan in de latere uitgave. Het was in de tijd, dat de kruitdamp nog hing over de strijd om de emancipatie der gereformeerden. Scherp wees hij in die eerste druk het irenisme van Chantepie van de hand.

[33]) *Idem*, blz. 92 vlg.
[34]) *Idem*, blz. 94.
[35]) *Idem*, blz. 83, 84.
[36]) *Idem*, blz. 95.
[37]) *Idem*, blz. 96.
[38]) *Idem*, blz. 102.
[39]) *Idem*, blz. 102.

Dat verzwakt „onszelven het allermeest; de fusie en valsche unie door sommigen op het gebied van kerk en school nog wel als de normale toestand verdedigd, berokkent altijd aan de gemeente de grootste schade." Bavinck stelde daartegenover de eis van zelfverloochening, die ons de „scheiding" doet aanvaarden „op ieder gebied, op dat van staat en kerk, van huisgezin en maatschappij, van kunst en wetenschap, om dan in een eigen kerk en school, in een eigen universiteit en wetenschap, in eigen huizen der barmhartigheid de kracht te openbaren van ons geloof en den inhoud te ontvouwen der christelijke gereformeerde beginselen". Daarbij was Bavinck, zo vervolgde hij, even afkerig van het sektarisme als Chantepie. Maar wel was zijn oordeel, „dat niet door unie en hoogere synthese, maar alleen door isolement de rechte verzoening van geloof en wetenschap, van Kerk en Theologie verkregen kan worden".[40]) Men proeft in deze woorden heel duidelijk de situatie van de gereformeerden en hun strijd in de tachtiger jaren van de vorige eeuw.

b. Polemiek met Gunning Sr.

Nog in datzelfde jaar 1884 kruiste de jonge Bavinck nogmaals de degen met een ethisch theoloog. Terwijl echter zijn geschrift over De la Saussaye meer het karakter droeg van een rustige systematische uiteenzetting, raakte hij nu verwikkeld in een levendige polemiek met een van de grootste ethische theologen van zijn tijd nl. dr. J. H. Gunning.[41]) Gunning was elf jaar jonger dan Chantepie, die in 1874 overleed, maar veel ouder dan Bavinck. Geboren in 1829 was hij in 1884, toen hij met Bavinck polemiseerde, dus reeds een goede vijftiger en het was daarom te meer voor de jonge Bavinck eervol, dat Gunning hem erkende als een theoloog van formaat, die hij met respect tegemoet trad. Trouwens, deze polemiek was een staal van hoogstaande christelijke gedachtenwisseling, waarin de grote problemen van het theologische denken door beide opponenten aan de orde werden gesteld.

De oorzaak van deze polemiek lag in een artikel, door Bavinck in oktober 1883 in „De Vrije Kerk", het theologisch tijdschrift van de Christelijke Gereformeerden, gepubliceerd. Daarin had hij ook de z.g. Vermittelungstheologie besproken en afgewezen. In verband daarmede noemde hij de namen van Chantepie en Gunning. Gunning had zich dat artikel nogal aangetrokken en kwam zich in een ingezonden stuk in „De Vrije Kerk" verdedigen. Wie deze polemiek leest, bemerkt, dat het daarin om dezelfde kwesties ging als in Bavincks geschrift tegen Chantepie de la Saussaye. Maar omdat in deze gedachtenwisseling over en weer argumenten konden worden gegeven, konden in deze polemiek de kwesties nog scherper gesteld worden dan in het zoëven door ons besproken geschrift.[42])

In zijn eerste artikel nam Gunning stelling tegen de wijze, waarop Bavinck hem in het oktobernummer van 1883 aanviel. Bavinck had hem daarin verweten, dat bij hem het onderscheid tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke, het goddelijke en het menselijke min of meer verdween. In dat verband had Bavinck o.m. gewezen op de term „godmenselijk", die de ethische theologen nogal eens voor Christus gebruikten. Gunning verweerde zich tegen deze kritiek van Bavinck. Wat de term „godmenselijk" betrof, die was al door de Synopsis en door De Moor in zijn Commentaar op à Marck gebruikt, en voorts wees Gunning alle monophysitisme en apollinarisme in zijn christologie af. Christus is zeker de waarachtige Middelaar, maar nimmer zo „dat het onderscheid tussen het goddelijke en het menselijke in Hem als het ware vervloeien zou". Ook Bavincks verwijt, dat bij hem eigenlijk het natuurlijke in het boven-natuurlijke zou overgaan, achtte Gunning onbillijk. „Het bovennatuurlijke *is* niet het echt natuurlijke (dit ware een ongerijmd pantheistisch woordenspel) maar het *herstelt* het echt natuurlijke, dat door den zondeval verloren ging."[43])

Gunning luchtte zijn gemoed in dit artikel. Het zou allemaal wel niet veel helpen, meende hij. Immers, een „dertigjarige ervaring, gedurende welke ik, zo dikwijls als een ernstig man als Gij de partijmeeningen nasprak, de werkelijke meningen van de la S. daartegenover stelde — heeft mij dit geleerd".[44])

Bavinck antwoordde uitvoerig op Gunnings artikel. Het interessante daarbij is, dat we in deze polemiek dezelfde grondgedachten tegenkomen als in zijn geschrift over De la S. Zodoende zijn we te beter in staat beide denkwijzen te schetsen. In zijn antwoord trachtte Bavinck de „eigenaardigheid" der ethische theologie kort samen te vatten. Ze lag volgens Bavinck daarin, dat de ethischen „uit het ethische willen opklimmen tot het metaphysische, uit het waarachtig-menschelijke tot het Goddelijke, uit het echt-natuurlijke tot het bovennatuurlijke". Wat betreft de term „godmenselijke Persoon" van Christus, stemde Bavinck Gunning toe, dat deze ook wel bij de oude gereformeerden wordt gevonden. Maar hij was van oordeel, dat „onder dien geliefkoosden term thans dikwerf eene Christologie wordt verborgen, welke m.i. aan den Persoon des Heeren te kort doet, en die term dan verzwakt en van zijne vroegere duidelijke beteekenis beroofd wordt".[45])

Vooral de kwestie van de plaats van de christelijke „ervaring" in de methodologie der dogmatiek kwam in deze polemiek telkens naar voren. We zouden in de terminologie van vandaag zeggen: in hoeverre kan de christelijke waarheid alleen maar existentieel worden verstaan? „Wanneer uwerzijds," zo richtte

---

[40]) *Idem*[1], blz. 96/97.

[41]) *Johannes Hermanus Gunning*, geb. 20 mei 1829, studeerde te Utrecht vanaf 1846, in 1854 predikant te Blauwkapel, 1857 te Hilversum, 1861 te 's-Gravenhage. In 1882 werd Gunning hoogleraar vanwege de Herv. Kerk aan de S.U. te Amsterdam, in 1889 rijkshoogleraar te Leiden. Hij ging met pensioen in 1899 en overleed op 21 februari 1905 te Arnhem. Zie voor Gunning vooral dr. J. H. Gunning Jhzn., *Prof. dr. J. H. Gunning, Leven en Werken*, 6 delen, Rotterdam, z.j., waarin in bonte verscheidenheid allerlei gegevens over Gunning en allerlei visies van tijdgenoten op Gunning zijn verzameld. Meer wijsgerig-theologisch: J. H. Semmelink, *Prof. Dr. J. H. Gunning. Zijn ontwikkelingsgang en zijne beginselen.* Diss. Utrecht 1926. K. H. Miskotte, *Joh. Hermanus Gunning*, Rotterdam, 1929 is een uitwerking op de door Miskotte geschreven voorrede op het zesdelige *Leven en Werken*, en geeft eveneens een waardevolle, dichterlijke visie op Gunning. Zie verder nog art. H. G. Groenewoud in *Chr. Encyclopaedie*[2] s.v.

[42]) Het artikel van Bavinck *De Hedendaagsche Wereldbeschouwing* in *De Vrije Kerk, Jaargang IX*, 1883, blz. 435—461.

[43]) *De Vrije Kerk, X*, 1884, blz. 215/216. De gehele polemiek tussen Gunning en Bavinck: 1. Gunning contra Bavinck blz. 212—220; 2. Bavinck contra Gunning blz. 221—227; 3. Gunning nogmaals contra Bavinck blz. 277—286; 4. Bavinck nogmaals contra Gunning blz. 287—292; tenslotte een laatste woord van Gunning blz. 314—319. Zie ook *Leven en Werken*, III, blz. 32—37.

[44]) *De Vrije Kerk, X*, 1884, blz. 218.

[45]) *Idem*, blz. 223/224.

Bavinck zich tot Gunning, „alleen werd beweerd, dat slechts de wedergeborene de dingen des koninkrijks kan verstaan, dat onzerzijds dus, om de waarheid Gods te kennen en te beschrijven, geloof aan, aanraking met haar noodig is, geen Gereformeerde zou U dat betwisten en de beschuldiging van subjectivisme ware nimmer tegen de Ethische Theologie ingebracht."

Bij Gunning en in het algemeen bij de ethischen stonden de zaken echter anders. „De waarheid, zelfs in de H. Schrift, is dus volgens U altijd de reflex van het leven in het bewustzijn ... Volgens U wordt dus de waarheid *afgeleid* uit de gemeente (uit het leven, door den H. Geest in haar gewerkt). Daartegenover verdedig ik de stelling: de gemeente wordt door den H. Geest *ingeleid* in de waarheid. Die waarheid ligt buiten haar en bestaat onafhankelijk van haar, evenals de natuur objectief ligt voor en tegenover den natuuronderzoeker."

Hier lag volgens Bavinck één van de grote punten van verschil en hij werkte dit nog breder uit. Volgens Gunning is „het leven altijd dieper, rijker, voller dan de waarheid; orthodox kan alleen zijn, wie heilig is. Bij ons is de waarheid onveranderlijk en van eene onvergankelijke schoonheid en waardij, waartoe de hoogte van ons leven nooit kwam en hier op aarde nooit komen zal." Bavinck voegde hier aan toe, dat daardoor bij Gunning de waarheid altijd is „de min of meer ontrouwe reflex, de gebrekkige formuleering van het leven". En overigens, wat de geschriften van De la Saussaye betreft, hij had zijn opmerkingen geschreven „in broederlijken zin en met warme erkentelijkheid voor al wat ik uit de geschriften van Ch. de la S. heb genoten". [46])

Gunning liet het er niet bij zitten. Hij gaf zich niet gewonnen. In een volgend artikel ging hij dieper op de repliek van Bavinck in. Hij stelde voorop, dat hij het epitheton „ethisch" niet aan *personen* wilde toekennen, maar aan de *waarheid*. Hij verweet Bavinck, dat hij hem niet zuiver geciteerd had. Hij had in Gunnings bewering, dat Gods Woord allereerst de feitelijke leiding des Geestes in de gemeente is, het woord *allereerst* weggelaten. En volgens Gunning zag dat op het „daarna" in artikel 3 van de Ned. Geloofsbelijdenis. Gunnings stelling was niet, gelijk Bavinck hem liet zeggen: niet de Schrift — maar de leiding des Geestes, doch „niet *allereerst* de H. Schrift is Gods Woord, maar het aan dat geschreven Woord *voorafgaande*, dat geloof ik met Jak. 1 : 18, 1 Petr. 1 : 23 en het genoemde Art. 3 onzer Belijdenis". [47])

Gunning wilde ook uitgaan van de waarheid, die allereerst buiten en onafhankelijk van ons bestaat — „doch *als zoodanig* kan zij niet mijn uitgangspunt zijn, want om van iets uit te kunnen gaan moet ik er in, of het moet in mij zijn. Maar deze waarheid is mijn uitgangspunt *zooals zij het zaad der Kerk is*, het beginsel des levens, want God te kennen in Christus is het eeuwige leven." [48])

De discussie was hiermede nog niet aan een einde. Bavinck gaf nog een dupliek. Weer cirkelde het gesprek om hetzelfde punt. De vraag was, aldus Bavinck, wat onder *openbaring* was te verstaan. Nu bestond Gods openbaring volgens de ethischen niet in „mededeeling van eenige leer, maar mededeeling van Zichzelven door daden in den mensch, kort uitgedrukt, in mededeeling van leven, van een leven hooger dan dat der natuur en der natuurlijke menschheid en in den mensch ontstaande door wedergeboorte uit den H. Geest... onder de leiding des H. Geestes wordt dat leven licht, d.i. gedachte, woord. Dat geschiedt in de gemeente, die zich haar wezen en inhoud bewust wordt in de Theologie. Uitgangspunt voor de Ethische Godgeleerden is dus de gemeente, gelijk zij van Schleiermacher hebben geleerd. De leer is uitdrukking van het leven"... Van die openbaring nu is de Heilige Schrift „de beschrijving, de oorkonde. De Bijbelschrijvers konden door inspiratie, dat is volgens U door zedelijke toebereiding, de manifestatie, de objectieve mededeeling, verstaan en vertolken". [49])

Hier stond de gereformeerde opvatting tegenover. De gereformeerden immers beweerden, dat „de openbaring wel ter dege bestaat in woorden, in leer, dat God in den meest eigenlijken zin heeft gesproken, dat hij juist om zich te doen kennen door ons menschen, gedachten ingebracht heeft in het bewustzijn der openbaringsorganen". Dat Woord „is nog heden ten dage het beginsel des levens, niet oorkonde der openbaring en niet beschrijving van het leven".

Op de kenbron, waaruit men zijn kennis van God put, kwam het volgens Bavinck aan. „Schrift of traditie scheidt Protestant en katholiek. Elke transactie tusschen die beide is voor den Protestant eene verzwakking van zijne stelling tegenover Rome." [50])

In een laatste artikel „Nog een woord aan Prof. H. Bavinck" richtte Gunning zich opnieuw tot Bavinck. Ook uit dit laatste artikel blijkt heel duidelijk, dat het tussen beide opponenten ging om de moeilijke vraag van de verhouding van de Heilige Schrift tot de ervaring en om de kwestie van de existentialiteit van de waarheid. Men kan, aldus Gunning, niet carte blanche tot de Heilige Schrift naderen. Dat dachten de Hervormers nog wel. Op bepaalde punten wijzigden zij nl. de overlevering, maar „voorzoover hunne leer niet in dien strijd betrokken was (bv. in de Gods-leer) bleven zij eenvoudig bij de leer der middeleeuwsche kerk, en namen die voetstoots over, om haar eerst later, van lieverlede, naar de H. Schrift te verbeteren". [51])

Hij achtte het nog steeds een misverstand van Bavinck, dat deze van oordeel was, dat voor hem de gemeente en het christelijke bewustzijn kenbron der waarheid waren. „Kenbron der waarheid is mij God zelf, gelijk Hij zich in het geheel zijner woorden, daden en leidingen geopenbaard heeft. Deze openbaring, van welke Jezus Christus het middelpunt is, staat geboekt in de H. Schrift." Bavinck had echter het recht, aldus Gunning, hem te vragen in welke zin hij de Heilige Schrift de enige kenbron der waarheid noemde. Prof. Scholten noemde immers ook de Schrift de enige kenbron en toetssteen der waarheid. Om hem op deze vraag te antwoorden beriep Gunning zich weer op artikel 3 der belijdenis. Dat leert ons, „dat God zich *openbaart* in natuur, geschiedenis en conscientie, en dat deze openbaring naar de Heilige Schrift, omdat deze het éénige Woord Gods is, moet worden verklaard. Tot die openbaringen Gods

[46]) *Idem*, blz. 226/227.
[47]) *Idem*, blz. 279.
[48]) *Idem*, blz. 281.
[49]) *De Vrije Kerk, X*, blz. 289/290.
[50]) *Idem*, blz. 290/292.
[51]) *Idem*, blz. 316.

behoort dus zeer zeker die in de gemeente: doch om deze te *kennen,* d.i. recht te verstaan, heb ik de H. Schrift noodig."

Gunning eindigde met de wel zeer stellige bewering: „Wanneer men dus zegt: kenbron der waarheid is voor G. de gemeente, voor B. de H. Schrift — zoo antwoord ik eenvoudig: *neen, ook voor G. is de H. Schrift kenbron der waarheid, éénige en genoegzame kenbron."* [52])

Met dit laatste artikel van Gunning eindigde de discussie. Maar men kan wel aannemen, dat de neerslag van deze discussie ook te vinden is in Bavincks geschrift over de theologie van De la Saussaye, dat immers door hem in diezelfde tijd geschreven werd.

c. Bavincks artikelen in de „Theologische Studiën"

Het is merkwaardig, dat Bavinck in zijn kamper tijd niet alleen artikelen plaatste in „De Vrije Kerk", maar ook een enkele maal in het ethisch theologisch orgaan „Theologische Studiën". Daaraan zal zijn contact met F. E. Daubanton, die vooral leiding aan de „Studiën" gaf, niet vreemd geweest zijn. We zien er ook een poging in met de ethische theologen van die tijd in denkcontact te willen treden. Tweemaal schreef Bavinck een uitvoerig artikel in dit orgaan. De eerste maal, in 1888, over de theologie van Albrecht Ritschl en de tweede maal over het onderwerp „Confessie en Dogmatiek", in 1891, toen hij met Daubanton polemiseerde. De problemen van Ritschls theologie houden verband met die van de ethische theologie. Vandaar waarschijnlijk de reden, dat Bavinck dit uitvoerige en goed gedocumenteerde artikel in dit blad plaatste.

Wij bespreken eerst het artikel tegen Daubanton en daarna dat over Ritschl. Daubanton had dan op de vergadering van hervormde predikanten in Utrecht, op 29 april 1891, gesproken over Confessie en Dogmatiek. Daubanton vond in Schleiermacher de synthese van Rothe en Ritschl en wilde Schleiermacher weer in eer herstellen. Bavinck kwam daartegen op. „Heeft men dan hier te lande ter kwader ure en tot schade voor de theologische wetenschap dezen „vader der nieuwere Godgeleerdheid" verlaten; en is er heil voor de theologie alleen te verwachten van terugkeer tot hem? Ik geloof niet," aldus Bavinck, „dat velen thans nog zoo oordeelen zullen".

Het ging nu Bavinck in dit artikel om de vraag of de confessie als bron voor de dogmatiek zal worden genomen en de Heilige Schrift als richtsnoer of, andersom, de Heilige Schrift als bron en de confessie als leiddraad. Daubanton wilde met Rothe het eerste. Bavinck kwam daartegen op. Hij wilde met Ritschl de Heilige Schrift als bron nemen. Wel had hij lof voor Daubanton, „dat hij op het kerkelijk en confessioneel karakter der dogmatiek nadruk legt". [53])

Bavinck ontwikkelde vervolgens in dit artikel zijn gedachten over de verhouding van Schrift en confessie, zoals hij die later in zijn „Dogmatiek" in het formele deel neerlegde. Hij wilde de Schrift niet de fons van de dogmatiek noemen, aangezien dat een te mechanisch beeld was. Bavinck sprak liever van de Schrift als principium van de dogmatiek. De Schrift „is het organische beginsel, de kiem, de wortel, waar de plant der dogmatiek uit opwast". Mechanisch Schriftgebruik is daardoor volkomen afgesneden. [54])

Haast nog duidelijker dan in de Dogmatiek zelf, komt hier uit, hoe Bavinck de taak van de dogmaticus zag. Het is haast een titanische taak, zoals hij die hier omschrijft. De dogmatiek zag hij immers „als de waarheid der Schrift zelve, opgenomen in en zelfstandig verwerkt door het denkend, wetenschappelijk gevormde bewustzijn van de geloovige, en nu als eigen geloofsovertuiging beleden en gehandhaafd ook op de erve der wetenschap". [55]) Daarom moest de dogmaticus „den arbeid der kerk als het ware recapituleren, de dogmata als voor onze oogen uit de Schrift doen opgroeien, en ze produceren opnieuw. Daardoor zal hij er in niet geringe mate toe bijdragen, om kerk en confessie voor versteening en doode orthodoxie te bewaren." [56])

Daubanton had deze opvatting van de taak der dogmatiek speculatief genoemd. Maar Bavinck wilde ze liever systematisch noemen. „Speculatief is eene wetenschap, wier object niet gegeven maar door het denken geproduceerd wordt." Van de dogmaticus geldt echter: „Zijne stof is gegeven, hetzij dan in de belijdenis, hetzij in de Schrift." Dat Daubanton zo gepleit had voor de betekenis van de confessie, daarin bestond voor een „niet gering deel de waarde dezer theologische studie, welke Dr Daubanton het licht deed zien en waardoor hij wederom velen aan zich heeft verplicht". [57])

In het artikel over Ritschl trachtte Bavinck tot een grondige beoordeling van Ritschl zelf en van zijn theologie te komen. Hij deed dat door allereerst diens wijsgerige achtergronden te peilen. Onmiskenbaar had Kant grote invloed op hem geoefend. Sinds 1865 werkte Kants invloed door op allerlei gebied en dat moest zich ook in de theologie doen gevoelen. „Er was daartoe slechts een man noodig ,die philosophisch en theologisch genoegzaam gevormd was, om de beginselen van het Neokantianisme zuiver en consequent op alle onderdeelen der theologie toe te passen, en alzoo een samenhangend theologisch stelsel te leveren. Zulk een man is opgestaan in den Göttinger Hoogleeraar Albrecht Ritschl, die door zijne scherpzinnigheid en denkkracht, en tevens door zijne historische en dogmatische studiën tot deze taak bij uitnemendheid berekend scheen." [58])

Ritschl nu voerde een geheel eigen Erkenntnis-theorie in, gebouwd op Kants onderscheiding tussen de theoretische en praktische rede. Hij wil van geen ideeën achter de dingen weten. „Er is niets achter de verschijnselen en waarnemingen; en alle pogingen om daarachter te komen en de dingen op zichzelf te kennen, zijn ijdel en vruchteloos." [59]) Dit heeft zijn consequenties bv. voor de psycho-

---

[52]) *Idem,* blz. 318.

[53]) *Theol. Studiën, IX,* 1891, blz. 261. Het tijdschrift *„Theol. Studiën"* was jarenlang het representatieve ethische theologisch orgaan. Het werd opgericht in 1883 door Daubanton, Gildemeester, Jonker, C. H. van Rhijn en Thijm. De naam dankte het blad aan Doedes! Zie Van Rhijn, *Gemeenschap en Vereenzaming,* blz. 239. Bavincks recensie van een werk van J. Orr in *Theol. Studiën, XII,* 1894, blz. 142—152, is voor zijn visie op de ethische theologie niet van belang.

[54]) *Idem,* blz. 226. Vergelijk boven blz. 42 vlg.

[55]) *Idem,* t.a.p.

[56]) *Idem.*

[57]) *Idem,* blz. 274 vlg.

[58]) *De theologie van Albrecht Ritschl,* in *Theologische Studiën, VI,* 188, blz. 370.

[59]) *Idem,* blz. 374.

logie. „Van eene ziel op zichzelve, achter hare functiën en werkzaamheden, weten wij niets af." [60]) Ook voor het begrip van God en van Christus heeft dit gevolgen. God is, afgedacht van wat Hij is voor óns, onkenbaar. Bij Christus is niet van belang wat verband houdt met zijn prae- en postexistentie, maar zijn waarde en betekenis voor ons.

Het gaat er volgens Ritschl om, welke *waarde* de dingen voor ons hebben. Deze existentiële trek in Ritschls denken is dezelfde die we ook bij de ethische theologen opmerkten. Bavincks bezwaren daartegen zijn dezelfde. „De Godheid komt aan Christus niet objectief toe, bestaat niet buiten ons in zijn persoon maar bestaat alleen in ons, in onze voorstelling en waardeschatting van Hem." [61]) Maar hiermede is aan de religie haar objectieve waarde ontnomen. „Waarderingsoordelen zijn iets in ons; zij onderstellen wel eenige realiteit buiten ons, waarover die waardering wordt uitgesproken, maar die realiteit blijft geheel verborgen, een onbekende X, een mysterie. De theologie, die alleen uit waardeeringsoordeelen bestaat, beschrijft niets objectiefs, maar alleen zekere gewaarwordingen, ondervindingen, bewustzijnstoestanden van subjecten." [62])

Hiertegenover stelde Bavinck, dat „Werthurtheile" altijd moeten rusten in en gegrond zijn op „Seinsurtheile", anders vervallen zij tot subjectieve inbeeldingen.

Evenals bij De la Saussaye trachtte Bavinck bij Ritschl tot positieve waardering te komen. Die lag voor zijn besef in Ritschls verbinding van godsdienst en zedelijkheid. In dat verband kwam Bavinck, die voor zichzelf een hoge morele standaard handhaafde, tot een merkwaardige uitlating. „Het verband van godsdienst en zedelijkheid," zo schreef hij aan het eind van zijn opstel, „van geloof en liefde lijdt nog altijd in weerwil van al de studie die eraan gewijd is, aan groote onklaarheid. Het is gemakkelijk te zeggen met Luther, dat het geloof niet vraagt of goede werken te doen zijn maar eer men het vraagt ze gedaan heeft, of ook met den Heid. Catech. dat het onmogelijk is dat zij die door een waarachtig geloof Christus zijn ingelijfd niet zouden voortbrengen vruchten der dankbaarheid; de werkelijkheid toont ons menigmaal een grooten afstand tusschen geloof en liefde." Ritschl heeft deze moeilijkheid opgemerkt en kwam er daarom toe beide elementen, geloof en zedelijkheid, naast elkaar te plaatsen. En zijn verdienste blijft, dat hij trachtte aan te tonen, „dat in het Christendom niet alleen de godsdienst maar ook de zedelijkheid voltooid was". [63])

We hebben met opzet deze publikaties uit de eerste periode van Bavincks professoraat wat breed besproken. Ze laten ons zien, hoe hij tussen 1880 en 1890 zich door grondige studie een eigen standpunt had afgebakend tegenover de ethische theologie. Bovendien zijn deze publikaties interessant omdat ze ons laten zien, hoe Bavinck reeds in die tijd worstelde met centrale theologische problemen, die ook nu nog actueel zijn. Zijn oordeel, zoals dit in deze artikelen en geschriften is vastgelegd, wijzigde later niet meer. In zijn Dogmatiek besprak hij de ethische theologie maar zeer beknopt bij de vraag naar de verhouding van religie en zedelijkheid en noemde hij De la Saussaye de „talentvolle" vertegenwoordiger van deze richting hier te lande. [64]) In ieder geval is zijn oordeel na deze jaren niet meer wezenlijk veranderd. Hepp wees daartoe terecht op het voorwoord, dat Bavinck nog in 1917 schreef in een boek, waarin de ethische theologie bestreden werd. [65])

[60]) *Idem*, blz. 378. Zie voor A. Ritschl ook: G. C. van Niftrik, *Sola fide, De rechtvaardigingsleer in de nieuwere theologie*, 's-Gravenhage, 1940, blz. 41—154.
[61]) *Idem*, blz. 384.
[62]) *Idem*, t.a.p.
[63]) *Idem*, blz. 395.

Wij vatten Bavincks kritiek op de ethische theologie in enkele essentiële punten samen:

1. Chantepie de la Saussaye kende de historische gereformeerde theologie slechts oppervlakkig, vooral door citaten uit Schweizers „Glaubenslehre".
2. De godsleer wordt door de ethische theologie ontdaan van zijn metaphysisch karakter; de christologie wordt losgemaakt van de twee-naturen-leer; de leer der verzoening wordt losgemaakt van de oude satisfactieleer [66]) en de theopneustie van de oude inspiratieleer.
3. Niet duidelijk wordt, wat nu eigenlijk onder het z.g. „ethisch beginsel" te verstaan zij.
4. Het christelijk geloof wordt geheel in de zedelijke sfeer getrokken.
5. Chantepie ontleende zijn denkbeelden voor een groot deel aan de wijsbegeerte.
6. De transcendentie Gods komt hier in het gedrang.
7. Het gebied der waarheid is rijker dan dat van het ethische.
8. Tegenover Gunning hield Bavinck staande, dat de ervaring niet de grondslag kan zijn van vele christelijke dogmata; de inductieve weg uit het ethische naar het metaphysische is voor de kritiek van Kant niet houdbaar.
9. Tegenover Ritschl hield Bavinck staande, dat „Werthurtheile" niet los te maken zijn van „Seinsurtheile".

B. Reacties van ethische theologen

Bavinck had dus in de jaren tachtig zijn standpunt tegenover de ethische theologie bepaald. Dat leidde tot een vrij intensief denk-contact tussen hem en de ethische theologen. Verschillende ethische theologen van formaat reageerden op zijn positiekeuze in publieke geschriften. Tegelijk ontstond er tussen Bavinck en verschillenden onder hen een interessante correspondentie. Om die laatste goed te verstaan, is het nodig eerst aandacht te schenken aan de publieke reacties op Bavincks kritiek. Juist het feit, dat Bavinck zo objectief mogelijk de ethische theologie trachtte te beschrijven en op verschillende punten van waardering voor die theologie blijk gaf, leidde tot dit contact zowel

[64]) *Geref. Dogmatiek, I*², blz. 269.
[65]) V. Hepp, *Biografie*, blz. 324. In dat voorwoord schreef Bavinck „dat de Ethische richting, principieel genomen, in de kenleer het dichtst bij Kant en in de theologie bij Schleiermacher aansluit". Het voorwoord is geschreven bij een boek van ds. J. van der Sluis, *De Ethische Richting*, Rotterdam, 1917. Merkwaardig is, dat in de beknopte, herziene uitgave van dit boek, Rotterdam, 1920, dit voorwoord ontbreekt.
[66]) Zie ook *Geref. Dogmatiek, III*², blz. 388.

in de publieke als in de persoonlijke sfeer. Terwijl Kuyper veel meer in de partijstrijd met de ethischen verwikkeld was, wat een werkelijke discussie met hen bemoeilijkte, kwam Bavinck tot een intensieve theologische discussie met deze, in de vaderlandse theologie, zeker niet onbelangrijke stroming. Iets van deze discussie bespraken we reeds, nl. de polemiek met dr. J. H. Gunning. Daar bleef het echter niet bij. Toen Bavinck zijn geschrift over Chantepie gepubliceerd had, greep Gunning opnieuw naar de pen, thans om een boek te schrijven, waarin hij als kampvechter voor zijn grote leermeester in het krijt trad en de handschoen opnam, die Bavinck de ethische theologen had toegeworpen. Gunnings boek „Jezus Christus de Middelaar Gods en der menschen" groeide uit van een bestrijding van Bavincks brochure tot een diepzinnige uiteenzetting van zijn eigen gedachtenwereld. Het blijft een merkwaardig staal van Gunnings diepzinnigheid, stichtelijke aanpak en hoogstaande polemiek.

Maar bij Gunning bleef het niet. Ook dr. J. J. P. Valeton Jr. nam het voor Chantepie tegen Bavinck op en wel tot tweemaal toe. De eerste maal bestreed Valeton Bavincks studie in de belangwekkende voorrede, die hij schreef op de door hem verzorgde tweede druk van Chantepie de la Saussaye's „Beoordeeling" van Scholten, in 1885. Jaren later, in 1904, deed hij het nogmaals, maar nu naar aanleiding van de tweede druk van Bavincks geschrift, die in 1903 was verschenen. Valeton hield bij de opening der lessen te Utrecht in 1903 een toespraak tot zijn studenten over het onderwerp „Ethisch". Toen hij deze rede een jaar later uitgaf, voegde hij daar in de noten een uitvoerige bestrijding van Bavincks tweede druk aan toe. In de derde plaats willen wij wijzen op het uitvoerige proefschrift van dr. A. M. Brouwer over Chantepie, waarin deze ook Bavincks kritiek vrij breed besprak. Aangezien deze drie critici theologen van formaat genoemd mogen worden, willen wij op hun kritiek nader ingaan.

a. Gunnings kritiek op Bavinck

Gunnings boekje tegen Bavinck is kennelijk in vliegende vaart en in grote bewogenheid geschreven. Het is niet altijd even duidelijk. Gunning worstelde in zijn massieve geest met een veelheid van gedachten. Toch kan men er heel goed uit opmaken op welke punten hij tegen de kritiek van Bavinck opbotste. Twee verschillende gedachtenwerelden tekenen zich hier duidelijk af.

Bavinck had Chantepie het verwijt gemaakt, dat zijn standpunt „bemiddelend" was. Alle grenzen tussen natuurlijk en boven-natuurlijk, het Goddelijke en het menselijke werden hier uitgewist. Gunning achtte dit een misverstand. Wanneer de orthodoxie van het „bemiddelend" karakter van de ethische theologie spreekt, gebeurt dat in het kader van de partijstrijd. Zo maakt het de indruk van een „beginselloos loven en bieden; van een stellen van beginselen zonder de wettige gevolgen er uit te durven trekken; van Ja-en-neen-theologie".[67]) Maar „bemiddeling" in de theologie is volgens Gunning iets anders. Ze is in wetenschap en leven heilige plicht, omdat het er om gaat de band tussen God en de gevallen schepping weer te herstellen. Dat nu is geschied in Christus. Wanneer dus de ethische theologie van „bemiddeling" spreekt, dan stelt zij Jezus Christus in het middelpunt van haar theologie en wetenschap. *„Hem, den persoon van Christus, in het middelpunt te stellen, dat is het ethisch beginsel."*[68])

Bavinck had gesteld, dat De la Saussaye zijn denkbeelden aan de philosophie ontleende. Gunning kwam daartegen op. Het ging er volgens hem om, wat onder „waarheid" is te verstaan. Hier raken wij één van de brandpunten van het debat en de kern van dit merkwaardige ethische denken. Uit alles is duidelijk, dat Gunning en voor hem reeds De la Saussaye, zich met alle kracht verzetten tegen een intellectualiseren van de waarheid. Hun theologie is o.i. vooral te verstaan als een heftige reactie tegen het rationalisme van de oude supranaturalistische theologie uit de eerste helft van de negentiende eeuw en tegen heel het rationeel-mechanische wereldbeeld van die tijd. Zij hebben op hun manier gevochten voor het existentieel karakter van de waarheid. „De waarheid, die wij belijden," aldus Gunning, „is dus *persoonlijk*. Geene idee (die is beschrijving, uitdrukking van de waarheid) maar de persoon des Heeren als middelpunt van zijn Rijk, de wereld."[69]) De „waarheid" is „op het gebied van het geloof een persoonlijke, niet een verstandelijke zaak."[70]) Het gaat in het ethisch beginsel om het ethische karakter van de waarheid. En omdat de waarheid persoonlijk is, betekent dat een uitgaan van de persoon van Christus. „En zoo is dan de aard van ons beginsel, niet om uit te gaan van eenige afgetrokken bepalingen van het ethische maar eenvoudiglijk van de ervaring, het feit van den Christus zelven, gelijk hij zich levendmakend aan ons geopenbaard heeft."[71]) Daarom moet een mens ook bekeerd zijn, wil hij „de waarheid" verstaan.

Hier grepen op Gunnings gedachtengang zijn opvattingen in, aangaande de persoon en de persoonlijkheid, die in zijn denken een grote rol speelden. Persoonlijkheid wil zeggen: zelfbepaling en zelfbewustheid.[72]) Het zedelijke van de persoon is zijn vrijheid tot zelfbepaling. Daarom is de waarheid, die in de gemeente verkondigd wordt, ethisch. „Dat wil zeggen: zij is op zich zelve niet iets verstandelijks (ofschoon haar *vorm* door het verstand moet bepaald worden) maar iets dat op zedelijk gebied ligt, dat dus tot de persoonlijkheid behoort."[73]) En van het zedelijke geldt, dat het „niet anders is dan het persoonlijke in zijn *zuivere* verschijning".[74])

Dit heeft zijn consequenties voor de verschillende loci van de dogmatiek. Het is niet juist te zeggen, dat de dogmatiek nu op de ethiek wordt gebouwd, wel dat deze opvatting van de waarheid als ethisch voor de dogmatiek gevolgen heeft. Alles wordt nu „tot de levenswarmte der persoonlijke aanschouwing teruggeleid".[75]) De leer aangaande God wordt nu niet een „dogmatische bespiegeling over den Afwezige, maar beschrijving van God door God zelven

---

[67]) J. H. Gunning Jr., *Jezus Christus de Middelaar Gods en der Menschen*, Amsterdam, z.j. blz. 31. Gunnings eigen exemplaar, in bezit van de R.U. te Utrecht, draagt als aantekening op het titelblad met Gunnings eigen hand Nov. 1884. Te citeren als *De Middelaar*.

[68]) *Idem*, blz. 33.
[69]) T.a.p.
[70]) *Idem*, blz. 35.
[71]) *Idem*, blz. 37/38.
[72]) *Idem*, blz. 44.
[73]) *Idem*, blz. 42.
[74]) T.a.p.
[75]) *Idem*, blz. 74/75.

gelijk Hij zich genadig aan het hart van den aanbiddende kenbaar maakt door Woord en Geest". [76])

Wijl de Heer zo over de waarheid dacht en sprak en haar niet tot een intellectualistisch opgevat systeem verlaagde, deed Hij ook geen wetenschappelijke uitspraken. Van hieruit benaderde Gunning de leer van de inspiratie van de H. Schrift. „Door het eenvoudig zeggen: „De zon gaat op of onder" beslis ik noch vóór noch tegen Copernicus, tenzij ik, onbevoegd, aan die volkstaal een wetenschappelijke beteekenis geve. Dit heeft Jezus nooit gedaan." [77])

In dat licht moet men nu bv. het Bijbelgebruik door Paulus zien. Zijn aanhalingen uit het O.T. zijn „waar, innig waar in kern en bedoeling. Wil men nu echter van dit grandieus gebruiken van de Schrift een theorie opstellen, een dogma er van maken, en de eischen der historisch-grammatische uitlegkunde daarmede beperken — zoo trekt men den Heiland en zijn apostelen tot de laagte onzer bleeke gedachten neêr." [78])

Gunning kwam nu op het punt, dat in die dagen vooral tussen de ethische theologen en de gereformeerden in geding was nl. de Bijbelkritiek. Gunning wilde deze zaak ook existentieel bezien. „Wie zonder de gemeenschap diens Geestes op den Bijbel kritiek oefent, ontheiligt de Schrift al is zijn resultaat dat elke volzin, elke gedachte afzonderlijk genomen, gelijkelijk onaantastbare waarheid is." [79]) Maar daartegenover stelde hij evenzeer: „het onzeker stellen van zoovele dingen ook in de bijbelse oorkonden mag niet op zich zelf goed of kwaad genoemd worden." [80])

Toch verwierp hij Bavincks verwijt, dat de theopneustie in de ethische theologie niet tot haar recht kwam. Veeleer *„eischen wij juist integendeel het geloof aan de theopneustie der Schrift als den éénigen waarborg voor een zuivere Schriftkritiek"*. [81]) Maar Gunning wilde onder theopneustie verstaan het feit „van het door den H. Geest bezield en doordrongen zijn van de Schrift". [82]) Men mag Paulus' uitspraak hierover „niet verder uitstrekken dan tot dit religieus-praktisch gebied, en alle denkbeelden moet men daarvan afsnijden waarmeê de latere dogmatiek dit feit der christelijke ervaring, evenals alle andere religieuse feiten, van het praktisch-religieus gebied heeft overgebracht op dat eener transcendent metaphysische wijsbegeerte, die de vrucht was eener mechanische wereld- en levensbeschouwing". [83]) Tegenover Bavinck hield Gunning staande, dat het zwaartepunt hier niet uit de Schrift in de conscientie was verlegd. Want „het gezag der Schrift is niet *gebouwd* op de ervaring der Gemeente maar wel *er door erkend*". Immers, de gemeente „staat niet in een knechtelijke maar in een kinderlijke verhouding tot de oorkonde in welke het Gode beliefd heeft, haar zijn openbaring te doen boekstaven". [84])

[76]) *Idem*, blz. 75.
[77]) *Idem*, blz. 80.
[78]) *Idem*, blz. 81/82.
[79]) *Idem*, blz. 84.
[80]) *T.a.p.*
[81]) *Idem*, blz. 85.
[82]) *Idem*, blz. 86.
[83]) *T.a.p.*
[84]) *Idem*, blz. 87.

Een van de schoonste gedeelten van Gunnings boek is dat, waarin hij zich teweer stelde tegen Bavincks verwijt, dat bij Chantepie de leer der verkiezing werd prijsgegeven. Hij put zich uit te laten zien, dat het hier niet ging om de leer der verkiezing als zodanig, maar om de vorm waarin deze werd geformuleerd in de oude theologie. „Deze heerlijke leer geven wij niet prijs want dan zou al onze troost en vastigheid vervallen, maar we belijden haar met sidderende blijdschap en stille aanbidding." [85]) Zij is niet „een angstig raadsel", maar „de verrukte terugblik van den geloovige op alles wat hem tot aan dit punt, waar hij knielend in het stof aanbidt, is wedervaren". Gunning wilde haar in Christus zien. „Dan is alles warm, levend, heilig." Maakt men er echter een stelsel van, dan is alles „verstandelijk, klaar, doch koud en zielloos". Er zijn dan, en hier is Gunning scherp, „twee ledige kaders; één, dat der uitverkorenen; een ander, veel ruimer, dat der verworpenen". [86]) God krijgt hier „de gelaatsuitdrukking eener strakke Macht: Hij is niet meer de heilige Liefde welke Gods Woord ons teekent". [87])

Gunning wilde wel toegeven, dat de ethische voorstelling der waarheid op dit punt een „andere is dan die der Hervormers en onze belijdenisschriften. Op geen enkel punt, dus ook hier niet, wenschen wij ook maar in 't minst orthodoxer te schijnen dan wij zijn — vooral niet in een tijd als thans, nu de orthodoxie macht heeft. Maar wij stellen daarom, wat de *kern*, den *inhoud*, de *zaak zelve* betreft, in 't allerminst niet ter zijde wat altijd onder de verkiezing verstaan is." En de kern, „de eigenlijke bedoeling, bepaaldelijk van Calvijn (om ons bij hem als de edelste vertegenwoordiger dezer denkwijze te houden), die kern is de behoefte om aan de vrije, verbeurde genade Gods alléén de eere te geven van ons behoud uit het rechtvaardig verdiend eeuwig verderf". [88])

Ook bij het belijden van de drieëenheid trachtte Gunning door te dringen tot wat hij zag als de blijvende inhoud van dit dogma met transcendering van de overgeleverde vorm. Hij verweet Bavinck, dat deze Chantepie als een gebrek aanrekende, dat hij de wereldgeschiedenis als een proces zag, een gedachte, die volgens Bavinck bij Schleiermacher geborgd was. Gunning zag dat „proces" juist als het wezenlijke van het belijden aangaande de triniteit. De triniteit was juist het afweren „van al wat in den loop der tijden het persoonlijk, ethisch karakter der Gods-idee ontkende". En, dit machtige denkbeeld, „niet door Schleiermacher in de theologie overgebracht (door Schl.!) maar door den Heiligen Geest ten allen tijde aan de gemeente Gods geleerd, drukt uit dat in schepping, verlossing en verheerlijking zich in historisch proces openbaart hoe uit God, door God en tot God alle dingen zijn". [89]) In dit belijden spreekt de gemeente uit, dat zij een God kent, *„die zich geheel en al geven en daarin geheel en al zichzelf blijven kan;* en dat daarom de gemeente *Jezus Christus als den Middelaar Gods en der menschen kent"*. [90])

Tegen het einde van zijn boek kwam Gunning nog eens terug op wat hij

[85]) *Idem*, blz. 96, een prachtige uitdrukking.
[86]) *T.a.p.*
[87]) *Idem*, blz. 97.
[88]) *Idem*, blz. 98.
[89]) *Idem*, blz. 98/99.
[90]) *Idem*, blz. 109/110.

wist, dat het hete hangijzer was tussen hem en de orthodoxie nl. de aanvaarding van de Schriftkritiek. Terwijl hij voor alles in de theologie het geloof der gemeente wilde laten spreken, wees diezelfde gemeente de Schriftkritiek van de hand. Hoe kwam dat? Gunning zag hier reden tot zelfverwijt. „Wij hebben de heerlijkheid en de kracht der waarheid zelve nog niet zóó ernstig, zoo onmiskenbaar in leven en leer aan onze broeders betoond; wij hebben nog niet zóó zichtbaar voor aller oogen *het Kruis gedragen.*" [91]) Toch hield hij het goed recht der Schriftkritiek vol en verwierp de leer der onfeilbaarheid. Hij verwierp de theorie, „volgens welke tot de onfeilbaarheid der Schrift behoort, dat er geen enkele historische feil of iets dergelijks in haar zou mogen voorkomen". [92])

In een lange slotpassage liet hij nog eens zien, waar de moeilijkheden tussen Bavinck en de orthodoxie enerzijds en de ethische theologie anderzijds lagen. Zijn enig doel met dit geschrift was „aan te wijzen, inzonderheid op de punten door Dr Bavinck aangeraakt, hoe overal de persoon des Heilands in het midden staat; hoe dus niet de onpersoonlijke gedachte, begrip of idee, maar de levende persoon met zijn voor het denken ondoorgrondbare levenswerking aan de realiteit, door het dogma uitgedrukt, ten grondslag ligt; en hoe hierin, in het doen gelden van deze beteekenis van den persoon des Heeren en van den persoonlijken (zedelijken) aard des geloofs, het „ethisch beginsel" bestaat". [93])

b. Reacties van Valeton en Brouwer

Gunnings reactie was verreweg de breedste. Zij was ook de meest bewogene. Gunning had betrekking op Bavinck. Hij gevoelde, dat het Bavinck om de waarheid te doen was en dat hij oprecht trachtte tot een objectief verstaan van zijn tegenstander te komen. Daarom bleef de toon van Gunning steeds uitstekend. Hoe scherp hij ook Bavinck hier en daar afwees en bestreed, geen ogenblik was hij kwetsend. Er was bij hem geen spoor van een zich boven zijn tegenstander verheffen.

Valetons kritiek op Bavinck was feller dan die van Gunning. Hij zette zich meer tegen Bavinck af. Ze was zakelijk, maar werd niet gedragen door zo'n massieve geest als bij Gunning. Toch is ze niet zonder betekenis. Ze laat zien, hoe het telkens weer dezelfde punten zijn, die tussen Bavinck en de ethischen in geding waren. [94])

Valeton achtte Bavincks uiteenzetting van Chantepie's theologie helder. Ze

[91]) *Idem*, blz. 120.
[92]) *Idem*, blz. 140/141.
[93]) *Idem*, blz. 152 in een slotnoot. Gunning dateert zijn geschrift onder de tekst op 20 november 1884.
[94]) *Josué Jean Philippe Valeton* geboren 1848, studeerde te Utrecht onder Van Oosterzee en Doedes, in 1872 predikant te Varik, in 1875 te Bloemendaal. In 1877 werd hij hoogleraar te Utrecht. Hij overleed 14 januari 1912. Zie over Valeton P. D. Chantepie de la Saussaye, *Levensbericht van J. J. P. Valeton Jr. in Jaarboeken der Koninklijke Akademie*, Amsterdam, 1913. Scheers noemt het In memoriam van Gerretsen over Valeton: *In Memoriam Prof. Dr. J. J. P. Valeton*, Nijmegen, 1912, magistraal, zie *Ernst en Vrede*, 1951, blz. 171. Daarin typeerde Gerretsen Valeton als „een klein tikje geringschattend, even uit de hoogte; een heer, een man van fijne cultuur". Ook Van Oosterzee typeerde Valeton in die geest, zie M. van Rhijn, *Gemeenschap en Vereenzaming*, Amsterdam, 1940, blz. 245. Valetons kritiek op Bavinck is meer uit de hoogte dan die van Gunning.

geschiedde grotendeels met Chantepie's eigen woorden. Maar hij oefende kritiek op Bavincks opmerking, dat Chantepie's beginselen een stel denkbeelden vormden aan de wijsbegeerte ontleend. Valeton vroeg of de gereformeerde kerk dan zo „aan alle philosophie gespeend was". Wat heeft de gereformeerde theologie anders gedaan dan „op hare wijze en op haar standpunt, ... zich op den weg van speculatie en philosophie te begeven, waar zij de leerbepalingen der oude Kerk over de wezensgelijkheid van den Vader en den Zoon, de Triniteit, de beide naturen van Christus, de praedestinatie en de electie enz. enz. tot de hare maakte?" [95]) Bij alle kennis van Chantepie's theologie was Valeton van oordeel, dat Bavinck zich niet werkelijk „in diens streven en bedoelingen ingeleefd en verplaatst" had. [96])

Valeton is in zijn formulering van de bedoelingen der ethische theologie exacter en puntiger dan Gunning. Daardoor komen de verschilpunten hier en daar helderder aan het licht. Zo zegt hij, dat de H. Schrift voor Chantepie niet in die zin grond des geloofs is als voor Bavinck. „Maar wel is zij dat in dien zin, dat zij de authentieke oorkonde en volkomene uitdrukking is van het Woord Gods, dat als het voorwerp van ons geloof de stof vormt der theologie, en voor welks gezag deze zich onvoorwaardelijk buigt." [97])

Ook in de bespreking van Bavincks beschuldiging van subjectivisme komt het verschil aan het licht. Het maakt inderdaad, aldus Valeton, een groot verschil of men, zoals Bavinck, de theologie wenst te bouwen op de H. Schrift als zodanig, „dan wel" — en ziedaar scherp belijnd het ethische standpunt — „op de aan deze ten grondslag liggende, en door middel van deze gekende realiteiten der geestelijke wereld, waarvan J. Chr. het middelpunt is. Maar men moge het noemen een verschil in tastbaarheid, ik zoude haast zeggen in massiviteit van standpunt, een verschil in objectiviteit — ten voordeele althans van de rechterzijde — is het niet." Want: „Ook bij de verklaring der Schrift moet zoo heel veel aan het „subjectief" oordeel worden overgelaten." [98])

Bavinck en de ethischen, aldus Valeton, stemmen hierin overeen, dat het geloof steunt op het Woord dat vlees werd. Het verschil ligt „in de verhouding waarin dit woord wordt gesteld tot de H. Schrift". [99])

Veel breder en indringender was Valetons kritiek in 1904. Het had hem kennelijk geërgerd, dat Bavinck zijn rede van 1884 in grote trekken in de uitgave van 1903 gehandhaafd had. Men verwondert zich dat in bijna twintig jaar de fronten over en weer zo weinig waren gewijzigd. Omdat Valetons rede zelf, ook afgedacht van zijn kritiek op Bavinck, niet zonder belang is, willen we eerst uit die rede een en ander releveren. Zij geeft een goed inzicht in wat men omstreeks 1900 onder „ethisch" verstond. Vergeleken met de geschriften van Chantepie en Gunning zelf heeft het woord en het begrip een wat meer gesystematiseerde klank en inhoud gekregen dan bij de eigenlijke vaders der ethische theologie. Er heeft zich duidelijk een ethische theologie

[95]) In *Voorrede* op eerder genoemde heruitgave van Chantepie's Beoordeeling van Scholten, blz. VIII. Zie boven blz. 66, noot 9.
[96]) *Voorrede*, blz. IX.
[97]) *Idem*, blz. X.
[98]) *Idem*, blz. XII/XIII.
[99]) *Idem*, blz. XV, noot 1.

gevormd. Men kan Valeton de eer niet ontzeggen, dat hij daarvan een scherpzinnig en strijdbaar vertegenwoordiger was. Deze exegeet van formaat had ook dogmatisch wat te zeggen.

Valeton stelde de vraag: wat is ethische theologie? Hij antwoordde: „dat men ook voor de theologie zijn uitgangspunt neemt in de realiteit der geestelijke dingen, of m.a.w. in het leven zooals dit van Godswege is geopenbaard." [100]) Ook Valeton is voortdurend in reactie tegen het intellectualisme. Ethisch is, zo roept hij uit, „dat men ook in zijn theologie geen ogenblik staan blijft bij het begrip, maar dit telkens weer toetst aan de geestelijke realiteit". [101])

Belangrijk is ook het antwoord, dat men geeft op de vraag, wat openbaring is. „De intellectualist antwoordt onwillekeurig: *waarheden, begrippen,* als men verder wil gaan: een *leer*. De aanhanger der ethische richting zegt: God heeft *zich zelven* geopenbaard." Het gaat hierom, dat onze kennisse Gods „niet gaat in de eerste plaats door ons *begrip,* maar door onze *ervaring,* d.i. van andere zijde bezien: door ons *geloof*." [102]) Evenals Gunning verdedigde Valeton de stelling, dat de waarheid, de kennisse Gods een ethisch karakter draagt. „Kennisse Gods is iets zedelijks: ik kan niet anders zeggen dan iets „ethisch", iets dat geschiedt met de kern onzer persoonlijkheid, noem ze wil, of noem ze anders, maar in elk geval niet in de eerste plaats met het intellect." [103])

Valeton was in deze rede in felle reactie tegen het intellectualisme. „God laat *merken* en niet *weten* en nog veel minder *begrijpen* dat hij er is" [104]), aldus een van zijn uitlatingen in zijn toespraak. Er zitten in deze rede passages, die beslist actueel zijn. Hier en daar komt duidelijk uit, hoe Valeton een theoloog was, die het eigene van het spraakgebruik van de Heilige Schrift scherp had gezien. „Voor de ethische richting," zo betoogde hij, „is de *boodschap* het eerst. Ik gebruik opzettelijk dit woord. Er is onderscheid tussen *boodschap* en *leer,* tusschen *prediking* en *getuigenis* aan de eene, en *betoog* en *formuleering* aan de andere zijde." [105]) Door heel deze rede speelt telkens weer de problematiek van leer óf leven, een dilemma, waarin de ethische richting steeds meer verstarde en dat ook Valeton in zijn greep had. „Op deze vraag komt het aan: is verlossing een dogma of een feit? is wedergeboorte een theologoumenon of een realiteit? is het behouden zijn een fictie of een toestand?" [106])

Natuurlijk sprak deze exegeet ook over de Schriftopvatting der ethischen. Hij stemde toe, dat de ethische richting de Schrift anders waardeerde dan de orthodoxie, maar min of meer geraakt voegde hij er aan toe: „maar daarom doet zij het zeker niet lager, en ik zou wel eens de proef willen nemen, niet waar groter woorden gebruikt worden, maar waar meer werkelijk uit de

100) Dr. J. J. P. Valeton Jr., *Ethisch.* Toespraak gehouden bij de opening der academische lessen, den 5den October 1903, met aanteekeningen voornamelijk naar aanleiding van den tweeden, herzienen druk van Dr. BAVINCK's brochure: „De Theologie van Prof. Daniel Chantepie de la Saussaye bijdrage tot de kennis der ethische theologie", Nijmegen, 1904, blz. 9.
101) *Idem,* blz. 15 v.
102) *Idem,* blz. 16.
103) *Idem,* blz. 18.
104) *T.a.p.*
105) *Idem,* blz. 23.
106) *Idem,* blz. 24.

H. Schrift wordt gepreekt, meer werk gemaakt wordt van haar gedachten, meer naar haar zin wordt gezocht". [107]) Valetons eigen opvattingen aangaande de Schrift bewogen zich opnieuw in de kaders van leer—leven. „Ik blijf niet staan bij de Schrift, maar ik zoek wat daarachter ligt, wat zij mij te zien en te hooren geeft van het leven Gods." En met een merkwaardige, maar toch pregnante beeldspraak vervolgde hij: „Bij de ethische richting is het er om te doen de Schrift vloeibaar te maken; wil men een ander beeld: haar te slaan en petite monnaie, haar te vertalen, haar vorm te verbreken en haar inhoud te brengen dicht bij den mensch ... *Leven* bij de Schrift kan men alleen, als men leeft bij de realiteit die er achter ligt." [108])

Tegen de achtergrond van deze uiteenzettingen laat zich nu Valetons kritiek op de heruitgave van Bavincks geschrift over Chantepie verstaan. Over de heruitgave had hij zich „verblijd en bedroefd". Noch Valetons kritiek van destijds, noch het boekje van dr. Gunning hadden Bavinck tot „wezenlijke veranderingen" bewogen. Men kan nu eenmaal de theologie van De la Saussaye niet juist waarderen, „zoolang men ook nog maar eenigszins meent, dat hij daarbij van een philosophische idee, een *begrip,* uitgegaan is". Daarin lag de „groote fout van Bavincks brochure". Die had „na 20 jaren niet herhaald behooren te worden". [109])

Evenals Gunning achtte Valeton het „buitengewoon onbillijk", dat Bavinck beweerde, dat bij Chantepie „overal de grenzen worden uitgewischt, de antithese verzoend, de onderscheidingen opgeheven, alles genivelleerd en geïdentifiëerd" [110]) Wel stemde Valeton Bavinck toe, „dat voor wie waarlijk op ethisch standpunt staat ... niet één van de verschillende formuleeringen, die van „de waarheid" gegeven worden, volkomen voldoende kan zijn". En sterker nog dan vroeger, trof het Valeton als het grootste gebrek van Bavincks uiteenzettingen, „dat zij meer gelijken op een zorgvuldig uit de geschriften van d. l. S. samengestelde mozaïek met al het bekorende, maar ook met al het gekunstelde daarvan, dan dat zij werkelijk uit diens grondgedachten afgeleid zijn". [111])

Wat de kern van de kwestie betreft, Valeton verloochende daarin zijn felle antithese tegen het intellectualisme niet. Dat blijkt duidelijk bij zijn bespreking van de vraag, wat nu onder het ethische verstaan moest worden en in hoeverre de waarheid Gods ethisch genoemd kon worden. Bavinck had bezwaar gemaakt om „al de waarheden door God geopenbaard" te doen „behooren tot het ethische terrein". Dat gaf moeite, want God „is niet alleen de Rechtvaardige en de Heilige, maar ook de Onafhankelijke en Onveranderlijke, de Eeuwige en Alomtegenwoordige".

Hoe reageerde Valeton hierop? Hij stelde daartegenover, dat het er bij de kwestie van het ethische niet om gaat de dingen te bezien van „de zijde van het *begrip,* maar van het *leven.* Is bv. van de onafhankelijkheid, onveranderlijkheid, eeuwigheid en alomtegenwoordigheid Gods niet even goed een ethische

107) *Idem,* blz. 25.
108) *Idem,* blz. 27. Zie voor de opvattingen van Valeton, A. de Willigen in *Ernst en Vrede,* 1951, blz. 193—199.
109) *Idem,* blz. 30.
110) *Idem,* blz. 31.
111) *Idem,* blz. 32.

als een intellectualistische behandeling mogelijk? en kan men alles wat Dr B. noemt, niet even goed bezien uit den gezichtshoek der levensmededeeling Gods die gewaarwordingen en indrukken wekt, verhoudingen schept, toestanden doet geboren worden die verwerkt moeten worden en in overtuigingen omgezet, als uit dien van leermededeeling, waardoor in de eerste plaats het intellect wordt geraakt?" Valeton achtte voorts Bavincks opvatting van het ethische als „in overeenstemming met de zedewet" „volkomen misplaatst". „Dat de door God geopenbaarde waarheid ethisch is, wil zeggen dat zij zich richt tot het *hart* en niet in de eerste plaats tot het *verstand* van den mensch." [112])

Opnieuw ergerde Valeton zich aan Bavincks opmerking — al was die nu vergeleken met de eerste druk wat gemitigeerd — dat Chantepie's denkbeelden aan de wijsbegeerte waren ontleend. „Draagt dan Dr B's, of meer in het algemeen het gereformeerde systeem, geen wijsgeerigen stempel?" Ook hinderde het Valeton, dat Bavinck sprak van een „gematigde orthodoxie", die een „eerbiedige afstand tusschen studeerkamer en kansel bewaart" in verband met de z.g. Schriftkritiek. Valeton antwoordde daarop, dat niet alles uit de studeerkamer op de kansel mag komen. Maar strijd tussen die beide mag er niet zijn. „Ik voor mij heb het bewustzijn dat ik niet zou hebben kunnen prediken, gelijk ik al deze jaren deed, had ik mijne theologische studie er niet achter gehad, terwijl omgekeerd ook mijn prediking mijn studie in bepaalde banen geleid heeft." [113])

* * *

Ongeveer in dezelfde tijd werd nogmaals in een publikatie van ethische zijde Bavincks kritiek op Chantepie en de ethische theologie onder de loupe genomen. In 1905 promoveerde dr. A. M. Brouwer op een proefschrift „Daniël Chantepie de la Saussaye" te Utrecht. In deze uitvoerige en grondige studie bracht Brouwer Bavincks kritiek ter sprake. Hij trachtte te vergoelijken, dat Chantepie de historische gereformeerde theologie slechts uit de tweede hand zou hebben gekend. Bavincks verwijt op dit punt achtte hij niet helemaal billijk. „Bij het weinige citeeren, dat de la S. zich als tot regel stelt, is het echter moeilijk dit met zekerheid te zeggen." [114]) Aan het slot van zijn dissertatie betoogde Brouwer, dat het de moeite waard zou zijn na te gaan, hoe Chantepie de verschillende leerstukken ontwikkeld had. Dat was daarom reeds belangrijk, omdat zo weerlegd kon worden „het scheeve beeld, dat prof. B. daarvan heeft geteekend — onze Duitsche naburen noemen dit zoo eigenaardig een „Zerrbild": de trekken zijn er, maar verwrongen —". [115])

Bij de eigenlijke bespreking van Bavincks geschrift gaf Brouwer het dit loffelijke judicium, dat hij het „de uitvoerigste en belangrijkste studie" over De la Saussaye's theologie achtte. Daarom was een „woord van waardeering voor de ernstige en deels geslaagde poging om de la S. weer te geven zooals hij was, niet misplaatst". Echter, Bavincks opmerking over de „bemiddelende"

[112]) *Idem*, blz. 37.
[113]) *Idem*, blz. 45.
[114]) A. M. Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye. Eene historisch-dogmatische studie*, Groningen, 1905, blz. 63.
[115]) *Idem*, blz. 819.

grondslag van de ethische theologie achtte hij een miskenning van het ethische beginsel en bepaald grievend achtte hij Bavincks opmerking over het „stel denkbeelden" van Chantepie, dat aan de wijsbegeerte zou zijn ontleend. [116])

Men moet Brouwer de eer geven, dat hij Bavincks geschriften nauwkeurig bestudeerde. Hij somt de verschillende punten op, waarin Bavinck de tweede druk van zijn geschrift mitigeerde vergeleken bij de eerste. En al was hij daardoor nog niet tevreden gesteld, hij was er toch dankbaar voor.

We vatten nu de kritiek op Bavincks beoordeling van Chantepie's theologie samen:

1. Zijn ethische critici waardeerden zijn poging tot objectiviteit en waren van oordeel, dat hij er doorgaans in geslaagd was de theologie van Chantepie in hoofdzaken weer te geven.
2. Hun kritiek richtte zich vooral op het feit, dat Bavinck er niet in slaagde tot de wezenlijke bedoelingen van Chantepie door te dringen.
3. Met name waren zij van oordeel, dat hij niet tot een recht begrip gekomen is van wat Chantepie met het „ethisch karakter der waarheid" bedoelde.
4. Zij achtten zich gegriefd door Bavincks opmerking, dat Chantepie een „stel denkbeelden" aan de wijsbegeerte ontleende.
5. In het algemeen achtten zij Bavincks kritiek en instelling te intellectualistisch. Daardoor sloot hij zich de weg af tot het recht verstaan van wat Chantepie eigenlijk wilde nl. het leven Gods achter het dogma en achter de Heilige Schrift aan het licht brengen.
6. Daardoor verstond Bavinck ook niet wat Chantepie met dogmata als de praedestinatie, de triniteit en de satisfactieleer wilde nl. deze transcenderen wat de vorm betreft om er de wezenlijke inhoud van vast te houden.
7. Ook het „bemiddelend" karakter van Chantepie's theologie zou Bavinck niet verstaan hebben. Chantepie bedoelde geen uitwissing der grenzen, maar het christocentrisch karakter van de theologie weer op de voorgrond schuiven.

* * *

Wie tenslotte de discussie in zijn geheel overziet, gevoelt zich niet helemaal bevredigd. Het is een feit, dat in deze discussie diep ingrijpende kwesties aan de orde werden gesteld. We hebben in de theologie van Chantepie de la Saussaye met een denker te doen, die in felle oppositie tegen het intellectualisme van het rationalisme en supranaturalisme uit het eerste gedeelte van de negentiende eeuw, tot een heroriëntering van de orthodoxe theologie trachtte te komen. Daarbij legde Chantepie de la Saussaye sterke nadruk op het existentiële karakter van de waarheid en op de centrale plaats van Christus in de openbaring Gods. Men moet hem de eer geven, dat hij Christus als levende Middelaar in het middelpunt van zijn denken plaatste. [117]) Daarin had hij in Gunning een schitterende leerling en navolger. Maar even duidelijk is, dat de poging van De la Saussaye en de ethische theologen om de leer aangaande de Schrift, de triniteit, de praedestinatie en de satisfactie van Christus, om

[116]) *Idem*, blz. 345/346. Zie blz. 108 vlg. van deze studie.
[117]) Zie bovengenoemd opstel van Van Niftrik over Chantepie in *Ernst en Vrede*, 1951, blz. 79—99.

die alleen maar te noemen, van de scholastiek-intellectualistische beklemming te bevrijden, nieuwe problemen opriep, die met het toverwoord „het ethisch karakter van de waarheid" niet waren opgelost.

Bavinck heeft in zijn kritiek op Chantepie de problemen, die deze nieuwere ethische aanpak van de dogmatiek en van de dogmata opriep, duidelijk laten zien. Zijn kritiek op het onduidelijke van de „ethische" methode achten wij, ondanks alles wat Gunning en anderen daartegen inbrachten, juist. Tegelijk echter zijn wij van oordeel, dat Bavinck niet voldoende doordrong tot wat zijn opponenten met deze terminologie bedoelden nl. het omschrijven van het existentiële karakter van de waarheid en van de boodschap van de Heilige Schrift. Het is o.i. de blijvende verdienste van de ethische theologen, dat zij voor deze modus van de openbaring Gods de aandacht hebben gevraagd. Merkwaardig is, dat de ethische opponenten van Bavinck niet wilden erkennen, dat achter Chantepie's en hun gedachtenwereld wijsgerige concepties lagen, die op hun theologie sterke invloed oefenden. Op dit punt hebben zij Bavincks kritiek te weinig tot zich laten doordringen. Eerst veel later kreeg Bavinck hierin de erkenning, die hij verdiende. Zo schreef Semmelink in zijn grote Gunning-studie, dat Gunning een „Platonisch-idealistische denkwijze" had.[118]) En hij is van oordeel, dat Gunning „zich ook toen niet bewust geweest is, dat dit „stel denkbeelden" aan de philosophie was ontleend".[119]) Volgens Semmelink had Bavincks kritiek ook deze waarde, dat ze er toe leidde, dat Gunning „in zijn laatsten Haagschen tijd en in Amsterdam door zijn strijd met Kuyper en Bavinck, weer teruggekeerd is tot de ideeën van D. Chantepie de la Saussaye en van zijn eigen eerste periode in Blauw-kapel en Hilversum".[120])

Het blijft te betreuren, dat dit debat na de heruitgave van Bavinks brochure in 1903, en eigenlijk reeds na de tachtiger jaren in de vorige eeuw, is verzand. De posities verstarden en men kwam niet meer tot intensief denk-contact. Daar heeft de kerkelijke strijd van de Doleantie, waarin de ethisch-irenischen kerkelijk fel tegenover Kuyper en zijn volgelingen kwamen te staan, zeker toe bijgedragen. Er lagen, nu achteraf bezien, in de kritiek over en weer aangrijpingspunten genoeg om tot een beter begrip van elkander te komen. En de grote kwesties, die aan de orde waren, als het existentieel karakter van de openbaring Gods, de nieuwe vormgeving van het christelijk geloof in de negentiende en twintigste eeuw, de diepe zin van de dogmata van de oude christelijke kerk en van de kerk der Reformatie, het Schriftvraagstuk, waren zeker de moeite van een theologisch gesprek waard. Te meer, daar men aan beide zijden van de frontlijn van harte wilde buigen voor de Christus als de enige Middelaar Gods en der mensen.

Evenzeer is te betreuren, dat in het debat niet meer naar voren kwam, dat de wijze, waarop de ethische theologen van de leer op het leven terugvielen, toch wel sterk reactionair bepaald en weinig kritisch was. De wijze, waarop met het begrip „leven", het „leven Gods", het „leven der gemeente", het „levenwekkend karakter van de waarheid Gods en van Christus" gewerkt werd, dringt tot de kritische vraag, wat hier nu eigenlijk mee werd bedoeld. De gereformeerde opponenten vielen over dergelijke uitdrukkingen, evenals over het begrip „geloofservaring", terecht.[121]) Daartegenover is Bavincks spreken over de „waarheid Gods" o.i. niet altijd van een intellectualistische inslag vrij te pleiten.

Wij willen ons thans tot de ongedrukte bronnen wenden, om te zien of deze nog nieuwe elementen kunnen bijdragen aan het boven besprokene.

C. Epistolaire contacten met ethische theologen

a. Reacties op Bavincks kritiek op Chantepie de la Saussaye Sr.

Bij het nagaan van de verschillende archieven bleek mij, dat Bavinck ook in persoonlijk epistolair contact met ethische theologen stond, een contact, dat soms vrij levendig was. Het is daarom wel interessant bovenstaande discussies in geschrift en periodiek te belichten vanuit de ongedrukte bronnen.

In de eerste plaats vallen dan te vermelden de schriftelijke reacties op de eerste uitgaaf van zijn „De theologie van Chantepie de la Saussaye" van 1884. Bavinck had de gewoonte present-exemplaren van zijn geschriften aan verschillende theologen te zenden en uit de daarop spontaan binnengekomen reacties kan men zich een vrij duidelijk beeld vormen van wat de eerste indruk van zijn geschrift op de betrokkenen was.

In de eerste plaats zijn er enkele brieven van Gunning. Naast de discussie in „De Vrije Kerk" en die in „Jezus Christus, de Middelaar Gods en der Menschen" was er ook persoonlijk contact tussen beide theologen. Gunning dankte Bavinck in een brief van 26 september 1884 voor de toezending van zijn geschrift. Hij schreef vervolgens, dat hij als bezwaar tegen Bavinck behield

> „dat Gij bij al de punten, waarin ik U voorhield, dat gij precies het tegendeel van mijn meening mij toegeschreven hebt, wel gezegd hebt: „dit was het punt in kwestie niet" — maar *niet*: „ik erken dus, dat ik bij deze punten (die dan niet in kwestie waren) U heb toegeschreven wat „niet Uwe meening is". Zóó verwondert het mij dan ook niet dat Gij uit den partijstrijd het ongerijmde „ethische theologie", en zelfs het tergende „de ethischen" (p. 96) aanhoudt. Ook hier spreekt de strijder niet de belijder. Maar overigens doe ik gaarne allen *hulde* aan Uw streven om Ch. de la S. *zelven* te laten spreken, en aan den kalmen, waardigen toon van Uw stuk. Ik geloof, en behoud mij voor dit later aan te toonen, dat gij Ch. d. l. S. *verongelijkt*. Maar dit is kennelijk Uwe bedoeling niet: en waar gij kunt, waardeert en erkent gij het goede in hem. Daarvoor *dank* ik U uit den grond van mijn hart. In Uwe „beoordeeling" (cap. 10) worden hem vele dingen toegeschreven, die de edele doode met de diepste verontwaardiging zou hebben verworpen. Maar gij schrijft hem dit toe niet omdat Gij, als partijman, den hinderlijken tegenstander neutraliseeren *moet*, maar omdat gij meent dat de eere Gods en Zijns heiligen Woords dit eischt.
>
> Welnu, mijn broeder! Wij, die van onzen la S. geleerd hebben ons onbepaald aan de H. Schrift, Gods Woord te onderwerpen, wij verheugen ons als die onderwerping op waardige wijze tot motief genomen wordt, en dus de eere des Woords wordt gehandhaafd; ook al zullen wij niet

118) Semmelink, *Gunning*, blz. 72.
119) *Idem*, blz. 75.
120) *Idem*, blz. 246.

121) Zie ook A. G. Honig, *„Ethisch" of Gereformeerd?*, Utrecht, 1915, blz. 54 vlgg. Zie voor een recente bespreking van Chantepie en Gunning van R.-K. zijde A. Fiolet, O.F.M., *Een Kerk in onrust om haar belijdenis*, Nijkerk, 1953, blz. 143—172.

gaarne aan Uw plaats staan als gij zult moeten rekenschap geven, wáárom gij den man, wiens geheele rijkgezegende werkzaamheid aan eerbiedige onderwerping der conscientie aan Gods Woord (dat *alléén* die consciëntie tot waarheid en vrijheid brengt!) gewijd was — beschuldigd hebt van dat Woord aan die conscientie te onderwerpen!"

Gunning eindigde met „een hartelijken handdruk". [122])

Bavincks kritische beoordeling van Chantepie zat Gunning hoog, evenzeer als diens spreken over de „ethischen". Dat blijkt uit een latere reactie van Gunning. Bavinck had blijkbaar in een antwoordbrief zijn beschuldigingen aan Gunnings adres in zijn artikelen tegenover hem staande gehouden. Gunning kwam daarop weer terug in een brief van 14 oktober 1884. Het is merkwaardig, hoezeer beiden verklaarden op te komen voor het gezag van de Heilige Schrift en desondanks in de beoordeling van elkanders gevoelen op dit punt tegenover elkaar stonden.

„Gij weet zoo goed als ik," [*zo schreef Gunning Bavinck*], „dat „de ethischen" een *beteekeningswoord* is, beteekenende *„zij die vlak tegen de gereformeerden overstaan"* — en als zoodanig beleidvol in 't leven geroepen door Dr Kuyper, omdat deze arme broeder dit wapen voor zijn Universiteit *noodig* heeft. Dat voor hen die aldus genaamd worden „de H. Schrift geen kenbron is maar slechts norma" herhaalt Gij, tot mijn droefheid, ook *nu nog weder* in Uwen zooeven ontvangen brief. Ik heb dit, in mijn opstel aan Uw adres in de Vrije Kerk, *uitdrukkelijk ontkend.* Ook de la S. boog zich van heeler harte onder het heilig Schriftwoord: dit bewijst zijn *geheele* theologie, en, wilt gij het ten overvloede uitdrukkelijk *erkend* zien, welnu, hij *zegt* het met zoovele woorden waar hij er expres (tegen Scholten) over handelt, Ernst en Vrede 5° Jaargang 1857 pag. 187 waar hij eischt dat Scholten, wil zijn spreken van „kenbron" de juiste waarde hebben, moge erkennen dat de Herv. Kerk *als belijdende gemeente* de waarheid, die zij belijdt, uit de Schrift put, dat de Schrift dus als gezag boven haar staat, en pag. 198 regel 10 van boven: *daarom is de H.S. kenbron en toetssteen der waarheid,* omdat enz."

De betiteling „ethisch" kon Gunning maar moeilijk verwerken. Hij zag daarin min of meer een scheldwoord, door de partijstrijd in het leven geroepen. Dat ook Bavinck van „ethischen" sprak, gaf hem de volgende bewogen exclamatie in de pen:

„En nu doet gij het *toch!* [*G. als ethisch betitelen*] Dáárom nu, waarde Broeder! moet ik U *in dezen* [*drie strepen!*] op ééne lijn stellen met die vele (hetzij „christelijk" hetzij niet-„christelijk") „gereformeerden" welke ik ken, die mij *privaat* uiterst vriendelijk, in persoon of in brieven, toespreken, maar *openlijk* wel zorgen, door het handhaven van een of andere kapitale beschuldiging, den scheidsmuur te bewaren, die voor hun positie noodig is. Aan *bewuste oneerlijkheid* denk ik hier *volstrekt niet.* Wél aan den *onwillekeurig*-benevelenden invloed der partijschap."

Gunning kondigde vervolgens aan, dat hij een tegengeschrift („Jezus Christus, de Middelaar Gods en der menschen") zou gaan schrijven. Hij zou dit echter *thetisch* doen:

„U vermeld ik dus daarbij alleen incidenteel. Het is mij niet te doen om U te weerleggen, maar om den zegen der getuigenis van den ontslapene voor de gemeente te bewaren. En dat ik de dankbaarheid dáár-

[122]) Brief Gunning aan Bavinck van 26 september 1884, *Arch. V.U.*

voor dat gij hem *waardig* en *na ernstige kennisneming* van zijn geschriften hebt besproken, niet slechts privaat maar openlijk uitspreek, en dat ik U daarom (gelijk om zooveel meer nog) hoogschat en liefheb — dat zult Gij, hoop ik, alsdan kunnen lezen." [123])

Het mooie in deze correspondentie was zeker, dat de correspondenten elkander, wat hun standpunt betreft, scherp wisten te bestrijden, maar tegelijk een christelijke en hoffelijke toon wisten te bewaren, zodat de wederzijdse hoogachting eerder versterkt dan verzwakt werd.

Interessant is evenzeer de brief, welke Bavinck van de zoon van Chantepie ontving. Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye, toen hoogleraar te Amsterdam, schreef hem, na bedankt te hebben voor toezending van het geschrift:

„Maar meer nog dank ik u voor de waardige wijze waarop gij de theologie van mijn vader hebt ter sprake gebracht. Gij schrijft met de ernstige bedoeling om zooveel mogelijk te waardeeren, en niet dan na degelijkste studie zijner geschriften. En, schoon uwe beschouwing doorgaande den polemischen achtergrond laat doorschemeren, zoo is er geen enkele uitdrukking welke die polemiek ontsiert. In menig opzicht mag uw verhandeling een model van een theologische bespreking heeten."

Zo'n compliment en dat nog wel van de zoon van de besprokene, was voor Bavinck eervol. De la Saussaye Jr. ging ook zakelijk op Bavincks geschrift in en die bespreking was temeer waardevol, omdat zij kwam van Chantepie's zoon, die meer dan iemand in staat was de intenties van zijn vader te kennen. Bavinck had dan geschreven

„over de strenge woorden waarmede mijn vader de orthodoxen pleegde te bejegenen, en den vriendelijken toon dien hij aansloeg zoodra iets „moderns" binnen zijn gezicht kwam. Dit is vooreerst maar half juist, en ten andere ook anders dan uit zekere neigingen des harten te verklaren; men zou er op kunnen wijzen dat juist zijn geestverwantschap met de orthodoxen hem hooge eischen deed stellen die dan dikwijls teleurstelling brachten, of (nog juister) zijn verhouding tot de verschillende richtingen met verschillende levensomstandigheden in verband brengen."

De la Saussaye Jr. had nog wel andere bezwaren, maar zijn hoofdbezwaar was toch,

„dat gij mijn vader iets hebt toegedicht dat hem vreemd is, en uit zijn schriften iets hebt gemaakt wat er niet in ligt: nml. een afgerond theologisch stelsel."

Daarin zag Bavinck het eigenlijke karakter van de theologie van zijn vader voorbij.

„Die theologie is nergens systematisch afgerond; in kritieken, voorlezingen, gelegenheidsgeschriften heeft hij gesproken, meestal tot de gemeente naar aanleiding van de verschijnselen op geestelijk gebied. Daarenboven door de leerredenen buiten beschouwing te laten verminkt men den theologischen arbeid mijns vaders. In die preeken zit voor 't minst evenzeer zijn theologie als in de meer „wetenschappelijke" werken: eigenlijk wetenschappelijk heeft hij ook nooit geschreven."

Na uiteengezet te hebben, dat dientengevolge de gemeente door het werk van zijn vader gesticht werd, vervolgde de zoon

„Gij beschouwt de theologie mijns vaders als een stelsel, constateert dat aan dat stelsel nogal wat hapert, dat het niet afgerond is, niet overal

[123]) Brief Gunning aan Bavinck van 14 oktober 1884, *Arch. V.U.*

goed sluit, en vooral dat het van een andere doctrine, die gij „de zuivere voorstelling" gelieft te noemen (p. 55) afwijkt. Ziehier nu waarom ik twijfel aan de mogelijkheid van vruchtbare discussie tusschen U en ons. Is de gereformeerde leer de eenmaal vaststaande waarheid (maar gij schijnt zelf p. 95—96 te erkennen dat zij dat toch niet in alle opzichten is?) dan is in den grond tusschen hen die op het eenig ware standpunt staan en hen die er van afwijken niets meer te spreken.

Ontkent men het bestaan of de wettigheid van de behoeften, waaraan mijn vader ook in zijn theologischen arbeid wilde voldoen, dan is er in den grond van geen waardeering van diens arbeid sprake. Dat de „ethische" theologie bij u niet anders is als een stelsel tegenover het gereformeerde, een doctrine waardoor de vastigheden des geloofs worden losgelaten, belet u m.i. hare eigenaardige roeping te erkennen. Ook ziet gij, dunkt mij, voorbij dat men toch eigenlijk ook van de ethische theologie niet in dien afgeronden zin spreken kan, niet alleen niet bij mijn vader maar ook bij anderen zie Rothe, Ritschl, Beck e.a." [124])

Ook Daubanton reageerde op het hem door Bavinck toegezonden geschrift. [125]) Hij was samen met de latere hoogleraar Wildeboer een van Bavincks studiegenoten te Leiden. Hij ging met Bavinck in deze tijd nogal vertrouwelijk om en schreef deze, ook voor de kennis van de situatie in de Hervormde Kerk, merkwaardige brief:

„Tot nog toe deed ik niets anders dan Uw stuk eens doorbladeren. Wat Gunning U schreef verwondert mij niet. Hebt Gij, zou ik vragen niet te haastig naar de pen gegrepen om de la S. te schrijven? Gij weet ik ben nu reeds een jaar of zeven bezig — natuurlijk met tusschenpoozen soms groote — d.l. S. te bestudeeren, en zou nog niet de moed hebben over hem te schrijven. Het beeld van d. l. S. staat zou ik zeggen al te Hegeliaansch-evolutionistisch voor U geteekend."

Deze brief is vooral merkwaardig vanwege de volgende expectoratie van Daubanton:

„Wildeboer zond mij zijne oratie. Als de lui die hem hoorden en lazen nu nog niet weten dat hij „nog jong zijnde" „een gewichtig ampt" bekleedt — dan zijn ze botter en stoffeliger dan wijlen de ezelin des pseudoprofetes Bileam. Ik vond dat deze rede ons gerust niet wijzer maakt. Ik beoordeel haar niet, wijl ik geen Oud. Testicus ben. Het is in Groningen droevig met die faculteit. Raad eens hoeveel studenten Wildeboer aanhoorden? Ik bedoel Theologen?... één... twee... *drie.* Drie! Droevig hé? Ik zal de Oratie door een Oud-Ticus laten recenseeren." [126])

Er waren er meer, die tegelijk Bavincks geschrift en de inaugurele van Wildeboer onder de loupe namen en Bavinck er over schreven. Uit Wijngaarden schreef dr. H. G. Kleyn Bavinck een briefje, dat, als is het niet van een ethisch theoloog, vanwege de vergelijking bovengenoemd hier door ons ter sprake wordt gebracht. [127])

„Er is," [*zo schreef Kleyn naar aanleiding van beide geschriften*] „groot verschil tusschen de twee stukken en ik geloof dat het uwe de voorkeur verdient, ik bedoel nu niet zoo zeer wat de *waarheid* aangaat als wel de *wetenschappelijke* waarde.

Wat hebt ge een ontzaggelijk werk gehad om dat alles bijeen te brengen onder de verschillende hoofden. Daarentegen is Wildeboer's oratie zoover ik zien kan, weder zeer onnauwkeurig zijne bedoeling uitdrukkend door de vluchtigheid waarmede zij is opgesteld. Ze zal dan ook zeker veel wondbare plaatsen aanbieden voor de polemiek van Dr Kuyper. Ook gij zijt daar niet aan ontkomen." [128])

We besluiten deze epistolaire reacties met een brief van dr. J. J. Prins [129]), een oud-leermeester van Bavinck te Leiden. Prins had niet veel met de denkbeelden van De la Saussaye op. Hij was een praktisch man, die vooral zich met de praktijk van het ambt en het kerkelijk leven bezig hield.

Hij schreef:

„Gij hebt den sluier verscheurd, die verspreid lag over zijne denkbeelden, en hem recht laten wedervaren, ja, zooveel mogelijk op Uw standpunt gewaardeerd. Over dat standpunt echter, dat ik eerbiedig, zouden wij het vermoedelijk niet zoo spoedig eens worden...

Steeds uwen vriend J. J. P. Leiden. [130])

---

[124]) Brief van P. D. Chantepie de la Saussaye van 1 oktober 1884, *Arch. V.U.* *Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye* werd geboren te Leeuwarden 1848, studeerde in Utrecht en werd in 1872 predikant te Emmen. In 1878 werd hij hoogleraar in de geschiedenis der godsdiensten aan de S.U. te Amsterdam. In 1899 volgde hij Gunning op te Leiden. Hij stierf in 1920. De la Saussaye Jr. is vooral bekend door zijn baanbrekend werk op het gebied van de godsdienstgeschiedenis. H. W. Obbink noemt hem in zijn opstel over Chantepie Jr. in *Ernst en Vrede,* 1951, (blz. 100—120), de eerste phenomenoloog. Zie over hem H. M. van Nes, *P. D. Chantepie de la Saussaye,* in *Levensberichten van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde,* Leiden, 1921.

[125]) *François Elbertus Daubanton,* geboren 1853 te Amsterdam, overleden 1920. Daubanton studeerde te Lausanne, waar hij promoveerde tot licentiaat op een dissertatie: *Lessing et la théologie allemande au 18e siècle.* Hij studeerde ook enige tijd te Leiden, waar hij catéchiste was in de waalse kerk. In 1878 werd hij waals predikant te Zwolle, in 1886 predikant bij de Hervormde Gemeente te Heemstede. In 1903 werd hij kerkelijk hoogleraar te Utrecht. Zie over de verhouding van hem tot Bavinck ook Hepp, *Biografie,* blz. 43, hoewel blijkens de correspondenties de verhouding tussen Bavinck en Daubanton hartelijker was dan Hepp suggereert. Daubanton is vooral bekend door zijn leiding van de „Theol. Studiën", die hij lange tijd alleen voor zijn rekening nam. Zie over hem het *In Memoriam* van A. van Veldhuizen in de *Nieuwe Theol. Studiën, jaargang IV,* 1921, blz. 1 vlgg. Van Veldhuizen zegt daar: „Toen de medewerkers, vooral door den dood, wegvielen, bleef hij een tijdlang de leiding van de Th. St. alleen houden. De ondervinding had hem daarvan de wenschelijkheid geleerd". Daubanton was een sterke persoonlijkheid.

[126]) Brief van Daubanton aan Bavinck van 1 oktober 1884, *Arch. V.U.*

[127]) *Hendrik Gerrit Kleyn,* geboren 1859 te Leiden, overleden te Utrecht 1896, was een studiegenoot van Bavinck te Leiden. Kleyn was een hoogbegaafd man, die helaas jong stierf. Hij was van 1884—1886 predikant te Wijngaarden, daarna te Hooge Zwaluwe. In 1888 werd hij hoogleraar in de kerkgeschiedenis te Utrecht. Hij inaugureerde met een rede over *De Christelijke archaeologie in hare verhouding tot de geschiedenis des Christendoms.* Hij is vooral bekend door zijn polemiek tegen Rutgers en Lohman over de rechtsbevoegdheid van de plaatselijke kerken. Hij schreef tegen hen *„Algemeene Kerk en Plaatselijke Gemeente"* (1888). Hoewel hij in verschillend opzicht met de leiders van de Doleantie eensgeestes was, verzette hij zich krachtig tegen hun kerkelijke actie. Zie over hem het „In Memoriam" in de „Theol. Studiën" van G. H. Lamers, *Het probleem des lijdens, woord gesproken ter gedachtenis van Prof. Dr. H. G. Kleyn (7 nov. 1859—11 juli 1896)* in *Th. Studiën, XIV,* 1896, blz. 393 vlgg. Over *Kleyn* is een breed artikel met literatuurvermelding opgenomen in *„Biographisch Woordenboek"*, 's-Gravenhage, 1943, s.v. en in *Christ. Encyclopaedie*[2] van H. G. Groenewoud. Daar ook de beide titels van zijn dissertaties. Hij promoveerde tegelijk in de theologie en in de sem. letteren.

[128]) Brief van H. G. Kleyn aan Bavinck van 6 oktober 1884, *Arch. V.U.*

[129]) *Dr. J. J. Prins* was van 1855—1885 hoogleraar te Leiden. Prins was vooral een praktisch man. Zie over hem vooral M. van Rhijn, *Gemeenschap en Vereenzaming,* blz. 81 vlgg.

[130]) Brief van J. J. Prins aan Bavinck van 2 oktober 1884, *Arch. V.U.*

b. Reacties op „Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap"

Bavinck had in 1892 in „De Vrije Kerk" een uitvoerig artikel gepubliceerd over de vraag of de godsdienstwetenschap in de theologische faculteit thuis hoorde. Hij had daaraan een uitvoerige bespreking verbonden over de gevolgen van de wet op het Hoger Onderwijs van 1876 voor de theologische faculteit. Die wet was een doorn in Bavincks oog en dat stak hij in dit artikel niet onder stoelen of banken. Verder opponeerde hij in dit artikel tegen Gunning, die de behandeling van de wijsbegeerte van de godsdienst vanuit christelijk standpunt onmogelijk achtte. Bavinck was dat niet met hem eens, hoewel hij wel van mening was dat de wijsbegeerte van de godsdienst, evenals de godsdienstwetenschap, in de literarische faculteit thuis hoorde. Bij dit debat waren verschillende theologen uit die tijd betrokken. Dr. H. H. Meulenbelt had Gunnings betoog gesteund.[131]) Prof. Lamers[132]) van Utrecht daarentegen had het voor de wet tegen Gunning opgenomen. Bavinck was van oordeel, dat Lamers de kracht van de argumenten van dr. Meulenbelt wel gevoeld had. Wel schreef Bavinck, dat Lamers „misschien" wel reden had „om over den toon van Dr. Meulenbelt's geschrift zich te beklagen, en over de wijze van zijn aanval bedroefd, verbaasd en geërgerd te zijn".[133]) Er waren ook in Meulenbelts betoog wel zwakke plekken en daar had Lamers terecht op gewezen. Toch betreurde Bavinck, dat Lamers „op het eigenlijk bezwaar van zijn aanvaller, en tevens van Prof. Gunning tegen de godsdienstwetenschap, niet dieper is ingegaan". Bavincks artikel is nu voorts een eigen bespreking van deze kwestie, waarin hij tot de boven vermelde conclusies komt.

Hoewel de vraagstukken, welke in dit artikel aan de orde komen, slechts zijdelings betrekking hebben op de centrale vragen rond de ethische theologie, zoals wij die boven bespraken, zijn de reacties op Bavincks artikel van belang, omdat zij ons een inzicht geven in zijn verhouding tot verschillende theologen uit ethische en andere kring. Bovendien belichten die reacties ook weer de onderlinge verhoudingen tussen de scribenten.

In de eerste plaats reageerde dr. Meulenbelt op het hem toegezonden artikel. Hij was dankbaar voor de steun van Bavinck in zijn bestrijding van prof. Lamers:

> „Het verheugt mij, dat ook gij inziet dat Prof. L. op mijn eigenlijk bezwaar niet is ingegaan. Zoodra ik tijd kan vinden, hoop ik eene brochure te schrijven „Dogmatisme der Phantasie?" Ik haast mij er niet mede, opdat het tusschen Prof. L. en mij niet tot ééne persoonlijke kwestie kome."[134])

Breder en levendiger was de reactie van Daubanton, die zich ook thans niet onbetuigd liet.

Hij schreef, dat Bavinck hem het gras voor de voeten had weggemaaid, daarmee kennelijk doelend op zijn werk in de „Theol. Studiën".

> „De stukken van Gunning, Meulenbelt, Lamers waren mij ter aankondiging toevertrouwd. Maar al wat ik te zeggen had over de principieele dingen hebt gij kort en goed gezegd. Ik ben het volkomen met U eens — een enkele kleinigheid daargelaten. Zéér juist toont gij dat Gunning de zaken verwart door tot persoonlijke quaestie te maken wat niet persoonlijk is. Zeer humaan toont gij en passant dat Lamers (hoe is het mogelijk?) juist over de principia zwijgt. Vindt gij dat boekje van Meulenbelt niet onbeschrijfelijk saai? Wat een meelpannekoek gekruid met een saus waaraan kruid ontbreekt? Wie zulk een „medias in res" schrijft, zou een mensch er toe brengen mediis e rebus weg te hollen."

Daubanton knoopte er enkele verzuchtingen aan vast over de wijze, waarop de godsdienstgeschiedenis in die tijd aan de Universiteiten werd gedoceerd. Hij deed dat geestig:

> „Dat praat over het godsdienstig bewustzijn van kaffer en hottentot en heeft nooit zelf geroken hoe de huiden van die lui stinkend transspireeren!"

Bavinck had in zijn artikel gememoreerd, hoe prof. dr. S. Cramer zich met instemming over de wet van 1876 had uitgelaten. Dat bezorgde hem een vriendelijke reactie van deze studiegenoot uit Leiden.[135])

> „Al betreur ik diep de miskenning van de m.i. volkomen juiste grondgedachte onzer wet op 't H.O.; eene miskenning, die ik voor Christendom en volksleven allerbedenkelijkst acht. Gij levert een *betoog*, en verdedigt een ook voor een tegenstander volkomen begrijpelijk standpunt. Daarom lees ik met genoegen en groote waardeering uw stuk, dat even vrij blijft van de sluwe avocasserie van Kuyper als van de slechte manieren van Gunning, die ook bij 't behandelen van ernstige en verstandelijke onderwerpen 't niet schijnt te kunnen nalaten kwasterig te zijn of zijne warhoofdigheid te toonen. Uw stuk is een rein stuk."

Cramer vond, dat Bavinck hem niet helemaal juist had weergegeven.

> Ik heb niet „heel" de wet een meesterlijken greep genoemd, maar die ééne gedachte der wet waarop het in mijn betoog aankwam."

Hij eindigde met de voor een doopsgezinde aardige opmerking:

> „Vergeet niet: wij zijn kerkrechtelijk broeders; opkomend voor de gemeente en geloovigen tegenover de volkskerk. Zeg niet: dáárom en dáárom meent gij daarmee iets anders. Dat weet ik ook wel. Toch is er affiniteit! Die blijve;"[136])

Prof. Lamers zelf liet zich ook horen.

> „Ik dank u allervriendelijkst voor de toezending van uw „Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap". Uw verstandig woord heeft veel, dat mij zeer behaagt. Mocht ik ter eeniger tijd daarvan getuigenis geven, dan is het noodig, dat ik wete *waar* uw stuk geplaatst is of wordt. Heb de goedheid mij dit te melden [*Bavinck had kennelijk alleen een overdruk van het artikel, niet een geheel nummer van „De Vrije Kerk" rondgezonden*]. Dat „Theologie" bij u iets anders is dan bij mij is duidelijk."[137])

Ook dr. H. G. Kleyn, thans hoogleraar te Utrecht, was weer onder Bavincks

---

[131]) *Hendrik Huibrecht Meulenbelt*, predikant te Houten (1885) en te Baarn (1890—1923). Hij promoveerde te Utrecht op een dissertatie *De prediking van den profeet Ezechiël*, Utrecht, 1888, en was een vruchtbaar publicist.

[132]) *Gijsbert Hendrik Lamers* werd in 1874 hoogleraar te Groningen, in 1883 te Utrecht. Hij bewoog zich vooral op het gebied van de zedekunde.

[133]) *De Vrije Kerk, XVIII*, 1892, blz. 207 vlgg. Vgl. ook *Verzamelde Opstellen*, 1921, blz. 42 vlgg.; aldaar vermelding van de betrokken literatuur.

[134]) Brief van H. H. Meulenbelt aan Bavinck, van 11 mei 1892, *Arch. V.U.*

[135]) *Samuël Cramer*, 1842—1913, doopsgezind predikant, sinds 1890 hoogleraar aan het Doopsgezinde Seminarie en de S.U. te Amsterdam. Zie over hem *Doopsgezind Jaarboekje*, 1914.

[136]) Brief van S. Cramer aan Bavinck van 11 mei 1892, *Arch. V.U.*

[137]) Brief van G. H. Lamers aan Bavinck van 11 mei 1892, *Arch. V.U.*

correspondenten. Hij was een studiegenoot van Bavinck uit Leiden en schreef terug, dat hij uit het stukje opmaakte

> „dat ge nog denkt als vóór 12 jaren op de Haarlemmerstraat te Leiden. Misschien is dit met mij ook wel het geval. Liet mijne gezondheid het toe, ik zou U mijn oordeel schrijven, nu moet ik wachten, totdat ik U ontmoet. M.i. behoort de godsdienstwetenschap tot de theologie en in de theologische faculteit en is de literarische faculteit naar roeping alleen *philologisch*.
>
> Zoolang wij hier op aarde zijn zullen we in allerlei compromissen ons moeten laten vinden. Gij zult allerminst beweeren dat dit in *Uw* kring niet geschiedt. Theologie is overigens etymologisch kennis aangaande de natura divina en deze theologie is in 1517 afgeschaft op protestantsch gebied." [138])

In Groningen was Wildeboer juist in deze tijd hoogleraar geworden.[139]) Hij was een studievriend van Bavinck, met wie Bavinck, na zijn studententijd, contact bleef onderhouden. Hoewel Wildeboer onder de ethische theologen is te rekenen, verschilde hij toch op bepaalde punten van Gunning, zeker in de kwestie, welke Bavinck in zijn artikel ter sprake had gebracht. Dat blijkt duidelijk uit Wildeboers reactie.

> „Wat gij blz. 24, regel 3 v.o. en verder schrijft, heb ik onlangs in een gesprek van vier lange uren prof. Gunning bijna woordelijk ook zoo gezegd. Gij verdedigt daar eigenlijk Gunning I tegen Gunning II.
>
> En wat 't voorafgaande betreft — gij moet er ook toe komen om de „rechten" bij de faculteit der letteren in te deelen. En eigenlijk eindigen om met prof. Land alle faculteiten af te schaffen.
>
> Maar nogmaals mijn dank voor de toezending van dit stuk, dat zich zoo aangenaam laat lezen." [140])

Tenslotte komen we tot de eigen reacties van Gunning zelf, die, levendig als altijd, Bavinck een paar interessante brieven schreef. De wederzijdse gevoelens waren, sinds de polemiek rond 1884, er niet op achteruit gegaan. Gunning bleef Bavinck hoge achting toedragen, en gevoelde zich, bij alle verschil, tegelijk aan hem geestverwant. Gunning wilde gereformeerd zijn, en kon soms naïef uit de hoek komen. Hij kon het eigenlijk maar slecht verdragen, dat zijn „ethische" inzichten een diepe kloof geslagen hadden tussen hem en de gereformeerden en hij trachtte in zijn correspondentie bruusk soms die kloof

[138]) Brief H. G. Kleyn van 12 mei 1892 aan Bavinck, *Arch. V.U.*

[139]) *Gerrit Wildeboer*, geboren 1855 te Amsterdam, overleden 1911 te Leiden. Wildeboer studeerde tegelijk met Bavinck te Leiden en promoveerde daar in 1880 op een dissertatie: *De waarde der Syrische evangeliën door Cureton ontdekt en uitgegeven*. In 1881 werd hij predikant te Heilo, in 1884 hoogleraar te Groningen, in 1907 te Leiden. Wildeboer overleed in 1911 in de kracht van zijn leven. Hij deed veel aan oudtestamentisch-canonische studies en had veel internationale relaties. Zie over hem het korte „In Memoriam" van C. H. van Rhijn en Daubanton in *Th. Studiën, XXIX*, 1911, blz. 385. Daarin: „Wildeboer beheerschte de O.T.ische stof. Zij had zijn liefde, misschien te uitsluitend, in elk geval onverdeeld". L. H. K. Bleeker schreef later een breed artikel over Wildeboer in de *Studiën, XXX*, 1912, blz. 81 vlgg. Wildeboer was een echt ethisch theoloog. Zijn hist. critische studiën gingen bij hem samen met een diepe eerbied voor de Schrift. Bleeker wijst op zijn *„Karakter en Beginselen van het Hist. critisch onderzoek des O.V."*, waarin Wildeboer schreef, dat het antwoord op de vraag, waar Israël zijn Godskennis vandaan had, „niet afhangt van het hist-critisch onderzoek, maar van hetgeen wij zelf weten en kennen van Gods reddende genade". Merkwaardig, dat in *Ernst en Vrede*, 1951 praktisch geen aandacht aan deze ethische theoloog geschonken wordt.

[140]) Brief van G. Wildeboer aan Bavinck van 12 mei 1892, *Arch. V.U.*

te overbruggen. Hij schreef Bavinck, dat hij, vanwege het belang der zaak, op enkele bizonderheden zou antwoorden

> „omdat dit tusschen ons geschieden *kan*. Wij staan op denzelfden bodem en zóó kan discussie broederlijk en vriendschappelijk en vruchtbaar zijn. Voor dat mogelijk geval zou ik gaarne van U willen weten den juisten titel en het No. van het Tijdschrift waarin Uw opstel staat. Nog iets: geeft, voor het geval dat ik in Uw Tijdschrift een plaats voor dat opstel verzocht, dit Tijdschrift ook eenig honorarium? Ik ben, als huisvader van een talrijk gezin, genoodzaakt daar op te letten! [141])

Men ziet: Gunning accepteerde Bavinck volwaardig als gesprekspartner. Bovendien geeft deze brief ons een kijk op de doodgewone financiële zorgen, waarin Gunning verwikkeld was.

Een maand later schreef hij Bavinck opnieuw. Inmiddels had zich, in de zomer van 1892 de vereniging tussen de Christelijke Gereformeerden en de Dolerenden voltrokken, een aangelegenheid, die, blijkens de volgende brief, Gunnings volle belangstelling had. Het volgende merkwaardige schrijven vloeide hem uit de pen bij die gelegenheid:

> „*Niet* — verontschuldig mij dat ik het zeg — niet dat ik er iets heiligs in zie. Neen, groote verzaking van beginselen aan beide zijden, des te gevaarlijker omdat men haar zal ontveinzen met de leuze: „om des Heeren en om der broeders wille!" Maar de historie heeft mij sinds lang geleerd, op dit terrein geen vreeze Gods te zoeken, en ik schik mij met smart in den onheiligen toestand der „Hervormde Kerk" omdat zij het groote voorrecht heeft, geen *pretentie* op het tegendeel te maken. Maar de reden mijner blijdschap is drieledig: 1° *behoort* gij beiden, ondanks het genoemd bezwaar, toch in den grond tot elkander; en acht ik het heerlijk en benijdbaar, samen den Naam des Drieënigen Gods te mogen belijden. 2° zult gijlieden zeker aan politieke macht winnen, en, schoon ik U deze *niet* benijd, kan zij toch dienen om onze toestanden, ook die der hervormde kerk, tot de oplossing nader te brengen welke ik begeerlijk acht.
>
> 3° ook al zou dit laatste niet geschieden, verblijd ik er mij toch in dat de hervormde kerk een aanzienlijke confessioneele macht naast zich krijgt, die haar slechter deel de ijdelheid van haar reglementengeknutsel zal doen inzien, en — vooral — haar beter deel tot heilzame opwekking zal zijn om uit de schatten van waarheid, aan uw zijde bewaard, haar voordeel te doen." [142])

Deze brief is belangrijk. Hij laat ons zien, hoe Gunning niet alleen de situatie van de gereformeerden in 1892, maar ook die van de Hervormde Kerk beoordeelde. Gunning was spontaan en openhartig, dat weerspiegelt zich in al zijn brieven. Aan het slot van deze brief sprak hij zijn spijt uit, dat het nog niet tot een persoonlijke ontmoeting met Bavinck kwam. Toen Bavinck destijds in Leiden preekte, was Gunning tot zijn spijt afwezig.

Bavinck reageerde onmiddellijk op deze brief. Gunnings opmerking, dat de vereniging van 1892 „groote verzaking van beginselen aan beide zijden" meebracht, stak hem. Gunning van zijn kant antwoordde Bavinck omgaand. Het postverkeer verliep in die dagen heel snel. De brief van Gunning, die wij boven citeerden, is gedateerd op 22 juni, de nu volgende op 24 juni 1892. Daartussen viel dan Bavincks antwoordbrief. Gunning schreef terug:

[141]) Brief van J. H. Gunning aan Bavinck van 11 mei 1892, *Arch. V.U.*

[142]) *Idem*, 22 juni 1892, *Arch. V.U.*

„Hooggeachte Broeder!
Nadenken over Uw brief, voor wien ik U dank, brengt mij tot de slotsom dat ik verkeerd deed, U aldus te schrijven als ik deed. Inderdaad *geloof* ik, en moet er bij blijven, dat er opoffering van beginselen heeft plaatsgehad. In de verschillende overtuigingen omtrent den waren eigenaar der kerkelijke goederen (der hervormden, of liever, die in hun bezit zijn); omtrent de kwestie, in het bekende „Statuut" omschreven: omtrent de opleiding der dienaren des Woords, enz. (!) in die verschillende overtuigingen schuilen *beginselen* die mijns inziens een vereffening als welke nu geschied is, niet toelaten. Mijn vreugde voor Uw vereeniging is ongeveinsd: zij vloeit vooral dááruit voort, dat ik met blijdschap een krachtige confessioneele (en *onze* heerlijke confessie vasthoudende!) kerk naast mijne arme hervormde kerk zie, die haar tot heilzame ontwaking kan dienen. Maar mijn bezwaar omtrent de beginselverzaking *handhaaf* ik."

Gunning schrijft dan verder, dat hij zijn definitieve oordeel wil opschorten totdat publikatie der stukken heeft plaatsgehad. Tenslotte eindigde hij de brief aldus:

„Het is mij leed dat mijne woorden U bedroefden: wil mij dit vergeven, en de meest broederlijke woorden, waarin mijn U bekend gevoelen kan uitgedrukt worden, als de eigenlijk bedoelde aanmerken." [143])

c. Reacties op de Gereformeerde Dogmatiek[1]

Het is o.i. een merkwaardig feit, dat de publikatie van Bavincks Dogmatiek in de theologische wereld van Nederland betrekkelijk weinig reacties opriep. Een dergelijk fundamenteel en uit de bronnen bewerkt standaardwerk had recht op meerdere belangstelling. Of kon men het boek eigenlijk niet aan? Bavincks kleinere studies lokten meer polemiek uit in niet-gereformeerde kringen dan zijn grotere. Ook de epistolaire reacties op de verschijning van de Dogmatiek zijn lang niet zo uitvoerig en levendig als die op zijn eerder door ons besproken geschriften. Ze beperken zich meestal tot een korte dankbetuiging voor toezending. Aan de andere zijde laat zich dat ook wel verstaan. Het is nu eenmaal onmogelijk op een dergelijk standaardwerk op korte termijn verantwoord te reageren. Dat is bij een brochure veel gemakkelijker.

De reacties op de Dogmatiek van ethische zijde laten zich in twee groepen indelen: in de eerste plaats die in gedrukte recensies en in de tweede plaats de epistolaire. We willen eerst iets mededelen uit de eerste groep.

Bavincks vriend Daubanton reageerde in „Theol. Studiën" dat eigenlijk zo'n beetje als zijn lijfblad en persoonlijke spreekbuis fungeerde. [144]) Daubanton besprak de Dogmatiek in dezelfde tijd, waarin hij een aantal interessante artikelen aan Kuypers „Encyclopaedie" had gewijd, die hem deed „denken aan een eerbiedwaardigen dom in gothischen stijl, zooals der (!) Middeleeuwen ze deden verrijzen". Hij was over die „Encyclopaedie" bij alle kritiek niet karig in zijn lof. „Als een merkwaardig verschijnsel in de wetenschappelijke wereld van onzen tijd zal Kuypers Encyclopaedie nog jarenlang aandacht tot zich trekken! Tijdgenoot en naneef, die niet kleinzielig vitten wil,

[143]) Brief J. H. Gunning aan Bavinck van 24 juli 1892, *Arch. V.U.*
[144]) Daubanton was jarenlang de drijvende kracht van de „*Studiën*", zie noot 125 op blz. 94.

wél in gul waardeeren lust heeft, zal den schrijver ervan erkennen als een man van breede geleerdheid, van schitterende talenten in het formeele, van een machtig dialektisch vermogen, van scherpe analyse, van groote synthese, die al deze gaven dienstbaar maken wil — van die onderstelling gaat de eerlijke beoordeelaar uit — aan den bloei der protestantse theologie naar hervormde type". [145])

In dezelfde jaargang nu, waarin Kuypers Encyclopaedie Daubanton boeide, schreef hij een recensie over het eerste deel van Bavincks Dogmatiek. Hij besprak die tegelijk met twee andere dogmatische leerboeken nl. met het „Handboek der Dogmatiek ten dienste der Ned. Hervormde Kerk" door Dr P. J. Muller en de „Dogmatique Chrétienne" par Jules Bovon, docteur en théologie, professeur à la Faculté de théologie de l'Eglise évangelique libre du canton de Vaud.

Daubanton vergeleek ze onderling aldus: „Dat van Muller is het kortst. Dat van Bovon is het volst. Dat van Bavinck is het rijkst." [146]) Bavinck had in de „Studiën" met Daubanton gedebatteerd over de verhouding van confessie en dogmatiek. [147]) Daubanton verklaarde nu, dat hij thans niet op dit debat zou terugkomen. In ieder geval: deze Dogmatiek stelde hij zeer hoog. „Er is geen quaestie van of we hebben in dezen godgeleerde een geboren dogmaticus. Hij denkt, volgens de richting waarin hij zich beweegt, helder, scherp, nauwkeurig, kalm. Over eene zeer rijke wijsgeerige en theologische stoffe heerscht hij zonder „effort". Vandaar, dat zijn taal duidelijk, zijne woordkeus juist is. Bavinck's stijl bovendien is eenvoudig en krachtig." [148])

Toch achtte Daubanton het boek bijna onleesbaar. Dat zat hem in de literatuuropgaaf. Die moest uit de tekst worden verwijderd en in noten worden ondergebracht. Deze wenk van Daubanton heeft Bavinck ter harte genomen. Het is bekend, hoe hij in de tweede druk de literatuuropgaaf uit de tekst naar de noten en naar het begin van de paragrafen overbracht. Daardoor werd het boek methodologisch veel beter.

Daubanton verklaarde, dat hij weinig wezenlijke kritiek op het boek had. Zijn bespreking liep uit op een interessante vergelijking met Kuypers „Encyclopaedie" op het punt van de Bibliologie. „In alle hoofdzaken stemt hij met wat Dr A. K. in zijne Encyclopaedie leert overeen. K. is daarbij stouter en meer vindingrijk; Bavinck is voorzichtiger, minder prikkelend. Het lust mij niet te herhalen wat ik onlangs te berde bracht tegen aprioristische constructiën, die tegen empirische gegevens strijden. Ik vraag me af hoe Dr Bav. zijne theorie verdedigen zou voor de rechtbank der historie." [149])

Het is duidelijk, dat Daubanton hier doelt op de scherpe kritiek, die hij geoefend had op Kuypers leer aangaande de inspiratie. Juist op dit punt botsten gereformeerden en ethischen!

Enkele jaren later volgde in „Theol. Studiën" opnieuw een bespreking van de Dogmatiek, thans van het vierde deel, en wel van de hand van dr. G.

[145]) *Theol. Studiën, XIV*, 1896, blz. 185.
[146]) *Idem*, blz. 274.
[147]) In *Th. Studiën, IX*, blz. 257—275. Vergelijk boven blz. 76 vlg.
[148]) *Idem*, blz. 283.
[149]) *Idem*, blz. 282.

Vellenga.[150]) Vellenga leverde een uitvoerige kritiek, die ook nu nog van belang is. Hij trachtte zowel de Dogmatiek te waarderen, als haar zwakke plekken aan te wijzen. „Ontzaglijk veel schoons heeft Dr B. in deze vier lijvige deelen bijeengebracht. Schitterende pleidooien worden door hem geleverd. De lijnen der geschiedenis dikwerf fijn en uiterst nauwkeurig geteekend." Maar daarnaast tastte Vellenga ook naar de zwakke plekken in het geheel: „Maar als het er tenslotte op aankomt, om te zeggen, wat iets al en wat iets niet is, worden wij telkens weer teleurgesteld."[151])

Vellenga demonstreerde dit aan de leer van de heilige doop. Hij vroeg: wat is de doop nu bij Bavinck? Is ze medium of signum? Hij wees erop, dat Bavinck uitvoerig over de doop sprak als teken. „De doop kan niet anders dan de weldaden, die door het geloof ontvangen zijn, *beteekenen* en verzegelen en daardoor het geloof versterken (271). De Doop is en blijft dies een teeken." Bavinck spreekt op dit punt heel stellig. Hij poneert: „Er is hier een Protestantsch beginsel mede gemoeid; wie aan den doop eene mededeeling van genade toeschrijft (dacht de schrijver hier aan Dr K.?) welke door het woord en het geloof niet verkregen kan worden, zet voor de *Roomsche sacramentsleer* de deur open (271). Sterker kan het niet."[152])

Hiertegenover voerde Vellenga nu allerlei andere uitspraken van Bavinck aan, die volgens hem het tegendeel bewezen. Zo bv. deze: „De forma des doops bestaat in een door God gelegd verband tusschen een zichtbaar teeken en een onzichtbaar geestelijk goed." Vellenga voegt hier aan toe: „Forma des doops, echt Roomsch".[153])

Bavinck, aldus Vellenga, trachtte twee heterogene begrippen te verenigen. „Hij verbindt het historische begrip van Sacrament met het bijbelsche begrip van Doop en Avondmaal." En wanneer Bavinck verklaart, dat de gereformeerde theologie evengoed de phraseologia sacramentalis tot zijn recht doet komen als de lutherse en de roomse, opponeert Vellenga: „Maar dat is juist, waartegen ik met alle kracht opkom. Wat heeft die phraseologia sacramentalis zelfs een man als Dr B. parten gespeeld!"[154])

Hoewel Bavincks sacramentsleer inderdaad zwakke plekken kent, die ook aan Vellenga niet ontgingen, delen wij déze kritiek toch niet. Zij draagt een min of meer rationaliserend karakter en is niet te verwonderen bij Vellenga, die nog aan de gedachtenwereld van Doedes verwant was. Ze is wel een interessant staal, hoe Bavincks Dogmatiek aan de niet-gereformeerde theologen van die tijd toch niet helemaal ontging.

Als derde reactie op Bavincks Dogmatiek, thans weer op het eerste deel, noemen wij een artikel van dr. J. Riemens Jr.: „Principia in de Dogmatiek". In dit artikel besprak Riemens het eerste deel van Bavincks Dogmatiek en de Dogmatik van dr. Julius Kaftan, 1 en 2.

---

150) *Gerrit Vellenga*, 1867—1925, predikant te Kootwijk (1894), Nieuw Loosdrecht (1897). Hij promoveerde te Utrecht op een studie *Het geoorloofde — Eene zedekundige studie*, Sneek, 1895, en schreef o.m. *Christelijke Dogmatiek*, I en II, Amsterdam, 1918.
151) *Th. Studiën, XX*, 1902, blz. 179 vlg.
152) *Idem*, blz. 182.
153) *Idem*, blz. 184.
154) *Idem*, blz. 191.

Uit de bespreking blijken opnieuw de moeilijkheden, welke er in het verstaan van elkander tussen de gereformeerde en ethische theologen bestonden. Zo vroeg Riemens, wat Bavinck nu eigenlijk onder „kennisse Gods" verstond. Dat werd volgens hem niet voldoende opgehelderd. Was deze kennis bij Bavinck louter intellectueel opgevat of niet? Doordat dit niet voldoende duidelijk werd, behield, aldus Riemens, dit eerste deel iets „schwankends".[155])

Riemens meende ook, dat er een tegenstrijdigheid school in het openbaringsbegrip van Bavinck. Enerzijds werd gezegd: „Openbaring is al wat God doet, om de menschheid te herscheppen tot Zijn beeld en gelijkenis (I 219)." Maar van het bijbels openbaringsbegrip wordt ook gezegd, dat „dit wortelt in dat der schepping" (I 226). Volgens Bavinck was er ook openbaring vóór de val. Maar dan klopte bovenstaande definitie niet.[156])

De scherpste kritiek had Riemens echter — hoe kon het anders — op de gedeelten, die handelden over de inspiratie. Bavinck bracht de inspiratie van de Schrift niet op de schrijvers over. „De Schrift is als geheel geïnspireerd. Nu blijft — en dit is de allergrootste zwakheid van dit boek — Bavinck een nadere uiteenzetting, een *duidelijke definitie* schuldig van wat hij onder inspiratie verstaat." Helemaal onbillijk waren Riemens' bedenkingen niet. „De centrale beschouwing van Jezus Christus als het middelpunt der Schrift wisselt hier met de vroegere mechanische die uitging van de letterlijke inspiratie." Bavinck vatte de inspiratie immers zo „organisch" mogelijk op.[157])

Toch had Riemens ook waardering voor wat Bavinck wilde. „Nu is de bedoeling van prof. Bavinck ongetwijfeld, om het gezag en de eerbied voor de H. Schrift ten sterkste te handhaven. Die bedoeling kan in onze dagen nauwelijks genoeg worden geapprecieerd." En het was goed, dat een ethisch theoloog ook eens het volgende schreef: „Het gemis aan eerbied, het volstrekte ontbreken van ootmoed, waarmee de Schrift soms uit elkander gerafeld wordt, maakt de voorzichtigheid tot onduidelijk wordens toe bij dr. Bavinck begrijpelijk."[158])

De „Studiën" hielden ook later rekening met Bavinck. Zijn werken werden er regelmatig en soms uitvoerig in besproken. Voor ons doel zijn die besprekingen echter niet zo belangrijk als die van zijn Dogmatiek.[159]) Na zijn overlijden schreef dr. W. J. Aalders in de „Nieuwe Theologische Studiën" een sympathiek herdenkingswoord. „De grootste beteekenis," aldus Aalders, „van dr Bavinck ligt in de wijze, waarop hij het specifiek Gereformeerde met het algemeen menschelijke heeft trachten te verbinden. Hij was in vele opzichten een modern man, d.i. een man van onzen tijd, maar tegelijk een klassiek man,

---

155) *Theol. Studiën, XXI*, 1903, blz. 383.
156) *Idem*, blz. 391.
157) *Idem*, blz. 394.
158) *Idem*, blz. 395, 397.
159) *Idem*, in *Jaargang 1909, XXVII*, van *„Johannes Calvijn"* door G. Vellenga; in dezelfde jaargang *„Het Christelijk Huisgezin"* door L. W. Bakhuizen van den Brink; in *Jaargang 1914*, XXXII van *„Handleiding bij het onderwijs in den christelijken godsdienst"*, door G. Vellenga, blz. 264. Vellenga schrijft daar „Dr Bavinck moge professor aan de Vrije Universiteit wezen, ook studenten van de Staatsuniversiteit luisteren gaarne en aandachtig naar zijn geleerde en religieuze voordrachten"; in *Jaargang 1913, XXXI, „Christelijke Wereldbeschouwing"*[2] door G. Vellenga.

en dit niet slechts in dezen zin van de Gereformeerde classiciteit der 16e of 17e eeuw, maar in dien van het Christendom van alle eeuwen, welke universaliteit of catholiciteit de onderstelling vormden van zijn gelooven en denken." Aalders eindigde: „Heimwee naar deze catholiciteit vormt voor mij het geheim van Dr Bavinck, als mensch en als geleerde. Hij was kerkelijk in den nobelen zin van het woord." [160])

Na deze gedrukte reacties is het interessant zich te wenden tot de epistolaire, die wel niet talrijk, maar toch de moeite waard zijn. Allereerst was er een dankbetuiging van Daubanton, die Bavincks boek onmiddellijk met Kuypers „Encyclopaedie" vergeleek, die hij immers in die tijd in de „Studiën" onderhanden had.

> „Ik las een paar blz. in het boek. De eenvoud van stijl doet mij goed aan. Ik zit in Kuyper's Encyclopaedie en word gehinderd door het pompeuze in den stijl, die op den duur vermoeit. Heb in ieder opzicht zegen op uw werk." [161])

Veel breder reageerde weer prof. Gunning. Zijn brief had min of meer de vorm van een biecht. Het is frappant, hoeveel vertrouwen Gunning in Bavinck stelde en hoe openhartig hij hem schreef:

> „Mijn waarde Broeder!
> Met Uw schoon en belangrijk boekgeschenk hebt gij mij waarlijk haast verlegen gemaakt. Van het subjectiveeren van de godgeleerdheid in Schleiermacher's spoor ben ik in de laatste jaren, bepaaldelijk hier te Leiden waar ik zie wáár dat *beginsel* heenleidt, teruggekomen. Over *anderen* wil ik niet oordeelen: maar bij mij was in dat standpunt een hoogmoed, eene oppervlakkigheid in betrekking tot de *zonde*, die ik *inzie* en belijd. Geen grooter genade begeer ik, dan in de eenvoudige gehoorzaamheid aan het geschreven Woord van God bevestigd te worden. De wetenschappelijke onfeilbaarheid der Schrift, gelijk de „orthodoxie" die beweert, *kan* ik om des gewetens wil, *om* mijn gehoorzaamheid aan de Schrift, *zooals God haar gegeven heeft*, niet aannemen. Ik geloof, dat de Schrift, gelijk hare tot-één-verzameling vrucht eener heilige kritiek was, zoo ook voortdurend zulk eene kritiek *eischt*. Maar dit verhindert niet ootmoedige en blijde gehoorzaamheid aan haar. In die gehoorzaamheid ligt ook opgesloten dat ik Uwe kritiek op mij, bladz. 27 van Uw boek, thans beaam, en met U de H. Schrift, als Woord des levenden Gods, principium der waarheid noem."
> [*Gunning ging nu met vakantie naar het buitenland en hoopte later meer gemotiveerd te kunnen schrijven. Maar, reeds door oppervlakkige kennisname*] „kreeg ik groote ingenomenheid met het geschrift en vermeerderde mijn eerbied voor Uwe geleerdheid, van welke ik, met mijn verzwakt geheugen en veel verminderde werkkracht, mij geen denkbeeld maken kan". [*Gunning hoopte verder op „bloei" van de Geref. Kerk om de Hervormde Kerk „tot bezinning en inkeer" te kunnen brengen. Bavinck was hiervoor volgens hem de man.*] „Uw arbeid toch, praktisch en theoretisch, heeft niets dat in den boezem der hervormde kerk en harer voorgangers verbittering en weerzin wekt. Integendeel, men ziet U, zoo ik mij niet bedrieg, algemeen in die kerk met liefde en toegenegen eerbied aan. Gebruik die geopende deur, mijn waarde en geëerde Broeder!"
> [*Tenslotte verzekerde Gunning, dat hij de studenten op de colleges op Bavincks boek had gewezen*] „En houdt U verzekerd van de warme toegenegenheid die ik, al ontmoeten onze wegen elkander hier beneden zelden

[160]) In *Nieuwe Theologische Studiën, IV*, 1921, blz. 165.
[161]) Brief Daubanton aan Bavinck van 16 mei 1895, *Arch. V.U.*

> of nooit, u toch blijf toedragen in de gemeenschap des geloofs in den éénigen voor wetenschap en leven algenoegzamen Heiland." [162])

Na de vakantie schreef Gunning opnieuw. Hij ging nu nog wat breder op Bavincks boek in. Opnieuw stelde hij in die brief de kwestie van de onfeilbaarheid van de Heilige Schrift aan de orde.

> „Uwe leer aangaande de H. Schrift beaam ik grootendeels van harte. Maar met den titel „Gereformeerde" Dogmatiek quadreert ze niet (wat een mooi gebruik van dat fraaie woord quadreren!, Br.), omdat zij het leerstuk der *wetenschappelijke onfeilbaarheid* der H.S. terzijde laat. Het is *zedelijk* niet toe te laten, thans, na den strijd, sedert ongeveer 20 jaren gevoerd door de richting die zich bij uitsluiting de „gereformeerde" noemt en in de bladen „Heraut" en „Bazuin" haar hoofdorgaan heeft, als Gereformeerd optredende, dit punt ter zijde te laten. Wat is het geval? de „Gereformeerden" beweerden niet alleen die wetenschappelijke onfeilbaarheid (d.i. ontstentenis van éénige historische feil in de H.S.), maar zij noemden ook de positie van ons, die op grond van de HS zelve die onfeilbaarheid ontkenden, *onzedelijk*. Immers de meening die wij b.v. met Delitzsch deelen, dat de Pentateuch, zóóals hij voor ons ligt, gewrocht is der historische ontwikkeling van Israel tot aan de Bab. gevangenschap toe, was, daar de Heere Jezus sprekende van „Mozes" den Pentateuch in zijn geheel bedoeld heeft, een „slaan van den Verlosser" „in zijn heilig aangezicht", een „aanranden" van Gods onfeilbaar Woord. Zoo is de dogmatische bepaaldheid in Uw milieu verre boven dien v. bl. 361 en 362 uitgegaan. Daarom zijn ze voor dat milieu niet meer voldoende. Immers ze worden volkomen beaamd b.v. door mij en anderen die aan de zooeven genoemde (letterlijk alzoo beschreven) houding tegenover den Heiland schuldig staan."
> [*Gunning betoogde verder, dat dit voor hem geen kwestie van personen, maar van de kerk was. Zou b.v. Gunning zich aanmelden en*] „aangelokt door hare belijdenis van den Drieëenigen God en van de confessie onzer vaderen, mij tot haar wilde voegen, zou ik, daar dit strijdpunt voor het algemeen besef naar 't *zedelijk* gebied is overgebracht, niet kunnen noch mogen nalaten, eerlijkheidshalve daarbij te openbaren dat ik, op grond van de H.S., de wetenschappelijke onfeilbaarheid der HS ontkende. Liet men mij dan als lid toe (wat, geloof ik, *niet* geschieden zou) dan zou zij hare eigen voornaamste voorgangers, die mij en anderen aldus beschuldigd hebben, feitelijk als lasteraars hunner broederen kenmerken, en hen *toch* ongemoeid laten."
> [*Gunning eindigde de brief door opnieuw zijn bewondering voor Bavinck uit te spreken*] „voor Uw klaarheid en aangenaamheid van uitdrukking, voor Uw immense belezenheid die de mijne *zeer* verre overtreft, voor de vereeniging van wetenschappelijke precisie en geloofswarmte in Uwe voorstelling". [*Wanneer hij zelf nog eens de kans had een dogmatiek te schrijven, dan zou*] „bij mij de leer, of liever de verwachting, van het koninkrijk Gods op den voorgrond treden. Niet in den terecht door u afgewezen zin, waarin die idee bij Ritschl of Van Oosterzee voorkomt: maar in den zin van het woord van Aristoteles, dat „wat het laatste is in de werkelijkheid, het eerste is in de gedachte". [163])

d. Laatste contacten met Gunning

Gunning bleef Bavinck met grote interesse volgen. Die belangstelling was trouwens wederkerig, hoewel we de indruk hebben, dat Gunning zijnerzijds

[162]) Brief van J. H. Gunning aan Bavinck van 16 mei 1895, *Arch. V.U.*
[163]) Brief van J. H. Gunning aan Bavinck van 28 augustus 1895, *Arch. V.U.*

er meer op uit was Bavinck te benaderen dan omgekeerd. Toch had Bavinck van zijn kant hoge achting voor Gunning als evangeliedienaar. Op 22 januari 1894 herdacht Gunning de dag, dat hij veertig jaar daarvoor door zijn vader als predikant in Blauwkapel werd bevestigd. Op die dag werd hem een album aangeboden met zeshonderd handtekeningen van vrienden en bewonderaars. Bavinck had ook zijn naam gegeven en voegde er dit bijschrift aan toe:

> „De gouden draad, die door al de veertig jaren van Gunnings Evangeliebediening zich henenvlecht, en alle stukken en deelen er van harmonisch verbindt, is de rijke gedachte, dat niet de mensch met zijn rede, maar de Christus Gods met zijn heiligheid, de maatstaf aller dingen is. De persoon des Heeren, in de eenheid van goddelijke en menschelijke natuur, stond voor hem in het middelpunt van wereld en menschheid, en was hem de norma van letteren en geschiedenis, van wijsbegeerte en godsdienst, van alle kunst en wetenschap. In Zijn licht bezag hij alle dingen en hij beoordeelde alles naar de verhouding tot Hem. Daarom was het leven en de arbeid van Dr Gunning één Geheel, d.i. een krachtige en moedige getuigenis voor Jezus Christus en dien gekruisigd. En daarom is het mij ook een voorrecht en eere, aan Prof. Dr J. H. Gunning, bij de herdenking van zijn veertigjarige Evangeliebediening, mijne warmè hulde te brengen en mijn diepgevoelden dank te bieden voor de verrijking van hoofd en de vertroosting van hart, die door velen, ook door mij, van zijn persoon en arbeid ontvangen werd." [164])

Uit dit bijschrift blijkt wel, dat Bavinck Gunnings geschriften grondig gelezen had en ook op zich had laten inwerken. Al waren er dan punten, waarop zij diepgaand verschilden, er was tussen deze beide diepe denkers een sterke affiniteit. Gunnings christocentrische theologie en wijsbegeerte was aan Bavinck niet voorbijgegaan, evenmin als die van Gunnings grote leermeester De la Saussaye Sr.

Op 13 juni 1899 hield Gunning in het klein auditorium van de leidse universiteit zijn afscheidsrede als hoogleraar. Opnieuw werd hem bij die gelegenheid een feestalbum aangeboden en als geschenk het werk van de Rossi over het „Onderaardsche Rome". Onder de namen van de aanbieders van dit feestgeschenk was weer die van Bavinck. Gunning zond aan alle deelnemers een gedrukte circulaire, waarop hij hen hartelijk dank betuigde. „Dat fijnbewerkte Album vol sympathieke portretten, hoe zingt het mij honderd liederen, echo's die uit verschillende tijden aandoenlijk en verheffend in mij naklinken!"

Op de dankbetuiging aan Bavinck schreef Gunning nog een persoonlijk dankwoord.

> „Zeer waarde Medebroeder!
> *Uwen* naam op de lijst der deelnemers aan mijn Afscheidsdag te vinden was mij een bijzondere vreugde, waar ik U nog nader voor danken moet, dan door het gedrukte, voor velen bestemde, woord.
> Wij stemmen samen in de begeerte dat de Kerk, *als Kerk*, niet slechts in die individueele betooningen die de schuld des Geheels niet wegnemen, den Naam des Heeren Jezus belijde. *Gij* berust daarbij in de pluriformiteit der Kerk, en woont met vol behagen in het gereformeerde deel. *Ik* mag niet rusten dan in het Geheel, het Lichaam. Doch hetgeen ons vereenigt, is het voornaamste.

[164]) Vermeld in J. H. Gunning J. H.zn., *Leven en Werken, III*, Rotterdam, z.j., blz. 419.

> Eerlang hoop ik U mijn Afscheidsrede in extenso te doen toekomen, want ik kon er slechts een deel van uitspreken.
> Met hartelijken handdruk blijf ik de Uwe
> J. H. G.
> Met bijzondere belangstelling volg ik de debatten over het Hooger Onderwijs in Uwe kerk. De grandieuze grondgedachte der Vrije Universiteit heeft eigenlijk mijn sympathie; vooral sedert ik haar uit de Encyclopaedie van Dr Kuyper nog beter begrepen heb. Dat echter de theol. school te Kampen het hart der oude Gereformeerden heeft en verdient, staat even vast. Onder deze omstandigheden zou ik met U een *derde* creatie, die als hoogere eenheid van beiden kon optreden, zeer toejuichen. Vooral als de vrede tusschen de Kerken A en B daardoor kon bevorderd worden." [165])

Ook het postscriptum spreekt weer van Gunnings hartelijk meeleven met wat zich in de kring der Gereformeerde Kerken afspeelde. Tegen het einde van zijn leven neigde Gunning meer en meer naar de klassiek-gereformeerde kerkidee en voelde zich daardoor in die periode meer en meer verwant aan Hoedemaker en anderen, die streefden naar kerkherstel. Dat kwam ook uit in de fijne opmerking, die hij in deze brief aan Bavinck over de pluriformiteit en de eenheid maakte.

In het postscriptum leefde Gunning mee in de debatten, die zich rond de positie van de Kamper School afspeelden. In zijn reactie op Bavincks oratie in Amsterdam „Godsdienst en Godgeleerdheid" liet hij die belangstelling opnieuw merken. Hij had van harte met Bavinck in de moeilijke maanden, die aan deze inaugurele rede voorafgingen, meegeleefd.

Gunning schreef in de brief, waarin hij Bavinck voor de toezending van diens rede dankte, dat hij die met volkomen instemming las. Hij benijdde Bavinck, dat hij thans „in een homogenen kring van medearbeiders" zich aan een „heerlijk doel" mocht wijden. Hij sprak opnieuw de hoop uit, dat de Gereformeerde Kerken tot bloei mochten komen „opdat zij de diepgezonken hervormde kerk tot heilzame jaloerschheid mogen verwekken". En wat Kampen en Amsterdam betreft, hij had beide inrichtingen lief.

> „De theol. School had voor mij den geest van een stichting der stille maar dapper strijdende, zelfopofferende godsvrucht der mannen van 1834 enz. die haar hebben gebaard, gesteund en tot voortgaande ontwikkeling en toeneming in kerkelijke en theologische uitnemendheid voortgeleid. Maar de Vrije Universiteit die ik vroeger bestreed, heb ik vooral door lezing van Kuyper's Encyclopaedie leeren begrijpen en hoogschatten. Universitaire, niet seminaristische opleiding, schijnt mij voor den theoloog onmisbaar. Evenwel blijft de Vrije Universiteit voor mijn beschouwing gedrukt door het bezwaar dat *alle* stichtingen en inrichtingen van Kuyper aankleeft, nl. dat het geloof daar een *partijzaak* wordt, dien den machtigen geest des Stichters dienen moet tot zijn doel."
> [*Wat de landsuniversiteiten betreft, daaraan kon het voor de theologie weer goed worden*] *„als de herv. kerk zich tot de juiste grondgedachten bekeert en reorganiseert"*. [166])

Gunning stief 21 februari 1905. Bovenstaande brief is de laatste, welke wij van zijn hand aantroffen. Sinds zij in 1884 de degen kruisten over de bedoeling van de theologie van De la Saussaye Sr., hadden zij bijna twintig jaren met

[165]) In *familiearchief-Bavinck*.
[166]) Brief van J. H. Gunning aan Bavinck van 18 december 1902, *Arch. V.U.*

elkaar in contact gestaan. Het was een contact, dat voortdurend sprak van onderlinge waardering en hoogachting.

e. Gedachtenwisseling met A. M. Brouwer en G. Vellenga

Bavinck had ook in de eerste jaren in Amsterdam epistolair contact met enkele ethische theologen. Van belang is daarbij een brief, die we aantroffen van de hand van dr. A. M. Brouwer, de latere bekende utrechtse hoogleraar [167]. Hoewel Brouwer later de kant opging van de studie van het Nieuwe Testament, was hij aanvankelijk vooral dogmaticus. Hij was een uitermate kundig man, die zich eigenlijk op allerlei gebieden bewoog. Zo is zijn dissertatie over Chantepie de la Saussaye een voortreffelijke dogmatisch-historische studie en is zijn boek over de moderne richting weer meer dogmatisch-wijsgerig. Brouwer stond met Bavinck in contact naar aanleiding van het feit, dat hij Bavincks tweede druk van de studie over Chantepie in zijn dissertatie nogal gekritiseerd had, zoals we trouwens boven reeds zagen. De brief, welke wij aantroffen, is kennelijk een reactie op een brief van Bavinck naar aanleiding van Brouwers dissertatie. Brouwer ging in deze brief op enkele punten in, waarop Bavinck kritiek had geoefend. Die kritiek is duidelijk uit Brouwers brief te herkennen.

Brouwer schreef Bavinck:

> „Uw studie bedoelde de la S.'s theologisch principe en systeem. Mijn studie zou daaraan niet toegekomen zijn. Wat 't eerste betreft, meen ik, dat men de la S.'s principe en systeem niet kan en niet mag scheiden van zijn persoon. Geheel zijn werkzaamheid was feitelijk voor de gemeente in hoogeren zin. Wat 't tweede betreft, al ben ik vlgs blz. 319 zelf niet aan 't systeem toegekomen, *'t principe* heb ik toch wel degelijk besproken; 't theologisch principe in engeren zin 265—283 en feitelijk ook 289 en 318. Hierom mocht ik toch ook zeggen, dat Uw voorstelling scheef, onbillijk, en een Zerrbild is. Wat dat „scheef en onbillijk" betreft, dit ziet op een bepaalde uitspraak en dit oordeel heb ik toch wel uitvoerig gemotiveerd. 51 nt en 52 nt. Wat dat „Zerrbild" aangaat, ten eerste beroep ik mij daarbij op het oordeel van prof. Gunning en prof. Valeton Jr., die U wel gelezen hebt, maar ook weer zoo terzijde gelegd om een weinig gewijzigde herdruk van Uwe studie te geven.
>
> Dit is mij eigenlijk wel wat tegengevallen. Maar dat ik toch verder wel eenig recht heb om te spreken van een Zerrbild zou U kunnen blijken bij een vergelijking van Uwe voorstelling en de mijne. Ik heb meermalen een van U sterk afwijkende voorstelling moeten geven, maar heb daarbij niet altijd of beter slechts heel zelden Uw naam vermeld („tegen prof. Bavinck" of zoo iets). Ik achtte dit niet gewenscht, alsof mijn proefschrift eigenlijk een polemiek tegen U zoude zijn. Misschien heb ik hierin verkeerd gezien en had ik beter gedaan met hier en daar eens te verwijzen naar Uwe m.i. onjuiste voorstelling."

[167]) *Annaeus Marinus Brouwer*, geboren 1875 in N.O.I., overleden 1948. Brouwer studeerde en promoveerde te Utrecht, was van 1902—1906 predikant te Haamstede, van 1906—1910 te Meppel. Van 1910—1912 was hij rector van de zendingsschool. In 1921 werd hij hoogleraar te Utrecht, eerst vanwege de Herv. Kerk, later, in 1935, gewoon hoogleraar. Brouwer was een voortreffelijk theoloog en vooral bekend door zijn nieuwtestamentische studiën. In kerkelijk opzicht gaf hij leiding aan „Kerkopbouw". Zie over hem het artikel van W. C. van Unnik, in *Christelijke Encyclopaedie*[2], s.v. met literatuurvermelding. Vergelijk voor zijn dissertatie: blz. 88, noot 114.

> [*Vervolgens gaf Brouwer een reeks voorbeelden uit de eerste druk van Bavincks geschrift, waaruit zou blijken, dat Bavinck een Zerrbild gaf van Chantepie's opvattingen. Bavinck had hem wel geschreven, dat de openbaring de vaste maatstaf ter beoordeling moest zijn. Maar Brouwer antwoordde daarop:*] „Welnu, dat is ook wat de la S. beweert, maar volgens U zou de la S. dan door zijn ethisch beginsel die vaste maatstaf missen. Blijkbaar ligt hier het verschil in wat „openbaring Gods" is. De la S. zou zeggen: Jezus Christus, vandaar mijn eerste stelling.[168]) Dat is echter — zoo is mij dezer dagen verzekerd — „subjectivistisch". Dan komen wij op de moeilijke vraag van subjectief-objectief. Als ik 't goed begrijp is „objectief" de leer der kerk en daarin dus een vaste maatstaf. Dat nu is iets dat ik volstrekt niet kan inzien. De kerkleer is toch eerst dan ook heel „subjectief" geweest (b.v. toen Calvijn de 37 Artt. in hun grondslag ontwierp), maar is door de aanneming op een synode „objectief" geworden. Best. Maar is die aanneming voor de eeuwigheid geldend? Neen. Ook U geeft dat toe: cf. de tegenwoordige kwestie over Art. 36. Dan is er dus op dit of op meer punten allengs een „subjectieve" meening ontstaan, die wacht op kerkelijke sanctie om „objectief" te worden. Hangt het nu van de kerkelijke sanctie af, of die maatstaf vast is of niet? Dat begrijp ik niet. En toch ligt hier geloof ik wel een van de meest principieele verschilpunten. Ook hangt hiermee samen verschil van intellectualistisch en ethisch.
>
> „Gebrek aan kennis der Geref. theologie en geen cursus philosophicus". Ik wil 't ten deele wel toegeven, zooals ik ook reeds deed bl. 63. En ik acht dat ook wel jammer. Toch meen ik, dat de la S. intuitief de juiste lijnen heeft aangewezen. Intuitie is meer nog dan geleerdheid. Mannen der intuitie dat zijn de profeten van hun tijd, dat zijn de werktuigen van den H. Geest. En als zodanig zie ik de la S., terwijl er op détailpunten wellicht veel te wijzigen zal zijn. Daarom meen ik mijn raad op bl. 320 te mogen handhaven. Ook uit eigen ervaring. Ik wil volstrekt niet ontkennen, dat een meer „confessioneele" opvoeding den jongen theoloog tot een vast standpunt kan brengen, tot de waarheid kan leiden. Maar dat de bestudeering van de la S. hiervoor weinig zou geven, dat spreek ik met alle beslistheid tegen, uit eigen ervaring. Doch hiertoe zou ik teveel in persoonlijke „confidenties" moeten komen. Maar op grond van mijn ervaring zou ik de voorkeur geven aan een minder confessioneele leiding naar 't vaste standpunt." [169])

Brouwer was niet de enige met wie Bavinck in deze tijd in correspondentie trad over de theologie van De la S. Ook met Vellenga correspondeerde Bavinck over deze zaak. Vellenga had blijkbaar een artikel gewijd aan het boek van Brouwer. Daarop had Bavinck Vellenga persoonlijk over dat artikel geschreven. Op zijn beurt reageerde Vellenga in een brief van 11 juni 1906 als volgt:

> „Op uw vriendelijk schrijven over Saussaye veroorlooft u mij wel met eenige letteren te antwoorden. Ik heb nog eens over den inhoud van Uw brief nagedacht. En voor wat U schrijft, voel ik veel. Ook luister ik gaarne naar Uwe meerdere en rijpere kennis van de Duitsche theologie en die van Saussaye, maar mocht U besluiten ook een artikel te schrijven, zooals in uwe bedoeling lag, dan zou ik wel gaarne willen, dat U deze

[168]) Die eerste stelling in Brouwers dissertatie luidde: „Het grondbeginsel van de la Saussaye's theologie is niet gelegen in het zoeken van het juiste midden tusschen twee uitersten, maar uitgaande van het geloof in Jezus Christus, den Middelaar Gods en der menschen, tracht hij van dit middelpunt uit de waarheid van iedere richting en van iedere partij tot haar recht te doen komen." Brouwer zette zich in deze stelling kennelijk tegen Bavincks interpretatie van Chantepie Sr. af.

[169]) Brief van A. M. Brouwer aan Bavinck van 13 november 1905, *Arch. V.U.*

kwestie: is Saussaye, Schleiermach. of Vinet, gemeenschapsman of individualist, ook ter sprake bracht.

Vóór het verschijnen van Brouwers boek dacht ik me Saussaye ook meer als duitsche theoloog, maar juist door dr Brouwer werd dit anders. Is bij Saussaye „het geweten" niet hoofdfactor? Ook van andere zijde ontving ik een schrijven over mijn opstel, waarin men er op wees, dat ik de gemeenschapsfactor bij Saussaye geen recht had laten wedervaren. Nu stem ik dat gaarne toe, want het was mij alleen te doen om een *karakteristiek* van Saussaye's theologie, enz. te geven, bij welk streven, vooral bij personen als S., het overige wel eens wat schade lijdt. Bij de nadere uitwerking van den irenischen Saussaye kwam het duitsche element allicht beter naar voren. Maar wijl mij de éthische S. de eigenlijke S. toescheen, trad deze S. in mijn opstel ook meer naar den voorgrond.

Nu ik toch schrijf, ook een paar woorden over eene andere opmerking. Dat U het niet eens zoudt zijn met wat ik schreef over „Scheiding", kon ik van te voren weten. Toch dank ik U zeer voor de wijze, waarop U zulke stukken leest. Het zijn geen personaliteiten maar beginselkwesties. Zoo heb ik ook art. 36 bedoeld, dat binnen korten tijd afzonderlijk verschijnt. De omstandigheden, het zij met bescheidenheid gezegd, brachten ons als kerken tegenover elkaar. Dat feit bestaat en we hebben het te accepteeren. Maar wat wij nu wel hebben te doen is ruiterlijk voor ons beginsel uitkomen en ridderlijk de tegenpartij te eeren." [170])

Zo bleef de beoordeling van de theologie van Chantepie de la Saussaye Sr. hét grote struikelblok tussen Bavinck en de ethische theologen.

f. Reacties op Bavincks rede over Calvijn (1909)

Nog enkele reacties zijn te vermelden op de herdenkingsrede, welke Bavinck in 1909 ter gelegenheid van de herdenking van de vierhonderdste geboortedag van Calvijn hield. Allereerst schreef De la Saussaye Jr. hem.

„'t Is goed dat gij Calvijn op zoo waardige wijze herdenkt. „Systematicus", „organizeeren", ziedaar stellig wat niet *kan* uitblijven — maar ik gevoel zeer sterk 't gevaar ervan voor 't geestelijk leven, en 't komt mij voor dat Calvijn en 't Calvinisme daaraan niet ontsnappen. Telkens (B.v. op p. 15 als gij over de „ervaringen van eigen zieleleven enz. spreekt) gevoel ik tot hoever ik met U meega — en waar ik u verlaat. Trouwens dat zult gij *misschien nog sterker* gevoelen als ik u (over een paar jaar?) mijn ethiek mag zenden. Intusschen: dank en de beste wenschen voor uw arbeid. Ten slotte bouwen wij — mede — aan 't zelfde." [171])

Ook Wildeboer liet zich horen, zij het kort:

„Dank voor Uw Calvijn. De waardeering houdt maat. Ik las het met groot genoegen." [172])

g. Correspondentie met G. Wildeboer

Bavinck stond met Wildeboer op voet van vriendschap in zijn studententijd. Er zijn dan ook enkele brieven uit de jaren 1879 en 1880, waarin de vrienden elkander vrij intiem op de hoogte houden van allerlei voorvallen uit hun persoonlijk- en studieleven. Ook later bleef Bavinck contact onderhouden. Belangrijk is daarbij een correspondentie, welke zich ontspon naar aanleiding van Wildeboers boek over de Kanon van het Oude Testament. Wildeboer aanvaardde de historisch-kritische methode voor de studie van de Heilige Schrift, maar hield tegelijk met mannen als Valeton vast aan het openbaringskarakter van de Schrift. Op dit punt nu ontspon zich tussen Bavinck en hem een interessante discussie. In Wildeboers brieven komt ook Bavincks standpunt in die tijd aan het licht.

In een brief van 16 december 1889 schreef Wildeboer, dat hij Bavinck reeds lang had willen antwoorden op diens brief over zijn boek „De Kanon van het Oude Verbond".

„Ik doe dat aan de eene zijde met ingenomenheid. Het verheugde mij toch zulk een uitvoerig epistel van een oud vriend te ontvangen en nog wel een schrijven, dat zooveel belangstelling toonde in mij en mijn werk..."

[*Op de zaken afgaande, schreef Wildeboer verder:*] „Gij toont een verbazende geringschatting voor wat gij noemt een „bloot formeel onderzoek" naar het ontstaan van den kanon. Ik zou U willen vragen: wat anders dan het formeele kan voorwerp van historisch onderzoek zijn?

Gij zegt, dat het „vroom gemoed" de Kanon niet *gemaakt* heeft, maar slechts wat heilig was, als zoodanig heeft *erkend*. Dat verschil schijnt diepgaand, maar het bestaat slechts in woorden. Ik wil zelfs het laatste woord voor juister dan het eerste verklaren. Maar wederom: wat is voorwerp van wetenschappelijk onderzoek? Niet wat door God als kanon gegeven moge zijn, maar wat door de Oud- of Nieuwtestamentische gemeente als zoodanig is *erkend* en *hoe* en *wanneer* zij dat heeft erkend.

Gij (en Gij niet alleen) maakt U van die „bloot formeele" kwesties die hoofden en harten van vele geloovige mannen in Europa en Amerika in beslag nemen, al heel gemakkelijk af door te verklaren, dat Gij aan Inleidingsstudiën niet veel meer doet en dat Gij over het ontstaan van vele boeken van mij verschilt. Och toon dat eens op een of ander belangrijk punt aan en Gij zult honderden belangstellende lezers in heel de christenheid vinden...

Eén gewichtige concessie en confessie wil ik U doen. Gij begrijpt niet wat mijn begrip van kanon is. Welnu, ik kom er eerlijk voor uit, dat ik zulk een begrip wel belijnd en begrensd niet bezit. Maar wat bewijst dit? Alleenlijk dit, dat ik uit al de resultaten van onbevooroordeeld onderzoek nog tot geen samenvatting ben gekomen. Ik ben nog bezig aan den Bijbel zelf te vragen: hoe wilt Gij verstaan zijn? Ik gevoel, o Bijbel, dat Gij mij spreekt van God, ja ik vind in U woorden des eeuwigen levens, daden en giften Gods, die beantwoorden aan de diepste behoeften van mijn hart — maar ik kan dit alles voor mijn verstand nog niet verklaren, het samenvattend begrip heb ik nog niet gevonden. En ik geloof, dat men dat begrip toch aan het voorwerp des onderzoeks zelf moet ontlenen.

Gij daarentegen opereert met een begrip, een oud eerwaardig begrip, waarin vroegere geslachten hun geloof hebben uitgedrukt. In gemoede meende men, en velen meenen dat nog, dat deze begrippen geheel op den Bijbel zijn gegrond. Maar Gij, die den Bijbel toch ook als historisch product hebt leeren kennen, Gij die zelf toegeeft, dat de oud-protestantsche bijbelbeschouwing gevallen is, Gij moogt dat begrip niet behouden, maar moet, den Bijbel beter verstaande, naar een ander begrip zoeken."

[*Tenslotte schreef Wildeboer over de kritiek van Hoedemaker op zijn*

---

[170]) Brief van G. Vellenga aan Bavinck van 11 juni 1906, *Arch. V.U.*
[171]) Brief van P. D. Chantepie de la Saussaye aan Bavinck van 8 juli 1909, *Arch. V.U.*
[172]) Brief van G. Wildeboer aan Bavinck van 8 juli 1909, *Arch. V.U.*

werk:] „Toch heb ik er tot op zekere hoogte respect voor. Dr H. en ook uw collega Noordtzij (hoe onhoudbaar ook zijn beweringen zijn) toonen op de kwesties te willen ingaan, alleenlijk zij bewijzen slag op slag de kwestiën niet te kennen." [173])

De centrale kwestie, waarover Bavinck en Wildeboer niet tot overeenstemming konden komen, was de vraag of het historisch-kritisch onderzoek te verenigen was met het geloof in het openbaringskarakter van de Heilige Schrift. Was het mogelijk de Heilige Schrift historisch-kritisch te bestuderen en tegelijk vast te houden, dat God ons in haar Zijn Woord heeft geschonken als norma voor geloof en leven? Wordt het laatste niet door het eerste ondermijnd en weggenomen? Op dit punt spitste zich de discussie toe.

Op 2 maart 1891 schreef Wildeboer Bavinck:

„Laat mij beginnen met te verklaren, dat ik dat standpunt weet te waardeeren, dat ik U liefhebben kan, al ware 't slechts daarom, dat Gij vreest den Heiland eenigszins te onteeren of Hem mindere eere te geven, dan Hem toekomt. Maar ik geloof niet, dat ik door mijn onderzoek Hem onteer. Ik geloof, dat de Heer zich aan 't spraakgebruik aansloot, d.w.z. niet in den zin eener accommodatie, alsof Hij wel beter wist, neen, maar omdat Hij als waarachtig mensch ook in deze een Zoon Zijns volks was, gelijk Hij op 't gebied der natuurkunde enz. niet gekomen is om ons de ware geschiedenis te leeren."

Wat betreft de vrees, die Bavinck had, dat op deze wijze de goddelijkheid der Schrift verloren ging, antwoordde Wildeboer nog:

„Gij vreest de *goddelijkheid* van de Schrift te verliezen op den weg, dien ik bewandel. Het komt mij voor, dat dit door U niet klaar gedacht is. Ik vind op Uw standpunt dat woord veel te zwak, en ik geloof, dat b.v. dr Kuyper er zich aan zou ergeren. Want *goddelijk* blijft mij die O.T.ische Schrift ten zeerste.

Tenslotte, ik waardeer Uw standpunt wel, maar ik overschat het niet. Ik kan er nog altijd niets meer geloovigs in zien dan in 't mijne. Integendeel, ik geloof, dat een innerlijk scepticus ook zoo zou kunnen redeneeren als Gij doet. Hoofdzaak is en laat dat blijven, dat wij met Jezus Christus levend verbonden zijn, dan zal Hij ons wel geen theol. praemissen aan de hand doen, maar zijn gemeenschap zal ons wel bewaren voor een theologie, die Hem dringt uit 't centrum onzer eindbeschouwingen." [174])

In 1891 ontspon zich een felle strijd tussen Wildeboer en prof. Fabius van de Vrije Universiteit, die een scherpe aanval deed op Wildeboers Schriftbeschouwing. Wildeboer antwoordde daarop en zond zijn geschrift o.m. Bavinck toe. Deze schreef daarop weer een brief naar Wildeboer. In reactie op die brief stortte nu Wildeboer zijn hart voor Bavinck uit.

„Zie, waarde vriend, ik wil eens voor U mijn hart uitstorten, omdat ik voor U veel achting en vriendschap gevoel. Het optreden van hen, die zich de verdedigers van het geloovige standpunt noemen, acht ik zoo bedroevend. Wat een lichtzinnigheid en hoogmoed in 't optreden van Mr Fabius! Hij heeft blijkbaar de teksten niet eens nagelezen, die hij citeert. Och, het is zoo gemakkelijk zich te plaatsen onder, ja zelfs aan het hoofd van het volk des Heeren en als men dan maar met groote woorden zegt tegen het ongeloof en de dwalende „ethische broeders" te

[173]) Brief van G. Wildeboer aan Bavinck van 16 december 1899, *Arch. V.U.*
[174]) Brief van G. Wildeboer aan Bavinck van 2 maart 1891, *Arch. V.U.*

strijden, dan is dat eenvoudige volk zoo spoedig gereed in de zoodanigen profeten te eeren. Ons volk wordt goddank nog warm als het meent, dat het om de eere Gods gaat." [175])

Nog eenmaal trachtte Wildeboer Bavinck van de juistheid van zijn standpunt te overtuigen, ditmaal in 1893. Bavinck had hem geschreven, dat het ging om „de getuigenis der H. Schrift aangaande zichzelve", een door hem graag gebruikte uitdrukking. Wildeboer schreef terug:

„dat ben ik volkomen met U eens en ik meen juist, dat daarom de historische kritiek zooveel sterker is dan de traditioneele beschouwing, omdat zij poogt de H. Schrift van zichzelf te laten getuigen. En daarvoor is noodig, niet alleen het werk der zoogenaamde „lagere" kritiek eerst te verrichten, d.w.z. de tekst te emendeeren enz., maar ook de „hoogere" kritiek te beoefenen ten einde de samenstellende bestanddeelen der boeken van O. en N.T. goed chronologisch te rangschikken."

„Moeten in deze ernstige dagen niet alle geloovigen de handen in één slaan om hierin samen te werken? Hebben dan bijna alle deskundigen over de heele wereld 't mis; en zouden onze „gereformeerden" met hun taktiek van de zaken te laten rusten (tot hoelang?) alleen in den weg Gods zijn?" [176])

Hiermede zijn wij aan het einde gekomen van de bespreking van de epistolaire contacten tussen Bavinck en de ethische theologen uit zijn tijd. Het bleek ons, dat deze veelvuldig waren. Een van de redenen van het gemak, waarmee Bavinck dit persoonlijk contact onderhield, was zeker het feit, dat hij in Leiden gestudeerd had. Daar kwam bij, dat Bavinck, bij alle soms diepgaand verschil, zich toch aan hen verwant gevoelde in de handhaving van de centrale inhouden van het christelijk geloof. Mannen als Gunning, Chantepie de la Saussaye Jr., Daubanton, Brouwer, Vellenga, Wildeboer en anderen mochten dan met hem zowel kerkelijk als theologisch verschillen, hij wist zich toch met hen één in het geloof in Jezus Christus. Bovendien verstond Bavinck de kunst de tegenstander ridderlijk tegemoet te treden, wat door zijn opponenten bizonder werd gewaardeerd. We zouden uit dit overzicht de volgende conclusies willen trekken:

1. Er is geen verschil tussen Bavincks publieke reacties op de ethische theologie en zijn epistolaire contacten.
2. Zijn epistolaire contacten getuigen van een oprecht pogen de tegenstander te verstaan en hem open tegemoet te treden.
3. Tussen Bavinck en de ethische theologie bleef ingrijpend verschil van mening over de theologie van Chantepie de la Saussaye Sr. en over de waardering van de historisch-kritische studiën in verband met het openbaringskarakter van de Heilige Schrift.
4. Daar kwam bij een geheel verschillende appreciatie van de strijd van dr. Kuyper en het door hem geleide calvinistisch Réveil.
5. Vooral Gunning trachtte in zijn persoonlijk contact met Bavinck hem zo dicht mogelijk te naderen.

[175]) Brief van G. Wildeboer aan Bavinck van 23 februari 1891, *Arch. V.U.* De aanval van Fabius op Wildeboer in diens rectoraatsrede *Mozaïsch en Romeinsch Recht*, Amsterdam, 1890, blz. 1—16.
[176]) Brief van G. Wildeboer aan Bavinck van 16 november 1893, *Arch. V.U.*

6. Het blijft met het oog op de situatie van geheel de orthodoxie in Nederland te betreuren, dat noch de publieke noch de epistolaire contacten tussen Bavinck en de ethische theologen in staat bleken de verschillen te overbruggen.

7. Men kan de discussie over de theologie van Chantepie de la Saussaye Sr. met Bavincks en Brouwers publikaties niet als afgesloten beschouwen.[177])

[177]) Vergelijk voor de opvattingen der meeste in dit hoofdstuk besproken ethische theologen t. a. v. het Schriftvraagstuk R. Bijlsma, *Schriftuurlijk Schriftgezag*, Nijkerk, 1959, blz. 250—252.

HOOFDSTUK III

BAVINCK EN DE MODERNEN

A. Het moderne contra-offensief van omstreeks 1910

Naast de ethische hield de moderne theologie evenzeer Bavinck bezig. Hij had in zijn leidse studietijd intensief met haar kennis gemaakt. Mannen als Scholten, Kuenen, Tiele en Rauwenhoff hadden hem met haar problemen geconfronteerd. Hij was in zekere zin door haar héén gegaan. En al had hij reeds spoedig in publikaties in „De Vrije Kerk" zich tegenover haar geplaatst, haar problemen bleven zijn aandacht boeien.[1]) In zijn Dogmatiek schonk hij behoorlijke aandacht aan haar vertegenwoordigers en besprak hij de vraagstukken, welke door haar aan de orde werden gesteld.[2]) Terwijl de ethische theologie hem boeide vanwege de ernst, waarmede zij de grote religieuze vragen van het christelijk geloof aan de orde stelde en in verband zette met de moderne cultuur, interesseerde de moderne theologie hem vooral vanwege haar worsteling met het verband tussen christelijk dogma en moderne wereldbeschouwing. De la Saussaye en zijn leerlingen, Gunning en de zijnen beleden hartstochtelijk de grote realiteiten van zonde en genade. De moderne theologen en zeker de oud-modernen, deden dat niet. Zij meenden, dat het moderne wereldbeeld, zoals zich dat in het midden van de negentiende eeuw met grote kracht aan hen opdrong, met zich mee bracht, dat het christelijk dogma, met name dat inzake de openbaring en het wonder, moest worden verzaakt. Nu stond Bavinck zeker open voor de resultaten van de moderne wetenschap. Zij heeft hem van het begin tot het einde van zijn leven geboeid. De kwestie van de evolutie en van de oorsprong van de mens, het ontstaan van de aarde en alles wat met deze dingen samenhangt, werden door hem in zijn geschriften voortdurend besproken. Maar hij was er tegelijk diep van overtuigd, dat de royale en open kennisneming en erkenning van de resultaten van de moderne natuurwetenschappen allerminst met zich mee bracht, dat het christelijk dogma nu maar overboord moest worden geworpen. Bavinck worstelde heel zijn leven om te komen tot een christelijke, belijdende natuurwetenschap.[3])

Na de eerste heftige strijd tussen de leiders van het oud-modernisme en de orthodoxie in het midden van de vorige eeuw, waren de posities min of meer

[1]) Zie vooral *De Vrije Kerk, XIV*, 1888, blz. 253—286, waar Bavinck een uitvoerige bespreking gaf van de godsdienstwijsbegeerte van Rauwenhoff. Vgl. ook zijn voortreffelijke opstel *Theologische Richtingen in Nederland* in *Tijdschrift voor Geref. Theologie, I*, 1894, blz. 161—188, met ruime aandacht voor de moderne theologie.

[2]) Zie vooral *Dogmatiek, I*[2], blz. 191 vlgg., 578, 579 vlgg.

[3]) Zie reeds zijn artikel *Christendom en Natuurwetenschap* in *De Vrije Kerk, XIII*, 1887, blz. 169—196; opgenomen in *Kennis en Leven*, 1922, blz. 184—202.

geconsolideerd. De modernen organiseerden zich tot een afzonderlijke partijgroepering in de Hervormde Kerk en het leek erop, dat er in de verstarde fronten weinig beweging was te brengen.

Toch ontbrandde er omstreeks 1910 opnieuw een heftige strijd tussen de moderne beweging en de orthodoxie. Men kan deze strijd in zekere zin de laatste heftige botsing noemen tussen het oudere modernisme en de orthodoxie hier te lande. Korte tijd hierna begon Roessingh door zijn publikaties het modernisme in een andere richting te dringen en veranderden de probleemstellingen. Maar omstreeks 1910 kwam het nog tot een korte scherpe confrontatie van enkele moderne uitgangspunten met het orthodoxe dogma. De aanleiding hiertoe vormden de publikaties van prof. dr. B. D. Eerdmans en enkele anderen. Maar indirect zijn er diepere oorzaken te signaleren, die samenhangen met heel de culturele en politieke situatie in Nederland in die tijd. Tegen het einde van de negentiende eeuw had het door Kuyper geleide calvinistisch Réveil zijn hoogtepunt bereikt. Het had in 1901 het regeringskasteel veroverd en al was het bij de verkiezingen van 1905 door de vrijzinnigheid verslagen, het werd al spoedig duidelijk, dat dit voor de liberalen een Pyrrhusoverwinning was. Daar kwam bij, dat een reeks indrukwekkende publikaties getuigenis aflegde van de geestelijke kracht van dit Réveil. We noemen hier onder meer Kuypers Encyclopaedie en Bavincks Dogmatiek. Deze geschriften lieten niet na tot zelfs in moderne kring indruk te maken. Daarnaast was er de ontwikkeling van de ethische richting, vooral in de werken van Gunning, die zeker in hervormde kring grote invloed oefende. Zodoende kwam de moderne richting min of meer onder druk van tegenstanders te staan, die veel vitaler waren dan de mannen van de utrechtse school, waartegen zij eerder geopponeerd had. Een en ander leidde er toe, dat het van vrijzinnige zijde wel tot een contra-offensief moest komen. Daar kwam bij, dat het modernisme zelf enigszins in een slop dreigde te geraken. De welbewustheid van haar grootmeesters als Scholten, Kuenen en anderen had plaats gemaakt voor verwarring. Er was een groep „Malcontenten" ontstaan, die zich met de meer oud-moderne richting niet kon verenigen. Al met al was de tijd rijp om zich rekenschap te geven van de plaats, waar men stond.[4])

In die korte heftige polemiek nu heeft ook Bavinck zijn woord gesproken en zeker een belangrijk woord. Het is daarom, dat wij zijn reacties op dit moderne contra-offensief in een apart hoofdstuk bespreken. Wij volgen daarbij dezelfde methode als in het vorige hoofdstuk. We beginnen met de bespreking van de gedrukte bronnen en wenden ons daarna naar de epistolaire gegevens.

De man, die het grote contra-offensief tegen de orthodoxie en vooral tegen de gereformeerde orthodoxie inzette, was prof. dr. B. D. Eerdmans. Deze was in 1898 hoogleraar te Leiden geworden in de O.T. vakken, maar toonde in deze strijd, dat hij ook een scherpzinnig dogmaticus was. Hij was van orthodoxe afkomst en dit zal aan de felheid van zijn optreden niet vreemd zijn geweest.[5]) In het moderne „Theologisch Tijdschrift" publiceerde hij enkele

[4]) Over de z.g. „Malcontenten" zie A. M. Brouwer, *De Moderne Richting, eene historisch-dogmatische studie*, Nijmegen, z.j., blz. 128—165; K. H. Roessingh, *Het Modernisme in Nederland*, Haarlem, 1922, blz. 215—223; J. Lindeboom, *Geschiedenis van het Vrijzinnig Protestantisme, III*, Assen, 1935, blz. 61—63.

[5]) B. D. Eerdmans, *„Moderne" Orthodoxie of „Orthodoxe" Modernisme*, Baarn, 1911, blz. 3. „Moordenaars van zielen en godloochenaars zijn in deze kringen gewone benamingen voor vrijzinnigen. Zoo wordt het op de catechisatie der rechtzinnigen geleerd. Zoo heb ik ze zelf in mijn jeugd leeren beschouwen..." *Bernardus Dirk Eerdmans*, (1868—1948) promoveerde op een diss. over *Melekdienst en vereering van hemellichamen in Israels Assyrische periode* (1891) en werd in 1898 hoogleraar te Leiden. In 1938 ging hij met emeritaat. Zie voor Eerdmans: *In Memoriam*, door P. A. H. de Boer in *Ned. Theol. Tijdschrift* (1948). Verder biografische notities van P. A. H. de Boer in Eerdmans, *Oud-Testamentische Studiën, VI*, Leiden, 1949, blz. 101 vlg. en artikel in *Persoonlijkheden in het Koninkrijk der Nederlanden, in woord en beeld*, Amsterdam, 1938.

artikelen in de jaren 1909 en 1910, waarin hij een felle aanval deed met name op de theologie van dr. A. Kuyper. Enkele van deze artikelen zagen ook in brochurevorm het licht.[6]) Daarnaast verscheen in 1911 het bekende boek van dr. C. B. Hylkema „Oud- en Nieuw-Calvinisme", dat in 400 bladzijden aan het door Eerdmans geopende offensief krachtig steun bood.[7]) Niet alleen de gereformeerden werden door Eerdmans en anderen aangevallen, ook de ethischen werden in dit contra-offensief betrokken. Vandaar, dat er ook van die zijde gereageerd werd. We wijzen op de geschriften van H. M. van Nes, W. J. Aalders en anderen.[8]) Aan deze strijd hebben we zeker ook de voortreffelijke, hoewel uiterst stroeve studie van dr. A. M. Brouwer te danken, die tot de degelijkste werken over het modernisme behoort.

Bavinck reageerde op Eerdmans en Hylkema, die hem uitdrukkelijk in het debat betrokken, in de op dat moment wel zeer actuele rectorale oratie, die hij op 20 oktober 1911 bij de overdracht van het rectoraat van de Vrije Universiteit uitsprak onder de titel „Modernisme en Orthodoxie". Het was zijn laatste belangrijke dogmatische geschrift en is het grote antwoord, dat hij op het modernisme wilde geven. Het geschrift draagt zowel een apologetisch als een belijdend karakter en is nog steeds zeer lezenswaard. Willen we Bavincks argumentatie in dit geschrift verstaan, dan moeten we echter eerst in het kort een overzicht geven van de casuspositie van de strijd.

Eerdmans' felle verwijt in het door hem geopende contra-offensief was, dat de nieuwere gereformeerde theologie wel de oude gereformeerde termen en dogma's aanhield, maar ze vulde met andere, moderne inhouden. Eigenlijk was volgens Eerdmans het principiële verschil tussen de orthodoxie en het modernisme daarmede vervallen. De posities, welke men tegenover elkander nog handhaafde, waren slechts schijn-posities. Daarbij was Eerdmans vooral gebeten op de theologie van dr. A. Kuyper. Hij had daar grondig studie van gemaakt en ging er in zijn geschriften diep op in. „Wat den volke getoond wordt," aldus Eerdmans, „als uit den slaap opgestaan is een geheel andere

[6]) In 1909 het artikel *De Theologie van Dr. A. Kuyper* in *Theologisch Tijdschrift, 43e Jrg.*, 1909, blz. 209—237; *Bijzondere Openbaring* in hetzelfde, *44e Jrg.*, 1910, blz. 377—396. Het artikel over Kuyper verscheen als brochure onder dezelfde titel bij Van Doesburgh, Leiden, 1909. Zie ook Eerdmans artikel *Orthodox Verweer* in *Theol. Tijdschrift*, 1911, blz. 342—364 en zijn polemiek met Wildeboer in dezelfde jaargang blz. 289—304; 437—445 over exegetische vragen.

[7]) C. B. Hylkema, *Oud- en Nieuw-Calvinisme, een vergelijkende geschiedkundige studie*, Haarlem, 1911. Hylkema was sinds 1908 doopsgezind predikant te Haarlem. Hij promoveerde op de bekende studie *Reformateurs; geschiedkundige studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer Gouden Eeuw*, Haarlem, 1900—1902, 2 stukken. Het eerste stuk diende als diss. aan de S.U. te Amsterdam.

[8]) Zie art. W. J. Aalders in *Nederl. Kerkbode*, 1911, nr. 46, 47 en H. M. van Nes, *Modern of Orthodox*, Baarn, 1911.

theologie, met wat kleeren en sieraden van de overledene getooid." [9]) Kuyper nam immers de oude gereformeerde leer niet zonder meer over „maar streeft er naar, zooals boven gezegd is, de Gereformeerde Theologie in verband te brengen met het bewustzijn van den mensch van het einde der 19de eeuw." [10]) Om dat te bewijzen besprak Eerdmans vervolgens uitvoerig, wat Kuyper in zijn geschriften geleerd had omtrent de wedergeboorte en het wonder; hij achtte dat voldoende om daardoor aan te tonen, „dat de theologie van Dr Kuyper niet met het oude gereformeerde leerstelsel vereenzelvigd mag worden. Het bewustzijn van den hedendaagschen mensch laat zich blijkbaar met de gereformeerde theologie niet in rapport brengen, zonder dat deze theologie, daardoor op de meest ingrijpende wijze wordt gereformeerd." [11]) Vooral putte Eerdmans zich uit te laten zien, dat Kuypers opvatting over de Raad Gods, die in zijn uiteenzettingen over het gebed een grote rol speelde, eigenlijk deterministisch was. „Dit wijsgeerige determinisme, zooals het buiten het erf der palingenesie zou heeten, is aan Schrift en Belijdenis vreemd. Of het de nawerking is van den hoogleeraar Scholten op den student der Leidsche Hoogeschool?" [12])

Kuypers min of meer deterministische opvatting van de praedestinatie was, volgens Eerdmans, geheel in strijd met de Schrift. De „Bijbelsche schrijvers onderstellen, op iedere bladzijde bijkans, dat God de wereld regeert. Wat God over de menschen doet komen, houdt verband met wat de menschen doen". [13]) De conclusie van Eerdmans was, dat dr. Kuyper een man is van de „vooruitgang", die „door zijn optreden niet minder bevorderd wordt, dan door de meest radicale theorieën van de uiterste linkerzijde. Maar zijn theologie is niet gereformeerd. Zij wil het toch zijn. Dit behoort echter tot de middelen, waardoor de vooruitgang wordt verkregen." [14])

Deze zaak liet Eerdmans niet los. In een volgend geschrift „‚Moderne' Orthodoxie of ‚Orthodox' Modernisme" ging hij nog dieper op de zaak in en trachtte hij door te dringen tot de wortel van het verschil tussen de moderne en de oud-protestantse zienswijze om zo aan te tonen, dat de mannen van het gereformeerde Réveil in principe op het vrijzinnige standpunt waren overgestapt. Ook in dit geschrift is iets fels, iets verbetens, dat de zaak, welke Eerdmans bepleitte, dreigt te overtrekken. Het is de felheid van de man, die tot totaal andere gedachten is gekomen en het oude nu met alle kracht bestrijdt.

Dit tweede geschrift is belangrijker dan het eerste. De zaak, waar het om ging, komt meer uit de verf en de schrijver bespreekt haar grondiger. Eerdmans begon te verklaren, dat hij zelf in zijn jeugd de dingen precies zo gezien had als de orthodoxie „en ik heb ervaren", zo vervolgde hij, „dat deze meening nog steeds gepropageerd wordt". Hij trachtte vervolgens te laten zien, waar het in de vrijzinnige theologie om ging. Deze brak met het zogenaamde supranaturalisme, de „bovennatuurlijke wereldbeschouwing" en hierdoor „tastte

[9]) B. D Eerdmans, *De Theologie van Dr A. Kuyper*, Leiden, 1909, blz. 3.
[10]) *Idem*, blz. 9.
[11]) *Idem*, blz. 16.
[12]) *Idem*, blz. 26.
[13]) *Idem*, blz. 27.
[14]) *Idem*, blz. 31.

zij de grondslagen van het gangbare rechtzinnig geloof aan, want dit was gegrond op „wonderen" en hing met dit wondergeloof zóó nauw samen, dat het zich door de ontkenning van het wonder ten ernstigste bedreigd moest zien". [15]) Eerdmans raakte hier de grondkwestie aan, die nu verder het debat zou beheersen nl. de kwestie van het z.g. supranaturalisme. Dát werd nu de inzet van het debat. Het oud-protestantisme zou, in navolging van de Bijbelschrijvers, dit supranaturalisme hebben aangehangen; de moderne theologie brak er mee en in feite, — dat is de beschuldiging, die het debat zo heftig maakte — zouden de nieuw-gereformeerde theologen er ook mee gebroken hebben. Het werd alleen gecamoufleerd door het gebruik van de oude termen en leerstellingen, maar de wezenlijk supranaturalistische inhoud daarvan was er door Kuyper en Bavinck uit weggenomen.

Eerdmans liet nader zien, hoe hij dit bedoelde. Van de Bijbelschrijvers gold: „Het supranaturalisme in hunne verhalen is voor hen werkelijkheid". [16]) Bijvoorbeeld: „Wanneer het regent is dat niet een of ander natuurproces, van verschillende oorzaken afhankelijk, een schakel in een keten van oorzaak en gevolg — neen, dan is hun dit een regelrechte daad Gods." [17]) Nu zagen de 37 artikelen, evenals de Heidelbergse Catechismus, in welke geschriften Eerdmans goed thuis bleek, de dingen op dezelfde wijze als de Bijbelschrijvers. En daar zat iets aantrekkelijks in. „In stede van dorre, droge, onbarmhartige en onverbreekbare natuurwetten, hebben wij hier een liefdevolle, levende Persoonlijkheid, die als een soort reuzenmensch woont in een onzichtbare maar toch bereikbare hemel." [18]) Nu werd het echter, naarmate de natuurwetenschap vorderde, steeds duidelijker, „dat de geheele supranaturalistische kijk op het wereldgebeuren telkens door de nuchtere waarneming werd weersproken". [19]) Het was toen „de zoogenaamde moderne theologie, die de wereldbeschouwing van den hedendaagschen tijd, de natuurlijke wereldbeschouwing, heeft getrokken binnen den kring van het godgeleerd denken". [20])

Daarmede stortte echter heel het oud-protestantse godgeleerde stelsel ineen. Bij de nieuw-gereformeerde theologen viel thans echter evenzeer een dergelijke breuk te constateren. Dat betrof dan vooral hun opvatting van het wonder. Vooral door Kuypers deterministische opvatting van de Raad Gods, waarin het wonder en het gebed — bij wijze van spreken — reeds van te voren vercalculeerd waren, zou dit het geval zijn. En niet alleen bij Kuyper was dat zo. Ook bij Bavinck vond men „de voorstelling van de door God vastgestelde wereldorde en het bestrijden van de voorstelling dat God door wonderen in die wereldorde zou ingrijpen". Het wonder zou hier zijn „een in werking treden van reeds in de Schepping aanwezige krachten en zou vooral niet mogen zijn een bovennatuurlijk ingrijpen Gods". [21]) Doordat het wonder voorbeschikt was en op gelijke lijn stond met de natuurwetten, „behoort het tot de wereldorde

[15]) B. D. Eerdmans, *„Moderne" Orthodoxie of „Orthodox" Modernisme*, Baarn, 1911, blz. 6.
[16]) *Idem*, blz. 8.
[17]) *Idem*, blz. 9.
[18]) *Idem*, blz. 11 vlg.
[19]) *Idem*, blz. 12.
[20]) *Idem*, blz. 13.
[21]) *Idem*, blz. 24.

die door God van te voren was ontworpen".[22]) Eerdmans' conclusie was dan ook, dat „de strijd door rechts nu een halve eeuw geleden tegen het modernisme aangebonden, is geëindigd met het aanvaarden van de wereldbeschouwing der modernen".[23])

Vanuit dit gezichtspunt bestreed Eerdmans vervolgens verschillende concrete leerpunten in de nieuw-gereformeerde theologie als de inspiratie en de wedergeboorte. Zo onderscheidde Kuyper in de leer van de inspiratie een menselijke en een goddelijke factor. Daarbij gebruikte hij symbolische taal. „De zilverdraad is het werk van menschen, de gouden figuren op dat zilverdraad zijn het werk van den Heiligen Geest."[24])

Om aan te tonen, dat Kuyper de moderne opvatting van de Schrift eigenlijk niet helemaal meer verwierp, wees Eerdmans op Kuypers uitspraak in de Encyclopaedie, „dat de critische studiën van deze „ongeloovige" geleerden omtrent allerlei detailpunten onze kennis wezenlijk hebben verrijkt".[25]) Verder besprak hij de z.g. organische inspiratie-opvatting van Kuyper en Bavinck, die zij stelden tegenover de z.g. „mechanische" van Calvijn. Eerdmans omschreef die, in tegenstelling tot de oud-protestantse, zo: „Waar in de oude leer de persoonlijkheid der schrijvers verdwijnt omdat zij slechts werktuigen zijn van den Geest, daar wordt hier de werkzaamheid van den Geest geheel zonder zelfstandigen inhoud gemaakt en teruggebracht tot een formule. God wordt uitgeschakeld."[26]) Hetzelfde was het geval bij de leer omtrent de wedergeboorte. In de Bijbel is de wedergeboorte „een omkeer in het bewuste leven van den mensch. Zijn wil wordt vernieuwd, zijn geest wordt veranderd. Hij is dezelfde niet meer, de oude Adam is gestorven, de nieuwe Adam is opgestaan."[27]) Hoe stond het nu met Kuypers wedergeboorteleer? „Zeker," aldus omschreef Eerdmans terecht Kuypers opvatting, „een mensch kan worden wedergeboren, maar dit is iets dat plaats heeft in het onbewuste leven van den mensch. Hij bespeurt daarvan de onmiddellijke werking niet." Immers, volgens Kuyper is de wedergeboorte één, en aangezien de statistiek volgens Kuyper uitwees, dat vele kinderen reeds vroeg sterven, moesten zij voor die tijd zijn wedergeboren. Eerdmans dreef herhaalde malen de spot met dat beroep van Kuyper op de statistiek. Kuyper zag zich aldus gedrongen „de gegevens der ervaring en waarneming van hedendaagsche feiten zwaarder te laten wegen dan het getuigenis der Heilige Schrift en het inzicht der vroegere gereformeerde Theologen".[28])

* * *

Eerdmans was niet de enige, die in die tijd een aanval op de nieuw-gereformeerde theologie inzette. Zijn offensief werd gesteund door het boek, dat Hylkema in 1911 deed verschijnen over het oud- en het nieuw-calvinisme. Toch onderscheidde het boek van Hylkema zich op bepaalde punten van de ge-

[22]) *Idem*, blz. 25.
[23]) *Idem*, blz. 27.
[24]) *Idem*, blz. 30.
[25]) *Idem*, blz. 31.
[26]) *Idem*, blz. 33 vlg.
[27]) *Idem*, blz. 39.
[28]) *Idem*, blz. 40.

schriften van Eerdmans. Hylkema zegt dat zelf in de inleiding op zijn boek. Hij achtte het een gebrek van Eerdmans' dogmatische methode, dat zij niet doordrong tot de oorzaak van het verschijnsel. Eerdmans somde wel allerlei verschilpunten tussen het oud-protestantisme en de nieuwere gereformeerde theologen op, maar hij drong niet door tot de wortel van de zaak. „Voor allerlei minder zeggende verschillen scherpt zij u den blik, zonder u den eigenlijken wortel van het kwaad, of van het goed zoo gij wilt, te doen vatten."[29]) Daarom wilde Hylkema het historisch aanpakken. Hij zag hier twee verschillende vormen van calvinisme en vroeg zich af, waarin deze verschilden. Hij was van oordeel, dat „aan elk van beide vormen van calvinisme een eigen wereldbeschouwing ten grondslag ligt, aan het oudcalvinisme de supranaturalistische, aan het nieuwcalvinisme de naturalistische wereldbeschouwing".[30]) Opnieuw stoten we hier op wat in die tijd als de wortel van het geschil werd gezien: de al of niet aanvaarding van de supranaturalistische wereldbeschouwing. Evenals Eerdmans was Hylkema van oordeel, dat Kuyper en Bavinck die in feite hadden losgelaten. In het verdere van zijn boek, dat van omvangrijke Calvijnstudie getuigt, trachtte hij dat aan te tonen vooral door de Institutie te vergelijken met Kuypers Stonelezingen. We laten hier nu rusten de vraag of Hylkema's Calvijninterpretatie houdbaar is. Dat zou een studie op zichzelf vergen. Het gaat ons er nu om, hoe hij de theologie van Kuyper en Bavinck beoordeelde en weergaf.

Wat Bavinck betreft, merkte hij op, dat prof. Van der Vlugt eens „de opmerking heeft gemaakt, dat Bavinck's toch werkelijk wel meetellende *Dogmatiek* nog altijd wacht op een behoorlijke weerlegging van vrijzinnige zijde". Hylkema vroeg zich echter af of dit wel mogelijk was zonder in een voortdurende woordenstrijd te vervallen. „Uitverkiezing en verdoemenis, souvereiniteit en vrijmacht, schepping en bewaring, theopneustie en ordinantie Gods, wat al termen die een historisch vaststaande beteekenis hebben; maar bij den neo-calvinist zijn het oude zakken, met nieuw geoogsten wijn, gij moet maar raden welken, gevuld."[31])

Terwijl de toon van Eerdmans polemische geschriften reeds niet bepaald vriendelijk genoemd kan worden, werd Hylkema hier en daar beslist hatelijk. Men leze het volgende oordeel over Bavincks Dogmatiek. „Prof. Bavinck schrijft wel vier lijvige deelen *Gereformeerde Dogmatiek*, maar zelfs daarin moet gij niet zoeken wat een hedendaagsche calvinist denkt, of gij tast totaal mis. Voor de wereld is dit werk wel Bavincks glorie, maar voor God is het, denk ik, zijn zwakheid (men moet maar durven, Br.!). Wat een berg van geleerdheid, maar ook welk een ziellooze steenklomp. Waarlijk, ál Bavinck's vernuft, zijn levend geloof, zijn wijsgeerige zin, alle welke gaven u uit tal van zijn geschriften tegenschitteren, zijn hier te eenenmale begraven ... Dit dikke boek van professor Bavinck staat evenzeer naast de levende werkelijkheid, als in haar tijd Calvijn's *Institutio* daarin geworteld was."[32])

[29]) C. B. Hylkema, *A.w.*, blz. 28.
[30]) *Idem*, blz. 29 gespatieerd.
[31]) *Idem*, blz. 79.
[32]) *Idem*, blz. 187. Vgl. daartegenover de gunstige beoordeling door Bavinck van het in noot 7 genoemde werk van Hylkema in *De Bazuin, 48e jrg.*, no. 12 en *50e jrg.*, no. 54.

Wat Hylkema's conclusie betreft, deze was, dat beide stelsels een eigen „baan" zochten in de centrale leerstukken van het albestuur, de openbaring en de genade. Hij stelde ze aldus tegenover elkaar: „De oorspronkelijke formatie heeft den weg van het dualistisch-supranatureel, de moderne dien van het monistisch-natuurwetenschappelijke denken gekozen." [33]) Toch was er volgens Hylkema ook overeenkomst: beide stelsels gingen uit van 's mensen nietigheid. Hierover wist hij wel interessante opmerkingen te berde te brengen. „Een en dezelfde godsdienstige grondgedachte, nl. die van 's menschen volstrekte nietigheid, is door het oud-calvinisme ontwikkeld overeenkomstig de supranaturalistische, door het nieuwcalvinisme overeenkomstig de naturalistische wereldbeschouwing — ziedaar de slotsom van de in dit boek neergelegde studie." [34])

Bavinck heeft er op gewezen, dat Hylkema, althans wat hem zelf betreft, slordig te werk is gegaan. In een noot bij zijn bovengenoemde rectorale rede gaf hij daar enkele staaltjes van. Zo schreef Hylkema op blz. 138, dat Bavinck de uitdrukking „een evolutionistische schepping Gods" zou gebruiken, maar Bavinck vroeg zich af, waar dit dan was gebeurd. Het was een uitdrukking, die Bavinck zich niet bewust was gebruikt te hebben. Veel frappanter is nog een ander door Bavinck genoemd citaat op bladzijde 99, waar Hylkema een lange alinea van Bavincks beschrijving van het pelagianisme citeerde, eveneens zonder vindplaats te noemen, en dat Bavinck een „verdacht" citaat noemde. Nu, wie Bavincks stijl enigszins kent, zal onmiddellijk toestemmen, dat deze door Hylkema geciteerde regels onmogelijk uit Bavincks pen gevloeid kunnen zijn.

B. Het antwoord van Bavinck

Het is interessant te analyseren hoe Bavinck dit offensief tegemoet trad. De handschoen was hem door beide geleerden publiek toegeworpen. Hij was als het ware uitgedaagd tot de strijd. Nu, hij liet hen niet lang op antwoord wachten. In zijn „Modernisme en Orthodoxie" diende hij hen grondig en breedvoerig van repliek. Deze rede krijgt tegen de achtergrond van het boven gereleveerde een geheel eigen kleur en waarde.

Bavinck begon in deze rede aan zijn vrijzinnige opponenten royaal toe te geven, dat er niets was, dat „de inzichten zoo diep en radicaal gewijzigd heeft, als de onmetelijkheid, de grenzeloosheid van het heelal". [35]) Dit begrip van het grenzeloze voert ons immers uit de wereld van het kenbare „in die van het onvoorstelbare en transcendente over". [36]) Breedvoerig en met grote kennis van de resultaten van de moderne natuurwetenschappen zette Bavinck vervolgens uiteen, hoezeer het wereldbeeld de laatste jaren veranderd was. Zowel in de wijde verten van het heelal als in de microcosmos was de mens doorgedrongen. En nog was het einde van die ontwikkeling niet te zien. „Wij staan

[33]) *Idem*, blz. 284.
[34]) *Idem*, blz. 318. Zie voor een contemporaine beoordeling van Hylkema's studie ook J. Ridderbos, *Voorzienigheidsleer en wereldbeschouwing bij vroegere en hedendaagsche Gereformeerden*, in *Theol. Studiën XXX*, 1912, blz. 241—257 en blz. 321—340.
[35]) *Modernisme en Orthodoxie*, blz. 6.
[36]) *Idem*, blz. 7.

blijkbaar niet aan het einde, maar aan het begin van eene ontwikkeling; ... God is bezig, groote dingen in deze tijden te doen." [37])

Hoe wilde Bavinck zich nu als christen tegenover deze ontwikkeling stellen? Hij omschreef dat zo, dat hij wel de „feiten", niet de „beschouwingen" wilde aanvaarden, die de moderne wetenschap naar aanleiding van die feiten bood. Feiten „zijn ‚stubborn things', die eerbied afdwingen, en door Gods voorzienigheid op onzen weg worden geplaatst". [38])

Daarbij was Bavinck bizonder ingenomen met de inductieve methode, die door de moderne wetenschap werd gevolgd. Zij leidde tot het bereiken van deze grootse resultaten. „Empirie nu en experiment, historische critiek en exegese vinden principiëel ook in onze kringen geen bezwaar, al behoudt daarbij deductie en synthese zeer zeker haar recht van bestaan". [39]) Hier kondigde zich reeds de progressieve ontwikkeling bij Bavinck aan, waardoor hij in de jaren die nu volgden, zich steeds meer zou losmaken van deductieve beschouwingen, en zich meer en meer zou werpen op de empirische, door de feiten voorgelegde vraagstukken.

Na zo uitvoerig het moderne, door de natuurwetenschappen ontworpen wereldbeeld van de nieuwe tijd getekend te hebben, en de diepe breuken met het oude wereldbeeld erkend te hebben, ging Bavinck zich bezighouden met de door zijn opponenten aangesneden kwesties. Ons wordt nu toegeroepen, zo vervolgde hij, dat wij vanwege dit alles „ook consequent en eerlijk moeten zijn, de aloude Christelijke en Gereformeerde belijdenis moeten laten varen, en met al ons hebben en houden naar het legerkamp der modernen verhuizen moeten". [40]) Hij kwam nu bij het hart van de zaak. „De hedendaagsche orthodoxie, zoo zegt men, bestrijdt het supranaturalisme, zij heeft er zoowel in beginsel als in toepassing mede gebroken, zij aanvaardt de moderne wereldbeschouwing en staat op denzelfden bodem, als de vrijzinnigen; en toch brengt zij de gemeente in den waan, dat zij de leer der vaderen handhaaft, en wekt zij den indruk, dat zij de vrijzinnigen principiëel bestrijdt." [41])

Vóór Bavinck nu op de eigenlijke aanklacht van zijn opponenten inging, besprak hij eerst de betekenis van de termen „modern" en orthodox" en maakte daar enkele behartigenswaardige opmerkingen over. Hij achtte ze, „schoon als partijnamen in het Ned. Herv. Kerkgenootschap in gebruik gekomen, zeer ongeschikt, om de tegenwoordig bestaande richtingen met genoegzame duidelijkheid aan te wijzen". [42]) Immers, alle richtingen en partijen waren bezig „om het aloude Christendom te verzoenen met de moderne cultuur". [43]) en daarbij waren de problemen overstelpend. Zelfs niet één eeuw zou ze kunnen oplossen. Anderzijds was de naam „orthodox" eigenlijk ongeschikt om het rechtzinnige standpunt aan te duiden. De christelijke kerk zwoer immers niet bij een voor alle tijden vaststaande belijdenis. De Gereformeerde Kerken hadden onlangs art. 36 nog gewijzigd en hoe hoog de belijdenis der kerk ook geschat

[37]) *Idem*, blz. 11.
[38]) *Idem*, blz. 12.
[39]) *T.a.p.*
[40]) *Idem*, blz. 13.
[41]) *T.a.p.*
[42]) *Idem.*
[43]) *Idem*, blz. 15.

mocht worden, „zij is norma *normata* ondergeschikt aan de H. Schrift, en blijft dus steeds voor herziening en uitbreiding vatbaar".[44]) De werkelijke problematiek was niet zo eenvoudig als deze beide termen zouden doen denken. „God zelf moet in den loop der historie orde in den chaos scheppen en het licht uit de duisternis doen opgaan. Van dit hooge standpunt uit beschouwd, zijn de namen orthodox en modern kleinzielig en enghartig te noemen. En daarbij komt nog, dat beide woorden over den inhoud van wat men gelooft niets uitspreken."[45])

Wat nu de eigenlijke kwestie van supranaturalisme of naturalisme betreft, Bavinck wees er op, dat de term „supranaturalisme" in dit geding in een on-historische zin werd gebruikt. Deze term was opgekomen in de tijd van het rationalisme en zowel daaraan, als aan het supranaturalisme, lag het deïsme ten grondslag. „Het kwam als een wijsgeerig stelsel in Engeland op, liep op verwerping van heel het Christendom uit en viel zelf onder de scherpe critiek van Kant en Schleiermacher." De supranaturalisten verschilden van de rationalisten hierin, dat zij een bizondere bijstand Gods, door de openbaring van een leer aan het verstand en ondersteuning van de wil door middel van genade, noodzakelijk achtten. „Supranaturalisten in de historische beteekenis van dit woord zijn de Gereformeerde Christenen dus nimmer geweest."[46])

Toen de moderne richting in ons land opkwam, kenmerkte zij zich inderdaad door haar anti-supranaturalisme. Zij loochende immers alle openbaring en wonder. Bavinck wees daarbij aan, hoe deze moderne richting in het leven was geroepen. „De nieuwere natuur- en geschiedwetenschap had naar hare meening onweerlegbaar aangetoond, dat er van een orde der dingen buiten en boven de natuur geene sprake meer is, dat alles ook op het gebied des geestes natuurlijk toegaat en dat de tijd van het wondergeloof onherroepelijk voorbij is." De theoloog kon hoogstens komen tot „een hoogste wezen, dat, als de kracht in alle kracht, als het leven van alle leven, naar vaste, logische wetten, alles veroorzaakt".[47]) Men kon daarom stellen, dat de moderne richting een „intellectualistische oorsprong" had. Zij wierp dientengevolge alle christelijke leerstukken weg en wilde voor alles modern zijn, up to date. Maar daardoor „werd zij, als theologie, eene getrouwe copie van het rationalisme der achttiende eeuw".[48]) Bavinck schroomde niet daarbij de vrijzinnige richting de spiegel voor te houden. „Deze oppervlakkigheid heeft zich op waarlijk verontrustende wijze gewroken, in de armoede der prediking, in de leegheid der kerken, in de practische consequenties, die het volk eruit trok, in de onmacht tot het vormen van eene belijdenis en dogmatiek, in de onzekerheid aangaande alle Christelijke leerstukken."[49]) Vandaar, dat er ook een „malcontente" richting opkwam, „die door de oudmoderne theologie niet meer bevredigd wordt en naar iets anders en iets diepers zoekt". Bavinck zette hier fijntjes Eerdmans terecht, die immers zelf tot de „Malcontenten" behoorde en hier van zijn opponent te horen kreeg, dat de zelfverzekerde toon, waarin hij sprak, in de

[44]) *T.a.p.*
[45]) *Idem*, blz. 16.
[46]) *Idem*, blz. 17.
[47]) *Idem*, blz. 18, 19.
[48]) *Idem*, blz. 20.
[49]) *T.a.p.*

feiten geen grond vond. Er was ook in het vrijzinnige kamp bepaald geen reden zo hoog van de toren te blazen. Wanneer Eerdmans mocht menen, dat met de moderne richting alle vraagstukken waren opgelost, vergiste hij zich. „Leerstukken, die allang als verouderd en afgedaan waren beschouwd, zooals dat van den val, van het wonder, van den Christus, van de wedergeboorte, van hemel en hel, kwamen opnieuw in bespreking; de rijkdom der religieuze taal in de geloovige kringen wekte jaloerschheid op ...[50]) Bij de literatuurverwijzing, welke Bavinck hier gaf, noemde hij ook het artikel van Eerdmans, dat deze als „Ignotus" in het „Theol. Tijdschrift" (1909) schreef![51])

Stond de zaak inderdaad zo, dat de modernen als „naturalisten" waren te typeren tegenover de orthodoxen als „supranaturalisten"? Bavinck meende van niet. Want allen, „die een persoonlijk God belijden, van de natuur in wezen onderscheiden ... allen, die de hope des geloofs koesteren, dat het koninkrijk Gods in den enkelen mensch en in de menschheid over alle zonde en dood de zekere overwinning zal behalen — zij allen zijn, niet in den historischen maar in den etymologischen zin van het woord supranaturalist, al zeggen zij ook de werkelijkheid en de mogelijkheid van het wonder te ontkennen.". En daarom was zijn conclusie dan ook, dat de kwestie van het supranaturalisme „dus waarlijk lang zoo eenvoudig niet is, als het in den aanvang door de moderne woordvoerders werd voorgesteld; zij hangt met het wezen, het recht en de waarde van den godsdienst onverbrekelijk samen".[52])

* * *

Nadat hij op deze wijze de zelfverzekerdheid, waarmede zijn opponenten uit het vrijzinnige kamp meenden het geschil tot de kwestie van supranaturalisme of naturalisme te kunnen terugbrengen, gebroken had, ging Bavinck in de aanval. Had men aan die zijde zo'n diepe eerbied voor de moderne wereldbeschouwing? Maar dan moest men wel bedenken, dat deze evenzeer afwijzend stond tegenover het modernisme, voorzover dat tenminste de godsdienst nog handhaafde, als tegenover de orthodoxie. De moderne, naturalistische wereldbeschouwing had immers radicaal met God afgerekend en „tegenover hen, die dit naturalistische wereldbeeld ons voor ogen houden, zijn de modernen, voorzoover zij den godsdienst op prijs stellen en handhaven willen, evenzeer tot verdediging geroepen als wij".[53])

Na aldus zijn opponenten eigenlijk tot zijn bondgenoten te hebben gemaakt, liet hij hen vervolgens gevoelen, dat zij niet eens zo „modern" waren als zij wel meenden. Immers, het moderne wereldbeeld, dat zij zo prezen en waarvoor zij geweken waren op tal van punten van het christelijk geloof, was niet eens zo „modern" meer. Ja, bij het opkomen van de moderne richting, vijftig jaar geleden, meende men de wereld „met behulp van stof en kracht en wet

[50]) *Idem*, blz. 21.
[51]) In *Theol. Tijdschrift* (1909), niet 1908, zoals Bavinck in noot 21 op blz. 49 van zijn rede schreef. Zie *a.w.*, blz. 1—16 (Ignotus), en 146—180 (Agnotos). In deze beide artikelen onder de titel *Reactie of Vooruitgang?* spreekt een sterk onbevredigd zijn over de situatie van de moderne theologie. Merkwaardig, dat Eerdmans in hetzelfde jaar zijn aanval inzette zowel op de moderne als op de orthodoxe theologie. J. Lindeboom achtte deze artikelen magistraal, *a.w.*, blz. 65.
[52]) *Idem*, blz. 21.
[53]) *Idem*, blz. 22 vlg.; vgl. *G.D.*, *I*², blz. 304 vlgg.

te kunnen verklaren". Maar „heel dit wereldbeeld is verouderd, of althans belangrijk gewijzigd".[54]) De zaken stonden niet zo eenvoudig als men destijds dacht. Bavinck was hier beslist profetisch en grondig op de hoogte van de voortgang van de wetenschap. Het leven, zo betoogde hij, „liet zich, trots alle daartoe aangewende pogingen, althans tot dusver, niet mechanisch-chemisch verklaren". De afstamming van de mens van het dier was nog nimmer afdoend bewezen. De theorie van Kant-Laplace tot verklaring van het ontstaan van de aarde was al weer bezweken. „De oorsprong en het wezen der dingen bleef in een ondoordringbaar duister gehuld."[55])

Bavinck is in dit gedeelte van zijn rede sterk apologetisch en hij ging zijn opponenten te lijf met hun eigen, aan de moderne wetenschap ontleende, argumentatie. Nu het moderne wereldbeeld veel gecompliceerder was dan men bij het ontstaan van de vrijzinnige richting meende, bleek deze met haar naturalisme veel te haastig. Eerdmans kon wel beweren, dat historisch onderzoek en hedendaagse ervaring leerden, dat God geen wonderen doet. „Maar dit alles is veel te boud en te stout gesproken. Van zuiver wetenschappelijk standpunt is men tot zulk eene uitspraak niet gerechtigd, zoolang onze kennis van de natuur en haar samenhang zoo uiterst gebrekkig is."[56])

Wanneer men de godsdienst als een stuk werkelijkheid aanvaardt — en dat deden zijn opponenten toch — „dan geeft deze zelfde godsdienst ons ook het recht en legt hij ons den plicht op, om elke wereldbeschouwing te weerstaan, die voor hem geene plaats laat.".[57])

* * *

In het laatste gedeelte van zijn rede trachtte Bavinck zijn opponenten te laten zien, waarom en hoe de resultaten van het moderne wereldbeeld door de gereformeerden in hun herleefde theologie werden verwerkt. Dit gedeelte van de rede is een bewuste poging het goede in hun betogen te waarderen. Daarbij toonde Bavinck, dat hij ook in religieus opzicht de dingen zuiver aanvoelde. Inderdaad, er was iets veranderd, zo betoogde hij, sinds de oude naïeve wereldbeschouwing gevallen was. De Copernicaanse wereldbeschouwing, de causaliteitswet, de diepere psychologische en historische studie van de verschijnselen „hebben God als het ware van ons verwijderd. Het is, alsof overal de natuur tusschen Hem en ons is komen in te staan."[58]) Men hoort hier als het ware reeds het preludium op wat later genoemd zou worden „de afwezigheid Gods".[59]) Bavinck formuleerde het probleem aldus: „De wetenschap doet ons dus tot zekere hoogte God kennen als een God van verre, die achter de natuur zich verbergt en niet anders dan middellijk werkt; en de godsdienst predikt een God van nabij, die als een Vader voor zijne kinderen zorgt, en in al hunne lichamelijke en geestelijke nooddruft voorziet."[60])

[54]) *Idem*, blz. 23.
[55]) *T.a.p.*
[56]) *Idem*, blz. 24.
[57]) *Idem*, blz. 25.
[58]) *Idem*, blz. 26.
[59]) Zie artikelen van K. H. Miskotte, over *De Tegenwoordigheid Gods* in *Vox Theologica, XXVIII*, 1958, blz. 132—144; 161—172.
[60]) *Idem*, blz. 27.

Bavinck formuleerde het probleem in feite existentiëel. De eigen nood van zijn hart legde hij open. Inzoverre kon hij zijn opponenten en wat hen bewoog, aanvoelen. Alleen, zijn benadering van het probleem en zijn poging tot oplossing gingen dieper en waren veel religieuzer, dan de toch eigenlijk goedkope, capitulatie van zijn tegenstanders voor de „naturalistische" wetenschapsresultaten. „Hier doet zich," aldus Bavinck, „inderdaad een machtig probleem voor, maar een probleem, dat veel dieper gaat en veel algemeener karakter draagt, dan er door onze moderne bestrijders aan toegekend wordt."[61]) Het is inderdaad eigen, niet slechts aan de z.g. orthodoxie, maar „evenzeer aan de moderne richting, voorzoover zij althans nog theologie en religie wil zijn."[62])

Op dit punt gekomen, nam Bavincks betoog een wending, waarbij hij zijn tegenstanders in een hoek drong. Hij is nu apologeet als hij, op dit punt gekomen, betoogt, dat het een „lichte zaak is om Calvijns Institutie te vergelijken met Kuypers lezingen over het Calvinisme" en dat men het Calvinisme, gelijk het in de vorige eeuw herleefde, niet naar een enkel werk, maar in zijn geheel dient te beoordelen en met de leer van de Hervormer van Genève dient te vergelijken. De vraag echter, welke Bavinck aan de orde stelde in dit verband, en die hij veel belangrijker achtte dan het vergelijken van deze twee historische typen van theologie was „hoe het mogelijk is, dat die God, welken de wetenschap doet kennen, en die God, dien de religie behoeft, één en dezelfde God is? Hoe kan het oneindige, eeuwige wezen, dat de kracht is in alle kracht en het leven van alle leven, tegelijk de liefderijke, de genadige en de zorgdragende Vader van zijne kinderen zijn?" De tegenstrijdigheid, aldus Bavinck, die men tussen Calvijn en de nieuwcalvinistische theologie construeerde, komt in de Schrift zelve voor en wordt aangetroffen bij elke theoloog. Elders formuleerde Bavinck deze tegenstelling als een tegenstelling tussen de teksten uit de H. Schrift, die op „anthropomorphe wijze van God spreken" en de „uitspraken van oudere en nieuwere theologen, die aan de absolute verhevenheid Gods, aan zijne immanentie en werkzaamheid in al het geschapene uitdrukking geven".[63])

Bavinck constateerde hier een tegenstrijdigheid, die z.i. niet „in de Schrift zelve" wordt aangetroffen, maar waartoe men kwam door de eenheid van het bijbels Godsbeeld los te laten en zich een Godsbeeld te vormen, dat eigenlijk niets anders is dan een bleke en vage abstractie van wat de Schrift over God openbaart. Op die wijze wordt God als de absolute bestaansgrond van alle dingen uitgespeeld tegen de God en Vader van onze Heere Jezus Christus, van Wie de Schrift spreekt. Bavinck nu verwierp dit grondig. Want onmiddellijk na het bovenstaande betoog verzekerde hij, dat de Schrift de eenheid van beide vasthoudt. „De Schepper van hemel en aarde, in wien alle schepselen leven en zich bewegen en zijn, die onvergelijkelijk, onbegrijpelijk, oneindig en eeuwig is, Hij is tevens de Vader van onzen Heere Jezus Christus en in Hem de Vader van al zijne kinderen."[64])

Vanuit deze geloofsbelijdenis sprak Bavinck verder en we kunnen hem

[61]) *T.a.p.*
[62]) *T.a.p.*
[63]) *T.a.p.*
[64]) *Idem*, blz. 28.

daarin geheel volgen. Hij liet thans de apologetische methode varen en beleed zijn geloof. Wat intussen niet wil zeggen, dat vanuit het geloof het gesprek met de opponenten niet verder gevoerd zou kunnen worden. Maar aan dit gesprek liggen nu geloofsaxiomata ten grondslag, die niet redelijk bewezen kunnen worden, omdat ze aan rationele bewijsvoering voorafgaan en van religieuze aard zijn. Bavincks betoog maakte hier de wending naar de openbaring. Hij verklaarde, dat de grond voor het geloof, dat zich in het bovenstaande uitsprak, niet anders ontleend kan worden „dan aan zulk eene openbaring, die van de algemeene onderscheiden is en een bijzonder karakter draagt". [65]) Het onderscheid tussen deze bizondere en de algemene openbaring wilde Bavinck niet allereerst zien in de *wijze,* waarop de een en de ander tot ons kwam, maar voor alle dingen „in den *inhoud,* welke bij de eene en andere in wezen verschilt". [66]) Het geloof kan niet steunen op de resultaten van de wetenschap alleen. Het moet zich dan behelpen met „eenige algemeene, vage begrippen en gaat voortdurend onder de vreeze voor de wetenschap gebukt. Daarentegen krijgt het geloof terstond vasten grond onder de voeten, als het steunt op eene *bijzondere* openbaring Gods, welke objectief in den persoon van Christus en subjectief in het getuigenis des H. Geestes tot het hart des menschen komt." [67]) De strijd loopt daarom niet slechts over enkele dogmatische formules of orthodoxe klanken, „maar over het behoud van de Christelijke religie zelve, dat is over de ware, over de ‚vollendet geistliche und sittliche Religion', zooals Ritschl de Christelijke religie omschrijft". [68])

* * *

Wil dat alles nu zeggen, dat het christelijk geloof bij het nadenken over zijn eigen inhouden niet heeft te rekenen met de resultaten van de moderne wetenschap? Geen sprake van! Bavinck zag hier een grootse opgaaf voor de christelijke wetenschap en de theologie. „Wetenschap en leven stellen ons beide voor een aantal ontzaglijke problemen, waarbij het Christendom meer dan ooit zijne catholiciteit te bewijzen heeft en het Evangelie toonen moet, dat het een woord is voor alle volken, tijden en toestanden." [69]) Wat dat betreft gaf het begin van zijn rede geen onduidelijk geluid. Bavinck was bepaald niet van plan zijn oog te sluiten voor de wereld, waarin hij leefde. Hij trachtte in het slot van zijn rede op enkele punten te wijzen, waarin de moderne wetenschap de gereformeerde theologie op nieuwe wegen drong. De Schrift zelf, meende hij, drong er toe „om naar de psychologische en historische voorwaarden onderzoek te doen, waaronder revelatie en inspiratie, incarnatie en regeneratie plaats hebben, en het organisch karakter van al deze wondere feiten in het licht te stellen". [70]) Het is duidelijk, dat Bavinck in het inslaan van deze weg een kind van zijn tijd was. Er zijn vandaag meer punten dan de „historische en psychologische voorwaarden" van revelatie en regeneratie die ons interesseren.

[65]) *Idem,* blz. 32.
[66]) *T.a.p.*
[67]) *Idem,* blz. 33 vlg.
[68]) *Idem,* blz. 34.
[69]) *Idem,* blz. 35.
[70]) *Idem,* blz. 36 vlg.

Zo was Bavinck aan het slot van zijn rede gekomen. Hij constateerde uitdrukkelijk, dat dit slot het begin niet tegensprak. In het begin had hij immers het moderne wereldbeeld royaal aanvaard. Daarmede was het aanvaarden van het feit der religie en van de openbaring zeker niet in strijd. In het door hem aanvaarde wereldbeeld, „dat door de nieuwere wetenschap niet vernietigd, maar integendeel verrijkt en bevestigd is, is er ook voor de bijzondere openbaring en voor de Christelijke religie eene plaats". Want, zo beleed hij tenslotte opnieuw het christelijk en katholiek geloof, „de wereld is niet ééne in monistischen zin; integendeel zij is eindeloos verscheiden in schepselen, in gaven, in krachten, in wetten, in werkingen. In die rijke, veelvormige wereld neemt de bijzondere openbaring eene plaats der eere in, want zij draagt een eigen karakter, heeft een zelfstandigen inhoud, wordt door eene eigene wet beheerscht, en zij vormt grondslag en inhoud van den Christelijken godsdienst, die beheerscht wordt door de wet des Geestes des levens in Christus, welke vrijmaakt van de wet der zonde en des doods". [71])

C. De reactie op Bavincks rede in de vergadering van moderne theologen

Bavincks rede wekte reacties in het vrijzinnige kamp. Het moderamen van de jaarlijkse vergadering van moderne theologen was van oordeel, dat zij „als ‚een teeken des tijds', als document van beteekenis, een onderwerp van onze besprekingen behoorde te worden — zoowel wegens het gehalte van den man die haar heeft uitgesproken, als ook vooral door het feit dat wij, moderne theologen, ‚pars magna' zijn in Bavincks uiteenzettingen". [72]) Aldus lezen we in een geschrift, waarin A. Binnerts Sz., doopsgezind predikant te Haarlem, zijn, op de moderne theologenvergadering 17 april 1912 te Amsterdam gehouden, toespraak over Bavincks rede publiceerde. Hij deed dat onder de titel „Nieuw-Gereformeerde en Moderne Theologie".

Binnerts bouwde zijn interessante rede aldus op. Eerst stelde hij een centrale vraag, die hij boven zijn referaat liet afdrukken. Deze:

> „Welk verband bestaat er tusschen de door prof. Bavinck in zijne jongste, rectorale, oratie aanvaarde moderne wereldbeschouwing en het daar door hem verdedigde geloof aan bijzondere openbaring?"

Vervolgens poneerde Binnerts drie stellingen, die als volgt luidden:

> „1. Prof. Bavinck aanvaardt in zijn jongste, rectorale, oratie onomwonden de moderne wereldbeschouwing.
> 2. Het door hem in diezelfde oratie verdedigde geloof aan bijzondere openbaring hangt onverbrekelijk samen met eene bijbelbeschouwing, die bestemd is voorbij te gaan.
> 3. Het verband tusschen wereld en bijzondere openbaring, zooals prof. Bavinck het voorstelt, is niet historisch of organisch, maar worde ge-

[71]) *Idem,* blz. 38 vlg.
[72]) A. Binnerts Sz, *Nieuw-Gereformeerde en Moderne Theologie, Beschouwingen naar aanleiding van de rectorale oratie van Prof. Bavinck, ter moderne theologenvergadering voorgedragen en aangevuld met een Naschrift,* Baarn, 1912, blz. 4. Arjen Binnerts Sz was sinds 1907 doopsgezind predikant te Haarlem en plaatselijk collega van dr. C. B. Hylkema. Hij overleed in 1932. Een kort en weinig zeggend *In Memoriam* in *Nieuw Theologisch Tijdschrift, XXI,* 1932, blz. 307. Binnerts was „malcontent", *Doopsgezind Jaarboekje,* 1933, blz. 32.

zocht in de psyche van den redenaar, wiens kerkelijke en godsdienstige tradities hem in dezen modernen tijd een verband hebben doen leggen, dat inderdaad niet bestaat." [73])

Binnerts achtte Bavincks rede „fraai geschreven en, rijk gedocumenteerd, royaal uitgegeven". Zij legde volgens hem getuigenis af „van groote geleerdheid, eene vaste overtuiging en — last not least — van een godsdienstig gemoed". [74]) Wie de eerste zeven bladzijden der oratie leest, „waant een modern theoloog te hooren, die op fraaie wijze uiteenzet: hoe anders wij de wereld aanzien dan de voorgeslachten". [75]) Binnerts constateerde, dat Bavinck royaal de moderne wereldbeschouwing aanvaardde. Maar hij had allereerst tegen hem, dat hij de moderne theologen „onverdiend geringschattend, ja hoogst onbillijk bejegent". [76]) Zo wees hij van de hand, dat de moderne theologie van „intellectueele oorsprong" zou zijn. Het ging de oude moderne theologie inderdaad om het afwijzen van het supranaturalisme, maar dan om een supranaturalisme van een bepaalde inhoud. Zij verstond er onder „het geloof aan een mechanisch ingrijpen in de natuur; een ‚wonder' eene anti-natuurlijke gebeurtenis; ‚openbaring' eene mechanische mededeeling van leer". In de zin, waarin Bavinck het woord gebruikte verstond men er iets anders onder. Wat „gij ‚supranaturalisme' noemt, het aanvaarden van eene orde „supra hanc naturam", dat deden en doen schier alle moderne theologen". [77])

Binnerts was nogal slecht te spreken over de opmerking van Bavinck, dat de oude moderne theologie alle christelijke leerstukken had weggeworpen „op den eisch van de door haar, zonder eenige critiek, aanvaarde wereldbeschouwing". Hij wenste het op te nemen voor de eer van de moderne vaderen. „Indien groote geleerden als Scholten en Hoekstra (om alleen deze namen te noemen) daarbij godsdienstige persoonlijkheden zijn geweest, en dat waren zij, dan *kunnen* zij immers niet hebben gedaan wat de oud-rector der Vrije Universiteit hun verwijt: zoo ongeveer den ganschen Christelijken godsdienst wegwerpen op den eisch van een, zonder critiek nog wel, aanvaarde wereldbeschouwing van den dag." [78])

De bespreking van de eerste stelling voerde Binnerts tot de conclusie, dat de gereformeerden „*thans* ook de moderne, organische wereldbeschouwing hebben aanvaard en aan het ombouwen zijn gegaan". [79]) We laten nu rusten, dat Bavinck voortdurend sprak van het nieuw wereldbeeld, niet van de nieuwe en nog wel organische wereldbeschouwing. In ieder geval: Binnerts kon moeilijk anders concluderen dan dat Bavinck open en royaal had toegestemd volstrekt niet blind te willen zijn voor het nieuwere wereldbeeld van de moderne wetenschap.

In de bespreking van zijn tweede stelling kwam Bavincks opponent tot het hart van de zaak. Bavinck had geponeerd, dat er in het moderne wereldbeeld plaats was voor het geloof aan bizondere openbaring. Nu hadden de modernen

[73]) *Idem*, blz. 5.
[74]) *Idem*, blz. 5.
[75]) *Idem*, blz. 7.
[76]) *Idem*, blz. 9.
[77]) *Idem*, blz. 10.
[78]) *Idem*, blz. 11.
[79]) *Idem*, blz. 12.

voortdurend betoogd, dat de aanvaarding van dit wereldbeeld dat juist uitsloot. Daarom is het van belang om te zien, hoe Bavincks opponent thans reageerde.

Allereerst ging Binnerts na, wat Bavinck blijkens andere geschriften onder openbaring verstond en hij citeerde daartoe een aantal plaatsen uit de Dogmatiek en de Stone-lezingen. Maar het merkwaardige is, dat hij daarna overging tot de bespreking van Bavincks opvatting van de Bijbel. Nu ontkennen wij allerminst, dat er een nauw verband is tussen openbaring en Heilige Schrift. Maar het ging nu over het feit, dat Bavinck in zijn rede had uitgesproken, dat zijn geloof in God als Schepper én als Vader van Jezus Christus berustte op openbaring, „welke objectief in den persoon van Christus en subjectief in het getuigenis des H. Geestes tot het hart des menschen komt". Van die openbaring had Bavinck gezegd, dat ze niet in strijd was met het nieuwere wereldbeeld, maar dat daarin voor openbaring een plaats was.

Maar Binnerts ging Bavinck nu bestrijden in zijn opvatting van de inspiratie. Bavinck wilde immers blijkens zijn Dogmatiek openbaring en Schrift niet scheiden want „houdt de Schrift op historisch onfeilbaar en geinspireerd te zijn, dan stort immers het gansche gebouw ineen". [80])

Over dat punt liep de strijd echter niet in de eerste plaats en het is jammer, dat Binnerts dit zijspoor insloeg. Het hoge niveau, waarop Bavinck de strijd gehouden had, daalde daardoor tot het vlak van de ezel van Bileam, de vervloekingen uit Psalm 137 en het al of niet-historische van het veranderen van het water van de Nijl in bloed. Eigenlijk kwam Binnerts nu met dezelfde bezwaren, welke ook door de ethischen tegen de gereformeerde inspiratieleer werden aangevoerd, maar daarmede verloor het debat tussen Bavinck en Binnerts over het modernisme zijn betekenis. Binnerts trachtte het daartoe aan het slot van zijn betoog nog wel te leiden door met gespatieerde letters te poneren: „Het gaat tred voor trede naar de moderne bijbelbeschouwing en in het gevolg daarvan naar eene wijsgeerige constructie van Gods werken in de wereld en de menschheid, die daar consequent mede rekent..." [81]) Maar het laatste en niet het eerste was in geding. En het feit, dat zowel de ethischen, die de inspiratio verbalis verwierpen, als de gereformeerden, die haar beleden, zich tegenover die moderne constructie van Gods werken in de wereld stelden, had Binnerts voorzichtig moeten maken. „Maar ik werk dit niet verder uit", zo eindigde Binnerts zijn betoog naar aanleiding van stelling 2. Dat blijft jammer, want zo verzandde het debat juist op een centraal punt.

Intussen, Binnerts zat met het feit, dat Bavinck zijn geloof beleden had in Gods bizondere openbaring ook in confrontatie met de moderne wereldopvatting en betoogd had, dat deze de openbaring niet uitsloot. Hoe was dit mogelijk? Binnerts wees echter op zijn standpunt, de onmogelijkheid daarvan niet aan. De oplossing, die hij in zijn derde stelling zocht, was wel uiterst aanvechtbaar. Hij ging nu niet op de argumenten van Bavinck in, maar zocht de verklaring van diens standpunt in zijn „psyche". „Zijn psyche is orthodox-

[80]) *Idem*, blz. 20. Onder „Stone-lezingen" hierboven wordt verstaan de door Bavinck als *Wijsbegeerte der Openbaring*, Kampen, 1908 uitgegeven lezingen, in 1908 te Princeton N.-J. gehouden vanwege het L. P. Stone-fonds.
[81]) *Idem*, blz. 21.

gereformeerd gepraedisponeerd in dezen modernen tijd." [82]) De Schrift is nu eenmaal voor de orthodox-gereformeerden „het boek van Gods openbaring, heilig, onfeilbaar". [83]) En nu voor Binnerts het onverklaarbare: „Maar nu komt de moderne wereldbeschouwing en dringt zich onweerstaanbaar als waarachtig op aan den orthodox gereformeerde." [84]) Binnerts liet deze woorden opnieuw spatiëren. Men gevoelt tussen de regels door: hij kan dat eigenlijk niet verklaren. Het is voor hem een onmogelijkheid, dat iemand die moderne wereldbeschouwing aanvaardt en toch de Schrift belijdt als het boek van de openbaring Gods. De oplossing, die Binnerts vond, is beslist niet fraai. Hij zocht de solutie in de invloed van Kuyper op Bavinck. De psyche van de laatste, van huis uit voor deze dingen gepredisponeerd, zag in Kuyper, die de gereformeerde orthodoxie „in Einklang" zette met de moderne wereldbeschouwing, „den van God gegeven Leider". Met als gevolg: „Nu is immers blijkbaar al het wezenlijke van het oude geloof bewaard! Nu kan men weer iets denken bij zijn geloof! ... Nu wordt Prof. Bavinck een geestdriftig aanhanger van de theologie van Dr Kuyper. Gaarne verlaat hij Kampen voor Amsterdam en arbeidt nu op zijn beurt aan het reddende stelsel, het stuttende met al de gaven van zijn geest." [86]) In feite werd Bavincks rede niet meer serieus genomen als een vertolking van zijn geloofsovertuiging, maar gediskwalificeerd als een uiting van slaafse volgzaamheid jegens Kuyper.

Een van de meest verrassende feiten bij het lezen van het referaat van Binnerts is wel, dat daaruit blijkt, dat Bavinck, bij de behandeling van dit referaat, ter vergadering aanwezig was. Hij heeft zich daar in de bespreking ook kennelijk doen gelden. Zowel in enkele noten bij zijn referaat als in een kort „Naschrift" geeft Binnerts ons iets van die reactie door. We vermelden hier de kritiek, welke Bavinck op dit referaat ter vergadering uitoefende allereerst uit de noten van Binnerts:

1. „Prof. B. zeide ter vergadering, dat hij niet de moderne wereldbeschouwing, maar het *wereldbeeld* aanvaardt dat de moderne wetenschap leert." [86])
2. „De opmerking van prof. B. ter vergadering, dat ik in mijne 2e stelling als „supranaturalist" spreek, snijdt dus volstrekt geen hout." [87])

In het „Naschrift" vatte Binnerts zijn eigen referaat nog eens in twee punten samen, nl. 1° „dat het oordeel van prof. Bavinck over de moderne theologie hoogst onbillijk is, en 2° dat zijne eigene theologie in hare bijbelbeschouwing een zeer zwak punt heeft." [88])

Daarbij vermeldde Binnerts nog twee punten, welke Bavinck ter vergadering naar voren had gebracht, nl. 1° „dat hij bij prof. Hoekstra, in tegenstelling met de Leidsche hoogleeraren Scholten en Kuenen, veel had gevonden dat hem aantrok". Binnerts voegde hieraan toe: „Waarom heeft hij in zijne oratie dan den naam van Hoekstra zelfs niet genoemd? Is het zedelijk geoorloofd van onze richting te spreken zoals prof. Bavinck doet, wanneer tot

[82]) *Idem*, blz. 23.
[83]) *Idem*, blz. 24.
[84]) *T.a.p.*
[85]) *Idem*, blz. 24 vlg.
[86]) *Idem*, blz. 7.
[87]) *Idem*, blz. 10.
[88]) *Idem*, blz. 28.

die richting een man heeft behoord, wiens boeken prof. Bavinck, naar zijn eigen zeggen, iets hebben gebracht?" [89])

In de tweede plaats vermeldde Binnerts, dat prof. Bavinck ter vergadering zeide „dat zijn geloof aan de bijzondere openbaring *niet alleen* afhangt van zijne bijbelbeschouwing". Binnerts voegde hieraan toe: „Dat hebben wij ook niet beweerd. Maar wij stelden in het licht, dat dit geloof onverbrekelijk samenhangt met eene bijbelbeschouwing, die bestemd is voorbij te gaan." [90])

Tenslotte vermeldde Binnerts nog, dat prof. Bavinck ter vergadering heenwees „naar de „malcontenten", maar hij vergat dat de malcontenten „modern" zijn gebleven". [91])

Binnerts eindigde zowel zijn referaat als zijn „Naschrift" met de bij zulke gelegenheden gewone betuiging, dat aan de moderne theologie de toekomst is.

* * *

We komen tot een samenvatting van het debat. Uit heel de gang van zaken rond 1910 blijkt wel, dat Bavinck de problemen, welke door de moderne theologie aan de orde gesteld werden, serieus bleef nemen. Zowel naar de zijde van de ethische theologie als naar die van de moderne verdedigde hij de gereformeerde posities en trachtte hij vanuit die posities een antwoord te geven op vragen, die door de tegenstanders aan de orde werden gesteld. We willen het debat, zoals het tot nu toe gevoerd werd, in enkele punten releveren.

1. Eerdmans en Hylkema, als woordvoerders der moderne theologie, brachten tegen de vernieuwde gereformeerde theologie van Kuyper en Bavinck in, dat deze feitelijk evenzeer als de moderne vaderen de supranaturalistische wereldbeschouwing had laten vallen met name op punten als het wonder, het gebed en de openbaring.
2. Eerdmans benaderde deze kwestie vooral dogmatisch, Hylkema historisch.
3. In zijn verweer in „Modernisme en Orthodoxie" stelde Bavinck daar het volgende tegenover:

[89]) Met professor Hoekstra wordt hier bedoeld *Sytze Hoekstra, (1822—1898)*, 1857—1892 hoogleraar aan het doopsgez. seminarie te Amsterdam en vanaf 1877 eveneens aan de S.U. te Amsterdam. Hoekstra was aanvankelijk orthodox en werd later modern. Hoekstra stond voor een z.g. ethisch-modernisme, waarin de religie gebouwd was op de zedelijke behoeften en de zedelijke natuur van de mens. Zie over hem Bavinck, *Dogmatiek, I²*, blz. 578, en vooral K. H. Roessingh, *Het Modernisme in Nederland*, blz. 106—109. Bij hem namen, volgens Roessingh, „de zedelijke nood, de zonde en Gods verlossende kracht daartegen in", een veel belangrijker plaats in dan bij Scholten en Opzoomer en dit zal Bavinck zeker in hem aangetrokken hebben. Een levensbericht over Hoekstra van B. H. C. K. van Wijck in *Onze Eeuw*, 1902, I. Over zijn godsdienstwijsbegeerte uitvoerig W. F. Golterman, *De Godsdienstwijsbegeerte van S. Hoekstra Bzn.*, diss. A'dam, *S.U.*, 1942.

[90]) *Idem*, blz. 29.

[91]) *Idem*, blz. 30. In het *Gereformeerd Theologische Tijdschrift, XIII*, 1912, blz. 92 vlg. is opgenomen een verslag van Bavincks woorden uit de N.R. Courant. Daarin wordt nog vermeld, dat Bavinck ter vergadering van moderne theologen aanwezig was op uitnodiging van het moderamen en dat de hoogleraren Bruining en Cannegieter het betoog van Binnerts onderstreepten. Het verslag zelf brengt niets nieuws aangaande Bavincks rede na hetgeen we uit Binnerts brochure citeerden. Alleen nog dit: „Met een warme peroratie eindigt spr." Die zouden we wel hebben willen horen!

a. De gereformeerden aanvaarden het wereldbeeld van de moderne natuur- en historiewetenschap.

b. De term supranaturalisme gebruikten Eerdmans en Hylkema on-historisch, want deze term typeerde in de geschiedenis der wijsbegeerte een achttiende-eeuwse vorm van het deïsme, die, anders dan het rationalisme, nog een goddelijke openbaring aannam tot bijstand van de gevallen mens.

c. De moderne vaderen hadden, onder druk van de opkomende moderne natuurwetenschappen, de bijbelse opvatting van wonder en gebed prijsgegeven, evenals vele andere dogmen van de christelijke religie.

d. De tegenstelling supranaturalisme—naturalisme als typering van de tegenstelling tussen de orthodoxie en het modernisme is onbruikbaar, aangezien de modernen, zolang zij een persoonlijk God belijden en hopen op de triumf van het koninkrijk Gods, zelf een ordo supra hanc naturam erkennen.

e. Het is onjuist het wereldbeeld van de natuurwetenschap te laten domineren in de theologie, want ook dat wereldbeeld is aan verandering onderhevig.

f. Het nieuwe wereldbeeld heeft inzoverre invloed geoefend op de gereformeerde theologie, dat het de aanwezigheid Gods in de schepping anders beleeft dan de oud-protestantse theologie.

g. De aanvaarding van het nieuwe wereldbeeld sluit niet uit het geloof in een bizondere openbaring, welke objectief gegeven is in de Persoon van Christus en subjectief in de getuigenis des H. Geestes.

h. Het nieuwe wereldbeeld dient inzoverre in de theologie te worden verwerkt, als het 't oog geopend heeft voor de psychologische en historische voorwaarden voor revelatie, inspiratie, incarnatie en regeneratie.

4. In de anti-kritiek, op de moderne theologenvergadering uitgebracht door Binnerts, werden geen nieuwe gezichtspunten in het debat geopend, doordat deze het debat op het zijspoor leidde van de bespreking van de orthodoxe inspiratieleer.

5. In Bavincks repliek op deze vergadering zijn als waardevolle momenten te noemen:

a. Het feit, dat hij verklaarde wel het moderne wereld*beeld*, niet de moderne wereld*beschouwing* te willen aanvaarden;

b. dat hij vasthield aan het feit, dat ook de modernen in feite „supranaturalisten" zijn te noemen;

c. dat hij ter vergadering S. Hoekstra en diens ethisch-modernisme kon waarderen;

d. dat hij stelde, dat het geloof aan de bizondere openbaring niet alleen afhing van zijn „bijbelbeschouwing";

e. dat hij een open oog had voor de beweging der „malcontenten" in moderne kring.

D. Epistolaire reacties op „Modernisme en Orthodoxie"

We hebben tot nu toe de gedrukte bronnen laten spreken; we wenden ons thans tot de ongedrukte. Deze vloeien wel niet zo overvloedig als bij de andere onderdelen van onze studie, maar er zijn toch nog wel enkele interessante vondsten te vermelden.

In de eerste plaats zijn er enkele schriftelijke reacties op Bavincks boven besproken rede, welke door hem in een afzonderlijke enveloppe werden bewaard. De meest interessante daarvan is die van prof. Eerdmans zélf. Deze schreef Bavinck in reactie op het ontvangen van de rede de volgende brief:

> Zeer geachte Collega
>
> [*Eerdmans dankte eerst voor de toezending van de rede, die hij met belangstelling las en vervolgde*] „Terwijl mijnerzijds werd beweerd dat gij niet goed gereformeerd zijt, heet het nu van mij dat ik eigenlijk niet goed modern ben (blz. 50 noot 24). Het schijnt dat de afstand inderdaad minder groot is dan de uiterlijke omstandigheden zouden doen vermoeden.
>
> Intusschen heeft Uwe rede nog wel klaarheid gegeven over het welbewust karakter van de afwijkingen der hedendaagsche gereformeerde theologie van die der vaderen, maar het werd mij niet duidelijk hoe dit redelijkerwijze gepaard kan gaan met de voorwaarden waaronder, als ik mij niet bedrieg, Uwe Faculteit doceert (de Hoogleeraren en Lectoren behooren hunne instemming te betuigen met de Formulieren van Eenigheid en zich te verbinden in woord of geschrift niets te leeren, dat daarmee strijdig is). De Formulieren van Eenigheid laten zich toch waarlijk niet zoo uitleggen als de hedendaagsche gereformeerde Theologie wil. In dit opzicht mis ik ieder antwoord op de ter sprake gebrachte verschillen in Uw rede.
>
> Wat de wonder-kwestie betreft blijf ik Uw meening dat de modernen de mogelijkheid van het wonder loochenen bestrijden. Tot deze meening heeft zeker aanleiding gegeven dat de moderne theologie (op historische gronden) het wonder ontkent, wat licht tot de opvatting kan leiden dat zij de mogelijkheid hiervan zou ontkennen. Kuenen b.v. heeft het in zijn verhandeling On critical method duidelijk uitgesproken dat hij met de *mogelijkheid* van het wonder steeds heeft willen rekenen, zie Gesamm. Abh. ed. Bulle blz. 21.
>
> Met hoogachting en bel. groet
> ben ik uw dw.[92])

In deze persoonlijke reactie van Eerdmans treft dezelfde wrange trek als in zijn publieke geschriften tegen Bavinck en Kuyper.

Er was nog een vrijzinnige reactie op Bavincks rede en wel van zijn goede vriend Snouck Hurgronje, die hem schreef:

> „Zooals al hetgeen gij mij uit uwe pen te lezen gaaft, heeft ook dit stuk mij gesticht, in dezen zin, dat het mij noopte over allerlei vraagstukken, die het leven ons opgeeft, ernstig na te denken. Gij hebt in hooge mate de gave vanuit den streng begrensden kring, waarin gij leeft, te spreken niet alleen tot geestverwanten in den engeren zin van het woord."[93])

Uit ethische kring kwamen ook enkele reacties. Dat was geen wonder, want de ethischen waren in het contra-offensief der modernen evenzeer aangevallen als de gereformeerden en hadden in de pers zich eveneens in dit debat gemengd. Eerdmans' ethische collega te Leiden, prof. van Nes, schreef Bavinck een kort briefje, dat hij

> „met groot genoegen en volkomen instemming" de rede gelezen had.

---

[92]) Brief van B. D. Eerdmans aan Bavinck van 21 oktober 1911, *Arch. V.U.*
[93]) Brief van C. Snouck Hurgronje aan Bavinck van 23 oktober 1911, *Arch. V.U.*

Eerdmans kan tevreden zijn, nu zelfs een rectorale oratie aan hem gewijd is." [94])

Ook Eerdmans' andere ethische collega P. D. Chantepie de la Saussaye liet van zich horen. Hij schreef:

„Dank voor uw rede, een waardig woord in een polemiek — waar ik zelf steeds gaarne buiten blijf. Er is in uw schrijven altijd iets mij sympathieks — al gevoel ik ook, dat ik de dingen geheel anders zeg — en ook zie." [95])

Bepaald enthousiast was de lutherse kerkelijke hoogleraar Pont van de Gemeentelijke Universiteit te Amsterdam, die Bavinck schreef:

„Met groote belangstelling en met warme sympathie heb ik van haar inhoud kennis genomen en ik ben U dankbaar dat U deze gelegenheid hebt aangegrepen om coll. Eerdmans duidelijk te zeggen wat er tegen zijn scheeve voorstellingen der dingen in 't midden te brengen is. Wel geloof ik niet dat U hem zult overtuigd hebben — maar vermoedelijk verwacht U dit ook niet — want hij zal in Uw rede aanknopingspunten genoeg vinden om te doen uitkomen dat Uw orthodoxie niet is wat hij onder orthodoxie verstaat en zijn maatstaf is z.i. de eenig juiste. Toch zullen velen met mij U dankbaar zijn voor de zoo glasheldere wijze waarop U Uw antwoord hebt behandeld en voor Uw kloeke optreden voor het recht der christelijke theologie." [96])

E. Verdere contacten

Behalve dit in het oog vallende polemische contact, vooral met Eerdmans, waren er in Bavincks leven nog enkele particuliere contacten met modernen, die ons uit epistolaire en andere bronnen duidelijk worden. In de eerste plaats noemen we de hoogleraar aan de S.U. te Amsterdam, De Bussy. Er zijn verschillende bewijzen, dat Bavinck en hij met elkaar contact hielden en elkaar sympathie toedroegen. Zo zond Bavinck een exemplaar van zijn inaugurele rede te Amsterdam in 1902 aan De Bussy en ontving toen van hem dit merkwaardige briefje:

[*Na enkele opmerkingen gemaakt te hebben, die van minder belang zijn*] „Voor 't overige veel meer dan gij verwachten zoudt van iemand, die modern heet, is door mij menige opmerking met instemming gelezen; ik wil mij dan ook wel modern noemen, maar met meer recht zou ik *mij* een „wilde" kunnen heeten." [97])

[94]) Brief van H. M. van Nes aan Bavinck van 22 oktober 1911, *Arch. V.U. Van Nes* was sinds 1907 kerkelijk hoogleraar te Leiden in de dogmatiek, ethiek en zendingsgeschiedenis.

[95]) Brief van P. D. Chantepie de la Saussaye aan Bavinck van 21 oktober 1911, *Arch. V.U.* Vgl. voor P. D. Ch. de la Saussaye blz. 94, noot 124.

[96]) Brief van J. W. Pont aan Bavinck van 23 oktober 1911. *Johannes Wilhelm Pont* was een luthers theoloog (1863—1939) en vanaf 1903 kerkelijk hoogleraar aan het Hersteld Luthers Seminarie aan de S.U. te Amsterdam. Zie over hem een lovensbericht van W. J. Kooiman in de Jaarboeken van de Mij der Ned. Letterkunde te Leiden (1941/1942).

[97]) Brief van I. J. de Bussy aan Bavinck van 18 januari 1903. *Arch. V.U. Izaäk Jan le Cosquino de Bussy* (1846—1920) was doopsgezind en sinds 1892 hoogleraar aan het doopsgezind seminarie en aan de S.U. te Amsterdam. Volgens Roessingh „de fijnste psycholoog, die het Modernisme heeft bezeten", *Het Modernisme in Nederland*, blz. 159.

Uit 1909 dateert een hartelijk bedankbriefje van dezelfde scribent voor Bavincks rede over Calvijn. Maar hoogst interessant is een eerdere brief van De Bussy uit het jaar 1899, waar heel duidelijk uit blijkt, welk een sympathie hij Bavinck toedroeg. Deze sympathie werd uit diep respect voor Bavinck als wetenschapsman geboren.

Op 7 november 1899 schreef De Bussy Bavinck deze brief:

„Geachte Collega!

Ten gevolge van het vertrek van de la Saussaye naar Leiden [98]) en verruiling van vakken onder de leden onzer faculteit, zal hier moeten benoemd worden een professor in de dogmengeschiedenis, in de geschiedenis van de leer aangaande God en in de Encyclopaedie.

Weinigen zijn er die voor dat professoraat rechtens in aanmerking komen, en als 't er op aankomt ze te noemen dan mag naar mijn meening uw naam niet verzwegen worden.

Maar daardoor ontstaat voor mij een groote moeilijkheid. Immers ik heb alle reden om te onderstellen dat U een eventueele benoeming niet zoudt aannemen, en misschien is het u wel niet eens aangenaam genoemd te worden. Zoo kom ik te staan tusschen mijn wetenschappelijk geweten en de eischen der praktijk! De faculteit moet een voordracht opmaken van personen, van wie wij, zonder het hun rechtstreeks te vragen, gissen kunnen dat zij bereid zouden zijn een benoeming aan te nemen; curatoren zouden het, en m.i. terecht, aan de faculteit euvel duiden, wanneer zij personen op de voordracht plaatste, van wie met meer recht het tegendeel kon ondersteld worden. Van de enkelen die ik in de faculteit voorlopig genoemd heb, is u de eenige dien ik om die reden niet durf te noemen, en dien ik dan ook over deze zaak schrijf. Ik wensch aan de faculteit te zeggen, dat ik uw naam op de voordracht niet begeer gesteld te zien *omdat ik mij verzekerd houd dat U daarmee niet gediend zoudt zijn,* en dat u er misschien wel de schouders over zoudt ophalen. Maar dat wil ik u dan toch mededeelen ook.

Ik verzoek de inhoud van dit briefje geheim te houden, tot nadat de voordracht van curatoren zal zijn publiek gemaakt, dat waarschijnlijk over 14 dagen zal zijn. De faculteit is nog niet gereed, dus voordat wij aan 't einde van deze weg zijn, hebben wij nog tijd van ademhalen. Geloof mij, met herinnering aan het verzoek dat ik u in Mei deed, en met beleefden groet,

uw dw. De Bussy" [99])

Deze brief is zo opgesteld, dat men er duidelijk uit kan opmaken, dat het Bavinck weinig moeite gekost zou hebben voor deze benoeming in aanmerking te komen. Indien hij De Bussy teruggeschreven had, dat deze hem wél kon noemen, zou die dat stellig hebben gedaan. Deze brief werpt wel een helder licht op de zuivere instelling van deze vrijzinnige theoloog tegenover een hoogleraarsbenoeming, zelfs waar het erom ging een kerkelijk-gereformeerde collega eventueel in aanmerking te doen komen. Het is een fraai staal van rechtvaardig handelen in een zaak, waarin vaak kerkpolitieke overwegingen een rol spelen. Deze brief laat ook zien, hoezeer Bavinck reeds in 1899 als wetenschapsman buiten de gereformeerde kring hooggeschat werd. Hoe zijn antwoord op deze brief luidde, is ons onbekend. Het moet voor Bavinck wel

[98]) Chantepie de la Saussaye Jr. was van 1878 tot 1899 hoogleraar in de geschiedenis van de godsdiensten aan de S.U. te Amsterdam.

[99]) Brief van De Bussy aan Bavinck van 7 november 1899. *Familiearchief Bavinck.*

bizonder aangenaam zijn geweest, dat hij na de tegenslagen, die het voorjaar en de zomer van 1899 hem in eigen kring gebracht hadden, juist deze brief ontving.

* * *

Een volgende correspondent uit vrijzinnige kring, die wij in de epistolaire bronnen aantroffen, is de bekende auteur van de grote Voetius-studie dr. A. C. Duker. Bavinck had blijkbaar met Duker persoonlijk kennis gemaakt te Franeker, waar hij tegelijk met Duker predikant was. Dat dit contact prettig geweest was, blijkt wel uit het feit, dat zij beiden jaren later nog steeds met elkander in correspondentie stonden. Duker zond van zijn in afleveringen verschijnend boek, dat in 1893 reeds werd aangekondigd, en waarvan het laatste deel afgesloten werd in 1915, af en toe een aflevering ter recensie aan „Hollandia" en „De Bazuin". Vermoedelijk zal hij dat gedaan hebben met de bedoeling dat Bavinck er dan een recensie over schrijven zou. In ieder geval: Bavinck recenseerde telkens zo'n aflevering en Duker reageerde daar weer epistolair op. Uit deze brieven blijkt, dat hij Bavincks optreden sinds zijn franeker periode met belangstelling was blijven volgen.

Duker schreef 25 maart 1907, dat hij Bavinck dankbaar was, dat hij de zo juist verschenen aflevering in „Hollandia" zo snel had gerecenseerd. En dát temidden van allerlei andere besognes o.a. Bavincks jongste redevoering over Michiel Adriaanszoon De Ruyter. Hij was het echter niet eens met Bavincks opmerking, dat hij de principiële betekenis van de strijd van die dagen niet voldoende duidelijk had gemaakt. [100])

> „Immers laat Gijzelf, Amice, terstond na Uw beklag de verzekering volgen: „Wie zijn werk aandachtig leest, merkt echter wel, waar het in dien strijd der zeventiende eeuw om ging." Precies. Om „aandachtige lezers", als b.v. Prof. Dr Bavinck, is het mij, bij mijn arbeid te doen; nu en later. Wie zich onderwindt over Gisb. Voetius te schrijven, mag, dunkt me, zulk een eisch stellen."
>
> [*Alleraardigst is het slot van de brief:*] „Aanvaardt dus, Amice, mijn oprechte dank, dat Ge door Uwe aankondiging mij weer eens een hart onder den riem hebt gestoken, wat een zeventigjarige zoo dubbel noodig heeft."

Men staat te kijken van de vlijt, waarmede iemand op de leeftijd van Duker voortwerkte aan een zo omvangrijk en zoveel bronnenstudie vragend opus. Een paar jaar later was er weer een reactie van Duker. Nu was het een dankbetuiging voor een aankondiging door Bavinck van een nieuwe aflevering (dl. II, afl. 3 en dl. III, afl. 1) thans in „De Bazuin".

> „Ja," [*schreef Duker*] „'k Stel het op hooge prijs, dat mijn oud-Franeker Collega, bij zijne, tegenwoordig zoo *drukke* bezigheden, tijd heeft willen en kunnen vinden voor het stellen van een dergelijk, uitgebreid verslag.
>
> [*Vooral had het hem goed gedaan, dat Bavinck schreef:*] „Duker phantaseert nooit." [*Dat was de grote grief, welke Duker zelf tegen allerlei historieschrijvers uit vroeger en later tijd had. Men kon op hun*] „berichten en vaststellingen" nooit „onvoorwaardelijk" aan. [101])

Na Bavincks aankondiging van de laatste aflevering, liet Duker zich opnieuw horen. Hij dankte in zijn brief van 4 juni 1915 Bavinck voor diens aanbeveling in „De Bazuin" van 7 mei l.l. Hij besefte ten volle, wat Bavinck wilde met zijn opmerking:

> „een mensch als Voetius, die voor eene diepe overtuiging leefde en streed, is toch een ander wezen dan een rekensom of een natuurverschijnsel"; of gelijk ik voor mij het zou uitdrukken: een mensch als Voetius is niet anders, maar méér. Dat meerdere echter hoort, naar ik meen, niet thuis in eene wetenschappelijke biographie, wel in een persoonlijk essay, op de manier van Macaulay.
>
> Wil nu later een geestverwant van Utrechts primarius theologiae professor, in een kort geschrift zulk een „essay" geven — zoo mijn „Uyrglas" dan nog niet is „uyt-geloopen", zal ik daarvan ongetwijfeld met belangstelling kennis nemen." [102])

Bavinck had gelijk. Bij de grote verdiensten, die men de uiterst nauwkeurige en exacte Voetius-studie van Duker ongetwijfeld moet toekennen, blijft het te betreuren, dat Duker de „held" van zijn biografie niet meer tot leven wist te brengen. Hij moge dat opzettelijk hebben nagelaten, het gevolg daarvan was, dat zijn epos in feite meer de basis vormt voor een latere studie, die ons de eigenlijke Voetius als levende persoon in zijn strijd en lijden wil tekenen. Nu bleef het meer bij een aandragen van bouwstoffen. Bavinck, die daarin meer modern was dan de „moderne" Duker, zag dit juist. Al was dit contact voor de geschiedenis der theologie nu niet direct van ingrijpende aard, het blijft toch een fijn staal van de persoonlijke wijze, waarop Bavinck met figuren uit het moderne kamp omging en van de mogelijkheden tot wetenschappelijke omgang, die daardoor geschapen werden.

* * *

---

[100]) Recensie van Bavinck in *Hollandia* van 23 maart 1907. Bavinck betreurt het in deze recensie, dat Duker niet ingegaan is op het principiële verschil tussen de oude gereformeerde verbondsleer en die van Coccejus. *Arnoldus Cornelius Duker* (1837—1915) promoveerde te Leiden op een diss. *Disquisitio historico-theologica de pugna Voetium inter et Cartesium.* In 1871 werd hij predikant te Franeker na te voren gestaan te hebben in Barchem en Geervliet. In 1882 ging hij met emeritaat en heeft dus nog even tegelijk met Bavinck te Franeker gestaan. „De strenge studiegeest ging bij hem reeds jong gepaard met zin voor gezellig verkeer, iets wat hem zijn leven lang kenmerkte". Dat blijkt ook uit deze brieven. Door zijn werk over Voetius stichtte hij zich een „monument", aldus het *Biographisch Woordenboek voor Prot. Godgeleerden s.v.* De rede over M. A. de Ruyter hield Bavinck op 22 maart 1907. Zie verslag in *De Standaard, no 10742* (28-4-'07). De rede zelf biedt geen verrassende momenten.

[101]) Brief van A. C. Duker aan Bavinck van 15 maart 1911, *Arch. V.U.* De bedoelde recensie van Bavinck stond in *De Bazuin, 59e Jr.*, 1911, no. van 10 maart. Daarin zwaaide Bavinck Duker grote lof voor zijn werk toe. „Elke bladzijde, die hij neerschreef, getuigt van nauwkeurige, uitgebreide studie, van eene groote belezenheid, van een voorzichtig en rijp oordeel. Dr Duker phantaseert nooit..." Als schaduwzijde wees Bavinck aan, „dat de persoonlijkheid, het karakter, het innerlijk leven en streven van den man, wiens leven beschreven wordt, te veel in de schaduw blijft".

[102]) Brief van A. C. Duker aan Bavinck van 4 juni 1915. *Arch. V.U.* De recensie van Bavinck in *De Bazuin, 63 Jr.*, 1915, no. van 7 mei. Opnieuw uitte Bavinck in deze uitvoerige recensie veel lof: „De indruk van den reusachtigen arbeid, die door Dr Duker aan de biografie van Voetius is besteed", „eene buitengewone volharding was daarvoor noodzakelijk", maar opnieuw stelde Bavinck de vraag of dit wel de manier was om een biografie te schrijven. Dukers Uyrglas was spoedig na deze brief „uyt-geloopen", hij overleed in november 1915. De delen van Dukers boek *Gisbertus Voetius*, Leiden, verschenen successievelijk in 1897, 1909 en 1914.

We zagen boven, dat Bavinck de ontwikkeling van de moderne theologie scherp in het oog hield. Hij had er oog voor, dat de z.g. „malcontenten" niet tevreden waren met de theologie der moderne vaderen en andere wegen insloegen. Ook zag hij scherp, dat, wat S. Hoekstra wilde, afweek van mannen als J. H. Scholten en A. Kuenen. De ontwikkeling der moderne theologie bleef hem boeien. Zo zal hij zeker met belangstelling gevolgd hebben, hoe er door Roessingh een geheel nieuwe wending aan de moderne theologie gegeven werd. Door het werk van Roessingh ontstond immers het z.g. rechts-modernisme, dat een poging deed de oude orthodoxe centrale geloofsinhouden te verenigen met de verworvenheden van de oudere moderne theologie. In hoeverre daarbij recht gedaan werd aan de grote dogmen van de christelijke kerk is een vraag, die we hier, in dit bestek, niet behoeven te bespreken. We zouden gaarne weten, hoe Bavinck deze nieuwere ontwikkeling beschouwd heeft, maar daarvoor ontbreken ons de gegevens. Trouwens, toen Roessingh goed en wel met zijn publikaties begon, neigde Bavincks leven reeds ten einde. Roessingh promoveerde immers in 1914 op zijn bekende dissertatie over „De moderne theologie in Nederland, hare voorbereiding en eerste periode".[103]) Na enige tijd als privaat-docent te Leiden te hebben gewerkt, werd Roessingh er in 1916 hoogleraar; hij inaugureerde op 27 september 1916 met een rede over „Persoonlijkheid en Cultuur".

Een feit, het vermelden waard, is, dat Roessingh zelf eens een lezing bijwoonde, welke Bavinck te Leiden hield over de kosmische betekenis van Christus, in de tijd, dat Roessingh er hoogleraar was. Roessingh zat bij die gelegenheid op de voorste rij en luisterde met bizondere belangstelling. Bavinck gaf in die lezing een brede uiteenzetting van de bijbelse gegevens over Christus' betekenis voor heel het kosmische leven. Hij hield echter met zijn rede op bij het punt, waar zijn hoorders verwachtten, dat hij zich concreet over allerlei vraagstukken van de dag zou uitspreken. In de nabespreking, welke in het N.C.S.V.-huis gehouden werd, toonde Bavinck zich zeer pessimistisch over wat kerk en Christendom „ervan maakten".[104])

Roessingh van zijn kant gaf in „De Gids" een brede bespreking van Bavincks „Verzamelde Opstellen", welke gelegenheid hij aangreep om iets over Bavinck, na diens overlijden, te zeggen. Bavinck overleed kort na Chantepie de la Saussaye Jr. en Roessingh noemde ze dan ook in één adem. „La Saussaye en Bavinck, verschillende van temperament en milieu, van methode en theologisch inzicht, verschillend in alles, waarin twee menschen onderscheiden kunnen zijn, elkaars vrienden dan ook niet, maar hierin één, dat het vraagstuk van de positie van het Christendom in deze cultuurwereld hun boven alles belangrijk was . . ."[105]) Roessingh zag in Bavinck een „dubbele eigenaardigheid": enerzijds een onbegrensde belangstelling „voor alle gebieden van menschelijken geestesarbeid" en daarnaast „die strakke geconcentreerdheid in de ééne waarheid, die in Christus en in de Heilige Schrift alleen geboden wordt, waartegenover al het andere zoeken, tasten en mislukking blijft. De algemene openbaring en de bijzondere, overal in elkaar gegroeid en toch, dieper gezien, als door een kloof gescheiden."[106])

Opvallend is het, dat Roessingh Bavinck benaderde vanuit dezelfde gezichtshoek, waaronder Eerdmans en de anderen van rond 1911 het nieuwcalvinisme bezien hadden. Het aanvaarden van de resultaten van de nieuwere natuurwetenschap door Bavinck en Kuyper had blijkbaar diepe indruk gemaakt op de vrijzinnigen, die zoveel jaren eerder reeds daarover de strijdbijl tegen de orthodoxie hadden opgenomen. „Ten volle wordt erkend, veler wonderbegrip ten spijt, de moderne natuurwetenschap in hare methode en in tal van haar resultaten; „de natuur is een mechanisme, waarin alles toegaat naar vaste orde, naar maat en getal" (blz. 96)", zo citeerde Roessingh Bavinck.[107]) Maar hij toonde veel meer begrip voor Bavincks verweer dan de mannen van 1911 door hierop te laten volgen: „Als die natuurwetenschap maar niet meent op grond van hare onderzoekingen alle vragen te kunnen oplossen en tot een „mechanische wereldverklaring" zich verstout; dan dreigt gevaar „niet alleen voor het Christendom en den godsdienst in het algemeen, maar ook voor heel onze cultuur, voor al onze ideale goederen" (blz. 101). Niet velen, schreef Roessingh, na in het bovenstaande eigenlijk een korte weergave van Bavincks „Modernisme en Orthodoxie" te hebben gegeven, „die het thans Bavinck zullen ontstrijden".[107])

Bij zijn verdere typering van Bavinck noemde Roessingh hem „een zuiver Platonist". Bavincks beschouwingen over het ware, goede en schone leidden Roessingh tot deze conclusie: „Plato in Augustinus gechristianiseerd." Toch bracht dit alles Roessingh niet tot de verwijten van Eerdmans c.s., dat Bavinck onder orthodoxe termen eigenlijk de moderne wereldbeschouwing aanvaardde. Integendeel, Roessingh wees er op, dat er ook „de andere zijde" is. Heel „die eigen houding ten opzichte van de Schrift, hier niet nader ontvouwd, maar die toch den andersgezinden lezer zoo eigenaardig treft in de plotselinge invoeging van een lange reeks bladzijden met totaal onkritisch gebruikte Bijbelteksten".[109])

De wijze, waarop Roessingh Bavinck, na diens overlijden, beoordeelde was wel geheel anders dan de felle en haast bittere polemiek van Eerdmans en Hylkema.

* * *

Tenslotte willen we hier wijzen, zij het kort, op Bavincks vriendschap met C. Snouck Hurgronje. Ze waren in hetzelfde jaar te Leiden aangekomen. Uit het Album Academicum blijkt, dat Snouck ingeschreven werd op 18 september 1874, Bavinck op 26 september.[110]) Beiden studeerden theologie en

---

[103]) *Karel Hendrik Roessingh* (1886—1925) promoveerde in 1914 te Leiden op genoemd proefschrift, hij doceerde daar sinds 1916 zedekunde, godsdienstwijsbegeerte en encyclopaedie. G. J. Heering schreef over hem in *K. H. Roessingh Herdacht*, samengesteld door G. J. Heering, Uitg. Mij. „De Tijdstroom", Lochem, 1925.

[104]) Mededeling van dr. L. Onvlee te Amsterdam.

[105]) K. H. Roessingh, *Verzamelde Werken, bijeengebracht en met een inleidend overzicht voorzien door Dr G. J. Heering, II*, Arnhem, 1926, blz. 490. De bespreking stond in *De Gids*, 1922, 2, en is opgenomen in *Verzamelde Werken*.

[106]) *Idem*, blz. 490 vlg.

[107]) *Idem*, blz. 491.

[108]) *T.a.p.*

[109]) *Idem*, blz. 491 vlg.

[110]) *Album Studiosorum Academiae Lugduno*, apud Martinum Nijhoff, MDCCCLXXV: Sept. 18, Christianus Snouck Hurgronje, e pago Oosterhout 17 T; Sept. 26, Hermanus Bavinck Hoogevena — Drent. 19 T. *Christiaan Snouck Hur-*

semitische letteren. Terwijl Bavinck de semitische-letterenstudie na het „candidaats" beëindigde, ging Snouck daarin door en werd een erkend en beroemd semitoloog en kenner der oosterse talen. In 1891 werd Snouck adviseur voor oosterse talen en mohammedaans recht in Ned. Oost-Indië, in 1898 adviseur voor inlandse en arabische zaken. In 1906 werd hij hoogleraar te Leiden in het arabisch, waar hij 23 januari 1907 inaugureerde. Hij overleed in 1936.

De levensloop van deze beide mannen liep dus wel zeer uiteen. Daar kwam nog bij, dat Snouck humanist was en Bavinck gereformeerd. En toch — tussen beide mannen groeide vanaf de collegebanken een hechte vriendschap, die heel hun leven door intact bleef en tot het einde toe duurde. Hepp gaf van deze vriendschap in zijn biografie heel wat bizonderheden en we volstaan hier ermee daarnaar te verwijzen. Hepp was voorts in staat kennis te nemen van de correspondentie van Bavinck met Snouck, wat aan zijn biografie een bizondere kleur en achtergrond gaf. Men kan uit al die door Hepp gepubliceerde briefcoupures en brieven opmaken, hoezeer deze beide mannen open stonden voor elkaar. En het meest frappante is zeker, dat Bavinck zijnerzijds zo onomwonden aan Snouck over geloofszaken schreef. Het is alsof hij in hem de moderne mens gevonden had, die hij confronteerde met het Evangelie en voor wie hij ook zonder schroom zijn eigen twijfelingen en aanvechtingen bloot legde. De brieven aan Snouck geven een diepe blik in Bavincks eigen persoonlijke geloofsmoeilijkheden.[111])

F. H. von Meyenfeldt schreef terecht: „Het lijkt wel of Snouck Hurgronje „de moderne mens" voor hem vertegenwoordigt, tegenover wien hij zich als Christen wil rechtvaardigen."[112]) We achten dit een juiste typering van dit intensieve contact.

F. Slotbeschouwing

Het blijft merkwaardig, dat omstreeks 1910 onverwacht de fronten tussen de orthodoxie en de vrijzinnigheid in beweging kwamen. En al leverde het plotseling herleefde debat geen opzienbarende resultaten op, het was toch het begin van een beweging, die later door het optreden van Roessingh en anderen tot een verschuiving in het vrijzinnige kamp zou voeren, en daar een duidelijke splitsing tussen rechts- en linksvrijzinnigen bracht. Hoe fel een man als Eerdmans ook de orthodoxie bestreed, er waren in zijn eigen geschriften tendenzen, die tot een meer positieve waardering van de orthodoxie leidden dan bij de oudere vrijzinnigheid. Hij hoorde dan ook niet voor niets tot de „malcontenten". Anderzijds drong het moderne contra-offensief de orthodoxie tot een nadere bezinning op de verhouding van geloof en wetenschap en tot een zich rekenschap geven van het moderne wereldbeeld. Al waren aan orthodoxe zijde de resultaten van het debat evenmin opzienbarend, we danken er toch met name Bavincks rede „Modernisme en Orthodoxie" aan en zeker werd zijn verdere optreden er mede door beïnvloed.

Wanneer men de situatie omstreeks 1910 vergelijkt met die van de latere jaren, valt het op, hoezeer er anderzijds toch in verschillende opzichten niet zo heel veel is veranderd. Het korte en hevige debat van die jaren bracht aan het licht, dat er tussen de orthodoxe en moderne theologie problemen aan de orde zijn, welke nog steeds niet tot op de grond toe zijn doorgesproken, en die toch naar beide zijden van groot gewicht moeten worden geacht. Een intensief denk-contact tussen beide typen van theologie zou waardevol wezen. Wij vragen ons af, of door het opkomen van de dialectische theologie en heel de ontwikkeling van het gereformeerde leven sinds 1920, geen kwesties zijn blijven liggen, die vóór 1920 reeds aan de orde waren, maar die door de ontwikkeling daarna, zowel onder hervormde als gereformeerde theologen, toch eigenlijk verwaarloosd zijn. De christenen onder de beoefenaars van de natuurwetenschappen en van de biologisch-historische wetenschappen hebben bij een verder doordenken van deze vraagstukken zeker niet het minste belang.

Het is merkwaardig, hoezeer zij die aan de debatten rond 1910 deelnamen, moesten klagen over een verkeerde beoordeling door de tegenstander en over een weinig serieuze kennisname van de wederzijdse standpunten. Die klachten werden over en weer even luid geuit. A. M. Brouwer in zijn reeds eerder genoemde voortreffelijke studie moest klagen: „Merkwaardig is het te lezen met hoeveel dédain er bijna algemeen van moderne zijde over de orthodoxe Protestanten geschreven wordt".[113]) Maar Eerdmans uitte dezelfde klacht over de orthodoxie.[114]) Terwijl Kromsigt schreef, dat het waar bleef, „dat wij, orthodoxen, veel beter weten, wat de modernen willen, en hunne geschriften veel meer hebben bestudeerd dan omgekeerd"[115]), moest Eerdmans klagen over het wanbegrip t.a.v. de moderne religiositeit niet eens bij gereformeerde, maar bij ethische theologen als W. J. Aalders en H. M. van Nes.[116]) Is er in dat opzicht zo heel veel veranderd?

Wat dat betreft is Bavincks rede „Modernisme en Orthodoxie" o.i. een schoon staal van een oprechte poging om de tegenstander te verstaan. Al had een man als Binnerts wel enkele bezwaren tegen hetgeen Bavinck over de moderne „vaderen" te berde bracht, in het algemeen moest hij de oprechtheid van Bavincks poging om zijn tegenstanders te verstaan, toestemmen. Daaraan zal zeker niet vreemd geweest zijn het persoonlijk contact, dat Bavinck met verschillende vrijzinnigen onderhield.

Wij zijn van oordeel, dat in heel het debat van die dagen Bavincks rede een evenement was. De vraag blijft over of men zowel van vrijzinnige als van orthodoxe zijde ten volle begrepen heeft, wat Bavinck met deze rede wilde. P. J. Kromsigt, in een sympathieke en deskundige bespreking van deze rede, was van oordeel, dat hierin Bavincks synthetisch werken duidelijk uitkwam.[117]) Ook J. H. Gunning JHzn. had de strekking van Bavincks rede goed verstaan,

gronje (1857—1936) promoveerde in 1880 op een diss. *Het Mekkaansche Feest.* Zie over hem: T. W. Juynboll, *Mannen en Vrouwen van beteekenis XXXII, 2,* Haarlem 1901. En: Johannes Pedersen, *The scientific work of Snouck Hurgronje,* with a portrait, Leiden, 1957; Ph. S. van Ronkel, *Dr. C. Snouck Hurgronje,* in: *Leidsch Jaarboekje 29 (1936—37),* lxv sqq.

[111]) Zie vooral de brieven bij V. Hepp, *Biografie,* blz. 88 vlg., 177, 319.

[112]) Artikel *Prof. Dr. Herman Bavinck: 1854—1954, „Christus en de Cultuur",* in *Polemion, IX, nr. 21,* blz. 10, noot 18.

[113]) A. M. Brouwer, *De Moderne Richting,* blz. 187.

[114]) In artikel *„Orthodox" Verweer, Theol. Tijdschrift,* 1911, blz. 358 vlgg.

[115]) In een recensie van Bavincks rede van 1911 in *Stemmen des Tijds, I,* 1911, blz. 250.

[116]) In *„Moderne" Orthodoxie of „Orthodox" Modernisme,* blz. 3.

[117]) P. J. Kromsigt, in aangehaald artikel, blz. 214.

toen hij schreef, dat Bavinck in deze rede enerzijds handhaafde het recht en de plicht „om naar de psychologische en historische voorwaarden onderzoek te doen, waaronder al de groote vraagstukken, die de Bijbel en die het geloof te berde brengen, voor ons zieleleven beteekenis ontvangen", maar anderzijds met evenveel nadruk uitsprak, „dat eene monistische verklaring, als die welke Sixte (voor Gunning hier de vertegenwoordiger van de moderne monistische wereldbeschouwing) ons geeft, waarbij geen plaats overblijft voor goddelijke inwerking en openbaring, af te wijzen is, omdat zij met de *feiten* des levens, en ook met de feiten der psychologie, in tegenspraak is".[118])

In het debat trachtte Bavinck, o.i. synthetisch werkende, twee dingen te bereiken: *a.* hij wilde de vrijzinnigen duidelijk maken, dat de orthodoxie de feiten van de nieuwere wetenschapsbeoefening niet negeerde, maar in rekening wenste te brengen in het zich vormen van een wereldbeeld en *b.* hij wilde de vrijzinnigen ervan doordringen, dat zij zelf, evenzeer als de orthodoxie, „supranatureel" waren in hun Godsgeloof en dat daarom de tegenstelling supranaturalisme—naturalisme ondeugdelijk was als typering van de tegenstelling tussen vrijzinnigheid en orthodoxie.

Wat het debat zelf betreft — naar zijn materiële zijde had het zeker dit belang, ook met het oog op de situatie van heden — dat het 't oog ervoor scherpte, hoe uitermate gevaarlijk het is de inhoud van het christelijk geloof te laten beheersen door de resultaten van de wetenschap. We zijn van mening, dat dit gevaar naar beide zijden dreigde. Het is historisch niet te ontkennen, dat de z.g. vrijzinnige „vaderen" diep onder de indruk waren van de moderne natuurwetenschap, zoals die in het midden van de vorige eeuw de wereld naar vaste wetten en krachten zag verlopen. „Feiten en wetten," aldus Roessingh, waren „de twee machtswoorden, die het onderzoek bepaalden en begrensden en waarmede men de werkelijkheid, de geheele werkelijkheid hoopte te kunnen vatten. Wie boven het exacte weten uit, een samenvatting zocht in een geestelijke wereldbeschouwing, kon slechts als phantast, hoogstens als dichter worden gewaardeerd."[119]) Daarom was het modernisme het antwoord op de vraag „hoe moeten wij aan met ons Christendom in deze moderne wereld, die nu eenmaal anders is — wij kunnen het niet langer ontkennen — dan de wereld van de Dordtsche synode, van het Niceensch concilie en van Paulus' tijdgenooten"?[120]) De moderne theologie beging echter de fout het Evangelie te gaan interpreteren naar de resultaten van die moderne natuurwetenschappen. De grote feiten, waar het Evangelie van spreekt, schepping, zondeval, verlossing, ze werden bezien en geïnterpreteerd vanuit het moderne natuurwetenschappelijke en exacte denken met al de noodlottige gevolgen van dien. De Schrift in haar concrete religieuze spreken werd benaderd vanuit de methoden van het exacte historisch-wetenschappelijke onderzoek, met als gevolg, dat het spreken van de Schrift over God en zijn werken in deze wereld, samengevat in het al te gemakkelijk gehanteerde begrip „wonder", op het procrustesbed gelegd werd van de moderne exacte wetenschappen, althans zoals deze bepaalde onaantastbare wetten en krachten ontdekt meenden te hebben. De eigen *religieuze* aard van het spreken der Schrift over gebed en wonder werd ten enenmale miskend.

Men denke echter niet, dat dit gevaar alleen het modernisme bedreigde. Het was er voor de orthodoxie evenzeer. In het eerste gedeelte van zijn rectorale rede maakte Bavinck ruim plaats voor de resultaten van de natuurwetenschap. Daarin werkte hij zeker „bevrijdend". Nu zien we echter bij Bavinck, en bij Kuyper evenzeer, een doordringen in de christelijke theologie van de conceptie van de werkelijkheid uit die tijd, even gevaarlijk, zij het op andere wijze, voor de christelijke theologie als wat in de moderne theologie geschiedde. Eerdmans en Hylkema zouden nimmer zoveel „vat" op hun tegenstanders gehad hebben, indien zij niet konden wijzen op het streven de wereldconceptie der wetenschap „in te bouwen" in de christelijke theologie. We zagen Roessingh in zijn bespreking van Bavincks „Verzamelde Opstellen" daarop evengoed als Eerdmans en Hylkema attenderen. Bavinck en Kuyper trachtten immers in de locus de creatione en in de locus de decretis en ook op andere plaatsen de wetmatigheid van de wereld, zoals de nieuwere wetenschap die vindiceerde, in te bouwen in en te accommoderen aan de inhoud van de christelijke dogmata. Zodoende kon Eerdmans Kuyper zelfs van „determinisme" beschuldigen en opereerde Hylkema met het begrip „naturalisme" voor de wereldbeschouwing van het nieuw-calvinisme. P. J. Kromsigt, in zijn overigens uitstekende bespreking van het boek van Hylkema, wilde spreken van „groei" van het nieuwere calvinisme en zocht die groei in het accepteren van wat hij noemde de „organische" wereldbeschouwing tegenover de „mechanische" van de oudprotestantse theologie. Hij had er daarbij oog voor, dat de term „organisch" enigszins „vaag" was. Maar hij aarzelde toch niet te schrijven, dat dr. Hylkema niet ten onrechte „het woord *'organisch'* het *'Schlagwort'* van het nieuwcalvinisme noemde, want in dit ééne woord ligt ook inderdaad heel de tegenstelling met de vroegere, meer *mechanische* beschouwing aller dingen opgesloten".[121]) We zullen in de Analyse zien, hoezeer de term „organisch" ook in Bavincks denken een rol speelt. Op die wijze trachtte de orthodoxie de resultaten van het moderne natuurwetenschappelijk denken te recipiëren in de christelijke theologie. Dit leidde weer tot de verwijten van „oneerlijkheid", die vooral van de zijde van Eerdmans werden geuit. Dan liever ronduit „modern" zijn, adviseerde hij aan zijn orthodoxe opponenten.

We spraken boven van een gevaar, dat evenzeer de orthodoxie als de vrijzinnigheid bedreigde. Zo wordt immers de christelijke theologie afhankelijk van de resultaten van het natuurwetenschappelijk en historisch denken van een bepaalde tijd. Bavinck wees er zelf reeds op, dat in zijn tijd het oude wereldbeeld van de vorige, de negentiende eeuw, weer plaats ging maken voor

---

[118]) In een interessant artikel *Bourget en Bavinck* in *Ons Tijdschrift, XVI, afl. 12*, D. A. Daamen, 's-Gravenhage, gedateerd 11 december 1911. Door mij werd vermaadpleegd een overdruk van dit artikel, die zich op het Kuyperhuis bevindt.

[119]) K. H. Roessingh, *Het Modernisme in Nederland*, Haarlem, 1922, blz. 68.

[120]) *Idem*, blz. 68.

[121]) P. J. Kromsigt, in artikel *Oud- en Nieuw-Calvinisme* in *Stemmen des Tijds, I*, 1912, blz. 530, 533. Kromsigt staat in dit artikel vlak naast Bavinck in openheid t.o. de resultaten van de nieuwere wetenschap. Hoe vaag overigens de term „organisch" is blijkt wel uit het feit, dat Kuenen deze gebruikte om het wonder te loochenen, Kromsigt om het te aanvaarden, zie Brouwer, *a.w.*, blz. 171 vlg. Men vergelijke voor het standpunt van Hylkema en andere moderne theologen G. C. Berkouwer, *De Voorzienigheid Gods*, Kampen, 1950, blz. 229 vlgg.

een ander. Van Peursen schreef onlangs, dat in de huidige natuurwetenschap het begrip „wet" weer een geheel ander karakter verkrijgt dan in de oudere natuurwetenschap het geval was. Ruim geformuleerd is hij van oordeel, dat „natuurwetten steeds meer het karakter hebben van een ‚model', dat de werkelijkheid veeleer benadert dan afbeeldt. Zouden de wetten," zo vraagt hij zich af, „wellicht intrinsieker in de werkelijkheid functioneren en dan minder als wet in de klassieke zin van het woord en eerder als een richtlijn voor de benadering der werkelijkheid? Dan verliezen de wetten hun feitelijk en statisch karakter, maar dan worden zij directer gevat als de kern der dynamiek van al het gegevene." [122])

Als men bedenkt, dat de diepe kloof, welke in ons land tussen de orthodoxie en de vrijzinnigheid geslagen werd in de vorige eeuw, mede zijn oorzaak vond in het al of niet aanvaarden van de resultaten van een bepaald natuurwetenschappelijk en historisch denken, dan moet de langzame wijziging, welke zich in dat wetenschappelijk denken voltrekt, toch ieder wel waarschuwen voorzichtig te zijn in het recipiëren van de resultaten van dit denken in de christelijke theologie.

De kloof tussen rechtzinnigheid en vrijzinnigheid bracht met zich mee een verstarring in de houding van de belijdende christenen tegenover de feiten, welke de wetenschap op het gebied van de geologie, de anthropologie en de biologie, om maar niet meer te noemen, aan het licht brachten. Men had het destructieve karakter van de werking wel niet van die feiten, maar van bepaalde beschouwingen over die feiten op het christelijk geloof in de vrijzinnigheid gezien. En dat had tengevolge, dat men zich geremd gevoelde in het waarderen van de feiten, welke de wetenschap constateerde. Het blijft de verdienste van Bavinck, dat hij zijnerzijds wel de beschouwingen over die feiten verwierp, maar voor die feiten zelf, welke hij „stubborn things" noemde, een open oog hield. In die zin is zijn opmerking ter moderne theologenvergadering, dat hij niet de moderne wereld*beschouwing*, maar wel het moderne wereld*beeld* aanvaardde, waardevol. Door zijn pogen echter de resultaten van de nieuwere wetenschap op een bepaalde wijze, accommoderend, in de christelijke theologie te recipiëren — men zie vooral de locus de creatione in de Dogmatiek — verzwakte hij weer zijn eigen standpunt. In een uitermate instructief artikel over „Schepping en Evolutie" heeft Dooyeweerd onlangs getracht deze fouten te vermijden. „De Woord-openbaring," aldus Dooyeweerd, „inzake de schepping ligt niet in het vlak der wetenschappelijk vaststelbare feiten en der wetenschappelijke begrippen. Zij heeft een volstrekt *centrale*, religieuze zin en is juist daarom op *heel* de empirische werkelijkheid in de orde van de tijd betrokken, zodat wij zonder haar die werkelijkheid nimmer in het juiste licht kunnen zien." [123])

Tenslotte: het ging Bavinck erom, dat in de moderne wereld de boodschap van het Evangelie weer voluit zou klinken. En daarin was hij modern, ook voor zijn tijd. In zijn worsteling om het oog van zijn vrijzinnige opponenten te openen voor het supranaturele van hun eigen Godsgeloof wilde hij hen terug-

[122]) *Enkele critische vragen in margine bij „A New Critique of theoretical Thought* in *Philosophia Reformata, 24 Jr.*, 1959, blz. 163.
[123]) *Schepping en Evolutie*, in *Idem*, blz. 114.

dringen naar het Evangelie. En in zijn diepgaande bespreking — niet alleen in zijn boven besproken oratie, maar in al zijn geschriften — van de moderne wetenschap, was het hem er om te doen te laten zien, dat het Evangelie ook in deze moderne wereld zijn eigen plaats heeft en houdt. „Ergens" wijkt de apologeet in hem telkens weer voor de confessor. Hij heeft het zijn vrijzinnige opponenten in publiek en in epistolair contact telkens weer voorgehouden, dat wij door dit Evangelie „verzekerd zijn, dat geen wetenschap of cultuur, geen onmetelijk heelal en geen geweldige, meedoogenlooze natuurkrachten ons kunnen scheiden van de liefde Gods, welke is in Christus Jezus onzen Heer." [124])

[124]) *Modernisme en Orthodoxie*, blz. 84.

DEEL II:

ANALYSE

HOOFDSTUK I

PROLEGOMENA

Par. 1. Object en methode

Bavinck begon de prolegomena van zijn Dogmatiek met zich rekenschap te geven van de eerste vóór-vragen. Allereerst stelde hij vast, wat onder dogma is te verstaan. Het valt op, dat hij daarbij aan de kerk een belangrijke plaats toekende. Het dogma is immers door de kerk vastgesteld. Daarbij nam hij bewust een reformatorisch standpunt in. De macht van de kerk in de vaststelling van het dogma is slechts een „bedienende en declaratorische" macht. Maar die macht is haar dan ook door God geschonken. Zodoende onderscheidt hij bij het dogma tussen een goddelijk en een kerkelijk gezag. De moeilijkheid is de verhouding tussen deze beide factoren vast te stellen. Het dogma is immers niet identiek met de absolute, goddelijke waarheid zelf. „Zelfs de Roomsche kerk durft deze bewering niet aan." [1])

Wat is voorts tot het dogma te rekenen? De latere dogmatiek hield zich alleen met de credenda, niet met de agenda bezig. Daar sloot Bavinck zich bij aan. Zodoende kwam hij tot deze definitie: „Dogmatiek is alzoo en kan niet anders bestaan dan als wetenschappelijk systeem der kennisse Gods, dat is dan 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." [2])

Het object der dogmatiek is volgens deze definitie de „kennisse Gods". In de vaststelling van dit object valt bij Bavinck een zekere verschuiving in de loop der jaren te constateren. In zijn inaugurele te Kampen (1883), noemde hij God Zelf nog het object van de theologie c.q. van de dogmatiek. „Theologie, Godgeleerdheid is zij genoemd, niet slechts wijl zij uit God haar herkomst, maar ook omdat zij Hem tot voorwerp had." [3]) Daarbij maakte hij wel de restrictie, dat het hier niet ging om God, „zooals Hij is in zichzelven, in de gansche diepte van zijn ondoorgrondelijk wezen, maar zooals en voorzoover Hij in natuur en genade zich heeft willen openbaren". [4]) In zijn tweede inaugurele echter (1902), sprak hij nadrukkelijk van de „kennisse Gods" als object van de dogmatiek. Hij besprak daar de subjectivistische theologie van zijn tijd, zoals die onder invloed van Schleiermacher zich ontwikkeld had en

---

[1]) *G.D.*, *I*[2], blz. 7.
[2]) *Idem*, blz. 15.
[3]) *De Wetenschap der H. Godgeleerdheid*, Kampen, 1883, blz. 21. Voortaan te citeren als *Inaugurele (1883)*.
[4]) *Idem*, blz. 29.

oordeelde, dat volgens haar het object van de theologie niet meer kon zijn „de kennisse Gods, geopenbaard in het aangezicht van Christus Jezus, zijnen Zoon, maar het religieus bewustzijn in zijn historische ontwikkeling en psychologische eigenaardigheid". [5]) Ongetwijfeld was deze verschuiving mede te danken aan de invloed van Kuypers inmiddels verschenen Encyclopaedie, die nadrukkelijk als object van de theologie noemde de cognitio Dei ectypa revelata.

Het is belangrijk, dat Bavinck in zijn definitie aan de kerk nadrukkelijk een plaats toekende. Het gaat de dogmatiek om de kennis Gods, zoals deze aan de kérk is geopenbaard. Bavinck verbeeldde zich niet, dat hij „carte blanche" tot de Schrift kon gaan. Er blijft slechts een duurzame vrucht van de dogmatische arbeid van de gelovige over, indien deze zich in zijn studie niet isoleert, „maar juist én historisch én actueel in de volle gemeenschap der heiligen staat". [6])

Wat de encyclopedische plaats van de dogmatiek betreft, in de bespreking daarvan keerde hij zich opnieuw tegen de school van Schleiermacher. Deze bracht de dogmatiek onder bij de historische theologie. Dit leidde tot de voor ons land zo fatale wet van 1876, waardoor de dogmatiek uit de theologische faculteit werd gebannen en door godsdienstwetenschap vervangen werd. Bavinck goot meermalen de fiolen van zijn toorn over deze wet uit. Het had hem diep getroffen, dat de wetgever de theologische faculteit zo ontluisterd had. Als men werkelijk in deze faculteit zou willen blijven staan bij de godsdienstwetenschap, waarom haar dan niet geheel in de literarische faculteit ondergebracht? Die wet ging uit van de neutraliteitsgedachte ten aanzien van de staat en de universiteit. Maar heel die neutraliteitsgedachte is een fictie. „Universiteiten zijn geen kasteelen in de lucht gebouwd, maar stichtingen, die eene historie achter de rug hebben, die door allerlei tradities gebonden zijn, die onder den invloed van heel hare omgeving staan en die, naar mate zij organen van de staat zijn geworden, hare vrijheid en zelfstandigheid hebben ingeboet." [7])

In dit verband wees Bavinck de voorslag van Valeton en De la Saussaye, ter oplossing van de in 1876 ontstane situatie, af. Zij wilden de godsdienstwetenschap in de universiteit, de theologie in een seminarie vanwege de kerk laten onderwijzen. Deze scheiding ging er van uit, „dat het positivisme de eenig ware opvatting van de wetenschap is", en aan dat positivisme had Bavinck de dood gezworen. [8])

Handelend over de methode der dogmatiek, noemde Bavinck drie factoren, welke van belang zijn voor het verkrijgen van de dogmatische stof. Het zijn de Heilige Schrift, de belijdenis der kerk en het persoonlijk geloof van den dogmaticus. In 1 omschreef hij deze laatste factor nog als het „Christelijk bewustzijn". Deze drie factoren hangen onderling samen. „Al naar gelang een van deze factoren al dan niet gebruikt, over- of onderschat wordt, en tot de beide andere in eene gewijzigde verhouding wordt gesteld, verschilt het uitgangspunt en daarmede ook de ontwikkeling en de inhoud der dogmatiek. [9]) Het onderscheiden van deze drie factoren deed hem de mogelijkheid aan de hand de verschillende methoden van theologie, die hij nu bespreken ging, te typeren. Overschat men de factor van de kerkelijke belijdenis, dan leidt dat tot de traditionalistische methode; onderschat men deze dan komt men tot biblicisme. Overschatting van de derde factor leidt tot subjectivisme. Vooral tegen de versubjectivering van de theologie in de negentiende eeuw keerde Bavinck zich. Hij wilde daartegenover aan de openbaring weer ten volle recht doen wedervaren in zijn dogmatische arbeid. Hij nam het Van Oosterzee kwalijk, dat zelfs hij het christelijk bewustzijn nog onder de bronnen van de theologie had vermeld. „Heel de theologie is door en na Schleiermacher, zoowel bij orthodoxen als bij modernen, in eene bewustzijnstheologie veranderd." [10])

Maar niet alleen tegenover de bewustzijnstheologie van het neoprotestantisme stelde Bavinck zich. Hij keerde zich ook scherp tegen het traditionalisme van Rome. De Reformatie had zich immers altijd tegen het „Papa dixit" verzet. Hij beleed hier zijn reformatorische geloof aldus: „En de H. Schrift, hoewel verre van alle revolutionair verzet, heeft toch het recht van tegenspraak tegen alle menschelijk, met Gods Woord strijdend bevel gewettigd in het koninklijk woord van Petrus: πειθαρχειν δει θεῳ μαλλον ἢ ἀνθρωποις, Hd 5 : 29." [11]) De biblicisten moeten echter niet menen, dat zij „carte blanche" tot de Schrift kunnen naderen. Zo meende Ritschl opeens het zuivere Evangelie te hebben gevonden. Maar fijntjes merkte Bavinck op: „Het zuivere Evangelie, dat Ritschl bijv. bij Luther en bij Jezus terugvindt, beantwoordt geheel aan de opvatting, die hij er zich zelf van gevormd heeft." [12])

Al wilde Bavinck de dogmatiek dus streng aan de Schrift en de confessie der kerk binden, dat sloot volgens hem een eigen persoonlijk karakter van de dogmatiek niet uit. Dat heeft hij vooral in 2 nadrukkelijk gehandhaafd tegenover de kritiek van dr. Groenewegen, die meende dat het omschrijven van de dogmatiek als een enarratio Dei elk persoonlijk karakter buitensloot. Daartegenover hield Bavinck staande, dat de dogmaticus een mens blijft „met eigen aanleg, opvoeding, inzicht; het geloof zelf ontstaat in ieder mensch niet op dezelfde wijze en is niet in allen van dezelfde kracht; de rede verschilt in scherpte, diepte, klaarheid van denken; de invloed der zonde blijft nawerken, ook in zijn bewustzijn en verstand. En ten gevolge van alle deze invloeden blijft de leerstellige Godgeleerdheid een persoonlijk karakter dragen." [13])

Een belangrijk vraagpunt, dat Bavinck vaker bezighield, was de vraag of de dogmaticus bij de Schrift moet beginnen en van haar uit zich tot het dogma moet wenden of andersom. Moet de dogmaticus gaan van de bron naar de

---

[5]) *Godsdienst en Godgeleerdheid*, blz. 21. Voortaan te citeren als *Inaugurele (1902)*.
[6]) *G.D.*, *I*², blz. 26. Vgl. de brief van Bavinck aan Kuyper, blz. 20.
[7]) *Christelijke Wetenschap*, blz. 110.
[8]) *G.D.*, *I*², blz. 32; zie voor de voorslag van De la Saussaye: *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, mei 1896 en voor Valeton: *Het Theologisch Hooger Onderwijs, Onze Eeuw*, 1905. Bavincks uitvoerige bestrijding: *G.D.*, *I*², blz. 31—36. Zie ook *Hand. Eerste Kamer*, 1912—1913, blz. 482 en *Verzamelde Opstellen*, blz. 85 vlgg.
[9]) *G.D.*, *I*², blz. 42.
[10]) *Idem*, blz. 63.
[11]) *Idem*, blz. 67.
[12]) *Idem*, blz. 68.
[13]) *Idem*, blz. 80.

rivier of van de rivier (het dogma) naar de bron (de Schrift)? De eerste methode noemde hij de historisch-analytische, de tweede omschreef hij niet nadrukkelijk door een vaste term. Maar we zouden haar met een, ook door Bavinck gebruikte, typering kunnen omschrijven als de systematisch-genetische. Hij koos bewust voor de laatste methode. Deze sloot een kritisch werken beslist niet uit.

Bij de genetisch-systematische methode heeft de dogmatiek evenzeer tot taak haar stof kritisch te bearbeiden, op mogelijke afwijkingen te attenderen en leemten aan te vullen. Alleen zo geeft ze een expositie van „de schatten der wijsheid en der kennis, welke in Christus verborgen zijn en in de Schrift zijn uitgestald". [14])

Bavinck omschreef de verhouding van Schrift en dogmatiek door de term principium. Hij achtte die beter dan fons. Deze laatste term legt tussen de Schrift en de theologie een mechanisch verband en „doet het voorkomen, alsof de dogmata uit de H. Schrift geput konden worden als water uit de bron". [15]) De term principium legt veel meer een organisch verband. De dogmata liggen immers niet kant en klaar in de Schrift. En de dogmaticus heeft als taak de dogmata uit de Schrift te „ontwikkelen". „Hij reproduceert dan als het ware den denkarbeid der kerk." [16])

Bij de kwesties, welke ter sprake komen bij de indeling der dogmatiek, wees Bavinck beslist de indeling in een pars formalis en een pars materialis af. Dit is een belangrijk punt, want het raakt de kwestie van de z.g. „natuurlijke theologie". Het rationalisme had aan de pars formalis een brede plaats gegeven en daarin de z.g. natuurlijke godskennis opgenomen. Daartegenover stelde Bavinck, dat ook in de pars formalis de gelovige aan het woord is. Deze „belijdt en geeft rekenschap van zijn geloof, van grond en van inhoud". [17]) Het gaat in de pars formalis om de principia fidei, niet om redebewijzen. Ook hier maakte Bavinck front tegen het subjectivisme. Hij wilde deze principia niet ontlenen aan de ervaring, maar aan de openbaring. Anders „zou de dogmatiek in haar karakter miskend worden, in anthropologie overgaan, en ophouden theologisch te zijn. Dit blijft ze alleen, als het systeem der dogmatiek aan haar eigen stof en inhoud wordt ontleend". [18])

Bij de indeling der dogmatiek wees Bavinck alle speculatie af. Daarom verwierp hij bv. de trinitarische indeling. Al biedt zij voordelen, toch kan zij „licht speculatief worden misbruikt, offert dan de historie op aan het systeem, neemt de kosmogonie op in het trinitarische leven Gods en wordt zoo tot theogonie". [19]) Daarom koos hij welbewust in de indelingsvragen voor de historisch-genetische methode. Deze begint bij God, daalt af tot Zijn werken en eindigt in Hem. Dat bracht met zich mee, dat Bavinck in zijn dogmatische conceptie de loci-methode volgde. Hij wilde de dogmatische stof niet op het procrustes-bed van een of ander systeem leggen, maar haar beschrijven in

[14]) *Idem*, blz. 82. Zie ook *Het voor en tegen van een dogmatisch systeem, Vrije Kerk, 1881*, blz. 449—464; opgenomen in *Kennis en Leven*, blz. 57—67.
[15]) *Idem*, blz. 76.
[16]) *Idem*, blz. 81; vgl. boven blz. 43 en 76, 77.
[17]) *Idem*, blz. 100.
[18]) *Idem*, blz. 102.
[19]) *T.a.p.*

een reeks loci, waarbij hij in grote trekken de indeling der Confessio Belgica volgde. Hij eindigde dit gedeelte met een schone lofzang, die zo vaak uit zijn dogmatiek opklinkt. De dogmatiek beschrijft ons „God, altijd God, van het begin tot het einde, God in zijn wezen, God in zijne schepping, God tegenover de zonde, God in Christus, God door den H. Geest allen tegenstand brekend, en heel de schepping heenleidend tot het door Hem vastgestelde doel, de glorie van zijn naam. Dogmatiek is dus geen dorre wetenschap. Zij is eene theodicee, een lofzang op alle Gods deugden en volmaaktheden, een lied der aanbidding en der dankzegging, een δοξα ἐν ὑψιστοις θεῳ." [20])

Bavinck sloot dit gedeelte af met een uitvoerige verhandeling over de geschiedenis der dogmatiek en een brede literatuur-opgaaf, die hij in 2 nog aanmerkelijk aanvulde.

Wij vatten zijn bespreking van de vóór-vragen aldus samen:

1. Bavinck kantte zich reeds bij de inzet van de dogmatiek tegen het subjectivisme en bond zich sterk aan de Schrift als principium theologiae.
2. Vandaar zijn definitie van het object van de dogmatiek als de kennis Gods, welke Hij in zijn Woord heeft geopenbaard.
3. Daarbij is belangrijk, dat Bavinck oog had voor de kerk, aan welke deze Godskennis geopenbaard is en die ze in dogmata geformuleerd heeft.
4. In de methodologie domineert de H. Schrift als principium theologiae. Naast haar zijn het kerkelijk-confessioneel standpunt en het persoonlijk geloof van de dogmaticus belangrijke factoren voor het beschrijven van de dogmatische stof.
5. De dogmaticus arbeidt niet volgens de historisch-analytische, maar volgens de systematisch-genetische methode, d.w.z. niet van de rivier naar de bron, maar van de bron naar de rivier.
6. De term principium bepaalt de relatie tussen de H. Schrift en de dogmatiek; deze relatie is niet „mechanisch", maar „organisch".
7. Bij de indeling der stof koos Bavinck voor de z.g. loci-methode d.w.z. een historisch-genetische ontwikkeling van de stof. Hij verwierp speculatieve indelingsprincipes, bv. de trinitarische.

Par. 2. De drie theologische principia

In de principialeer koos Bavinck nadrukkelijk zijn standpunt in het geloof. Zonder geloof, dat op openbaring steunt, is de dogmatiek ondenkbaar. „Want als er geen openbaring Gods is, of ook als er geen middel is, om die openbaring tot ons geestelijk eigendom te maken, stort het gebouw der dogmatiek, hoe kunstig overigens ook opgetrokken, als een kaartenhuis ineen." [21])

Bavinck ontleende zijn theologische principia aan de formele logica. Deze onderscheidt immers tussen een principium essendi, existendi en cognoscendi, „al naar het gelang het zijn, de wording of de kennis van eenig ding uit iets anders moest worden afgeleid". [22]) Deze principialeer is vruchtbaar te maken

[20]) *G.D. I*[2], blz. 103.
[21]) *Idem*, blz. 209.
[22]) *Idem*, blz. 210.

voor de theologie. God is het principium essendi van de theologie. Zij zou immers niet mogelijk zijn, indien God niet bestond. Nader gepreciseerd is met name Gods Zelfkennis, zijn Zelfbewustzijn, het principium essendi der theologie.

In dit deel van zijn betoog laste Bavinck een onderscheiding uit de oudere gereformeerde theologie in, nl. die van theologia archetypa en ectypa. De relatie tussen Gods Zelfkennis en onze Godskennis is zo te typeren „dat gene de theologia archetypa was van deze, en deze theologia ectypa van gene. Onze kennis van God is een afdruk van die kennis, welke God van zichzelven heeft, maar dan altijd in creatuurlijken zin. De kennisse Gods in zijne schepselen is maar een zwakke gelijkenis, eene eindige, beperkte, naar het menschelijk of creatuurlijk bewustzijn geaccommodeerde schets van het absolute zelfbewustzijn Gods." [23])

Met het principium cognoscendi theologiae bedoelde Bavinck het middel, de weg, waardoor de kennis Gods tot ons komt. Dit principe omschreef hij allereerst als „Gods openbaring, hier nog genomen in gansch algemeenen zin". [24]) En met een merkwaardige hypothetische redenering vervolgde hij: „indien die zelfopenbaring Gods is neergelegd in de Schrift of in de kerk, kunnen die Schrift en die kerk alleen hebben eene instrumenteele, en dus in zekeren zin toevallige, voorbijgaande beteekenis." [25]) Bavinck wilde de Schrift — dat blijkt ook elders in zijn geschriften — slechts een instrumentele, voorbijgaande betekenis toekennen in het proces der openbaring. Daarom onderscheidde hij ook tussen een principium cognoscendi externum en internum. De Schrift is het principium cognoscendi externum, zij is tijdelijk en toevallig. Het verbum internum, de illuminatio door de Geest, brengt echter het verbum externum in de mens. En dit verbum internum is het verbum principale, dit „brengt de kennisse Gods in den mensch, en dat is het doel van alle theologie, van heel de zelfopenbaring Gods" [26]) Het principium cognoscendi internum is dus te omschrijven als „de illuminatie van den mensch door Gods Geest". [27])

Bavinck trachtte het onderscheid tussen Gods Zelfkennis en onze Godskennis nader uit te werken. Hij noemde de aard van Gods Zelfkennis absoluut, eenvoudig, oneindig, en in haar absoluutheid onmededeelbaar aan het eindig bewustzijn. Hij achtte het onjuist, dat de oudere theologen de theologia archetypa (Gods Zelfkennis) beperkten tot „dat gedeelte der zelfkennis Gods, dat Hij besloten had aan schepselen mede te deelen". [28]) Daardoor wordt de verhouding van Gods Zelfkennis tot onze Godskennis „mechanisch" gemaakt en vergeet men, dat er een verschil is tusschen deze theologieën niet slechts in de kwantiteit, maar ook in de kwaliteit. Wel ligt in deze constructie de „ware gedachte", dat de ectypische theologie niet de absolute Zelfkennis Gods is, „maar die kennis Gods, gelijk ze geaccommodeerd is naar en geschikt gemaakt is voor het eindig bewustzijn, dus geanthropomorphiseerd". [29])

[23]) *Idem*, blz. 211.
[24]) *T.a.p.*
[25]) *Idem*, blz. 212.
[26]) *T.a.p.*
[27]) *Idem.*
[28]) *Idem*, blz. 213.
[29]) *T.a.p.*

Binnen de ectypische theologie maakte Bavinck nog een aantal distincties, welke hij niet ontleende aan de aard van de geschonken openbaring, maar aan het kennend subject. Zo onderscheidde hij tussen de theologia unionis in Christus, de theologia visionis in de engelen en gezaligden, en de theologia viatorum of revelationis in de mens op aarde. Bij de laatste onderscheidde hij nog in de theologia van apostelen en profeten en van theologen en leken. Al deze verschillende theologieën variëren niet „re et ratione", maar „gradu et modo". Zij zijn in ieders bewustzijn naar zijn vatbaarheid gemodificeerd.

Tenslotte liet hij nog een trinitarische samenvatting van deze principialeer volgen, waarin we doorstoten tot het hart van Bavincks theologische overwegingen. „Deze drieërlei principia, onderscheiden en toch wezenlijk één, berusten in het trinitarisch wezen Gods. Het is de Vader, die door den Zoon, als Logos, in den Geest aan zijne schepselen zich meedeelt." [30])

We komen tot een samenvatting.

1. Uit de logica borgde Bavinck de formele principia voor zijn theologische kenleer nl. de distincties principium essendi, existendi en cognoscendi.
2. Voor de theologie is Gods Zelfkennis het principium essendi.
3. Deze Zelfkennis Gods verhoudt zich tot onze Godskennis als theologia archetypa tot theologia ectypa.
4. Bij het principium cognoscendi is te onderscheiden tussen een principium externum en internum. Het eerste is de in de H. Schrift neergelegde openbaring. Deze wordt tijdelijk en toevallig genoemd. Het tweede is de illuminatio door de Heilige Geest, ook wel aangeduid als verbum internum. Zij is het principium principale.
5. De theologia archetypa is van onze theologia ectypa niet slechts kwantitatief, maar ook kwalitatief onderscheiden.
6. De oudere theologen handelden onjuist door slechts een deel van Gods Zelfkennis als theologia archetypa tegenover onze Godskennis als theologia ectypa te typeren.
7. Binnen de ectypische theologie is te onderscheiden tussen een theologia unionis in Christus, een theologia visionis in de engelen en gezaligden, een theologia viatorum of revelationis in de mensen op aarde. Deze onderscheiding is niet re et ratione, maar gradu et modo.

Par. 3. De philosophische principia

Bavinck liet op de theologische principialeer een wijsgerige volgen. Daaruit blijkt, dat hij zijn theologie niet wilde isoleren van het algemene wijsgerige denken. Hij zag zijn Dogmatiek als onderdeel van het culturele leven en denken. De dogmatiek is nu eenmaal op allerlei manieren aan de wijsbegeerte verwant en krijgt voortdurend met haar te maken. Daarom gaf Bavinck zich grondig rekenschap van zijn eigen wijsgerige inzichten en vooronderstellingen. Hij wilde ongetwijfeld met zijn Dogmatiek heel de christelijke wetenschapsbeoefening dienen en ook tegenover de wetenschap van zijn tijd verantwoording afleggen van hetgeen hem in wijsgerig opzicht leidde. Daarom is het volgende ge-

[30]) *T.a.p.*

deelte interessant. Het was een welbewuste poging te komen tot een algemene wetenschapsleer bij het licht van de openbaring.

Wetenschap, zo zette Bavinck zijn betoog in, „bestaat altijd in eene logische relatie tusschen subject en object. De verhouding, waarin wij deze beide tot elkander stellen, bepaalt onze opvatting van de wetenschap".[31]) Het rationalisme zocht de oorsprong der kennis in het subject. Dat liep uit op het idealisme, waarop hij scherpe kritiek oefende. Maar het empirisme ging ook fout. De mens is in zijn kennen immers niet passief t.o. de buitenwereld. Alle wetenschappen gaan van een „reeks onbewezene en onbewijsbare stellingen uit, die apriori aangenomen worden en tot uitgangspunt dienen voor alle redeneering en bewijs."[32]) Reeds in zijn oratie te Kampen (1883) had Bavinck de gedachte ontwikkeld, dat alle wetenschap van bepaalde, van te voren aangenomen axiomata uitging, en hij heeft aan die opzet voortdurend vastgehouden.

De tegenstelling tussen rationalisme en empirisme trachtte hij te overbruggen door een kritisch realisme te ontwikkelen. Dit gaat uit van „de gewone, dagelijksche ervaring, de algemeene en natuurlijke zekerheid des menschen aangaande de objectiviteit en waarheid zijner kennis". Dit was belangrijk. Daardoor werd alle wetenschappelijke hubris bij de wortel afgesneden. Bavinck was daarin een nuchter realist. De philosophie „schept toch het kenvermogen en het kennen niet, maar vindt het en beproeft het nu te verklaren; en elke solutie, die het kenvermogen niet verklaart maar vernietigt en het kennen niet begrijpt maar tot eene illusie maakt, is daardoor geoordeeld".

Bavinck wilde de wijsbegeerte vooral niet losmaken van de naïeve ervaring. Dat was een belangrijk punt in zijn denken. „De natuurlijke zekerheid is de onmisbare grondslag der wetenschap. Het wetenschappelijk weten is geen vernietiging maar eene zuivering, uitbreiding, voltooiing van het gewone weten."[33]) Ook elders betoogde hij, dat wij moeten uitgaan van het gewone empirische weten. „Overal gaat het leven aan de philosophie vooraf", het empirische weten „is de voorwaarde en grondslag van heel het menschelijk leven".[34]) Hij hield eveneens vol, dat wij reeds vóór het theoretische denken en willen aan de werkelijkheid geloven.[35]) Het realisme loochent dan ook niet de natuurlijke zekerheid aangaande de betrouwbaarheid der zintuigen en de realiteit der buitenwereld.

Het denken brengt dus niet de werkelijkheid voort. Evenmin is het echter alleen een registreren van de indrukken, die wij uit de buitenwereld ontvangen. Wel ontvangt de menselijke geest de stoot tot het kenproces van buiten af. Maar daarna gaat het intellect zelf aan het werk. Het kenvermogen gaat dan spontaan, in en met de waarneming, „die grondbegrippen en grondbeginselen vormen, welke apriori, vóór elke redeneering en vóór elk bewijs vaststaan, en daarom veritates aeternae verdienen te heeten". Daarbij voelt het denken, zodra het aan het werk gaat, zich aan de wetten van het denken gebonden. Want „in het denken zelf liggen de wetten van het denken opgesloten en komen ze voor den dag".[36])

De wetenschap kan dan ook niet alleen met de waarneming volstaan. „Object van de wetenschap is niet het bijzondere, maar het algemeene, het logische, de idee. De Grieksche philosophie heeft dit reeds ingezien."[37]) Daarom verdient Thomas navolging, die het zo uitdrukte: scientia non est singularium; intellectus est universalium. De scholastiek wilde niet weten van universalia ante rem, wel in re. Deze universalia, die van logische aard zijn, liggen in de verschijnselen besloten en moeten daaruit met de intellectus worden opgespoord.

Het verstand als intellectus agens maakt nu „uit de zinnelijke voorstellingen het algemeene los; het laat het bijzondere eruit wegvallen, het schijnt er als een licht over henen, maakt ze intelligibel, laat het algemeene eruit kenbaar worden, en neemt dan als intellectus possibilis, d.i. als intellectueel kenvermogen, dat algemeene in zich op en maakt het tot eigendom van den geest".[38]) De werkelijkheid rust in gedachte, en zonder de onderstelling, dat „de werkelijkheid in gedachte rust, en dat die gedachte door ons denken kan opgespoord en verstaan worden, is geen kennis mogelijk". Bavinck sloot zich daarin bij Aristoteles aan, die er reeds op wees, dat het denken uitgaat „van de stilzwijgende, maar veelzeggende onderstelling, dat er in die verschijnselen eenheid, orde, gedachte, logos woont, een logos, die aan den logos in 's menschen geest beantwoordt".[39])

Om het kenvermogen in werking te stellen is dus een stoot uit de buitenwereld noodzakelijk. Daarom wees Bavinck in zijn Dogmatiek de leer der ideae innatae van prof. C. B. Spruyt af, waarbij hij zich in zijn kamper oratie (1883) nog had aangesloten.[40]) Hij betoogde nu, dat deze leer de mens van de kosmos onafhankelijk maakt en in beginsel rationalistisch is. Ze leidde én historisch én logisch tot idealisme. Dit was de *„door prof. Spruyt niet vermoede* reden, waarom de leer der ideae innatae eenparig door de scholastieke en ook door de Gereformeerde theologen verworpen werd".[41])

In de strijd tussen het nominalisme en het realisme koos Bavinck beslist voor het realisme. Hij noemde deze strijd „de ruggegraat der philosophie".[42]) Het realisme had daarin tegenover het nominalisme gelijk, dat het „de realiteit der algemeene begrippen aannam, niet in platonischen of ontologischen zin ante rem, maar in aristotelischen zin in re, en daarom ook in mente hominis post rem. Het algemeene, dat wij in het begrip uitdrukken, bestaat niet juist zóó, als universale, buiten ons; maar in ieder exemplaar der soort bijzonderlijk, geïndividualiseerd en gespecialiseerd, heeft het toch zijn grond in de dingen en wordt daaruit door de werkzaamheid van het verstand geabstraheerd en uitgedrukt in een begrip". Hier sloot Bavinck zich nadruk-

---

[31]) *Idem*, blz. 214.
[32]) *Idem*, blz. 221 vlg.
[33]) *Idem*, blz. 224 vlg.
[34]) *Christelijke Wetenschap*, blz. 44.
[35]) *Wijsbegeerte der Openbaring* (voortaan te citeren als *W.d.O.*), blz. 50 vlgg.
[36]) *G.D.*, *I*², blz. 228.
[37]) *Idem*, blz. 232.
[38]) *Idem*, blz. 233.
[39]) *Chr. W.*, blz. 37, vgl. *G.D.*, *I*², blz. 235: „Maar in zoover de dingen ook logisch bestaan, uit gedachte zijn voortgekomen en in gedachte rusten, zijn zij ook begrijpbaar en denkbaar voor den menschelijken geest".
[40]) *Inaugurele (1883)*, blz. 19.
[41]) *G.D.*, *I*², blz. 226. De cursieve woorden komen in 1 niet voor. Zie ook *W.d.O.* blz. 65.
[42]) *Gelovrdheid en Wetenschap*, blz. 21.

kelijk bij Thomas aan en citeerde zijn Summa Theol. I, qu. 85, art. 2 ad 2. Eveneens citeerde hij Contra Gentiles I 65.

De logos-leer sloeg voor Bavinck de brug tussen het christelijk geloof en het aristotelisch realisme. Deze maakte het hem mogelijk het laatste tot een christelijk geïnterpreteerd realisme om te vormen. Het is eenzelfde Logos, die zowel de dingen buiten ons als ons verstand schiep. De Logos zette de buitenwereld en ons verstand in een „organisch verband" en liet ze op elkander „correspondeeren". Het bestaan der buitenwereld is voor ons gegeven. Maar, „in zoover de dingen ook logisch bestaan, uit gedachte zijn voortgekomen en in gedachte rusten, Joh. 1 : 3, Col. 1 : 15, zijn zij ook begrijpbaar en denkbaar voor den menschelijken geest". [43]) Ook dit is een intieme gedachte van Bavinck, die herhaaldelijk terugkeert.

De menselijke rede is dus tweeërlei. Ze is in de eerste plaats intellectus agens, die de universalia uit de dingen losmaakt. Vervolgens is ze het fonds van de ideeën, die onze geest door abstractie uit de dingen losmaakt. Dat licht der rede nu is aan God te danken, in concreto aan de Logos, „die dit licht in ons doet opgaan en voortdurend onderhoudt". [44])

Bavinck sloot zijn betoog af door naast de theologische principia de wijsgerige vast te stellen, de laatste in parallellie met de eerste. God is het principium essendi; „in zijn zelfbewustzijn liggen de ideeën aller dingen; alle dingen berusten op gedachten en zijn geschapen door het woord." [45]) De geschapen wereld is het principium cognoscendi externum. Opnieuw gebruikte Bavinck het archetype-ectype schema om het verband tussen beide aan te geven. Gods Zelfkennis is het archetype voor de ectypische menselijke kennis, nu voorzover zij de geschapen wereld betreft. God brengt zijn Zelfkennis over in ons menselijk bewustzijn, niet door ons de ideeën in hun essentia te laten aanschouwen, zoals Malebranche wil, doch „door ze in de werken zijner handen uittespreiden voor des menschen geest. De wereld is eene belichaming van gedachten Gods". [46])

Het principium cognoscendi internum is de menselijke rede. In de Logos ligt nu de correspondentie tussen de ideeën, zoals ze in de geschapen wereld zijn neergelegd en onze mogelijkheid ze te kennen. „Dezelfde Logos, die schijnt in de wereld, moet zijn licht ook laten stralen in ons bewustzijn. Dat is de intellectus, de ratio, die zelf uit den Logos afkomstig, den Logos in de dingen ontdekt en erkent." [47]) Ook de wijsgerige principia worden tenslotte trinitarisch geordend. „Zoo is het dan God alleen, die uit zijn goddelijk bewustzijn de kennis der waarheid door de schepselen heen inbrengt in onzen geest; de Vader, die door den Zoon in den Geest zich aan ons openbaart." [48]) Hier ligt de nauwe verwantschap tussen de theologische en de wijsgerige principialeer.

Resumptie:

1. Het uitgangspunt voor de kenleer ligt in de naïeve ervaring, het „natuurlijke" weten.
2. In navolging van Thomas sloot Bavinck zich aan bij het aristotelisch realisme.
3. De intellectus agens ontvangt de stoot tot het kennen van buiten af.
4. Dit kenvermogen, wanneer het eenmaal in werking treedt, maakt de universalia, die niet ante rem, maar in re bestaan, uit de werkelijkheid los.
5. Daarbij wees Bavinck de leer der ideae innatae later af.
6. De mogelijkheid voor de menselijke geest de ideeën uit de werkelijkheid los te maken en in zich op te nemen ligt in het feit, dat eenzelfde Logos de ideeën en het verstand schiep.
7. God, nader zijn Zelfbewustzijn, is het principium essendi van alle wetenschap.
8. De geschapen wereld is het principium cognoscendi externum.
9. De intellectus, de ratio is het principium cognoscendi internum.
10. Het archetype-ectype schema fungeert ook hier. Onze wereldkennis is ectype van de archetypische ideeën in God betreffende de geschapen werkelijkheid.

Par. 4. Principia van de Religie

De dogmatiek was voor Bavinck geen dorre abstracte wetenschap, maar had voor hem religieus belang. Over heel zijn dogmatisch werk ligt de gloed van de religieuze overtuiging, waardoor het gedragen werd. Daarom laat hij op de paragrafen, waarin hij de principia van theologie en wijsbegeerte behandelde, een paragraaf volgen over de principia der religie. Zodoende stelde hij het religieus belang der dogmatiek duidelijk in het licht. Hij begon dan ook deze paragraaf met de woorden: „Evenals de wetenschap heeft ook de religie hare principia". [49])

Bavinck gebruikte deze paragraaf vooral om zich af te grenzen tegen de moderne godsdienstwetenschap, die in zijn tijd een hoge vlucht begon te nemen. Hij wilde haar niet zonder meer verwerpen. „Ook op positief Christelijk standpunt is er voor deze wetenschap een naam en eene plaats." [50]) Een neutrale instelling achtte hij echter in deze wetenschap onmogelijk. Achter de moderne idee van deze wetenschap lag de gedachte, dat de nieuwe natuurwetenschappelijke methode ook op de godsdienst toe te passen was. Dit is echter onmogelijk. Religie is vrucht van openbaring. En dat brengt mede, dat er verschil gemaakt moet worden tussen de ware religie en de superstitie en de magie. „Religie is daarom naar haar oorsprong en wezen, naar haar waarheid en recht in openbaring gegrond. Zonder deze zinkt zij zelve tot eene verderfelijke superstitie terug." [51]) Voor Bavinck waren dit onomstotelijke axiomata, waar hij telkens weer op terug kwam. „De moderne godsdienstwetenschap, die, als bijzondere faculteit, op de onderstelling van de waarheid der religie rust, neemt daarin tegelijkertijd en van te voren het bestaan, de openbaring en de ken-

[43]) *G.D.*, I^2, blz. 235. Op deze blz. ook het vorige citaat.
[44]) *Idem*, blz. 236.
[45]) *Idem*, blz. 237.
[46]) *T.a.p.*
[47]) *T.a.p.*
[48]) *T.a.p.* Zie voor de philosophische principia bij Bavinck nog: Van der Walt, *a.w.*, blz. 50 vlgg. en Heideman, *a.w.*, 141 vlgg.
[49]) *Idem*, blz. 238.
[50]) *Idem*, blz. 250.
[51]) *W.d.O.*, blz. 148.

baarheid Gods aan." [52]) Agnosticisme en religie verdragen elkaar immers niet. In 2 voegde Bavinck hier nog een brede bestrijding van Groenewegen aan toe, wiens empirisch-psychologische methode Bavinck afwees. Zodra het ging over de beschrijving van het godsdienstig bewustzijn haalde Groenewegen de dogmatiek weer door een achterdeur binnen. Daarom wil de gereformeerde dogmatiek haar geloofsuitgangspunt voorop plaatsen.

De zetel van de religie wilde hij niet uitsluitend in het verstand stellen, evenmin alleen in de wil of in het gevoel. De ethische theologie zocht het wezen van de religie te veel in het zedelijke. In zijn bespreking van deze theologie ging Bavinck in 2 verder in zijn waardering dan in 1. Terwijl hij in 1 De la Saussaye alleen als vertegenwoordiger van deze richting hier te lande vermeldt, schreef hij in 2: „Hier te lande was de la Saussaye van deze richting de talentvolle vertegenwoordiger, en krachtens dit beginsel stelde hij den eisch, dat de Christelijke dogmata niet metaphysisch verder ontwikkeld, maar ethisch herzien en verdiept zouden worden." [53]) Ook zijn waardering van de ethische theologie als zodanig uitte hij hier breder. In 1 schreef hij slechts: „Het lijdt geen twijfel, dat godsdienst en zedelijkheid met elkaar in 't nauwste verband staan". In 2 echter: „Heel deze ethische richting in religie en theologie heeft in zoover op waardeering aanspraak, als zij tegenover alle intellectualistische en mystieke miskenning van het zedelijke leven het innige verband wederom aanwijst, dat tusschen godsdienst en zedelijkheid bestaat." [54])

De religie is in feite niet in één bepaalde faculteit van de mens te lokaliseren. Ze omvat de ganse mens, en in een vaak bij hem voorkomende zinswending concludeert Bavinck: „Hoofd, hart en hand worden gelijkelijk, schoon ieder op zijne wijze, door de religie in beslag genomen; zij neemt den ganschen mensch, ziel en lichaam, in haar dienst." [55])

Wat de oorsprong der religie betreft, hier mag de openbaring geen ogenblik worden uitgeschakeld. God is de grote onderstelling van alle religie. „Zijn bestaan en openbaring is de grondslag, waarop alle religie rust." [56]) Religie is het correlaat van openbaring.

Zodoende kon Bavinck dezelfde opzet volgen bij het formuleren van de principia van de religie als in de vorige paragrafen. God is het principium essendi en existendi van alle religie. Zijn openbaring is het principium cognoscendi externum. Daarnaast is er echter een „inwendige, subjectieve openbaring" [57]), die hij het principium cognoscendi internum noemt. Daarbij bedoelt hij met die „subjectieve" openbaring niet een nieuwe kennisinhoud, maar de mogelijkheid, dat de mens zich de openbaring toeëigent en ze subjectief verwerkt. Ook hier trachtte Bavinck aan het slot van de paragraaf de principialeer trinitarisch te ordenen. „Het is de Vader, die in den Zoon en door den Geest zich openbaart." [58])

Resumptie:

1. Ook op christelijk standpunt is er plaats voor de godsdienstwetenschap.
2. De religie is niet in één faculteit van de mens te stellen, maar omvat ze alle.
3. Religie rust in openbaring; Gods bestaan, openbaring en kenbaarheid zijn de vooronderstellingen van alle godsdienstwetenschap.
4. God is het principium essendi en existendi van de religie; de openbaring het principium cognoscendi externum en de subjectieve openbaring het principium internum.

Par. 5. Het principium cognoscendi externum

a. Algemene openbaring

Merkwaardig is, dat Bavinck in 2 een andere inzet voor deze paragraaf koos dan in 1. In 1 begon hij dadelijk met zijn beschouwingen over de algemene openbaring. In 2 trachtte hij deze te benaderen vanuit een algemeen openbaringsbegrip. Openbaring „in het algemeen" zou een drietal noties insluiten: 1. een persoonlijk goddelijk wezen, dat zich bekend maakt; 2. een waarheid, een feit, dat tot nu toe niet bekend was en 3. een ontvanger van de openbaring. Bavinck voelde wel de moeilijkheid van deze nogal rationele opzet. Hij achtte daarom „van meer gewicht de vraag, of er zulk eene openbaring, in den zin dus van eene bewuste en vrije bekendmaking door God van zichzelf aan den mensch, bestaat, en hoe wij dat te weten kunnen komen". [59]) Terecht stelt hij dan, dat het ware begrip der openbaring alleen aan haar zelf ontleend kan worden. Indien zij „een feit is, moet zij en zij alleen ons het begrip aan de hand doen en den maatstaf ons aanwijzen, dien wij bij het onderzoek der godsdiensten en der openbaringen hebben aan te leggen". [60])

Bavinck bespreekt nu allereerst de bekende distinctie van algemene en bizondere openbaring. Hij wees de hantering daarvan door de scholastiek van de hand. Deze maakte ze immers tot een tegenstelling. Vooral had hij bezwaar, dat in de scholastiek de algemene openbaring geïdentificeerd werd met de natuurlijke godskennis. Dat liep uit op het beruchte Vaticanum: Deum ... naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse. De Reformatie doorbrak deze ontwikkeling. Bij haar verloor de theologia naturalis haar „rationeele zelfstandigheid". Zij werd niet meer afzonderlijk behandeld, „maar opgenomen in de Christelijke geloofsleer". [61]) Toch bleek deze theologia naturalis zeer hardnekkig. Zelfs Calvijn kwam volgens Bavinck de oude tegenstelling niet geheel te boven. Bij Alsted was de theologia naturalis alweer in haar volle kracht en eerst Kant maakte er een eind aan.

Bavinck zocht het onderscheid tussen algemene en bizondere openbaring in haar modus, nl. of ze per of praeter hanc naturam geschiedt. Daarbij is van gewicht, dat hij van oordeel is, dat ook de algemene openbaring supranaturele elementen bevat. Daardoor wordt het schema per of praeter hanc naturam toch eigenlijk weer doorbroken. Bavinck wilde de revelatio naturalis

---

52) *Christelijke Wetenschap*, blz. 77.
53) *G.D.*, I^2, blz. 269.
54) *T.a.p.* Zie ook *G.D.* I^1, blz. 192 vlg.
55) *Idem*, blz. 277.
56) *Idem*, blz. 286.
57) *Idem*, blz. 290.
58) *T.a.p.*
59) *Idem*, blz. 307/308.
60) *Idem*, blz. 309.
61) *Idem*, blz. 314.

streng tot de schepping beperken. Ze omvat de gedachten Gods, welke Hij „op creatuurlijke wijze in de schepselen heeft neergelegd, zoodat ze door den mensch denkende kunnen verstaan worden". [62]) Onder schepselen verstaat hij ook de geschiedenis, het hart en het geweten van ieder mens. Algemeen is deze openbaring, omdat ze „op zichzelve waarneembaar en verstaanbaar is voor iederen mensch". [63])

Het schema: revelatio naturalis en supranaturalis wordt nu echter, zoals we reeds opmerkten, doorbroken door de belangrijke these, dat er in de algemene openbaring ook supranaturele elementen zijn. Dit is van belang voor de verklaring van de heidense religies. „De godsdiensten der Heidenen rusten dus niet alleen op de erkentenis van Gods openbaring in de natuur, maar zeer zeker ook op elementen, die van de oudste tijden af uit bovennatuurlijke openbaring door de traditie, zij het ook menigmaal verbasterd, zijn bewaard." [64])

Naar twee zijden grensde hij deze openbaring af. Enerzijds is zij insufficient, omdat ze ons slechts enige kennis van God en van sommige zijner deugden verschaft als van zijn goedheid en gerechtigheid, anderzijds laat ze ons onbekend met den persoon van Christus. Bovendien: van de kennis, die ze ons verschaft, geldt nog weer, dat ze is „niet alleen gering en onvoldoende, maar ook onzeker, steeds met dwaling vermengd, en voor verreweg de meeste menschen onbereikbaar". [65])

Toch is ze niet zonder waarde. Zoals we reeds zagen: vooral voor het verstaan van de heidense godsdiensten. Bavinck gaf vooral in 2 een breed exposee over het ontstaan en het wezen der ethnische godsdiensten. De grote opbloei van de godsdienstwetenschap onder mannen als Tiele en Chantepie de la Saussaye Jr. was hem niet ontgaan. Hij legt hier ook verband tussen de algemene genade en de algemene openbaring. Wel werd de leer van de gratia communis vooral in verband gezet met het politieke en maatschappelijke leven. Maar „niet alleen echter in wetenschap en kunst, in moraal en recht, maar ook in de godsdiensten is er eene werking van Gods Geest en van zijne algemeene genade op te merken. Calvijn sprak terecht van een semen religionis, een sensus divinitatis". [66]) Wel wees hij positief af, dat de gelovige, buiten de Schrift om, een zekere kennis uit de algemene openbaring zou kunnen putten. De dogmaticus immers „staat in het Christelijk geloof, in de revelatio specialis en ziet van daaruit ook in de natuur en geschiedenis. En nu ontdekt hij daar sporen van dienzelfden God, dien hij in Christus leerde kennen als zijn Vader." [67])

Bavinck meende voorts dat de algemene openbaring alle mensen samen houdt, zoals de klassieke propaedeuse bij alle mensen van wetenschap een basis legt. „De revelatio generalis bewaart de menschheid, opdat en totdat zij door Christus gevonden en hersteld wordt. Inzoover werd de theologia naturalis vroeger terecht eene praeambula fidei, eene goddelijke voorbereiding en opvoeding tot het Christendom genoemd. De algemeene openbaring is de grondslag, waarop de bijzondere zich verheft." [68]) De eenheid van beide ligt in God, „die in de algemeene openbaring zich aan niemand onbetuigd laat, en die in de bijzondere openbaring zich kennen doet als een God van genade". [69])

In zijn „Magnalia Dei" noemde Bavinck nog uitdrukkelijk als subjectief orgaan voor de algemene openbaring het vermogen, de „vatbaarheid, een drang om God in zijne werken op te merken en zijne openbaring te verstaan". [70]) Deze vatbaarheid omvatte twee elementen. Als zodanig noemde hij een besef van afhankelijkheid, dat echter vrijheid insluit en tot vrije handeling uitdrijft.

Deze gedachte werkte hij nog breder uit, toen hij een min of meer wijsgerige uitwerking van zijn openbaringsbegrip trachtte te geven. Hij sloot zich daarin nauw aan bij Schleiermacher. Het besef van afhankelijkheid, dat als correlaat van de algemene openbaring de mens is ingeschapen, diende hem als postulaat voor het bestaan en de openbaring Gods. Dit besef van afhankelijkheid is de kern van ons zelfbesef. „De kern van ons zelfbesef is, gelijk Schleiermacher veel beter dan Kant inzag, geen autonomie maar afhankelijkheidsgevoel." [71]) Het spontane geloof in God is de mens „in zijn zelfbewustzijn ingeweven, en wel bepaaldelijk in de beide getuigenissen van afhankelijkheid en vrijheid". [72]) Bavinck zocht in deze getuigenissen „bewijzen voor de realiteit der openbaring". [73])

In feite fungeert de algemene openbaring hier als een soort „onderbouw" voor de bizondere openbaring. De laatste is op de eerste gebouwd. Vandaar, dat hij zijn betoog kon eindigen met enkele thomistische formules, die bij hem wel anders fungeren dan bij Thomas door zijn afwijzing van de natuurlijke Godskennis, maar die toch op een verwantschap van gedachte wijzen. Natura praecedit gratiam, gratia perficit naturam, ratio perficitur a fide, fides supponit naturam — aldus de korte formules, waarmede hij dit gedeelte van zijn betoog in de Dogmatiek afsloot. De bizondere openbaring sluit zich immers bij de algemene aan en voltooit deze.

We komen tot een samenvatting:

1. De distinctie algemene—bizondere openbaring mag niet zo worden gehanteerd, dat ze leidt tot het aannemen van een theologia naturalis, zoals in de scholastiek.

2. Deze distinctie omschrijft de aard, de modus van Gods openbaring nl. per of praeter hanc naturam.

3. De algemene openbaring neemt supranaturele elementen uit de traditie van de oertijd in zich op.

4. God openbaart zich in de revelatio naturalis aan alle mensen door de natuur, de geschiedenis, het hart en het geweten; ze kan door alle mensen worden verstaan.

---

62) *Idem*, blz. 320.
63) *Idem*, blz. 321.
64) *Idem*, blz. 322; zie ook *De Algemeene Genade* (1894), blz. 10.
65) *Idem*, blz. 324.
66) *Idem*, blz. 331/332.
67) *Idem*, blz. 338.
68) *Idem*, blz. 335.
69) *T.a.p.*
70) *Magnalia Dei*², 1931, blz. 33. Voortaan te citeren als M.D.².
71) *W.d.O.*, blz. 55.
72) *Idem*, blz. 64.
73) *Idem*, blz. 144.

5. Deze openbaring is insufficient, ze doet ons Christus niet kennen.
6. Ze heeft echter waarde, vooral met het oog op het verstaan van het ethnicisme.
7. De dogmaticus kiest positie in het geloof.

b. Bizondere openbaring

Ook in dit onderdeel grendelde Bavinck nogmaals de poort tot een natuurlijke theologie nadrukkelijk af. De schepselen zijn „op zichzelf" geen openbaringsbron. „Zoodra de schepselen echter met God in verband gebracht worden en sub specie aeternitatis worden beschouwd, nemen zij het karakter van eene openbaring voor ons aan en doen zij ons in mindere en meerdere mate God kennen." [74])

Wat is nu het onderscheid tussen de algemene en de bizondere openbaring? Bavinck spreekt nadrukkelijk van een wezenlijk onderscheid. Ze zijn „wezenlijk, en niet maar in graad, van elkander onderscheiden". [75]) Hij zoekt dit onderscheid allereerst in het subject, dat zich openbaart. In de algemene openbaring gaat het om de „theiotès Gods", in de bizondere openbaring doet zich de drieenige God kennen. Hij werkt dit breed uit: „In de werken der natuur is het hoogstens alleen de Vader als Schepper, die door het Woord (den Logos) en den Geest tot ons spreekt. Maar in de werken der genade komt God tot ons als Vader in geheel eenigen zin van den Zoon, die daarom ook door dien Zoon, nader nog door den in Christus vleeschgeworden Zoon en door den door dien Christus verworven Geest zich aan ons openbaart." [76])

Ook in de middelen, welke God gebruikt, is er verschil. Bij de algemene openbaring kunnen we reeds onderscheiden tussen het verschijnen, spreken en handelen Gods. In de bizondere openbaring krijgen we echter eerst recht met deze, door Bavinck menigmaal gehanteerde, onderscheiding te maken.

Wat de inhoud van de openbaring betreft, vooral daarin is er verschil. Op dit punt onderscheidde Bavinck zich nadrukkelijk van de oude min of meer rationalistische opvatting van de openbaring als louter mededeling van leer. Bavinck was in zijn explicatie van de bizondere openbaring beslist modern door daarin de idee van een historisch verlopend proces op te nemen en haar niet alleen te beperken tot een mededeling van leer. Hij wees daartoe op drie punten, die van belang zijn. In de eerste plaats doorloopt de openbaring een geschiedenis, een z.g. historia revelationis, die culmineert in de vleeswording des Woords. Daarom verdiende de jonge tak van wetenschap, die deze naam draagt, ook nadere beoefening. Vervolgens stelde Bavinck nadrukkelijk, dat de openbaring zich niet alleen richt tot het verstand; ze is ook mededeling van leven. „Ook dit wordt in de tegenwoordige theologie beter dan vroeger verstaan". [77]) In de derde plaats accentueerde hij, dat de openbaring soteriologisch van aard is. In deze drievoudige typering deed Bavinck een bewuste poging het openbaringsbegrip uit de intellectualistische omklemming van het rationalisme los te maken en gaf hij blijk de strijd van Chantepie de la Saussaye Sr. niet

[74]) *G.D.*, *I*[2], blz. 356/357.
[75]) *Idem*, blz. 357.
[76]) *Idem*, blz. 358.
[77]) *Idem*, blz. 360.

onopgemerkt aan zich te hebben laten voorbijgaan. Het doel van de openbaring in haar soteriologisch aspect zag hij breed: „De zonde heeft alles bedorven en verwoest, verstand en wil, ethische en physische wereld. En daarom is het ook de gansche mensch en heel de kosmos, om wiens redding en herstel het God met zijne openbaring te doen is." [78])

Toch worstelde Bavinck nog met de vraag, op welke wijze deze aldus opgevatte openbaring de mens bereikte. Als zij niet slechts mededeling van leer, maar ook van leven is en soteriologisch heel de mens wil redden, hoe vindt zij dan subjectief aansluiting bij de mens? Bavinck zocht de oplossing in een z.g. subjectieve openbaring. Er blijft bij hem een zekere splitsing in de objectieve openbaring enerzijds en het subjectief verwerken daarvan bij de mens anderzijds. Er moet „eene werking des Geestes bijkomen, opdat de mensch die openbaring Gods erkenne, aanneme en daardoor den beelde des Zoons gelijkvormig worde". [79]) Hij omringde dit spreken van subjectieve openbaring met allerlei beperkingen, die misverstand moesten afsnijden. Hij sprak van haar als van openbaring „in ruimeren zin", zegt, dat zij geen nieuw element aan de objectieve openbaring toevoegt en dat zij in de Schrift doorgaans met andere woorden genoemd wordt als phootismos, wedergeboorte enz.

Tenslotte trachtte hij zowel de algemene openbaring als de bizondere onder één begrip te brengen en vanuit dit algemene overspannende begrip weer te specificeren. Openbaring „in het algemeen" is „die bewuste en vrije daad Gods, waardoor Hij zich aan den mensch bekend maakt, opdat deze daardoor in de rechte verhouding tot God kome te staan. Aan de openbaring Gods beantwoordt van 's menschen zijde de religie, de kennis en dienst Gods". Onder dit algemene begrip subsumeerde hij de afzonderlijke definities. „De algemeene openbaring is die bewuste en vrije daad Gods, waardoor Hij door middel van natuur en geschiedenis (in den ruimsten zin, dus ook insluitende de persoonlijke levenservaring) zichzelven, bepaaldelijk in zijne deugden van almacht en wijsheid, van toorn en goedheid, aan den gevallen mensch bekend maakt, opdat deze zich tot God bekeere en zijne wet onderhoude, of, bij gebreke daarvan, onontschuldigbaar zij."

Daarop volgt dan de definitie van de bizondere openbaring: „De bijzondere openbaring is, in onderscheiding daarvan, die bewuste en vrije daad Gods, waardoor Hij in den weg van een historisch geheel van bijzondere middelen (theophanie, profetie en wonder), die zich concentreeren in den persoon van Christus, zichzelven, bepaaldelijk in zijne deugden van gerechtigheid en genade, in de afkondiging van wet en evangelie, aan dien mensch bekend maakt, die onder het licht dezer bijzondere openbaring leeft, opdat deze door het geloof in Christus de genade Gods aanneme, of, bij onbekeerlijkheid, een zwaarder oordeel ontvange." [80]) In deze fijn uitgebalanceerde definities hebben wij Bavincks intiemste gedachten over de openbaring voor ons. Uit de tweede blijkt wel, hoezeer Bavinck de weg baande voor een meer historisch, in Christus geconcentreerd, verstaan van de openbaring in de gereformeerde

[78]) *Idem*, blz. 362.
[79]) *Idem*, blz. 364.
[80]) *Idem*, blz. 365—368.

theologie. Daarin verrichtte hij baanbrekend werk, en opende hij de weg voor een meer bijbels ingestelde theologie.

In het laatste gedeelte van zijn beschouwingen over de algemene openbaring handhaafde Bavinck de door hem gestelde thesen tegenover verschillende stromingen in de theologie en de wijsbegeerte. Vooral de roomse conceptie boeide hem van meetaf en hoewel hij in de locus de homine eerst tot de grote confrontatie met de thomistische conceptie kwam, wees hij deze ook in haar openbaringsbegrip af. Bij Rome vormen natuur en openbaring een kwantitatieve tegenstelling. „De religio naturalis is essentiëel verschillend van de religio supernaturalis; het zijn twee geheel verschillende concepties, twee gansch onderscheiden systemen en ordeningen; de ordo gratiae verheft zich hoog boven de ordo naturae." [81]) De Reformatie ziet de tegenstelling tussen natuur en openbaring kwalitatief. „In plaats van een physisch, gaf zij er een ethisch karakter aan." [82])

De bespreking van het naturalisme spitste Bavinck toe op het begrip van het wonder, in die tijd vooral van moderne zijde krachtig aangevochten. Wie echter, zoals het naturalistisch monisme, het wonder verwerpt, „sluit God op en bindt Hem aan de natuur, spreekt in beginsel uit, dat God geen eigen, zelfstandig, van de wereld onderscheiden bestaan deelachtig is, ... verliest allen grond, om aan de toekomstige zegepraal van het Godsrijk, aan eene teleologie in de wereldgeschiedenis te gelooven, en eindigt daarom in een pantheïstisch of materialistisch naturalisme". [83]) Het ging Bavinck er om, dat God niet buiten de wereld gesloten werd, maar met zijn dunamis in haar werkte. De openbaring daalde in deze wereld in niet als leer alleen, maar „ook als goddelijke δυναμις, als geschiedenis, als realiteit". [84]) Het is duidelijk, dat Bavinck door zulke uitspraken het openbaringsbegrip geheel losmaakte uit de verstarring, waarin het in de rationaliserende theologie uit de na-reformatorische periode gekomen was.

We vatten enkele punten samen:

1. De middelen, waarvan God zich in de bizondere openbaring bedient, zijn theophanie, profetie en wonder.

2. Typerend voor de bizondere openbaring is, dat zij een historia revelationis doorloopt, niet slechts mededeling is van leer, maar ook van leven en soteriologisch van aard is.

3. De objectieve bizondere openbaring heeft een correlaat in de subjectieve openbaring. Deze is een „bijkomende werking des Geestes", een openbaring „in ruimeren zin", en voegt geen nieuw element aan de bizondere objectieve openbaring toe.

4. Bavinck bevrijdde het openbaringsbegrip uit de verstarring, alsof openbaring alleen mededeling van leer zou zijn. Hij accentueerde het historisch, processmatig en dynamisch karakter van de openbaring.

c. De theopneustiē der Heilige Schrift

De term theopneustie als opschrift boven deze paragraaf gebruikte Bavinck

[81]) *Idem*, blz. 875.
[82]) *Idem*, blz. 877.
[83]) *Idem*, blz. 893.
[84]) *Idem*, blz. 895.

eerst in 2, in 1 sprak hij nog van inspiratie. Hij gaf blijkbaar aan de eerste term later de voorkeur. Ze is ontleend aan de griekse tekst van 2 Tim. 3 : 16.

Bij zijn spreken over de Schrift bracht Bavinck sterk Gods accommodatie aan ons menszijn in rekening. „Om volkomen in te gaan in de menschheid en ten volle haar eigendom te kunnen worden, neemt de openbaring de μορφη, het σχημα aan van de Schrift. De Schrift is de dienstknechtsgestalte van de openbaring." [85]) Bavinck zag hier een parallel met de vleeswording des Woords. „De Logos zelf wordt niet ἀνθρωπος slechts, maar δουλος, σαρξ. En evenzoo neemt het woord der openbaring den onvolkomen, gebrekkigen vorm aan van het schrift." [86]) Vandaar, dat de Schrift ook slechts het instrument der openbaring is; ze is een actus transiens, een gedachte, die bij Bavinck nogal eens terugkeert.

Belangrijk is ook, dat Bavinck openbaring en Heilige Schrift beslist niet wilde identificeren. God openbaarde meer dan hetgeen in de Schrift is opgetekend, zie Joh. 20 : 30; 21 : 25. Omgekeerd kunnen echter openbaring en Schrift niet van elkaar worden losgemaakt, zoals de nieuwere theologie wilde. In dat geval wordt de Schrift slechts een „menschelijke oorkonde van de openbaring, die misschien nog wel nuttig, maar in elk geval niet noodzakelijk was". [87]) De term oorkonde voor de Schrift verwierp hij niet. De Schrift is immers „de beschrijving, de oorkonde, waaruit de openbaring gekend kan worden". [88]) Deze term mag echter niet gebruikt worden om de Schrift te diskwalificeren. Zij kan immers niet van de openbaring zelf worden losgemaakt. „Zij is niet een menschelijk, toevallig, willekeurig, gebrekkig toevoegsel aan de openbaring, maar zij is zelve een bestanddeel in de openbaring." [89])

Een volgend waardevol moment in Bavincks beschouwingen over de Schrift is zijn accentueren van het feit, dat de Schrift een tendens-geschrift is. Zij wil niet beoordeeld worden naar de maatstaf van profane geschiedbeschrijving. Evenmin is zij een dood boek uit lang vervlogen eeuwen. „Zij heeft zelfs de bedoeling niet, om ons een historisch verhaal te leveren naar den maatstaf der getrouwheid, die in andere wetenschappen geeischt wordt. De H. Schrift is een tendenz-boek; al wat te voren geschreven is, is tot onze leering geschreven, opdat wij door lijdzaamheid en vertroosting der Schriften hope zouden hebben." [90]) Prachtig is Bavincks opmerking, dat door de Schrift het levende spreken Gods tot ons komt. Zij is viva vox Dei. Het gaat immers in de Schrift om het levende spreken Gods tot zijn kerk. „De Schrift is het blijvend rapport tusschen hemel en aarde, tusschen Christus en zijne gemeente, tusschen God en zijne kinderen. Zij legt ons niet alleen vast aan het verleden, zij bindt ons aan den levenden Heer in de hemelen. Zij is de viva vox Dei, epistola Dei omnipotentis ad suam creaturam." [91]) In dit verband gaf Bavinck zich rekenschap van het gebruik van de term theopneust. Hij gebruikte haar

[85]) *Idem*, blz. 400.
[86]) *T.a.p.*
[87]) *Idem*, blz. 401.
[88]) *M.D.*[2], blz. 88.
[89]) *Idem*, blz. 84.
[90]) *G.D.*, *I*[2], blz. 405.
[91]) *T.a.p.*

bij voorkeur, omdat zij spreekt van een blijvende eigenschap van de Schrift. „Zij werd niet alleen getheopneusteerd in het moment, dat zij te boek werd gesteld; zij is theopneust." [92])

Natuurlijk werd Bavinck geconfronteerd met de vragen, welke de Schriftkritiek opriep. Hij leefde in een tijd, dat allerwege teruggegrepen werd op de „bronnen" van de Schrift. Onder voorgang van Wellhausen en ten onzent onder die van Kuenen trachtte men de Schrift volgens de historisch-kritische methode te benaderen. Bavinck moest hiertegenover zijn standpunt bepalen en hij heeft dat met voorzichtigheid en beslistheid gedaan. Al sprak hij in deze kwesties niet het laatste woord, toch blijft zijn visie de moeite van het overwegen ten volle waard. Bavinck had reeds tijdens zijn studie te Leiden met deze dingen te doen gekregen en het valt op, hoe open en ruim hij de vragen, welke hier rijzen, onder ogen zag. Hij besefte, dat de wijze, waarop de nareformatorische theologie het dogma van de inspiratie ontwikkeld had, nl. in mechanische zin, niet houdbaar was. Hij trachtte daarvoor een andere inspiratieleer in de plaats te stellen. In hoeverre hij hierin slaagde, bespreken we later.

Bavincks materiële beschrijving van de leer van de inspiratie is een mooi staal van zijn historisch-dogmatisch werken. Uitvoerig beschreef hij de historische ontwikkeling van dit dogma. Daarbij schonk hij ruime aandacht aan de roomse theologie en dogma-ontwikkeling. Ook hier bleek de invloed van Schleiermacher. De meeste roomsen bewandelden een middenweg en leerden een inspiratio realis, „die soms bepaald openbaring, soms ook alleen assistentie is". [93]) Het blijkt, dat hij de ontwikkeling van de roomse theologie nauwkeurig bijhield. In 2 laste hij tenminste nog de zin in: „Het schijnt, dat ook het Vaticanum en de pauselijke uitspraken in deze richting beslissing hebben genomen." [94]) Hij besprak in 2 eveneens uitvoerig de concessionisten (Lagrange) en eindigde met de mededeling van de instelling van een internationale studiecommissie.

De grote wending in de opvattingen over de inspiratie kwam bij Schleiermacher, die de dynamische inspiratietheorie introduceerde. De inspiratie was geen eigenschap van de Schrift, maar van haar schrijvers. En deze inspiratie is niet principieel onderscheiden van die der gelovigen. De mogelijkheid van dwaling moet worden toegegeven. De conclusie is, dat deze theorie „de oude leer der inspiratie bijna geheel heeft vervangen". [95])

Bavinck stemde toe, dat zich hier grote moeilijkheden voordeden. In 2 ging hij daarin nog verder dan in 1. „Eenerzijds," zo betoogde hij in 2, „blijft het getuigenis der Schrift over zichzelve onverzwakt staan, andererzijds brengt het Schriftonderzoek van den laatsten tijd verschijnselen en feiten aan het licht, welke met dat zelfgetuigenis moeilijk zijn overeen te brengen." [96]) Hij besprak vervolgens allerlei nieuwere theologen, die op de een of andere manier, maar alle in de richting van Schleiermacher, een oplossing hadden beproefd

[92]) *Idem*, blz. 406.
[93]) *Idem*, blz. 431.
[94]) *Idem*, blz. 431/432.
[95]) *Idem*[2], blz. 440.
[96]) *Idem*, blz. 441.

als Ritschl, Herrmann en Kaftan. Daarnaast wees hij op anderen, die de inspiratie als dogma nadrukkelijk handhaafden, als Kuyper, E. Haack enz.

Zijn eigen uitgangspunt koos Bavinck in het zelfgetuigenis van de Schrift. Wel biedt zij ons nergens „een klaar geformuleerd dogma over de inspiratie, maar zij stelt ons voor het getuigenis harer theopneustie en geeft ook voorts al de momenten, die er voor de constructie van het dogma noodig zijn". [97]) Het gaat ten diepste om het zelfgetuigenis van de Schrift. „De Schrift bevat eene leer ook over zichzelve. Afgezien van alle dogmatische of scholastieke ontwikkeling dezer leer, is de vraag eenvoudig deze, of de Schrift in dit haar zelfgetuigenis geloof verdient, al dan niet. Er kan verschil bestaan over de vraag, of de Schrift zulk eene theopneustie van zichzelve leert; maar indien ja, dan behoort ze daarin ook geloofd te worden, evengoed als in hare uitspraken over God, Christus, de zaligheid enz." [98]) Hier is een diepgaand verschil van inzicht met de voorstanders van het historisch-kritisch onderzoek van de Schrift. Want wie „zijne leer van de Schrift afhankelijk maakt van het historisch onderzoek naar hare wording en structuur, begint reeds met het getuigenis der H. Schrift te verwerpen en staat dus niet meer in het geloof aan die Schrift". [99]) Daarom wees Bavinck de opvattingen van Wildeboer in diens „Letterkunde des O.V." (blz. V) af.

Bavinck trachtte het dogma nu verder op te bouwen uit de bekende Schriftplaatsen als 2 Tim. 3 : 16 en 2 Petr. 1 : 21. Bij 2 Tim. 3 : 16 koos hij voor de passieve betekenis van het θεοπνευστος in afwijking van Cremers woordenboek, waaraan hij overigens nogal waarde hechtte. Merkwaardig is, dat hij in de verdere ontwikkeling van zijn gedachtengang opeens zijn standpunt koos in de algemene mensheidsgeschiedenis. Hij wees op Goethe, die zich geïnspireerd wist door een hogere macht. Zulke geïnspireerden waren er meer en zij werkten in op de grote massa. „Luther, Baco, Napoleon, Hegel hebben de gedachten van millioenen omgezet en het bewustzijn veranderd." [100]) Toch is deze wending weer niet zo vreemd als zij eerst lijkt. Bavinck trachtte de inspiratie van de Bijbelschrijvers nl. in samenhang te zetten met heel de immanente werking des Geestes in de schepping. Hij wilde haar niet mechanisch zien, geïsoleerd van het overige werken des Geestes. Hier is een tendens in zijn denken, die zeker het overwegen waard is. De werkzaamheid des Geestes in de inspiratie „staat in verband met zijn gansche immanente werkzaamheid in de wereld en in de gemeente. Zij is de kroon en de spits van alles. De inspiratie der schrijvers bij de vervaardiging der Bijbelboeken is op al die andere werkzaamheden des H. Geestes opgebouwd." [101]) Hier streefde Bavinck naar een synthese tussen de nieuwere, sinds Schleiermacher ontwikkelde gedachten, ook van de ethische theologie én het oude dogma.

De verschillende grondmotieven in Bavincks denken zien we bij de opbouw van dit dogma voluit in actie komen, ook het trinitarische. De inspiratie veronderstelt immers, zo betoogde hij verder, de werkzaamheid van ieder der drie

[97]) *Idem*, blz. 445.
[98]) *Idem*, blz. 446.
[99]) *T.a.p.*
[100]) *Idem*, blz. 449.
[101]) *T.a.p.*

goddelijke personen. De Vader heeft de openbaringsorganen tot hun werk voorbereid en geroepen. De Zoon als Logos openbaart de gedachten des Vaders en de inspiratie wordt immers in de kring der revelatie gevonden. Tussen revelatie en inspiratie is sterke samenhang. „In de inspiratie sluit zich dus de revelatie af, krijgt zij haar beslag en bereikt zij haar eindpunt." [102]) In de derde plaats veronderstelt de inspiratie bijna altijd een werk des Geestes in wedergeboorte, geloof en bekering.

Het is interessant te zien, op welke wijze hij nu tot een eigen, gereformeerd, boven Schleiermacher uitreikend, standpunt trachtte te komen. Is de inspiratie méér dan de soteriologische werking des Geestes of niet? Bavinck zoekt dit „plus" in het gebruik van de prepositie ὑπο wanneer het gaat over het spreken Gods in de Schrift. Terwijl bij de profeten steeds de prepositie δια c. gen. gebruikt werd, volgt uit dit gebruik van ὑπο, dat God of de H. Geest „de eigenlijke spreker is, de zegsman, de auctor primarius, en de schrijvers zijn de organen, door wie God spreekt, de auctores secundarii, de scriptores of scribae". [103]) In 2 Petr. 1 : 19—21 spreekt de Schrift van het φερεσθαι door Gods geest. Dat is wezenlijk onderscheiden van het ἄγεσθαι van de kinderen Gods in Rom. 8 : 14. In 2 werkte Bavinck dit gegeven nog breder uit. Daar zegt hij: „De juiste opvatting van de inspiratie wordt dus blijkbaar bepaald door de rechte verhouding, waarin de auctor primarius en de auctores secundarii tot elkander worden geplaatst." [104])

Welke is nu die verhouding? Hoe moet ze omschreven worden? Bij het peilen van deze relatie voerde Bavinck een term in, waarvan hij in de onderhavige kwestie veel verwachtte nl. die van „organische" inspiratie. De oude, mechanische opvatting deed de openbaringsorganen fungeren als „bewustlooze en willooze instrumenten in de hand des H. Geestes". [105]) En nu is het de Schrift zelf, die ons gebiedt „de inspiratie, evenals ook de profetie, niet mechanisch maar organisch te denken". [106])

De vraag doet zich nu voor, wat Bavinck onder dit „organisch" karakter der inspiratie, in onderscheiding van de oudere opvatting, verstond. Het blijkt dan, dat hij daarin eigenlijk teruggreep op wat hij boven reeds betoogde over de z.g. „onderbouw" van de inspiratie. Hij wil de inspiratie niet als een geïsoleerd handelen Gods zien, maar als een handelen, dat voorbereid werd door allerlei andere werkzaamheden Gods met de openbarings-organen. Hij wees daartoe op drie elementen. In de eerste plaats noemde hij het feit, dat de Bijbelschrijvers tot hun werk werden voorbereid en bekwaamd. Men denke aan figuren als Mozes en Jeremia. Vervolgens, dat er bij deze schrijvers zelf een drang tot schrijven ontwaakte. „Dat schrijven was het hoogste, ... algemeenste getuigenis, dat van hen kon uitgaan; het woord Gods werd daardoor verduurzaamd en tot het eigendom van heel het menschelijk geslacht gemaakt." [107]) In de derde plaats betekende het, dat het eigen onderzoek der schrijvers niet werd uitgeschakeld. „Onderzoek, Luk. 1 : 1, nadenken en herinnering, Joh. 14 : 26, gebruik van bronnen, en al de gewone hulpmiddelen, waarvan een auteur bij het schrijven van een boek zich bedient, worden door de theopneustie niet versmaad of uitgesloten, maar integendeel daarin opgenomen en aan het doel, dat God beoogt, dienstbaar gemaakt." [108]) Dit verklaart ook het stijlverschil bij de verschillende auteurs der Schrift. Op dit punt kwam Bavinck in 2 zelfs tot voorzichtige kritiek op Kuyper, die in zijn Encyclopaedie gesproken had van verschillende „graden der inspiratie". Dit was Bavinck blijkbaar te mechanisch en hij stelde er voor in de plaats, dat er in de Schrift, vanwege het in gebruik nemen door de Geest van de eigen persoonlijkheid der schrijvers, plaats is voor „elk genre van litteratuur". [109])

Het is opmerkelijk, dat Bavinck deze gedachte van een organische inspiratie pas breed in 2 heeft uitgewerkt. Wel kwam zij in 1 reeds voor [110]), maar eerst in 2 ontving zij een brede uitwerking. Daarbij had hij oog voor de gevaren, welke het hanteren van deze theorie met zich mee bracht. Hoezeer de Heilige Geest het menselijk zwakke bij zijn inspirerende werkzaamheid in dienst nam, dat wil nog niet zeggen, dat de Schrift feilbaar is. Opnieuw gebruikte hij nu de parallel tussen de vleeswording des Woords en de Schriftinspiratie. Maar hij sneed thans nadrukkelijker de mogelijkheid van misverstand af. „De vleeschwording van Christus eischt, dat men haar naspeure tot in de diepte van haar vernedering toe, in al haar zwakheid en smaad. De beschrijving van het woord, van de openbaring, noodigt ons uit, om ook in de Schrift dat zwakke en nederige, die dienstknechtsgestalte te erkennen. Maar gelijk het menschelijke in Christus, hoe zwak en nederig ook, toch van het zondige vrij bleef, zoo ook is de Schrift sine labe concepta." [111])

Nadrukkelijk stelde hij, dat de leer der inspiratie een dogma is, een uitspraak des geloofs. Bij de inspiratie is het niet in de allereerste plaats de vraag, hoeveel kan en mag ik belijden zonder met de wetenschap in tegenspraak te komen, „maar wat is het getuigenis Gods en wat is dienovereenkomstig de uitspraak van het Christelijke geloof?" [112])

Doordat Bavinck met behulp van deze „organische" gedachte ruimer plaats kon maken voor het eigen onderzoek en de eigen stijl van de verschillende auteurs van de Schrift, was hij ook in staat de Schrift beter in haar eigen aard te verstaan. Zo koos hij positie tegen hen, die de woorden en de letters van de Schrift isoleerden van het geheel en deze, geïsoleerd, mechanisch opvatten. Hij onderscheidde daartoe tussen het centrum en de delen van de Schrift. Organisch moet de inspiratie van de Schrift worden opgevat, „zoodat ook het geringste zijne plaats en beteekenis heeft en tegelijk toch op veel verder afstand ligt van het centrum dan andere deelen". [113]) Natuurlijk kon dit tot misverstand leiden en daarom sneed hij dat als volgt af: „Er is eene peripherie, die wijd om het middelpunt zich heen beweegt, maar ook zij behoort tot den cirkel der gedachten Gods. Soorten en graden in de graphische

---

102) *Idem*, blz. 451.
103) *T.a.p.*
104) *Idem*, blz. 452.
105) *Idem*, blz. 455.
106) *Idem*, blz. 456.
107) *Idem*, blz. 458.
108) *T.a.p.*
109) *Idem*, blz. 459; afwijzing van Kuyper, blz. 465.
110) *G.D.*, I^1, blz. 346.
111) *G.D.*, I^2, blz. 460.
112) *Idem*, blz. 462.
113) *Idem*, blz. 464.

inspiratie zijn er dus niet." [114]) Bavinck polemiseerde hier tegen Kuyper, die dit onderscheid in zijn Encyclopaedie gemaakt had. [115])

Bavinck wist wel, dat hij hiermede toch niet alle moeilijkheden opgelost had. Hij gaf zich daar ook rekenschap van. Hij had ze in eigen hart en leven doorworsteld. Hij wees in dit verband op de historische kritiek, de innerlijke tegenstrijdigheden, welke er schijnbaar in de Schrift zijn, op het verloren gegaan zijn van de autographa. Tegelijk echter vestigde hij de aandacht op het ethisch karakter van de strijd tegen de Schrift, de eeuwen door. „Het is eene ijdele poging deze bezwaren weg te cijferen en te doen, alsof zij niet bestaan. Maar toch dient in de eerste plaats gewezen te worden op de ethische beteekenis van den strijd, die alle eeuwen door tegen de Schrift is gevoerd ... Omdat zij (de Schrift) de beschrijving is van de openbaring Gods in Christus, moet zij denzelfden tegenstand wakker roepen als Christus zelf." [116]) Trouwens, cruces zijn er overal. „De natuur, de geschiedenis en elke wetenschap biedt evenveel cruces als de H. Schrift." [117])

Nogmaals ging hij na, welke voordelen deze organische inspiratieleer met zich mee bracht. Van belang is daarbij, dat hij er op wees, dat wij de Schrift theologisch moeten verstaan. Zij verlangt, dat wij haar „*theologisch* lezen en onderzoeken zullen. Bij al de vakken, die om de Schrift zich groepeeren, moet het ons te doen zijn om de zaligmakende kennisse Gods". [118]) Het gaat de Schrift er niet om exacte geschiedenis te bieden. Zij geeft bv. geen leven van Jezus. „Notarieele opteekening is de inspiratie blijkbaar niet geweest." In dit verband gaf Bavinck een citaat uit Kuypers Encyclopaedie, dat hem kennelijk in dit deel van zijn betoog moest steunen. Dit is een opmerkelijk feit, want Bavinck gaf slechts uiterst zelden een citaat van Kuyper in de tekst van zijn betoog. Hij volstond vrijwel steeds met naar plaatsen in Kuypers geschriften te verwijzen ter adstructie. Hoewel met het nu volgende citaat van Kuyper zeker de moeilijkheden, welke Bavinck hier besprak, niet zijn opgelost, wijst het toch wel aan in welke richting Bavinck dacht. Het citaat luidde als volgt: „Als toch in de vier Evangeliën aan Jezus bij eenzelfde gelegenheid woorden in den mond worden gelegd, die in vorm van uitdrukking *on*gelijk zijn, kan Jezus natuurlijk niet vier vormen tegelijk gebezigd hebben, maar beoogt de Heilige Geest slechts het doel, om op de kerk een indruk te weeg te brengen, die volkomen beantwoordt aan wat van Jezus uitging." [119]) Al is dit citaat materieel niet van zo grote betekenis, het laat toch enigszins zien in welke richting Bavinck een oplossing van de moeilijkheden zocht.

Omdat Bavinck de Schrift theologisch wilde verstaan en lezen, op grond van haar eigen zelfgetuigenis, protesteerde hij er tegen haar te meten met de maatstaven van de moderne natuurwetenschap. Zij beoordeelt en beschrijft de dingen immers niet „naar de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, maar naar de intuïtie, naar den eersten, levendigen indruk, dien de verschijnselen maken op den mensch ... Zij spreekt over de aarde als het centrum van Gods schepping en kiest geen partij tusschen de Ptolemeïsche en de Kopernikaansche wereldbeschouwing ... Indien zij beslist had vóór de Ptolemeïsche wereldbeschouwing, zou zij ongeloofwaardig zijn in eene eeuw, die het Kopernikaansche stelsel huldigde." [120]) Evenmin als zij beoordeeld mag worden naar de maatstaven van de moderne natuurwetenschap mag zij dat naar die van de moderne geschiedbeschrijving. Zij geeft een historia religiosa, en daarom is zij „menigwerf incompleet, vol leemten, en volstrekt niet beschreven naar de regelen der tegenwoordige historische kritiek". [121])

Ronduit erkende Bavinck tenslotte, dat het dogma der Schrift nog niet voltooid en evenmin in alle onderdelen uitgewerkt is. „Het dogma der Schrift is op deze punten nog lang niet afgewerkt en laat nog voor vele speciale onderzoekingen plaats." [122])

Resumptie:

1. Bij voorkeur gebruikt Bavinck, vooral in 2, de term theopneustie, in plaats van inspiratie, hoewel hij deze laatste term niet verwerpt.
2. Men kan de Schrift de „oorkonde" der openbaring noemen, indien men daarbij niet verwaarloost, dat de Schrift zelve ook bestanddeel van de openbaring is.
3. De theopneustie is een blijvende eigenschap van de Schrift; er is een levende relatie tussen God en de Schrift, daarom is zij viva vox Dei.
4. Tegenover de destructie van het historische Schriftdogma door de dynamische inspiratieleer van Schleiermacher stelt Bavinck het zelfgetuigenis van de Schrift.
5. De invloed van Schleiermacher en van de ethische theologie op Bavinck blijkt uit het feit, dat hij een nauw verband legt tussen de immanentie des Geestes in het geschapene en het soteriologisch werken van den Geest én de inspiratie.
6. Bavinck trachtte het dogma van de Schriftinspiratie uit de verstarring van de na-reformatorische theologie te bevrijden door in plaats van de mechanische inspiratie de organische opvatting te introduceren. Daardoor wordt het menselijke in het tot stand komen van de Schrift sterker benadrukt.
7. Onder de organische inspiratie verstond Bavinck het toekennen van een zelfstandige waarde en betekenis aan de auctores secundarii in het tot stand komen van de Schrift. De auctor primarius, de Heilige Geest, bediende Zich van hen mét hun eigen onderzoek, stijl, ontwikkeling, aanleg enz.
8. Het „plus" van de inspiratie boven de immanentie en de soteriologische werking des Geestes in de inspiratie ligt in het in beslag nemen van de auctores secundarii door de auctor primarius; in de verhouding tussen auctor primarius en auctores secundarii ligt de problematiek van Bavincks eigen visie op het Schriftdogma.
9. Bavinck heeft de moeilijkheden, welke er door de historisch-kritische studie en het literair Schriftonderzoek t.a.v. het Schriftdogma rijzen onder

---

114) *Idem*, blz. 465.
115) Kuyper, *Encyclopaedie*, *II*[2], blz. 474. Kuyper onderscheidt hier „vormen der inspiratie". Zie ook A. G. Honig, *Handboek*, Kampen, 1938, blz. 112.
116) *G.D.*, *I*[2], blz. 465.
117) *Idem*, blz. 468/469.
118) *Idem*, blz. 471.
119) *T.a.p.*, *Encycl. II*[1], blz. 499. Vgl. boven blz. 58.
120) *Idem*, blz. 473. De Schrift spreekt de taal „der aanschouwing en des dagelijkschen levens" (473).
121) *Idem*, blz. 475.
122) *T.a.p.*

ogen gezien. Hij wees daartegenover op het ethisch karakter van de Schriftkritiek.

10. Van betekenis is, dat hij pleitte voor het erkennen van het eigen karakter van de Schrift als soteriologisch tendens-geschrift tegenover het beoordelen van de Schrift en haar spreken naar natuurwetenschappelijke en modern-exacte maatstaven.

11. Bavinck achtte het dogma der Schrift nog niet afgewerkt en vatbaar voor verder onderzoek.

Par. 6. Het principium cognoscendi internum

a. Het testimonium Spiritus Sancti

Bavinck sloot de bespreking van het dogma van de Schrift af met de bespreking van de leer der affectiones van de Schrift. Nieuwe gezichtspunten worden daarin niet geopend. Wel gaf hij hier een scherpe en interessante analyse van de verhouding Reformatie-Rome. Daarbij wees Bavinck er op, dat de ontwikkeling van Rome op het punt van de Schrift nog niet is afgesloten. Nu de Schrift bij Rome tot een aanvulling van de traditie geworden is, is niet te zeggen, waarheen Rome zich verder ontwikkelt. In ieder geval, aldus Bavinck, in de richting van een verder gaande deïficatie van de mens.

Na de leer der affectiones volgt nu het sluitstuk van de principialeer, de bespreking van het principium cognoscendi internum. Reeds in zijn inaugurele rede te Kampen (1883) onderscheidde Bavinck tussen een principium cognoscendi externum en internum. Het is een van de oudste bestanddelen van zijn denken. De Schrift zelf is het principium cognoscendi externum. Zij is niet slechts norma, maar bepaald principium van de theologie, „waarmede deze staat of valt". Bavinck achtte op dit punt de Schrift hoog: „Gevoel noch rede, kerk noch belijdenis, Paus noch concilie kunnen immer het beginsel zijn van het geloof en zijn inhoud, tenzij dit ophoudt te zijn wat het wezenlijk is." [123]) De Schrift is principium in de zin van een grondaxioma, dat niet voor verdere bewijsvoering vatbaar is, en „dat juist daarom niet a priori bewezen, d.i. uit een dieper liggend ‚principium' kan afgeleid worden." [124]) De theologie gaat, evenals alle andere wetenschappen, van axiomata uit.

Echter, de Schrift bestaat buiten ons en onafhankelijk van ons. Hoe moet nu de brug geslagen worden tussen de Schrift en het subject, dat theologie bedrijft? Dat is één van de grondvragen, waarvoor Bavinck zich in dit gedeelte van zijn theologische kenleer gesteld zag. Op dit punt spreekt hij nu van het principium cognoscendi internum. Het is de beschrijving van de wijze, waarop het kennend subject zich zijn kennis uit het principium externum verwerft. Bavinck bedoelde er beslist geen nieuwe kenbron mede. Reeds in zijn kamper inaugurele had hij zich op dit punt scherp tegenover Schleiermacher gesteld. Deze maakte het gevoel tot een bron van Godskennis, maar had daardoor ook het beginsel der Godgeleerdheid „vervalscht". [125]) Inzoverre wilde

[123]) *Inaugurele (1883)*, blz. 17.
[124]) *T.a.p.*
[125]) *Idem*, blz. 14.

Bavinck echter wel een element van waarheid in Schleiermachers beschouwingen aanvaarden, dat de Heilige Geest subjectief ons de Godskennis moet toeëigenen. Hij is de Leraar der Kerk. „Maar daarbij moet dan ook aanstonds deze verklaring gevoegd, dat tusschen deze verlichting des Geestes en dat mysticisme een zeer wezenlijk onderscheid bestaat. Gene doet ons slechts het Woord verstaan, dat onafhankelijk van mij bestaat, maar naar Schleiermacher's beweren is het godsdienstig gevoel de bron onzer kennis zelve." [126])

In de Dogmatiek bleef hij in grote trekken aan zijn opzet van 1883 trouw. In 1 nam hij hetzelfde schema op, dat hij reeds in zijn inaugurele oratie ontwikkelde. Daarbij formuleerde hij de kwestie van het principium internum in 2 nog wat voorzichtiger dan in 1. In 1 schreef hij, dat de H. Geest het principium internum der theologie is. „In deze getuigenis des H. Geestes sluit de openbaring zich af en bereikt zij haar doel." Maar in 2 schreef hij: „Door dit getuigenis des H. Geestes realiseert zich de openbaring in de menschheid en bereikt zij haar doel." [127]) Ook op andere plaatsen in ditzelfde verband blijkt wel, dat Bavinck in 2 voorzichtiger is geworden wat betreft het spreken van het principium internum als openbaring. Zo schreef hij in 1: „Objectieve openbaring is dus niet genoeg; deze moet zich voortzetten en voltooien in de subjectieve openbaring." Maar in 2 luidt deze passage: „Objectieve openbaring is dus niet genoeg; deze moet zich in zekeren zin voortzetten en voltooien in de subjectieve openbaring." [128]) De inlassing van de woorden „in zekeren zin" wijst er op, dat Bavinck hier het gevaar van subjectivisme onderkende. De Heilige Geest schenkt geen nieuwe openbaring naast de Schriftopenbaring. Hij is wel onmisbaar om de eerste te verstaan en te aanvaarden.

In dit gedeelte van zijn Dogmatiek heeft Bavinck zich ook bezig gehouden met de methodenleer van verschillende dogmatici van vroeger en later tijd. Scherp wees hij daarbij de speculatieve methode van de hand. Reeds in zijn inaugurele te Kampen betoonde hij zich een vijand van alle speculatie en die lijn is hij heel zijn leven door getrouw gebleven. Ongewoon scherp is hij dan. „De wijsgeerige bewerking der orthodoxe dogmatiek door Schweitzer, Scholten, Biedermann heeft de dogmatische armoede der moderne theologie slechts voor een korten tijd bedekt." Deze methode moest mislukken. „Want het Christendom is historie, het is eene historie van genade, en genade is iets anders en iets meer dan eene logische conclusie. In de Christelijke religie komt daarom ook de diepste denker nooit het kinderlijk standpunt van het gezag en het geloof te boven." [129]) Behalve de methode der speculatie wees hij ook de historisch-apologetische en de religieus-empirische methode van de hand. Maar daarmede werd de vraag dringend, welke methode hij zelf dan wilde volgen om het kennend subject tot Godskennis te doen komen.

Voortdurend heeft Bavinck zelf gezocht naar de samenhangen tussen het religieuze kennen en het profane kennen. Hij heeft het gelovig kennen beslist niet willen isoleren van het brede veld der menselijke kennis en wetenschap, maar steeds weer naar relaties gezocht. Hier liggen ook de verbanden

[126]) *Idem*, blz. 15.
[127]) *G.D.*, I^1, blz. 421/422; I^2, blz. 534.
[128]) I^1, blz. 422; I^2, blz. 534.
[129]) *G.D.*, I^2, blz. 555.

met de door ons reeds eerder besproken logos-leer. Onze menselijke geest „doet niets anders dan altijd door getuigenis geven aan de waarheid, die van buiten tot ons komt". [130]) En deze waarheid rust op haar beurt weer in de Logos, die zich immers in het logisch bestand der dingen openbaart. Het is eenzelfde geest, „die de waarheid objectief voor ons uitspreidt en ze subjectief in onzen geest tot zekerheid verheft". [131])

Hier ligt nu het verband, de relatie tot het getuigenis des Heiligen Geestes ten aanzien van de Schrift. Het mag niet geïsoleerd worden van het algemeen getuigenis des Geestes, waardoor de mens tot zekerheid komt op heel het veld van het menselijk kennen. „Dit getuigenis van des menschen geest aan de waarheid is onderstelling en grondslag, en tevens ook analogie van het testimonium Spiritus Sancti." Reeds Calvijn wees hier op. [132]) Wel onderscheidde Bavinck scherp tussen analogie en identiteit. Er is samenhang, relatie, tussen het religieuze kennen en het algemeen menselijk kennen, maar geen identiteit.

Het testimonium Spiritus Sancti is geen nieuwe kenbron. Het geeft geen nieuwe openbaring en doet geen mededeling van tot nu toe onbekende waarheden. „Het doet alleen de waarheid, die buiten en onafhankelijk van ons bestaat, als waarheid verstaan en verzekert en verzegelt ze mitsdien in het menschelijk bewustzijn." [133]) Het was Bavincks bezwaar tegen Calvijn en de oudere theologen, dat zij dit testimonium Spiritus Sancti te veel op zichzelf geplaatst en buiten de verschillende samenhangen gezien hebben. Het is van het geloof niet te scheiden. „Het gaat niet buiten het geloof om, het is geen stem uit den hemel, geen droom of visioen; het is een getuigenis, dat de H. Geest in, met en door onzen eigen geest heen in het geloof aflegt." [134])

Geheel in het kader van deze gedachtengang past ook, dat Bavinck het testimonium Spiritus Sancti evenmin wil isoleren van het getuigenis des Geestes, dat wij kinderen Gods zijn. Het testimonium Spiritus Sancti is allereerst zelfs „eene verzekering, dat wij kinderen Gods zijn". Voorts verzegelt het „ook de andere objectieve waarheden des heils". Echter blijft van kracht, dat het zelf „geen nieuwe kenbron der waarheid is". [135])

Wat is het nu wel? Het is het middel, waardoor wij de goddelijkheid der Schrift aanvaarden. „Nauwkeurig gesproken is het getuigenis des H. Geestes ook niet de laatste grond van zijn geloof, want de Schrift is αὐτοπιστος; maar wel het middel, waardoor hij de goddelijkheid der Schrift erkent." [136]) Schrift en getuigenis verhouden zich als licht en oog. In 2 onderscheidde Bavinck scherper tussen grond en middel voor het Schriftgeloof. „Want nauwkeurig gesproken, is het getuigenis des H. Geestes niet de laatste grond, maar het middel des geloofs. Grond des geloofs is en kan alleen de Schrift zijn, of liever nog de auctoritas Dei, die zoowel materieel in den inhoud als formeel in het getuigenis der Schrift tot den geloovige komt." Hij noemde het testimonium Spiritus Sancti „de bewegende oorzaak, de causa efficiens, het principium per quod van het geloof. Wij gelooven de Schrift niet *om*, maar *door* het getuigenis des H. Geestes." [137]) In 2, in een uitvoerige resumptie van zijn opvatting, liet Bavinck nog eens zien, hoe hij het testimonium Spiritus Sancti in allerlei verbanden wilde zien en het als het ware in concentrische cirkels zag werken. Hij verstaat er onder, zo zegt hij daar, ten eerste het getuigenis, dat de H. Geest in de Schrift zélf aflegt aangaande de Schrift; vervolgens het getuigenis, dat de H. Geest in de harten der gelovigen aflegt, „en dit getuigenis ligt besloten in den band, waardoor elk geloovige in zijn geestelijk leven zich aan de Schrift met haar zelfgetuigenis en aan de gemeente met hare belijdenis zich gebonden voelt, en komt tot uiting in de persoonlijke overtuiging, dat het Woord Gods de waarheid is". De eenheid van dit drieërlei getuigenis grijpend, eindigde Bavinck: „Dit drievoudig getuigenis is één en van denzelfden Geest; uit de Schrift dringt het door de kerk in het hart van den individueelen geloovige door." [138]) Zo trachtte Bavinck van alle zijden het testimonium Spiritus Sancti los te maken uit een geïsoleerde positie en het in verband te zetten enerzijds met de algemene werkingen des Geestes in de menselijke kenwereld en anderzijds met de bizondere werkingen des Geestes in de kerk.

b. Geloof en Theologie

Theologie als wetenschappelijk bedrijf is volgens Bavinck eerst mogelijk na de voltooiing der openbaring. Op dit standpunt stond hij reeds in zijn kamper inaugurele. „De tempel der Godgeleerdheid kon eerst verrijzen, als in het Woord zijn grondslag volkomen gelegd was." [139]) Het zelfde standpunt nam hij later in zijn Dogmatiek in. „De inspiratie moest afgeloopen zijn, eer de reflectie aan het woord kon komen." [140]) Daarbij maakte de kerk vrijmoedig gebruik van filosofische systemen. De kerk deed dit echter nimmer kritiekloos. „Noch de philosophie van Plato, noch die van Aristoteles is door eenig theoloog voor de ware gehouden." [141]) Maar wel had de theologie de philosophie in het algemeen nodig.

Op dit punt gekomen legde Bavinck een zeer nauw verband tussen geloof en rede. Het geloof gaat niet buiten de rede om, maar bevrucht het denken en stelt het denken tot gelovige bezinning op de openbaring in staat. „Het eigenlijk principium cognoscendi internum der theologie is dus niet het geloof als zoodanig, maar het geloovig denken, de ratio christiana." [142]) Daarbij is het subject van de theologie niet de ecclesia instituta, maar de kerk als organisme. De theologie heeft immers haar oorsprong „niet in het ambt, dat Christus aan zijne gemeente geschonken heeft". Zij is „eene vrucht van het denken der Christenheid". [143]) Er zijn nu eenmaal gelovigen in de kerk, die de gave hebben de waarheid Gods in te denken en in systeem te brengen.

Bavinck zag scherp het gevaar van de wetenschap voor de kerk en voor het

130) *Idem*, blz. 631.
131) *T.a.p.*
132) *T.a.p.* Bavinck verwijst naar *Inst., II*, 8, 1.
133) *Idem*, blz. 633.
134) *Idem*, blz. 639.
135) *Idem*, blz. 639, 640.
136) *G.D., I*[1], blz. 506.
137) *Idem*[2], blz. 644.
138) *Idem*, blz. 643 vlg.
139) *Inaugurele (1883)*, blz. 9.
140) *G.D., I*[2], blz. 652.
141) *Idem*, blz. 654.
142) *T.a.p.*
143) *Idem*, blz. 655.

belijden van de kerk. Hij dacht er niet over de theologie te overschatten. Hij schreef reeds in zijn kamper oratie die ontroerende zin: „De gemeente is heel deze eeuw door een speelbal van theologen geweest; beurtelings belasterd of gevleid, bespot of naar den mond gesproken, is zij in haar ware karakter door allen miskend en, onder de leuze: ‚fiat scientia, pereat ecclesia', opgeofferd aan het stelsel, dat men zelf had uitgedacht." Al zag hij dus de gevaren scherp, daarom verwierp Bavinck de theologie evenmin. Als zij haar plaats en roeping verstaat, staat zij immers niet vijandig tegenover de kerk, maar bouwt zij haar op in het geloof. „Het is trouwens ook de Kerk, die de Theologie in het leven roept en in het leven houdt. Zoo is dan de Theologie ook verplicht te arbeiden aan hare volmaking." [144])

Al is de theologie een vrucht van de kerk als organisme, dat wil niet zeggen, dat zij voor de ecclesia instituta niet van grote betekenis kan zijn. Reeds in zijn vroege artikelen in „De Vrije Kerk" heeft Bavinck breed over de betekenis van de theologie voor de kerk geschreven. „Nu is eene Kerk zonder Theologie een lichaam zonder hoofd. Eene Theologie zonder eene Kerk sterft. Eene Kerk zonder Theologie kwijnt." En verder: „In de Theologie komt de Kerk zelve tot klaar, helder bewustzijn van hare schatten. Zij is een, zij is de voornaamste exponent der Kerk. De Theoloog is ... de door den H. Geest het fijnst en rijkst geïnstrumenteerde, om de Kerk, haar leven en schatten, naar buiten, in de wereld, te doen schitteren ... Indien zoo het verband tusschen Kerk en Theologie opgevat wordt, dan gevoelt men dat de laatste voor eene Kerk onmisbaar is. Zonder haar kan dan een Kerk op den duur niet bestaan." [145]) Al laat Bavinck zich hier soms wel wat al te lyrisch over de plaats en de betekenis der theologie voor het leven der kerk uit, er blijkt in ieder geval uit, dat hij haar niet wilde onderschatten.

Belangrijk is ook, dat Bavinck de theologie als wetenschap niet wilde isoleren van het geloof der gemeente. Evenmin als hij het testimonium Spiritus Sancti op zichzelf wilde stellen, maar dat in verbanden en relaties zag werken, wilde hij de theologie losmaken van de gewone geloofskennis der gelovigen. Theologie is bepaald geen geheimleer. Dit is een waardevol moment in Bavincks beschouwingen. In zijn tweede inaugurele (1902) werkte hij het verband tussen godsdienst en godgeleerdheid breed uit. De theologie is niet van de religie zelf te isoleren. „Ze komen beide uit dezelfde principia op, nl. de onderwijzing des Geestes; zij hebben beide qualitatief dezelfde materie, nl. de kennisse Gods in het aangezicht van Christus; en zij stellen beide haar einddoel in de glorie van Gods naam." [146])

Wat het verschil tussen de theologie en de normale geloofskennis der gelovigen betreft, dit loopt parallel met het verschil tussen het gewone naïeve weten en het wetenschappelijk kennen. Het gewone weten blijft staan bij de facta, het wetenschappelijk kennen dringt door tot de rationes. Hetzelfde zien we bij de theologie. „Het geloof blijft bij de feiten staan, de theologie zoekt door te dringen tot de idee. Het geloof heeft genoeg aan

---

144) *Inaugurele (1883)*, blz. 41, 44.
145) *De Vrije Kerk, VIII*, 1882, blz. 98, 100.
146) *Inaugurele (1902)*, blz. 57.

het *dat*, de theologie vraagt naar het *waarom* en het *hoe*." [147]) Al is er dus verschil, er is ook verband. De theologie staat niet buiten het leven der gemeente. Geloof en theologie kunnen elkaar niet missen. Daarom zag Bavinck ook geen principieel verschil tussen een theol. faculteit en een theol. seminarie. „Elke faculteit beoefent de wetenschap niet alleen om haars zelfs wil, maar leidt ook mannen op voor verschillende betrekkingen in de maatschappij ... En zoo ook staat de theologie niet hoog boven, maar midden in het werkelijke leven, in het leven der gemeente." [148])

De gedachte, dat de theologie in onderscheiding van het eenvoudig geloof, zou hebben door te dringen tot de rationes der dingen, het διότι, leidt als vanzelf tot de gedachte, dat de theologie een systeem moet ontwerpen. Ook dit is een gedachte, die Bavinck van het begin van zijn optreden af gekoesterd heeft. Nog in zijn tweede inaugurele (1902) vindt men deze idee terug. De theologie kan niet rusten, zo stelde hij daar, „in de woorden en daden Gods, gelijk ze daar in schijnbare verwarring voor haar uitgespreid liggen in de openbaring". Zij wordt voortgedreven „om al die woorden en daden Gods in te denken, om haar samenhang op te sporen en om ze alle saam af te leiden uit en heen te leiden naar het goddelijk wezen, dat de oorsprong en het einde van alle dingen is". [149]) En in zijn Dogmatiek zag hij als doel van de dogmaticus „om alle waarheid saam te vatten in één systeem". Het denken zoekt immers zolang „totdat in het menschelijk bewustzijn het systeem zich afspiegele, dat in het object zelf aanwezig is". [150]) Bavinck noemde dan ook bij voorkeur de dogmatiek c.q. de theologie het systeem der kennisse Gods, het systeem van Gods woorden en daden. Het is nu de ratio christiana, die tot dit systeem doordringt. De gechristianiseerde rede ontvangt in het geheel van Bavincks denken dus een belangrijke plaats.

We geven tenslotte nog een resumptie van dit onderdeel:

1. Het gaat in de leer van het principium cognoscendi internum niet om een nieuwe kenbron naast de geschonken openbaring, maar om de weg waarlangs de Godskennis aan het gelovig subject toegeëigend wordt.
2. Het testimonium Spiritus Sancti verzekert ons van de goddelijkheid der Schrift; de grond voor ons geloof in de Schrift is echter de Schrift zelf, haar komt autopistie toe.
3. Het testimonium Spiritus Sancti mag niet geïsoleerd worden van het algemene Geestesgetuigenis in de wereld en evenmin van de werkingen des Geestes in de gemeente.
4. Strikt gesproken is niet het geloof, maar de ratio christiana het eigenlijk principium cognoscendi internum der theologie.
5. Er is overeenkomst en verschil tussen de theologie en het geloof der gemeente; overeenkomst in zover beide uitgaan van dezelfde Godskennis — verschil, omdat de theologie vraagt naar het διότι, de rationes der dingen en het geloof blijft staan bij het ὅτι, de facta.

---

147) *G.D., I²*, blz. 663.
148) *T.a.p.*
149) *Inaugurele (1902)*, blz. 55.
150) *G.D., I²*, blz. 666. Zie ook *Christelijke Wetenschap*, 99, en het opstel *Het vóór en tegen van een dogmatisch systeem* in *De Vrije Kerk, VII*, 1881, blz. 449—464.

HOOFDSTUK II

GOD, SCHEPPING, MENS

Par. 1. De aard der Godskennis

In zijn bespreking van de aard der Godskennis plaatste Bavinck de onbegrijpelijkheid Gods voorop. Deze sluit echter Gods kenbaarheid niet uit. Bavinck heeft heel zijn leven tegen het agnosticisme gevochten en zijn spreken over Gods onbegrijpelijkheid is van geheel andere aard dan dat van de agnosticisten. Gods onbegrijpelijkheid is juist inhoud van onze Godskennis. „De onbegrijpelijkheid Gods doet deze kenbaarheid zoo weinig te niet, dat zij haar veeleer onderstelt en bevestigt; de alle kennis te boven gaande rijkdom van het Goddelijk wezen maakt juist een noodzakelijk en belangrijk element onzer Godskennis uit." [1]) Wel zijn er grenzen aan onze Godskennis gesteld. Doordat God onbegrijpelijk is, is adaequate kennis van Hem uitgesloten. „Er is geen begrip, dat Hem tenvolle omvat. Er is geen beschrijving die Hem volledig bepaalt. Wat achter de openbaring ligt is ten eenenmale onkenbaar." [2])

Het feit, dat onze Godskennis inadaequaat is, doet haar betrouwbaarheid niet te niet. Inadaequatie en betrouwbaarheid vormen geen tegenstelling. „Beide laat zich dus zeer goed vereenigen, eene kennis, die inadaequaat, eindig, beperkt en toch tegelijk waar, zuiver, genoegzaam is." [3])

In dit verband is belangrijk, wat Bavinck opmerkt over het anthropomorfe spreken Gods. Dat hangt samen met het inadaequate van ons kennen van God. God openbaart zich immers niet aan ons, zoals Hij „an Sich" is en spreekt tot ons niet op goddelijke wijze. „Als God tot ons sprak op goddelijke wijze, geen schepsel zou Hem verstaan; maar dit is zijne genade, welk reeds met de schepping een aanvang nam, dat Hij tot zijn schepselen zich nederbuigt en tot hen spreekt en aan hen verschijnt op menschelijke wijze." [4]) Bavinck noemde een lange reeks menselijke lichaamsdelen, aandoeningen, handelingen, beroepen, ambten, beelden uit de bezielde en onbezielde schepping, welke aan God worden toegeschreven. „Aan het anthropomorphisme wordt schier geen grens gesteld." [5]) Het woordje „schier" voegde hij in in 2; toen sprak hij dus iets voorzichtiger dan in 1. Dit anthropomorfisme is mogelijk, omdat God zelf de schepselen in het aanzijn riep en namen gaf met het oog op de kennis van Hem. „Het is God zelf, die heel de schepping, ook de stoffelijke, aan de openbaring zijner deugden heeft dienstbaar gemaakt ... Wij bezigen de namen, waarmede wij God aanduiden, wel eerst van de schepselen, omdat wij deze eerder dan God kennen. Maar zakelijk gelden zij eerst van God en daarna van de schepselen." [6])

Zoekende naar een nadere typering van de aard van onze Godskennis, noemde Bavinck deze positief, negatief, ectypisch en analogisch. In deze typering bleef eigenlijk de zaak nog sterk in formele kaders hangen. Positief kan onze Godskennis heten, inzoverre wij door haar een „wezen erkennen, dat oneindig en van alle eindige schepselen onderscheiden is". Negatief, „omdat wij geen enkel praedicaat aan God kunnen toekennen, gelijk wij het in schepselen denken". Analogisch, „wijl zij de kennis is van een wezen, dat in zichzelf onkenbaar, desniettemin in de schepselen iets van zichzelven bekend kan maken". [7])

Voor Bavinck was er een nauw verband tussen de typering analogisch en ectypisch. Hij schrijft ergens, dat het analogisch karakter van onze Godskennis de zuiverheid en betrouwbaarheid daarvan insluit, „wijl zij het zelfbewustzijn Gods tot archetype en zijne zelfopenbaring in den kosmos tot grondslag heeft". [8]) Het gaat Bavink in deze laatste typeringen om een relatie tot uitdrukking te brengen tussen Gods adaequate Zelfkennis en onze Godskennis. Onze feitelijke Godskennis is slechts een beeld, een afdruk, een zwakke gelijkenis van Gods Zelfkennis; desondanks is ze betrouwbaar en positief.

Het is duidelijk, dat Bavinck voor de typering en omschrijving van de aard van onze Godskennis zich bediende van termen en omschrijvingen, welke hij ontleende aan de thomistische theologie. Daarin speelt het begrip analogie een belangrijke rol. Deze theologie heeft in het begrip „analogie" tot uitdrukking trachten te brengen het feit, dat over God en mens hetzelfde gezegd wordt, terwijl dit predikaat bij beiden toch een verschillende inhoud heeft. „Omdat het spreken over God alleen zinvol kan zijn, wanneer het wezenlijke verschil van God en schepsel, dat nooit overbrugd kan worden, intact wordt gelaten, ontstaat het probleem: op welke wijze kan hetzelfde gezegde aan God en schepsel worden toegekend? De katholieke theologie zoekt de oplossing in de klassieke distinctie van eenzinnige, meerzinnige en dubbelzinnige zegging — praedicatio univoca, analoga, aequivoca." [9])

Wanneer men Bavincks uitspraken over de aard van onze Godskennis overweegt, blijkt wel, dat het hem vooral om de gelijkenis tussen onze kennis van God en Gods eigen Zelfkennis gaat. Hij geeft ergens deze verklaring van analogisch: „ectypisch of analogisch, omdat zij rust op de gelijkenis en verwantschap, die er, in weerwil van Gods volstrekte verhevenheid, toch tusschen hem en al de werken zijner handen bestaat". [10]) Die gelijkenis of verwantschap tussen Gods Zelfkennis en de onze van Hem is ook de achtergrond van Bavincks

[1]) *G.D.*, *II*², blz. 30.
[2]) *Idem*, blz. 10.
[3]) *Idem*, blz. 87.
[4]) *Idem*, blz. 77 vlg.
[5]) *Idem*, blz. 80.
[6]) *Idem*, blz. 86.
[7]) *Idem*, blz. 24.
[8]) *Idem*, blz. 90. Zie ook *M.D.*², blz. 119; *Handleiding*, blz. 53.
[9]) Art. Kreling over *Analogie* in *Theol. Woordenboek (1952)*; zie ook Dooyeweerd, *De leer der analogie in de thomistische wijsbegeerte en in de wijsbegeerte der wetsidee*, *Phil. Reformata*, *VII*, blz. 49 vlgg. Vgl. voor een recente uitwerking van het analogiebegrip in Bavincks geest: A. J. de Sopper, *Grenzen der Openbaring*, A'dam, 1948, blz. 36 vlgg.
[10]) *M.D.*², blz. 119.

spreken over het anthropomorfisme. God rekende bij de schepping van de wereld reeds op de noodzaak zich in en aan schepselen te openbaren. Die schepping is eigenlijk reeds een eerste openbaring van God. Gods συγκατα-βασις nam bij de schepping reeds „een aanvang". [11])

Opvallend is, dat Bavinck in latere geschriften de aard onzer Godskennis typeerde als een kennis des geloofs. Hoewel deze typering in de Dogmatiek als zodanig niet in pregnante zin wordt gebruikt, vinden we haar wel in „Magnalia Dei" en in „Handleiding", en wel op één lijn met die van ectypisch en analogisch. In die geschriften liet hij de meer formele bepalingen als positief en negatief weg. Het is duidelijk, dat het zwaartepunt voor hem vooral in de drie typeringen analogisch, ectypisch en kennis des geloofs lag.

Par. 2. De bron der Godskennis; geen ideae innatae

In dit onderdeel stelde Bavinck verschillende, ook voor de huidige theologische problematiek belangrijke kwesties aan de orde; met name de vraag naar de ideae innatae en de daarmee samenhangende theologia naturalis.

De kwestie van de ideae innatae hield Bavinck herhaaldelijk bezig, evenals die van de z.g. natuurlijke theologie. In 1879 was van de hand van dr. C. B. Spruyt, een studiegenoot van Bavinck, verschenen een „Proeve van eene Geschiedenis van de Leer der Aangeboren Begrippen" [12]) Dit bizonder helder geschreven boek geeft van deze leer een historisch-systematisch overzicht, dat bij Plato en Aristoteles begint en bij Spencer eindigt en in zekere zin als een compendium van de geschiedenis der philosophie kan worden aangemerkt. Bavinck had kennelijk voor dit geschrift grote belangstelling. Het sloot aan bij zijn eigen helder denkende geest en de voornaamste van de in dit geschrift besproken wijsgerige vraagstukken vindt men terug in zijn Dogmatiek. Het vermoeden lijkt niet ongegrond, dat Bavinck voor de wijsgerige overzichten in zijn grote werk er een veelvuldig gebruik van gemaakt heeft.

Reeds in zijn inaugurele oratie te Kampen (1883) vindt men verwijzingen naar dit geschrift. Hij stemde toen nog in met de gedachte, dat er ideae innatae bestaan. Wij nemen, zo betoogde hij toen, de grondstellingen van alle wetenschappen vanzelf aan, „zonder eenigen dwang, krachtens haar eigen evidentie. Het zijn ‚ideae innatae, notitiones communes, aeternae veritates', waarvan wij ons niet dan met geweld kunnen ontdoen." [13]) Later zien wij Bavinck echter positie kiezen tegen Spruyts gedachtengang. Hij wees het bestaan van een aangeboren Godsidee nadien beslist van de hand. Wanneer de mens zich, zonder openbaring, door aangeboren begrippen, kennis van God kan verwerven, is er naast de openbaring een tweede kennisbron voor de theologia aangenomen en is de mens, voor zijn kennen van God, onafhankelijk van de openbaring geworden. Daarmede zou echter de Reformatie op de lijn van Rome en van het Vaticanum zijn overgegaan.

---

[11]) *G.D., II*[2], blz. 77, 78.
[12]) Bij Brill, Leiden, 1879. Een bekroonde prijsvraag van het Stolpiaans Legaat.
[13]) *Inaugurele (1883)*, blz. 19. Zie ook *Kennis en Leven*, blz. 147 en vgl. reeds boven blz. 159.

Daarom stelde hij, dat de christelijke theologie tegenover deze leer van de ideae innatae oordeelde, „dat al onze kennis van God, daar zijn wezen in zichzelf voor ons onkenbaar is, door middellijke openbaring verkregen wordt en een analogisch karakter draagt". [14]) Aangeboren is alleen, zo verklaarde hij nadrukkelijk, „het vermogen der kennis". [15]) De Godskennis, welke wij uit de natuur verkrijgen, is reeds opgenomen in de Schrift en kan alleen door het medium van de Schrift worden verworven. „De cognitio Dei naturalis is in de Schrift zelve opgenomen en daarin breedvoerig ontvouwd." [16])

In dit verband besprak Bavinck ook uitvoerig de z.g. Godsbewijzen. Ons interesseert daarbij vooral de wijze, waarop hij dit doet. Bavinck verwerpt nadrukkelijk, dat de mens, door middel van deze z.g. Godsbewijzen, langs de weg van redelijk nadenken kennis van God, buiten de openbaring om, zou kunnen verwerven. Daarbij gaf hij blijk tamelijk optimistisch over de vroegere gereformeerde theologen te denken. „De Reformatie nam deze theologia naturalis met hare bewijzen wel over, maar liet ze niet voorafgaan aan doch nam ze op in de leer des geloofs." [17]) Echter: de zwakheid van de reformatorische, vooral van de latere reformatorische theologie was hem niet verborgen. Zo was het nl. wel, vervolgt hij, bij Calvijn, Ursinus, Martyr, Musculus en Polanus. Lang bleef het echter niet zo. De theologia naturalis werd bij de latere theologen de brug naar het rationalisme. „Terwijl de theologia naturalis eerst eene beschrijving was, aan de hand der Schrift, van wat de Christen aangaande God uit de schepping kennen kon, werd ze weldra eene uiteenzetting van wat de niet-geloovige, redelijke mensch uit de natuur door eigen denken te weten kon komen." [18]) Voetius zag het verschil nog tussen de rationalistische argumentatie en de geref. leer van de theologia naturalis. Maar bij Alsted, Mastricht, Turretinus en anderen ging dit besef steeds meer verloren.

Toch wilde Bavinck aan deze bewijzen niet alle waarde ontzeggen. Maar daarbij stelde hij voorop, dat zij, als bewijzen, „geen gronden, maar veeleer producten van het geloof zijn". [19]) Als getuigenissen van het bestaan van God appelleren zij aan de sensus divinitatis in de mens. „Opgevat als getuigenis en gepredikt als openbaring van dien God, van wiens bestaan ieder mensch van nature vóór redeneering en studie, in het diepst zijner ziel verzekerd is, zijn zij van niet geringe waarde." [20])

Par. 3. De ingeschapen Godskennis: cognitio of facultas?

Dezelfde problemen, welke in de vorige paragraaf behandeld werden, komen bij de kwestie van de cognitio Dei insita opnieuw aan de orde. Op de achter-

---

[14]) *G.D., II*[1], blz. 40.
[15]) *G.D., II*[2], blz. 50.
[16]) *Idem*, blz. 52. Volgens K. Schilder was Bavinck flatterend in zijn voorstelling van de oude gereformeerden op het punt van de theol. naturalis. Zie K. Schilder, *Heid. Catechismus, III*, blz. 237, 238 en *I*, blz. 89, 90.
[17]) *Idem*, blz. 56.
[18]) *Idem*, blz. 57.
[19]) *Idem*, blz. 72.
[20]) *Idem*, blz. 78.

grond staat nog steeds de kwestie van de theologia naturalis en de mogelijkheid van Godskennis buiten de openbaring in de Schrift om.

Bavinck stelde de cognitio insita op één lijn met de z.g. sensus divinitatis. „Bij de religie moet men, of men wil of niet, altijd weer teruggaan tot een semen religionis, een sensus divinitatis, een instinctus divinus, eene cognitio insita." [21]) Echter — en dit is belangrijk — zij verschaft de mens geen kennisinhouden buiten de openbaring om. Zij impliceert niet, „dat de mensch onmiddellijk, door God zelven, met eene genoegzame kennis is toegerust en aan de openbaring geen behoefte meer heeft". Ze geeft immers niet te kennen, dat de mens „alleen op zichzelf in staat is, om eenige bewuste, klare en ware kennis van God uit zijn eigen geest af te leiden" [22]) Hij omschrijft deze term cognitio insita nader als een potentia, een inclinatio, met als subsidiaire termen een reeks typeringen, die alle ongeveer dezelfde waarde hebben, nl. aptitudo, vis, facultas, habitus en dispositio. Zo komt hij tot de volgende definitie: de cognitio insita is, „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, vanzelf en zonder dwang, zonder wetenschappelijke redeneering en bewijsvoering, ἐμφυτως και ἀδιδακτως tot eenige vaste, zekere ontwijfelbare kennisse Gods te komen". [23]) Daarbij heet ze insita of innata, „wijl ieder mensch bij normale ontwikkelingsgang daartoe komen *moet*". [24])

Tegenover de leer van de ideae innatae legde Bavinck er de nadruk op, dat het hier slechts om een inclinatio, een aptitudo ging. Maar tegenover het empirisme accentueerde hij, dat de waarde van deze leerinhoud is, dat Gods openbaring „zoo luide en krachtig spreekt en zoo diepen weerklank vindt in ieders gemoed, dat ze den mensch als van nature eigen en ingeschapen kan heten". [25]) Intussen dringt zich hier wel de vraag aan ons op of, wanneer de cognitio insita inderdaad slechts als een facultas, een aptitudo, moet worden opgevat, de term cognitio nog wel te handhaven is. Bavinck hield er terecht aan vast, dat deze facultas pas in actie komt, wanneer ze reageren gaat op de openbaring. Maar is zo de term cognitio, die toch op een kennis*inhoud* doelt, te handhaven?

Wat betreft de cognitio Dei acquisita, Bavinck wil deze niet met de insita contrasteren in deze zin, dat de laatste de mens ten deel zou vallen uit eigen wezen en de eerste uit de beschouwing van de wereld. Ze verhouden zich evenmin tot elkaar als theologia naturalis en theologia revelata. Nogmaals wees Bavinck in dit verband de theologia naturalis krachtig van de hand. „Wij danken allen de kennis Gods uit de natuur aan Gods bijzondere openbaring in zijn Woord." [26]) Onhelder blijft, hoe Bavinck de verhouding tussen de cognitio insita en acquisita zélf bezag. Soms geeft hij de indruk dat onder de acquisita is te verstaan de tot een werkelijke inhoud geworden insita, uiteraard onder inwerking van de openbaring. Zo schrijft hij: „De cognitio

[21]) *Idem*, blz. 47.
[22]) *Idem*, blz. 48.
[23]) *T.a.p.*
[24]) *Idem*, blz. 49.
[25]) *T.a.p.*
[26]) *Idem*, blz. 53.

insita, zoodra zij cognitio en dus niet alleen potentia maar actus is, is nooit anders dan onder de inwerking van de openbaring Gods in en buiten den mensch ontstaan en is dus inzoover altijd acquisita." [27]) Op andere plaatsen krijgen we echter de indruk, dat Bavinck onder de acquisita vooral de wetenschappelijke, theologische kennisinhouden verstaan wil hebben. Het gewone, alledaagse weten „zoekt over te gaan in het eigenlijke, wetenschappelijke weten; het geloof verheft zich tot theologie, en de cognitio Dei insita voltooit zich in de cognitio Dei acquisita". [28]) In dit licht gezien is begrijpelijk, dat Bavinck de z.g. Gods bewijzen behandelde onder de theologia Dei acquisita. De onzekerheid, welke zich hier manifesteert, doet de vraag opkomen of deze oude distinctie nog we vruchtbaar te maken is in de huidige theologische problematiek.

Par. 4. Het indelingsprincipe van de namen Gods; verdere doorwerking van het archetype-ectype-schema

In dit onderdeel van de dogmatiek zag Bavinck zich voor moeilijke problemen gesteld. Hij stuitte hier op een historische ontwikkeling welke vrij sterk georiënteerd is aan de thomistische theologie met haar neoplatonische motieven, zoals die vooral in het archetype-ectype schema naar voren komen. Daarnaast was Bavinck genoeg exegeet om de discrepantie tussen het bijbelse Godsbeeld en deze thomistische ontwikkeling te onderkennen.

De inzet van zijn bespreking van dit onderdeel is belangrijk. Hij wees op het vitium originis in de ontwikkeling van deze leer nl. het spreken over het wezen Gods buiten de eigenschappen Gods om. Daartegenover handhaafde de christelijke theologie de simplicitas Dei, waardoor aan deze on-bijbelse ontwikkeling een halt werd toegeroepen. „Terecht heeft daarom de chr. theologie ten allen tijde geleerd, dat de eigenschappen met het wezen Gods identisch zijn. Elke eigenschap is het Goddelijk wezen zelf." [29]) Toch is het onderscheid tussen de eigenschappen niet subjectief en nominaal; het berust op het spreken God zélf. Wij kunnen God niet anders noemen dan met de „vele namen, die zijn openbaring zelve ons aan de hand doet." [30]) De mogelijkheid tot het zich benoemen met deze namen ligt in de analogie tussen God en het schepsel.

Wat de indeling van de namen Gods betreft, is belangrijk, dat Bavinck oordeelt, dat tegen elke indeling bezwaren zijn in te brengen. „Zij geven alle de schijn, dat het wezen Gods in twee helften verdeeld wordt." [31]) Daarom stelde Bavinck voorop, dat alle namen Gods tegelijk communicabel en incommunicabel zijn. Wel is een zekere indeling nodig voor een goede orde van behandeling.

Allereerst onderscheidde hij tussen de nomina propria en essentialia. Deze laatste noemde hij liever deugden dan eigenschappen. We letten nu vooral op de indeling van de nomina essentialia. Het indelingsprincipe voor deze namen ontleende Bavinck in 1 aan de schepping van de mens naar het beeld God. Onder de volgende rubrieken worden dan deze namen ingedeeld: God openbaart

[27]) *Idem*, blz. 51.
[28]) *Idem*, blz. 52.
[29]) Zo in *G.D.*, *II*[1], blz. 90. In *II*[2] iets minder kras op blz. 104.
[30]) *Idem*[2], blz. 111.
[31]) *Idem*, blz. 119.

Zich als Zijnde, als levende Geest; als Licht (de eigenschappen des verstands); als de Heilige en als Heer en Koning. Onder de rubriek God als Zijnde besprak hij eigenschappen als aseitas, immutabilitas, infinitas (aeternitas en inmensitas). In 2 voegde hij daaraan toe: de unitas (singularitatis en simplicitatis). Onder levende Geest komen aan de orde de spiritualitas, invisibilitas en simplicitas. In 2 is de laatste eigenschap onder de eerste hoofdgroep ondergebracht. God als Licht omvatte de scientia, sapientia en veracitas; als Heilige de bonitas, justitia en sanctitas en als Heer en Koning de voluntas, libertas en omnipotentia.

We merkten reeds op, dat Bavinck deze indeling oriënteerde aan de schepping van de mens naar het beeld van God. In 2 nam Bavinck daarnaast als indelingsprincipe over dat van de incommunicabilia en communicabilia. Hoewel hij zijn bezwaren tegen deze laatste indeling bleef behouden, ook later [32]), bracht hij in 2 de eigenschappen van God als Zijnde over in de rubriek van de incommunicabilia. De overige eigenschappen worden dan behandeld als communicabilia. Het in 1 aangenomen schema kreeg in 2 daardoor een nadere precisering.

Achter dit alles school ongetwijfeld zijn opvatting van de aard der Godskennis als een ectypische kennis. Bavinck noemde in dit verband God „de bron van alle zijn en de archetype van den mensch". [33]) God schiep de mens ectypisch naar zijn archetypisch beeld. Er is hier een intieme samenhang tussen het Godsbeeld en het mensbeeld. De hoofdonderscheidingen in de anthropologie zijn hier reeds te vinden. De mens is een geest, God is het ook. Daarnaast onderscheidde Bavinck tussen de vermogens van verstand en wil, met het primaat voor het verstand. Naar diezelfde categorieën worden hier de nomina essentialia ingedeeld: God als Licht en God als Heilige. Aan de mens komt verder toe de heerschappij over heel het geschapene. Vandaar de reeks eigenschappen die besproken worden onder God als Heer en Koning. Tenslotte ontvangt de mens in de ontplooiing van het beeld Gods de volle zaligheid. Vandaar dat bij God de reeks eigenschappen wordt afgesloten door die der volmaaktheid. Het Godsbeeld en het mensbeeld hangen ten nauwste samen.

Daarnaast werkte in zijn indeling van de namen Gods nog een ander motief door nl. de wijsgerige onderscheiding tussen zijn en worden, welke in Bavincks denken een grote rol speelde. Vandaar, dat hij de incommunicabele eigenschappen Gods bespreekt onder het hoofd: God als Zijnde. God als Zijnde staat tegenover het geschapene, dat in het proces van het worden begrepen is. Het is interessant te zien, hoe deze wijsgerige motieven een rol spelen in de beschrijving van de eigenschappen Gods afzonderlijk.

Par. 5. De oriëntatie van de beschrijving van de eigenschappen Gods als Zijnde en als levende Geest aan de distinctie van zijn en worden

De onderscheiding tussen „zijn" en „worden" speelde een grote rol in Bavincks denken. Hij werkte haar vooral breedvoerig uit in zijn „Christelijke Wereldbeschouwing". Eigenlijk vindt men daarin drie categorieën, die bij hem in continuïteitsverband staan nl. die van denken-zijn-worden. „De wereld zou ons niet bekend kunnen zijn, indien zij niet bestond; maar zij zou niet bestaan, indien zij niet te voren door God ware gedacht." [34]) Deze these is te verstaan in de zin van de aristotelische universalialeer. Immers: „De universalia zijn in re, omdat zij ante rem in het Goddelijk bewustzijn bestonden." [35]) Wij kunnen deze wereld alleen kennen, omdat zij „geestelijk, logisch bestaat en in gedachte rust." [36]) Ons intellect is in staat het intelligibele in de dingen daaruit los te maken. „Het intelligibele in de dingen is de inhoud van ons intellect. Beide, het zijn en het kennen, hebben hun ratio in het Woord, waardoor God alle dingen schiep." [37])

Nu is het geschapene principieel onderscheiden van het goddelijke zijn. Het geschapene kan worden getypeerd door „worden". Aan dit „worden" is inherent de veelheid, aan het eigenlijke goddelijke zijn de eenheid. Nu is niet slechts het zijn der dingen door God bepaald, maar ook het zo-zijn; niet alleen de substantie der dingen, maar ook hun organisatie. „Hierdoor geleid, kon de Christelijke philosophie dan ook in gewijzigden zin de Platonisch-Aristotelische leer van de ideeën, de formae overnemen." [38]) Omdat God de stof schiep in haar zijn en zo-zijn, was het niet te stout van Thomas gezegd, „dat zij eenige gelijkenis heeft met het Goddelijk zijn". [39]) Aan God komt dus het eigenlijke zijn toe, met de eenheid, die het kenmerk van het werkelijke zijn is. We stuiten hier weer op de leer van de analogia entis door Bavinck uit de thomistische theologie gerecipieerd. Het worden nu is, doordat zich daarin de ideeën realiseren, teleologisch bepaald, niet causaal-mechanisch. De finaliteit der dingen neemt de causaliteit in zich op. De causae finales nemen de causae efficientes in dienst „om zich te realiseeren". [40])

Wanneer we nu Bavincks descriptie van de namen Gods overwegen, bemerken wij, hoezeer deze wijsgerige motieven in zijn beschouwingen over de namen Gods doordrongen en dan met name in zijn descripties van de nomina essentialia. Wat dat betreft is er een duidelijk waarneembaar verschil met zijn thesen over de nomina propria. In de beschrijving van de laatste bindt Bavinck zich meer aan het spreken van de Schrift over de namen Elohim, Jahweh, El Schaddai en Jahweh Zebaoth. Daarbij treedt zijn kennis van het semitische taaleigen ook duidelijk aan het licht. In zijn afwijzing van de identificatie van Jahweh met τo ὀv van Philo tekent hij Jahweh als de levende God der Schriften. Ook in het samenvattend overzicht van de oudtestamentische Godsnamen blijkt zijn nauwe aansluiting aan de Schriftgegevens. „Elohim duidt God aan als Schepper en Onderhouder aller dingen; El Schaddai doet Hem kennen als den Sterke, die de natuur dienstbaar maakt aan de genade; Jhvh beschrijft Hem als dengene, die in zijne genade trouwe houdt in eeuwigheid;

---

[32]) Zie *M.D.*[8], blz. 120; *Handleiding*, blz. 54.
[33]) *G.D.*, *II*[8], blz. 122.
[34]) *Christelijke Wereldbeschouwing*, blz. 28. We citeren uit de derde druk, Kampen, 1929.
[35]) *T.a.p.*
[36]) *T.a.p.*
[37]) *Idem*, blz. 33.
[38]) *Idem*, blz. 55.
[39]) *Idem*, blz. 52.
[40]) *Idem*, blz. 66.

Jhvh Zebaoth teekent Hem als den Koning vol heerlijkheid, die, door zijne geordende heirscharen omringd, als de Almachtige in de gansche wereld heerscht en in zijnen tempel eere en hulde ontvangt van al zijne schepselen." [41])

Wanneer Bavinck overgaat tot de beschrijving van de wezensnamen in onderscheiding van de nomina propria treedt reeds dadelijk het gevaar aan het licht, dat in deze onderscheiding besloten ligt. Immers, de scheiding van deze namen brengt onwillekeurig met zich mee, dat gesproken wordt van een goddelijke natuur, afgedacht van het concrete bestaan van God als de levende, driepersoonlijke God. Bavinck is aan dit gevaar niet geheel ontkomen. Dat blijkt reeds dadelijk als hij op de volgende manier verband legt tussen de persoons- en de wezensnamen: „Om in dien locus (nl. van de triniteit, Br.) te verstaan, dat Vader, Zoon en Geest dezelfde Goddelijke natuur deelachtig zijn, is het noodig te weten, wat die Goddelijke natuur in zich bevat en waarin zij van alle geschapen natuur onderscheiden is." [42]) Het gevaar van de speculatieve opbouw van een bepaald Godsbeeld is hier niet uitgesloten. En evenzeer loopt men zo het gevaar de kennis aangaande de drie Personen toe te voegen aan de uit de descriptie van de Namen verkregen Godskennis, terwijl juist de kennis van de Driepersoonlijkheid Gods voor onze Godskennis constitutief is.

Reeds bij de bespreking van de aseitas Gods doet zich de invloed van het schema zijn—worden gelden. „Als God nu in de Schrift zichzelven deze aseitas toeschrijft, dan doet Hij zich daardoor kennen als het absolute zijn, als den zijnde in volstrekten zin." [43]) Van dit zijn is het zijn van het schepsel bij analogie onderscheiden. Het heeft, „schoon volstrekt afhankelijk, toch een eigen, onderscheiden zijn". [44]) Bavinck zag nu de tegenstelling tussen God en schepsel als die tussen zijn en worden. „Het onderscheid tusschen Schepper en schepsel is gelegen in de tegenstelling van het zijn en het worden. Al wat schepsel is, is wordende. Het is veranderlijk, streeft voortdurend, zoekt naar rust en bevrediging en vindt die rust alleen in Hem, die louter zijn is zonder worden." [45]) Vandaar ook de immutabilitas Dei. „Het absolute zijn is, wijl het is. De Godsidee brengt de onveranderlijkheid vanzelve mede. Er is geene vermeerdering of vermindering in Hem denkbaar. Hij kan niet veranderen ten goede of ten kwade. Want Hij is het volstrekte, volmaakte, waarachtige zijn." [46])

Bavinck besefte wel de moeilijkheid, waarin deze oriëntatie van de onveranderlijkheid Gods aan het „zijn" hem bracht ten aanzien van het spreken van de Schrift over Gods bewegelijke optreden in de tijd, in de heilsgeschiedenis. Hij trachtte deze moeilijkheid op te lossen door te wijzen op de relatiën, waarin God tot de creatuur staat, waardoor God „zijne onveranderlijkheid absoluut handhavende, toch in een oneindig aantal relatiën treden kan tot zijne schepselen". [47]) Toch hield hij daarbij beslist aan het eenmaal aangenomen schema vast. „Het is het onveranderlijke zijn zelf, dat het veranderende worden

[41]) *G.D.*, *II*², blz. 135.
[42]) *Idem*, blz. 137.
[43]) *Idem*, blz. 140.
[44]) *Idem*, blz. 140/141.
[45]) *Idem*, blz. 145.
[46]) *Idem*, blz. 147.
[47]) *Idem*, blz. 148.

met een geheel eigen orde en wet buiten zich plaatst en als voor zichzelf ten tooneele opvoert." [48])

Dezelfde motieven werken door in de beschrijving van de aeternitas Dei. Eerst geeft Bavinck een omschrijving van de tijd, die hij, in aristotelische zin, opvat als mensura motus in re mobili. Van de tijd geldt, dat zij is „een voortdurend worden en moet rusten in een onveranderlijk zijn. Het is God, die met zijne eeuwige kracht den tijd in zijn geheel en ieder oogenblik draagt. God doordringt den tijd en ieder tijdsmoment met zijn eeuwigheid." [49]) De aeterne God staat dus als het onbewogen zijn tegenover de tijd, die, als maat der beweging, wordende is. Vandaar ook de conclusie: „De eeuwigheid Gods is dus veeleer te denken als een eeuwig heden, zonder verleden of toekomst." [50]) Ook in de beschrijving van de immensitas als inwoning Gods in zijn schepselen dringt dit philosophische motief door. Bavinck onderscheidt hier de immensitas in haar optreden naar de graden van het zijn. In Christus woont God per unionem. „In andere schepselen woont Hij naar de mate van hun zijn, in deze per naturam, in andere per justitiam, in andere per gratiam, in andere per gloriam." [51])

Aan het zijn kwam de categorie van de eenheid toe. Bavinck stelde immers het zijn als eenheid tegenover het worden als veelheid. Vandaar, dat de unitas Dei inhoudt, „dat er maar één Goddelijk wezen is, dat God krachtens dat wezen niet meer dan één kan zijn, en dat dus alwat overigens nog het aanzijn ontvangen heeft, slechts uit en door en tot Hem bestaat." [52]) God bezit niet slechts de unitas singularitatis, ook de unitas simplicitatis. Bavinck zegt, dat deze wezenlijk onderscheiden is van het philosophische το ὄν. Van haar geldt nadrukkelijk: „Zij is niet gevonden door abstractie." [53]) Toch maakt zijn omschrijving sterk de indruk door abstractie van het zijn gevonden te zijn. God is immers „absoluut volmaakt, iets hooger dan God kan er niet gedacht worden. [54])

Hetzelfde zien we bij de omschrijving van de spiritualitas. Bavinck bespreekt bij deze eigenschap Gods het onderscheid tussen God als Geest, de engelen en de geest der mensen. De geesten van beide laatsten zijn aan het worden onderworpen, die van God niet. Om dit aan te tonen bedient hij zich van de scholastieke distinctie van potentia en actus. Bovendien speelt de analogie der Godskennis hier een rol. „De benaming geest voor God, engel en ziel is niet univoce en synoniem, maar analogice te verstaan." Want de geest is bij engelen en menschen samengesteld, „wel niet uit stoffelijke deelen maar toch uit substantia en accidentia, uit potentia en actus, en dus aan verandering onderworpen". Bij God is deze samenstelling afwezig: „Hij is louter zijn". [55])

Waardevol is, dat Bavick bij de bespreking van de invisibilitas Dei de visio Dei per essentiam scherp afwees en daarmede bewust positie koos tegen de

[48]) *T.a.p.*
[49]) *Idem*, blz. 154.
[50]) *Idem*, blz. 153. Een weergave van Bavincks visie op de verhouding tijd en eeuwigheid bij J. M. Spier, *Tijd en Eeuwigheid*, Kampen, 1953, blz. 193—197.
[51]) *Idem*, blz. 161.
[52]) *Idem*, blz. 162.
[53]) *Idem*, blz. 169.
[54]) *T.a.p.*
[55]) *Idem*, blz. 176.

neo-platonische mystiek. Sinds Pseudodionysius speelde deze idee een rol in de theologie. Maar ze loopt uit op de deïficatie van de mens. „Het schepsel verheft zich op grond van eene bovennatuurlijke gave door zijn eigen verdiensten naar boven en wordt Gode gelijk." [56]) Straks, in de leer van het beeld Gods, zal Bavinck opnieuw deze romanistische gedachtengang van de visio Dei per essentiam scherp bestrijden. Hij zag er de noodzaak van de openbaring door aangetast. Tot in de status gloriae blijft alleen openbaring communicatie mogelijk maken tussen God en schepsel. Hier staat de Reformatie tegenover Rome. „Eene θεωσις, gelijk Rome ze leert, past in het systeem der Pseudodionysiaansche hiërarchie maar vindt in de Schrift geen steun." [57])

Uit heel deze descriptie van de tot nu toe besproken eigenschappen Gods blijkt, welk een betekenis het aan de scholastieke theologie ontleende schema van zijn—worden als typering van het onderscheid tussen God en schepsel in Bavincks denken innam.

Par. 6. De eigenschappen van God als Licht en als Heilige en het archetype-ectype-schema

Terwijl bij de tot nu toe besproken eigenschappen vooral de tegenstelling zijn—worden een belangrijke rol in Bavincks denken over de qualitates Dei speelde, werkte bij de beschrijving van de eigenschappen van God als Licht en als Heilige vooral de ideeënleer door. In zijn „Christelijke Wereldbeschouwing" vinden we die ideeënleer duidelijk uiteengezet. De ideeën zijn de vormen, de formae, die in de materie, de creatuur doorwerken. Deze ideeën zijn niet subjectief, maar „zijn te beschouwen als de objectieve ideeën, die aan eene veelheid van deelen orde en samenhang schenken en ze tot eene organische eenheid verbinden ... Zoals een kunstenaar zijne idee in het marmer legt, zoo realiseert God Zijn Woord in de wereld". [58])

Bavinck onderscheidt de ideeën in causae exemplares en causae efficientes. „Bij het woord moet de daad, bij de generatie de creatie, bij de wijsheid het besluit Gods komen, om aan wat eeuwig als idee in het Goddelijk bewustzijn bestond ook een reëel bestaan te schenken." [59]) Het is Gods wil, die de ideeën in de realiteit realiseert. Hier ligt het verschil tussen Bavincks, aan Augustinus georiënteerde en gechristianiseerde ideeënleer, en die van Plato. Bavinck omschreef dat verschil zo: „Naar de Schrift hebben de ideeën geen objectief, metaphysisch bestaan buiten God, maar alleen in zijn Goddelijk wezen." Zij zijn „niet door zichzelve noch ook door een haar tot model nemenden δημιουργος, maar door den wil Gods uit zijn eigen bewustzijn gerealiseerd". [60])

Deze visie op de ideeën, als bestaande in God, werkte sterk door in Bavincks beschrijving van de eigenschappen van God als Licht en als Heilige. Tegelijk valt op, hoezeer hier het archetype-ectype schema weer een rol speelde. Een waardevol moment in dit alles is, dat Bavinck de eigenschappen van Gods verstand bespreekt onder het thema God als Licht, hetgeen aansluit bij het schriftuurlijke ὁ θεος φως ἐστιν, en die van Gods wil onder het thema God als Heilige, evenzeer een schone schriftuurlijke naam voor God.

In de omschrijving van de eigenschappen van Gods verstand sluit Bavinck aan bij de oude onderscheiding van scientia naturalis en libera. Bij de bepaling van het onderscheid tussen die beide grijpt de ideeënleer in. Die twee kunnen niet zo scherp gescheiden worden als vroeger wel eens geschiedde. „God heeft uit de oneindige volheid van ideeën, die in zijn absoluut zelfbewustzijn aanwezig zijn, niet naar willekeur sommige uitgekozen, om ze buiten zich te realiseeren. Hij heeft zich daarbij laten leiden door het doel, om in de wereld zichzelven, al zijne deugden en volmaaktheden tot openbaring te brengen. De cognitio libera omvat dus juist die ideeën, welke in hare realisatie geschikt zijn, om op creatuurlijke wijze het wezen Gods te ontvouwen." [61]) We stuiten hier op een inconsequentie van Bavinck ten aanzien van het reeds eerder door hem besproken archetype-ectype schema. We releveerden reeds, dat Bavinck in de oudere godgeleerden, als De Moor, bestreed, dat zij niet de gehele Zelfkennis Gods als archetype namen voor onze ectypische Godskennis, maar slechts dat gedeelte van Gods Zelfkennis, dat Hij geschikt achtte ons te openbaren. [62]) Op dit punt van de beschrijving van het onderscheid tussen de scientia naturalis en de scientia libera gaat Bavinck op de, door hem zelf bestreden, lijn van De Moor over, wanneer hij zegt, dat de cognitio libera alles omvat „wat voor realiseering vatbaar is en geschikt, om de deugden Gods in en voor schepselen tot openbaring te brengen. Zij staat tot de cognitio naturalis, als de ectype tot de archetype". Wel vervolgt hij, dat ook deze cognitio libera „in aard en wezen grootelijks bij God en bij het redelijk schepsel onderscheiden is". Daarmede is echter niet weggenomen, dat onze Godskennis hier gezien wordt als het ectype, van wat binnen God weer op zijn beurt ectype is van een archetypische cognitio naturalis. [63]) Bavinck raakt hier in strijd met zichzelf.

Bij de bespreking van de sapientia Dei blijkt hoe nauw Bavinck zich in zijn gedachtenwereld oriënteerde aan Augustinus en diens gekerstende ideeënleer. Eerst Augustinus, zo betoogt Bavinck hier, zou deze ideeënleer de juiste plaats hebben gewezen, toen hij ze omschreef niet als een κοσμος νοητος, „naast en buiten God, maar zij zijn in God en maken den inhoud van zijn denken uit ... Ze zijn Gods gedachten over al het geschapene, zoowel vóór als na de schepping, en dus eeuwig en onveranderlijk, want er kan in God niets zijn dan wat eeuwig en onveranderlijk is". [64]) Naar deze ideeën schiep God de wereld. Augustinus kon het zich niet anders denken, „dan dat God naar ideeën alle dingen geschapen heeft". [65]) Daarin kwam Gods wijsheid uit. „De schepping is eene realiseering van gedachten Gods. Daarom bestaat er tusschen de ideeën en de

---

56) *Idem*, blz. 180.
57) *Idem*, blz. 181.
58) *Christelijke Wereldbeschouwing*, blz. 55.
59) *Idem*, blz. 56.
60) *Idem*, blz. 56/57.
61) *G.D., II²*, blz. 187.
62) Zie *I²*, blz. 213.
63) *II²*, blz. 187.
64) *Idem*, blz. 197. Eveneens: „Maar de ideeënleer van Plato had later nog eenmaal een machtigen invloed op de Christelijke theologie en nu door het neo-platonisme heen. Zoo kwam ze tot Augustinus, die haar een plaats aanwees in de theologie". *T.a.p.*
65) *Idem*, blz. 198.

schepselen ook een nauw verband. De ideeën zijn de voorbeelden en vormen der dingen . . ." [66]) Dit werd dan nader door Augustinus uitgewerkt.

Bavinck sloot zich op dit punt nauw bij Augustinus aan. God wordt in al zijn werken door zijn wijsheid, dat is door zijn ideeën, geleid. Hij identificeerde deze ideeën zelfs met de essentia Dei, „in zoover deze het voorbeeld is der geschapene dingen en in eindige schepselen uitgedrukt en nagevolgd kan worden". Vanwege de „veelheid en den rijkdom der ideeën Gods, in het geschapene gerealiseerd, is de wijsheid Gods πολυποικιλος te noemen". [67])

Invloeden uit de scholastieke theologie zijn ook op te merken in Bavincks beschrijving van de veracitas Dei. Hij onderscheidt hierbij allereerst de veritas metaphysica, de ontologische waarheid. Daarvan geldt, „dat een of ander voorwerp, een persoon of zaak, al datgene is, wat tot zijn wezen behoort". [68]) Als zodanig is deze eigenschap een constituerende categorie van alle zijn. „Zij is eene eigenschap van alle zijn als zijn, zij is met de substantie één." [69]) De veritas ethica is de overeenstemming tussen iemands wezen en zijn openbaring en de veritas logica de adaequatio rei et intellectus. Van God geldt nu, dat Hij, als het loutere zijn, zowel de ontologische, als de ethische en de logische waarheid is.

Zowel het archetype-ectype schema als de ideeënleer hebben dus Bavincks beschrijving van de eigenschappen Gods beïnvloed. Het archetype-ectype-schema leidde tot een verdeling in de ideeën Gods, nl. de ideeën, die Gods cognitio naturalis vormen en die, welke de cognitio libera omvatten. Binnen God zijn de eerste het archetype van de tweede reeks ideeën, die vervolgens in het geschapene worden gerealiseerd. Maar op hun beurt vormen de laatste ideeën weer het archetype voor het geschapene. Het is nu de wijsheid Gods, die de ideeën als vormen en voorbeelden der dingen in het kunstwerk der schepping realiseert. En de veracitas Dei laat God zien als het loutere zijn in zijn drievoudige veritas tegenover het geschapen zijn, waarin deze veritas nimmer adequaat aanwezig is.

Par. 7. Motieven in de beschrijving van God als Heilige en als Souverein

De ideeënleer beïnvloedt telkens weer Bavincks denken over de eigenschappen Gods. Dat is ook het geval bij de bespreking van de goedheid Gods. Gods goedheid is één met zijn absolute volmaaktheid. „In Hem is idee en realiteit één." [70]) Maar tegelijk komen bij zijn beschrijving van de goedheid Gods allerlei bijbelse noties in beweging. Vooral het Oude Testament leverde hier materiaal, dat door Bavinck exegetisch uitvoerig bewerkt werd. Hij kende het semitisch taaleigen voortreffelijk. Goedertierenheid heet Gods goedheid, wanneer God zich daardoor gebonden weet aan zijn gunstgenoten. Bewezen aan ellendigen heet ze barmhartigheid. Spaart ze strafwaardigen dan is ze lankmoedigheid. En wanneer ze bewezen wordt aan hen, die alleen kwaad verdiend hebben, heet ze genade.

Terwijl Bavinck in 1 de sanctitas Dei nog beschreef onder de zedelijke eigenschappen Gods, bracht hij deze in 2 onder bij de eigenschappen van Gods souvereiniteit. Gods heiligheid gaat immers niet op in zedelijke volmaaktheid, maar omvat meer. „Als Heilige is Hij degene, die zich aan Israël gaf en onder Israël woont, maar nu ook verder zich houdt aan zijn woord, trouw blijft aan zijn verbond, en Israël telkens weer uitredt en verlost." [71]) Bij de beschrijving van de sanctitas houdt Bavinck zich ver van alle philosophische schemas. Hij weert hier ook de neoplatoniserende invloed van Augustinus, die wilde spreken van de pulchritudo Dei als het opperst Schoon. Bavinck wijst er op, dat de oudere theologen hier spraken van de majestas en de gloria Dei.

Opnieuw constateren wij echter weer scholastieke invloeden bij de bespreking van de justitia Dei. Dat sluit echter niet uit, dat Bavinck hier bijbelse noties wilde verdisconteren. Hij wees er op, dat de Schrift de justitia Dei vaak in bonam partem omschrijft als de deugd, waardoor God de rechtvaardigen recht doet en verlost. Tegelijk echter schakelt hij het aristotelische justitiabegrip in met de onderscheiding van justitia legislativa, commutativa en remunerativa (vindicativa). In al die onderscheidingen werkt de justitia door als de constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. Bavinck zag het onderscheid tussen de bijbelse notie gerechtigheid en het jus suum cuique tribuere zeker wel. Dit alles, zo schreef hij van de aristotelische justitiagedachte: „werd overgedragen op God; en zoo kreeg het begrip der gerechtigheid in de dogmatiek een veel ruimer zin dan in de Schrift. Nu is hiertegen geen overwegend bezwaar, mits het onderscheid in het spraakgebruik maar in het oog gehouden wordt, want de zaken zelve, die in de dogmatiek onder de justitia Dei worden behandeld, komen alle klaar in de H. Schrift voor". [72]) Er komen in de problemen rond de justitia Dei allerlei kwesties naar voren. Het feit, dat de Schrift over de justitia Dei vaak in verlossende zin spreekt, werpt een gans ander licht op Gods justitia dan de strakke aristotelische categorieën van het suum cuique. Bavinck liet de dubbele werking van de justitia Dei, wrekend en verlossend, trouwens duidelijk zien: „God is het aan zijn verbond, aan het eenmaal door Hem ingestelde recht, aan zijn naam en eere verplicht, om zijn volk tot heil te brengen en de goddeloozen te straffen". [73])

In de bespreking van Gods wil stelde Bavinck zich scherp tegenover de scotistische gedachte van een potentia absoluta. Al sprak Scotus daarnaast van een potentia ordinata, hij verhief „de vrijheid en almacht zoozeer, dat althans de middelen, die leiden moeten tot het doel, geheel willekeurig worden". [74]) Bavinck wil de harmonie tussen de deugden van Gods verstand en van Gods wil handhaven en daarin de simplicitas Dei recht blijven doen. Wel ontving de wil Gods weer een plaats in de leer der ideeën. De schakel tussen de ideeën in het verstand Gods en de realisering daarvan in concreto is de wil Gods. „De existentie

---

[66]) *T.a.p.*
[67]) *Idem*, blz. 200.
[68]) Idem, blz. 202.
[69]) *T.a.p.*
[70]) *Idem*, blz. 205.
[71]) *Idem*, blz. 216.
[72]) *Idem*, blz. 225.
[73]) *Idem*, blz. 227.
[74]) *Idem*, blz. 237.

der dingen hangt dus wel af van den wil Gods, maar de essentie van zijn verstand." [75])

Hier doet zich het probleem voor van de verhouding van de wil Gods tot de zonde. Hoewel Bavinck daar in de hamartologie breder over spreken zal, tracht hij hier dit probleem te benaderen vanuit de bekende onderscheiding tussen de voluntas beneplaciti en de voluntas signi. De zonde is tegen de voluntas signi, maar gaat niet buiten de voluntas beneplaciti om. Daarbij kunnen deze beide niet tegen elkaar worden uitgespeeld. „Beide staan zoo weinig tegenover elkaar, dat de voluntas signi juist de weg is, waarin de voluntas beneplaciti wordt volbracht. In den weg van vermaningen en waarschuwingen, verboden en bedreigingen, voorwaarden en eischen voert God zijn raad uit. En de voluntas beneplaciti handhaaft alleen, dat de mensch, Gods gebod overtredende, geen enkel oogenblik van God onafhankelijk wordt, maar in datzelfde moment den raad Gods dient en een zij het ook onwillig instrument wordt van zijn glorie." [76])

Tenslotte vat Bavinck al de eigenschappen Gods samen in zijn perfectie. Men zou dit ook zo kunnen uitdrukken: „dat God volkomen aan de idee Gods beantwoordt". [77]) De vraag laat zich hier niet onderdrukken: wat is die „idee Gods" en wie ontwerpt die?

Alles overziende zijn wij van oordeel, dat Bavincks beschrijving van de eigenschappen Gods interessant en boeiend blijft vanwege de mengeling van bijbelse noties en wijsgerige, meest thomistische motieven. Zowel de tegenstelling zijn-worden, als het archetype-ectypeschema speelden er een rol in en de ideeënleer is één van de sterkste motieven, die zijn denken in deze locus beheerste.

Par. 8. Het gewicht van de triniteitsleer

Het is opmerkelijk, hoe Bavinck zich in dit onderdeel der dogmatiek vrij heeft weten te houden van philosophische invloeden. Hij heeft dit dogma in oecumenische zin en in de lijn der gereformeerde confessies uitvoerig en boeiend beschreven en vooral aandacht geschonken aan de historische ontwikkeling.

Het is niet onze bedoeling Bavincks dogmenhistorische beschrijving van dit dogma op de voet te volgen. Op een enkel punt willen we echter wijzen. Allereerst wilde hij scherp onderscheiden tussen het Nieuwe Testament en de speculaties van Philo. In diens stelsel zijn de platonische ideeënleer, de stoïsche logosleer en de oudtestamentische wijsheidsgedachten tot één geheel versmolten. Maar tussen dit stelsel en het Nieuwe Testament gaapt een kloof. „Philo en Johannes hebben niet meer dan den naam van Logos gemeen." [78])

In de historische ontwikkeling van het dogma komen drie mannen naar voren, die ieder een belangrijke bijdrage tot de opbouw ervan hebben geleverd. Irenaeus bestreed de voorstelling van de Logos als wereldidee. Tertullianus deed de verschillende termen aan de hand en handhaafde de eenheid in de drie-

[75]) *Idem*, blz. 239.
[76]) *Idem*, blz. 247; zie over deze constructie bij Bavinck nader Berkouwer, *De Verkiezing Gods*, 1955, blz. 128 vlg.
[77]) *Idem*, blz. 258.
[78]) *Idem*, blz. 269.

heid. „Hij heeft de Logos-speculatie door de filiatio vervangen en daardoor de ontologische triniteit voor goed van de kosmologische speculatie losgemaakt." [79]) Ook Origenes moet hier worden genoemd. Zijn subordinatianisme heeft de kerk echter uitgebannen. Na Nicea zijn Athanasius en de drie grote Cappadociërs van betekenis en vooral Augustinus. Bavinck had een grote bewondering voor Augustinus. Diens vijftien boeken „De Trinitate" zijn het diepste, wat over de triniteit geschreven is. „Hij vat daarin niet alleen saam, wat door vroegere patres over dit onderwerp gezegd is, maar hij behandelt het ook zelfstandig en brengt er belangrijke wijzigingen in." [80])

Bij de bestrijding, waaraan dit dogma in de loop der eeuwen bloot stond, bleek, „dat de kerkelijke vorm, waarin deze waarheid vervat is, alleen in staat is, om de zaak, waarom het te doen is, onvervalscht te handhaven". [81])

Wat het dogma zelf betreft, er is een grondprobleem, dat altijd terugkomt. „Nu bestaat het groote probleem bij dit dogma daarin, dat de eenheid des wezens de drieheid der personen niet teniet doe noch ook omgekeerd de drieheid der personen de eenheid des wezens opheffe." [82])

De niet-bijbelse termen bij dit dogma zijn onmisbaar; alleen hebben ze „veel meer negatieve dan positieve beteekenis. Zij wijzen de lijnen aan, binnen welke het Christelijk denken zich te bewegen heeft, om niet de waarheid der openbaring onder de handen te verliezen." [83]) Drie kernvragen moeten bij de terminologie worden gesteld. „Wat geeft het woord wezen te kennen? Wat wordt er met het woord persoon aangeduid? En welke is de verhouding tusschen wezen en persoon en tusschen de personen onderling?" [84])

Bavinck gaf als antwoord op die vragen de these, dat de Goddelijke natuur niet is te denken „als een abstract soortbegrip en evenmin als eene substantia buiten, boven, achter de personen; zij bestaat in de personen en in elk van deze tota en numero eadem. De personen zijn dus wel distincti, maar niet divisi". [85]) Er is dus distinctio, geen divisio tussen de personen. „Het wezen Gods is van het Vader-zijn, het Zoon-zijn en het Geest-zijn niet zakelijk, substantiëel, maar alleen ratione, relatione onderscheiden." [86]) Aan ieder van de personen komen nu incommunicabele eigenschappen ten aanzien van de andere personen toe. Zo bespreekt hij achtereenvolgens de paternitas, de filiatio en de spiratio van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest.

Augustinus ging inzake het Filioque boven de griekse patres uit. Schoon omschreef Bavinck het verschil tussen het westen en de grieken. „Voor de Grieken ligt de eenheid des wezens en de wortel der triniteit niet in de Goddelijke natuur als zoodanig maar in den persoon des Vaders." [87]) Door de verwerping van het Filioque worden twee wegen tot de Vader geopend: één via

[79]) *Idem*, blz. 288.
[80]) *Idem*, blz. 291.
[81]) *Idem*, blz. 293.
[82]) *T.a.p.*
[83]) *Idem*, blz. 302.
[84]) *Idem*, blz. 305.
[85]) *Idem*, blz. 306.
[86]) *Idem*, blz. 312. Het persoon-zijn zelf omschreef Bavinck aldus: „Persoon duidt in het dogma der triniteit niets anders aan, dan dat de drie personen in het Goddelijke wezen geen modi zijn, maar elk op eigene wijze bestaan" (blz. 309).
[87]) *Idem*, blz. 327.

het verstand (door de Zoon) en één via de mystieke genieting (door de Heilige Geest). Het resultaat is: „Orthodoxie en mysticisme, verstand en wil staan dualistisch naast elkaar." [88])

Van vestigia trinitatis wilde Bavinck alleen aposteriori spreken. Zijn waarderingsoordeel is, dat ze „niet van alle waarde ontbloot" zijn. Ze bewaren de samenhang tussen „natuur en genade, tusschen schepping en herschepping". [89])

Het trinitarisch dogma heeft een drievoudig gewicht. „Vooreerst dan doet de triniteit ons God kennen als den waarachtig Levende." Vervolgens is zij van groot gewicht voor de leer der schepping: „Deze is alleen te handhaven bij de belijdenis van een drieëenig God. Daardoor alleen toch is het mogelijk om eenerzijds tegen het deïsme het verband en anderzijds tegen het pantheisme het onderscheid van God en wereld te handhaven." In de derde plaats is deze leer van groot gewicht voor de christelijke religie. „Met de belijdenis van Gods drieëenheid staat en valt het gansche Christendom, de geheele bijzondere openbaring. Zij is de kern van het Christelijk geloof, de wortel aller dogmata, de substantie van het nieuwe verbond. Uit dit religieus, Christelijk belang heeft dan ook de ontwikkeling der kerkelijke triniteitsleer haar aanvang genomen. Het ging bij haar waarlijk niet om een metaphysisch leerstuk of eene wijsgeerige bespiegeling, maar om het hart en het wezen der Christelijke religie zelve." [90])

Bavinck was in zijn beschrijving en opbouw van deze locus der dogmatiek klassiek-kerkelijk en oecumenisch-reformatorisch. Hij zag het grote belang van dit dogma voor het handhaven van de belijdenis van de levende God. In een tijd, waarin vooral de hellenisering van het dogma met name op het punt van de triniteit door Harnack als de zwakheid van het christelijk dogma werd aangewezen, handhaafde hij het belang van de oud-kerkelijke terminologie. De theologie kan niet buiten de oud-christelijke termen. Afstoten daarvan zou verminking van het dogma betekenen. „De God der openbaring is geen abstracte eenheid, maar de levende, waarachtige God, die in de oneindige volheid van zijn leven de hoogste verscheidenheid insluit." [91]) Zie daar het religieus gewicht van dit dogma!

Par. 9. De Raad Gods als wereldidee

De leer aangaande de Raad Gods vormt in Bavincks dogmatiek de overgang tussen de leer aangaande God en die aangaande zijn werken. Tussen God en zijn werken is er een nauw verband. „En dat verband wordt aangegeven in den Raad Gods, die de opera essentialia ad intra, d. i. de besluiten omvat." [92])

De besluiten omvatten niet al de gedachten Gods. Evenals bij de scientia naturalis en de scientia libera onderscheidt Bavinck tussen het geheel van de Zelfkennis Gods én dat gedeelte, dat God besloot in de schepselen te realiseren. De gedachten Gods, in zijn besluiten opgenomen, putten zijn Zelfkennis niet uit. „Datgene, wat in de besluiten wordt opgenomen, is als het ware maar een epitome, een kort begrip van de diepte des rijkdoms beide der wijsheid en der kennisse Gods; alle dingen zijn mogelijk bij God, Matth. 19 : 26, maar zij hebben niet alle in werkelijkheid plaats." [93]) Verder dient bedacht, dat de besluiten eeuwig zijn en dat er in God geen voor en na is. Inzoverre kan gezegd worden, dat de decreta Dei met de Deus decernens samenvallen. [94])

Nu is het Gods souvereine wil, die de besluiten realiseert. Hier vinden we dezelfde gedachtengang als bij de scientia en de voluntas Dei. En evenmin als Bavinck de ideeën wilde zien als iets zelfstandigs tegenover God, wil hij nu de Raad Gods zien als „iets zelfstandigs buiten of tegenover God". Ze is „de eeuwige, werkzame wil Gods, de willende besluitende God zelf, niet iets toevalligs in God maar als eeuwig werkzame wil met zijn wezen één." [95])

De totale inhoud van de besluiten is de wereldidee. Van deze wordt gezegd, dat zij is „de creatuurlijke reflex van zijn aanbiddelijk wezen; eindige, beperkte, inadaequate maar toch ware en getrouwe afdruk van zijne zelfkennis". [96]) Deze wereldidee is zowel causa exemplaris als causa efficiens van de werkelijke wereld. Ze is causa exemplaris, want al het tijdelijke is „een beeld van het eeuwige, al het zijnde eene afschaduwing van het gedachte, en in den diepsten grond al wat is en geschiedt eene weerkaatsing van het Goddelijk wezen." Daarom kan de uitspraak van Thomas in goede zin verstaan worden: Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. [97]) Tegelijk is de wereldidee causa efficiens van de dingen. Want „al het creatuurlijk zijnde kan uiteraard slechts tot bestaan komen door en tengevolge van het besluit en den wil Gods. Het besluit is de baarmoeder aller dingen, Zef. 2 : 2." [98]) Hoewel het besluit een eenheid is, kan toch in het meervoud van besluiten gesproken worden. Want „het ééne, eenvoudige en eeuwige besluit Gods legt zich in den tijd voor onze oogen ook in een veelheid van dingen en gebeurtenissen uiteen, welke elk weer op een moment in het ééne besluit Gods terugwijzen en ons op menschelijke wijze van vele besluiten Gods doen spreken. Af te keuren is dit spraakgebruik niet, indien maar de eenheid van het besluit in God en het onverbrekelijk verband aller bijzondere besluiten vastgehouden en erkend wordt." [99])

Het besluit mag niet gedacht worden als een transcendente macht, die zo nu en dan eens ingrijpt. Neen, het is „de Goddelijke immanente, eeuwige idee, die haar volheid ten toon spreidt in de vormen van ruimte en tijd, en wat bij God één is successief in lengte en breedte voor onzen beperkten blik ontvouwt". [100]) Bij God is het besluit, „de eeuwige idee van de werkelijkheid, gelijk die allengs in den tijd zich ontplooit. Zijne gedachten der dingen gaan aan hun zijn vooraf". [101])

---

88) *Idem*, blz. 328.
89) *Idem*, blz. 342.
90) *Idem*, blz. 343—346.
91) *Idem*, blz. 261.
92) *II*[1], blz. 313.
93) *II*[2], blz. 349/350.
94) *Idem*, blz. 350.
95) *Idem*, blz. 385.
96) *Idem*, blz. 386.
97) *T.a.p.* Thomas, *S. Theol. I*, qu. 15 art. 1, qu. 44 art. 3.
98) *T.a.p.*
99) *Idem*, blz. 387.
100) *Idem*, blz. 415.
101) *T.a.p.*

Par. 10. De kwestie van het supra en infra; 1905

Natuurlijk stuitte Bavinck op de moeilijkheden, waarmede de geref. theologie in de leer van de Raad Gods alle eeuwen door te worstelen had. Hij zag die vooral onder het oog in zijn bespreking van het supra en infra. Deze kwestie komt bij hem twee maal ter sprake, zowel in het historisch overzicht als in zijn thetische opbouw van het dogma. Wanneer we vergelijken, hoe hij over deze kwestie in 1 en 2 schreef, vallen daarbij enkele verschillen op, die de moeite van het signaleren waard zijn. Vóór Bavinck in het historisch gedeelte toekwam aan de kwestie van het supra en infra, maakte hij enkele opmerkingen, die voor deze kwestie belangrijk zijn. Hij begon te zeggen, dat in de Schrift de besluiten Gods „niet in het afgetrokkene beschreven, maar in de historie zelve ons voor oogen gesteld worden".[102]) Overigens wil hij Romeinen 9 niet in heilshistorische zin verstaan. „Wel is beweerd, dat Paulus in Rom. 9 niet handelt over de absolute vrijmacht en het eeuwig besluit Gods, maar alleen over een Verhalten Gottes, das in der Zeit, in der Geschichte seine Ursachen wie seine Wirkungen hat. Maar deze bewering wordt door Rom. 9 weerlegd. Immers, de προθεσις κατ' ἐκλογην gaat duidelijk aan de feiten der historie vooraf; de geschiedenis dient dus om dat voornemen, dat al bestond, vast te doen blijven. Rom. 9 :11."[103])

In de bespreking van de historische ontwikkeling van het dogma wees Bavinck er op, dat de gereformeerden de praedestinatie oorspronkelijk bespraken in de locus de salute, haar later echter behandelden in de locus de Deo. Dat is geen wonder, want zij kozen voor de synthetische methode van behandeling van dit leerstuk tegen de analytische. Bavinck wil zelf krachtig de synthetische methode bepleiten. „De synthetische methode handhaaft alleen voldoende het religieus belang van de eere Gods."[104]) Van belang is hierbij, dat hij in dit verband positie koos tegen de kritiek, welke in zijn eigen tijd op de synthetische methode werd uitgebracht. Bavinck lanceerde het volgende argument tegen deze kritiek: „De bewering, dat deze orde een nominalistisch Godsbegrip zou onderstellen en een dor levenloos dogma zou bieden, gelijk sommigen meenen, is daarom van allen grond ontbloot."[105]) Die „sommigen" waren blijkens een noot Schneckenburger, Doedes en De Cock in diens „Is de leer der absolute praedestinatie uitgangspunt of resultaat van de leer der Geref. Kerk," 1868.

Wat de historie van de kwestie van het supra en infra betreft, sloten de hervormers zich aan bij de voorstelling van Augustinus, die meestal infralapsarisch is. „De wijzigingen, die de Hervormers in de leer van Augustinus en Thomas hebben aangebracht, zijn behalve de leer van de verzekerdheid der zaligheid ondergeschikt en raken het wezen der zaak niet."[106]) Bij Calvijn wisselde de supralapsarische voorstelling de infralapsarische af. Een interes-

[102]) *Idem*, blz. 350. Zie ook voor deze paragraaf het hoofdstuk „Bavinck en Kuyper", blz. 59.
[103]) *Idem*, blz. 353 vlg.
[104]) *Idem*, blz. 371.
[105]) *T.a.p.*
[106]) *Idem*, blz. 374.

sante, maar ook merkwaardige ontwikkeling voltrok zich later bij Comrie. De doorgaande voorstelling bij de gereformeerden was, dat God de gemeente en Christus in één besluit verkoren had. Bij de supralapsarische orde, waaraan Comrie strak wilde vasthouden, werden echter de verkiezing van Christus en de gemeente gescheiden door de besluiten van schepping en val. Daardoor kwam Comrie tot een merkwaardige constructie: hij leerde nl. „dat de verkorenen vóór het besluit van schepping en val verkoren zijn tot vereeniging met den Christus". Daaruit concludeerde Bavinck terecht: „De verkiezing kreeg dus nu bij de mogelijke menschen ook een mogelijken Christus tot object".[107])

In de nu volgende bespreking van de historische ontwikkeling van de kwestie van het supra en infra zijn enkele merkwaardige verschillen tussen 1 en 2 op te merken. Dit deel van 1 verscheen in 1897 en 2 eerst in 1908. In die tussentijd was er heel wat gebeurd. Vooral na de publikatie van de dissertatie van dr. A. Kuyper Jr. over Maccovius was er in de Gereformeerde Kerken rond deze kwestie nogal wat stof opgewaaid. Dat leidde tenslotte tot de bekende Korte Verklaring van 1905, waarin de synode van Utrecht ook over de kwestie van het supra en infra pacificerende uitspraken deed. O.m. werd dit verklaard: „dat onze Belijdenisschriften zeker ten opzichte van het leerstuk der uitverkiezing de infralapsarische voorstelling volgen, maar dat zowel blijkens de bewoordingen van Hfdst. I art. 7 der Leerregels van Dordt als blijkens de beraadslagingen op de Dordtsche Synode hiermede geenszins is bedoeld de supralapsarische voorstelling uit te sluiten of te veroordeelen". Duidelijk blijkt nu uit 2, dat deze uitspraak Bavincks instemming had en dat hij behoefte gevoelde door een bepaalde accentuering en aanvulling in 2 zijn loyaliteit met deze uitspraak te betuigen. Wel behoefde hij zijn mening van 1897 niet te herzien, maar in bepaalde details gaf hij toch een enigszins andere voorstelling, die nauw aansloot bij de uitspraak van 1905. We willen daar enkele voorbeelden van geven.

In de eerste plaats wijzen we op een aanvulling in het historisch overzicht na de bespreking van het gevoelen van Calvijn. Na vermeld te hebben, zowel in 1 als in 2, dat het supralapsarisch en het infralapsarisch gevoelen bij Calvijn afwisselend voorkomt, vervolgde hij in de editie van 1908: „En dat is ook bijna altijd het geval bij de latere theologen, die het supralapsarisme omhelzen. Zij houden dit voor eene geoorloofde meening, maar denken er niet aan, om het infralapsarisme te veroordeelen of hunne opvatting als de eenig ware in de confessie te ijken. Zij pleiten voor het recht hunner opvatting *naast*, niet *in plaats van* de infralapsarische voorstelling."[108])

Ook in de eigenlijke weergave van de bespreking ter dordtse synode drukte Bavinck zich in beide edities voorzichtig en behoedzaam uit. In de editie van 1897 zegt hij, dat het supralapsarisch gevoelen „in geen enkele confessie is opgenomen".[109]) Ter synode van Dordt waren wel enkele voorstanders van dit gevoelen als Gomarus en Maccovius. De afgevaardigden van Zuidholland

[107]) *Idem*, blz. 377.
[108]) *Idem*, blz. 376.
[109]) Zie *II*[1], blz. 389.

en Friesland wilden in deze zaak geen beslissing nemen. Ook in de bekende uitspraak, Canones I, 7, werd het supralapsarisme niet zonder meer veroordeeld en Bavincks conclusie is dan ook: „Zij (de synode) veroordeelde het supralapsarisme niet, zij liet het privaat gevoelen van Gomarus voor wat het was maar accepteerde het niet. Alleen de synode te Westminster liet in cap. 3 van haar confessie dit vraagstuk met opzet onbeslist en koos tusschen infra- en supralapsarisme geen partij." [110])

Vergelijkt men nu dit gedeelte met de editie van 1908, dan vallen enkele kleine wijzigingen op. Ook daar stelde Bavinck voorop, dat de supralapsarische voorstelling in geen enkele geref. confessie is opgenomen. Daarna volgt weer de mededeling, dat Maccovius en Gomarus dit gevoelen op de grote synode van Dordt voorstonden en dat de afgevaardigden van Friesland, Zuidholland en Overijssel (nu wordt voor het eerst deze kerkprovincie genoemd) deze kwestie liever onbeslist wilden laten. Hij voegde er thans echter aan toe: „en eene uitdrukking bezigen, waarin beide partijen zich vinden konden." Met die „uitdrukking" bedoelde Bavinck blijkens een noot de uitspraak van I, 7. Verder voegde Bavinck in 2 aan de mededeling, dat het supralapsarisme ter synode niet veroordeeld werd, toe: „en zij liet dit met opzet". Als bewijs voor deze these noemt Bavinck, dat de synode opzettelijk niet kwam tot de veroordeling van allerlei phrases duriores van de theologen. Ze bepaalde zich ertoe tegen harde uitdrukkingen te waarschuwen zonder ze evenwel met name te noemen. De conclusie kon dan ook luiden: „Het supralapsarisme werd dus niet in de confessie opgenomen, maar het werd evenmin veroordeeld." Terwijl in 1 vermeld was, dat de synode van Westminster dit vraagstuk onbeslist liet, zegt 2, dat zij „zelfs met opzet" dit vraagstuk onbeslist liet. Nieuw is de volgende zin: „Daarom bleef het supralapsarisme later nog bij velen in eere, maar gewoonlijk ging dit met eene erkenning van het recht van het infralapsarisme gepaard." Terwijl Bavinck in 1 volstond met aan het slot een aantal theologen te vermelden, die voorstanders van het infra waren, voegde hij daar in 2, als slot van het historisch exposee, aan toe: „Dit (het infra) was toch officiëel in de belijdenis der kerken opgenomen, werd door tal van theologen met warmte voorgestaan en met kracht verdedigd, en kwam in den regel ook in de prediking op den voorgrond te staan." [111])

Deze wijzigingen en toevoegingen overziende, kunnen wij wel tot enkele conclusies komen. In de eerste plaats komt het vrijlaten van het supra in 2 sterker uit dan in 1. Blijkens de herhaalde verwijzingen naar de dissertatie van dr. Kuyper Jr. over Maccovius, had deze studie Bavinck door haar historisch materiaal overtuigd, dat te Dordrecht het supra beslist niet veroordeeld was. In de tweede plaats komt in 2, hoewel voorzichtig, echter niet onduidelijk naar voren, dat in prediking en confessie de infralapsarische voorstelling was aanvaard. Daardoor sloot Bavinck zich aan bij de pacificerende strekking van de Verklaring van 1905.

* * *

[110]) *T.a.p.*

[111]) Zie *II*[2], blz. 377 vlgg. De dissertatie van A. Kuyper Jr.: *Johannes Maccovius*, Leiden, 1899. Zie voor de reacties na de verschijning: C. Veenhof, *Prediking en Uitverkiezing*, Kampen, 1959, blz. 288 vlgg.

Hoe benaderde Bavinck de kwestie zelf? Het is duidelijk, dat hij zich grote moeite getroost heeft deze, voor het leven van de Gereformeerde Kerken in die tijd brandende, kwestie tot een goede oplossing te brengen. K. Schilder zegt niet ten onrechte van dit gedeelte, dat het bladzijden zijn, die tot de schoonste gedeelten van zijn Dogmatiek moeten gerekend worden. [112]) Bavincks naar synthese strevende geest kon in het verzoenen van deze beide denkwijzen volledige bevrediging vinden. Zijn uitgangspunt was dan ook van meetaf: „Beide voorstellingen van de praedestinatie, zowel de supra- als de infralapsarische, zijn in de Geref. kerk en theologie steeds naast elkander erkend. De Ned. belijdenisschriften zijn infralapsarisch, maar geen kerkelijke vergadering, ook die van Dordrecht niet, heeft ooit een supralapsariër bemoeilijkt." [113])

Bavinck begon met de balans van het geschil op te maken. „Er is alleen verschil over de orde der decreten. De infralapsariër houdt zich aan de historische, causale; de supralapsariër verkiest de ideëele, teleologische orde. Gene vat het begrip praedestinatie in enger zin op en laat schepping, val, providentia eraan voorafgaan; deze neemt onder de praedestinatie alle andere besluiten op." [114]) Een beroep op de Heilige Schrift kan de zaak niet tot een goed einde voeren, want beide denkwijzen beroepen zich op een reeks Schriftplaatsen.

Voor beide denkwijzen is pro en contra aan te voeren. Pro het infra pleit, dat het lof verdient vanwege zijn bescheidenheid. Maar contra zijn de volgende punten: *a.* de verwerping kan nooit verstaan worden als een daad van Gods gerechtigheid; de oorzaak der verwerping is immers niet de zonde, maar het welbehagen Gods, „het besluit der reprobatie gaat dus steeds in zekeren zin aan het besluit om de zonde toe te laten vooraf". [115]); *b.* ook de infralapsariër moet op de een of andere manier de val in het besluit Gods opnemen; *c.* waar plaatst het infra het besluit der verwerping: na de val of na de peccata actualia? „Indien de verwerping tot Gods gerechtigheid moet herleid worden, waarom ze dan niet liever geplaatst, niet na het intreden der erfzonde alleen, maar na het volbrengen der peccata actualia door ieder te verwerpen mensch in het bizonder?" [116]) Arminius deed het laatste, maar geen gereformeerd theoloog kan dat doen.

Pro en contra zijn evenzeer bij het supra aan te voeren. Pro is, „dat het van alle ijdele pogingen, om God te rechtvaardigen, afziet en bij verwerping en verkiezing beide rust in Gods souverein, onbegrijpelijk, maar toch altijd wijs en heilig welbehagen". [117]) Contra pleit echter: *a.* het mag niet gaan om de verheerlijking van twee deugden Gods, maar om die van al zijn deugden; *b.* het is niet juist, dat in de zaligheid der verkorenen alleen Gods barmhartigheid en in de verdoemenis der verworpenen alleen Gods gerechtigheid verheerlijkt wordt. „Ook in de gemeente, die gekocht werd door het bloed des Zoons, wordt zijn recht openbaar; en ook in de plaats des verderfs zijn er graden in de

[112]) *Heid. Catechismus, III*, blz. 470. Met deze restrictie: „afgezien van zijn indragen van het gemeene-gratie-motief".

[113]) *G.D., II*[2], blz. 398.

[114]) *Idem*, blz. 399.

[115]) *Idem*, blz. 400.

[116]) *Idem*, blz. 400 vlg.

[117]) *Idem*, blz. 401.

straf en dus nog spranken van zijne barmhartigheid" [118]); *c.* voorts stuit het supra op het bezwaar, dat het aan het besluit van verkiezing en verwerping slechts mogelijke mensen, en — gelijk Comrie er aan toevoegde — slechts een mogelijke Christus tot object geeft. Maar, zo vroeg Bavinck, „wat is zulk een besluit aangaande mogelijke menschen, waarvan volstrekt nog niet vaststaat of ze werkelijk zullen zijn?" Dan blijft er verder de moeilijkheid, dat het supra „de eeuwige straf op dezelfde wijze en in denzelfden zin tot object van Gods wil maakt als het eeuwige leven der zaligen, en dat het de zonde, welke tot die eeuwige straf leidt, op dezelfde wijze en in denzelfden zin tot een middel maakt, als de verlossing in Christus een middel is tot de eeuwige zaligheid". [119])

Het centrale probleem ligt in de wijze, waarop men de verhouding van God en diens Raad tot de zonde stelt. Bij alle gereformeerden staat vast: „dat de zonde en de straf door God gewild en bepaald is." [120]). Termen als permissio en prescientia schenken hier geen voldoening. God heeft de zonde niet nolens volens toegelaten. „Zoo is dan de permissio eene permissio efficax, eene daad van zijn wil." [121]) Daarnaast hielden allen, van Calvijn tot Comrie vast, „dat God niet de auteur is der zonde, dat de mensch niet is geschapen tot de verdoemenis, dat in de verwerping ook de strengheid zijner gerechtigheid uitkwam, dat de verwerping niet is de causa, het principium, maar alleen de causa per accidens, de remotio principii is van de zonde, dat de zonde niet is de causa efficiens, maar wel de causa sufficiens van de reprobatie enz." [122])

Zo kwam Bavinck tot de conclusie: „Daarom is het supralapsarisme, en gelukkig ook, altijd inconsequent, het begint met een stouten aanloop, maar deinst spoedig achterwaarts en valt in het eerst verworpen infralapsarisme terug. Bij de voorstanders van het supralapsarisme komt dit duidelijk uit. Bijna allen aarzelen, om de reprobatio in haar geheel en zonder eenige restrictie aan de zonde te laten voorafgaan." [123]) Ter adstructie van de onhoudbaarheid in strikte zin ook van het supra verwees Bavinck hier naar een uitspraak van dr. A. Kuyper in „De Gemeene Gratie" II, 95, waarin deze het vraagstuk onoplosbaar verklaarde en naar de uitspraak van 1905. Bavinck raakte één van de centrale aspecten van het probleem, toen hij in dit verband verder schreef, dat men de besluiten Gods niet aan elkander kan subordineren. Schepping, val, zonde, Christus, geloof en ongeloof „zijn onderling niet gesubordineerd maar ook gecoördineerd, gelijk Twissus reeds opmerkte". En schoon vervolgt Bavinck dan, dat de ganse wereldgeschiedenis niet „is een middel, dat wegvalt als het einde is bereikt, maar (ze) werkt door en laat vruchten na in de eeuwigheid. En de electie en reprobatie zelve loopen hier op aarde niet als twee rechte lijnen naast elkaar, maar in de ongeloovigen is veel, wat niet uit de verwerping voortvloeit en in de geloovigen is veel, wat niet aan de verkiezing is te danken." [124])

[118]) *T.a.p.*
[119]) *Idem*, blz. 402.
[120]) *T.a.p.*
[121]) *Idem*, blz. 403.
[122]) *T.a.p.*
[123]) *Idem*, blz. 403 vlg.
[124]) *Idem*, blz. 407.

Bavinck doorzag scherp, dat één van de grondfouten zowel van de supralapsarische als van de infralapsarische denkwijze was het stellen van een volgorde in de besluiten Gods. Dit is een tekort doen aan de eenheid van Gods overmachtige en majesteitelijke Raad. Wij, mensen, kunnen ons slechts op één standpunt stellen. „Maar voor God is dat gansch anders. Hij overziet het geheel. Alle dingen zijn eeuwig present in zijn bewustzijn. Zijn raad is één enkelvoudige conceptie." Gods Raad is niet voor te stellen, gelijk supra en infra deden, „als één rechte lijn met enkel vóór en na, als oorzaak en gevolg, als middel en doel, maar zij is ook een geheel, waarin de dingen *naast* elkander staan en *met* elkander samenwerken tot wat altijd was en is en zijn zal de diepste grond van al het bestaande, de verheerlijking Gods". [125]) Hier raakte Bavinck de diepste wortel van het geschil. Gods Raad is niet voor te stellen als enkel vóór en na. M.a.w. er is geen temporele orde in te dragen in de besluiten Gods. Wie dat wel doet, onderwerpt God aan de geschapen tijd.

Door op de boven beschreven wijze het vraagstuk van supra en infra te benaderen, en de onhoudbaarheid van beide denkwijzen als enig legitieme oplossing van het vraagstuk van de verhouding van God en zonde aan te wijzen, heeft Bavinck een wezenlijke bijdrage tot de voortgang van de gereformeerde theologie geleverd. Bovendien droeg hij door de wijze, waarop hij deze kwestie behandelde, bij tot de vrede in de Gereformeerde Kerken in een tijd, toen het eenzijdig vooropstellen van het supra bij sommige leerlingen van dr. A. Kuyper sterke reacties opriep. Zijn dogmatiek heeft door de editie van 1898 de pacificatie van 1905 helpen voorbereiden en haar door die van 1908 geconsolideerd.

Par. 11. De reprobatie; Christus en de praedestinatie

Het grootste gedeelte van de locus de decretis wijdde Bavinck aan de bespreking van het supra en het infra. Twee kwesties bleven nog ter bespreking over: in de eerste plaats gaf hij zich nadrukkelijk rekenschap van de reprobatie, naast de verkiezing. In de tweede plaats besprak hij de relatie tussen Christus en de verkiezing.

De Schrift getuigt volgens Bavinck van een gemina praedestinatio. De Raad Gods omvat alle dingen, ook de zonde en het ongeloof. „Niet alleen baat het feitelijk niets, of men hier liever van praescientia en permissio dan van praedestinatio spreekt. Maar de Schrift getuigt in dezen ook zoo beslist en stellig mogelijk." [126]) Wel maakt de Schrift weinig gewag van de verwerping als van een eeuwig besluit. Zij laat haar meer zien als een daad Gods in de historie. Tegelijk wees hij er echter op, dat de verharding en verstokking, zoals ze in de geschiedenis voorkomen, nimmer los te maken zijn van een positieve actie Gods. [227])

Op dit punt koos Bavinck nadrukkelijk positie tegen het pelagianisme. Hij heeft dat door heel zijn Dogmatiek heen volhardend en krachtig bestreden.

[125]) *Idem*, blz. 409.
[126]) *Idem*, blz. 410.
[127]) *T.a.p.*

Hij wees het verwijt van de hand, dat de pelagianen mild en vriendelijk, en de gereformeerden hard en streng zouden zijn. Het pelagianisme bevredigt niet, „wijl het op ieder punt van het leven en van de geschiedenis der menschheid met de ontzaglijke werkelijkheid in botsing komt. Het is een oppervlakkig vernis, dat de mensch wel bedriegt maar de werkelijkheid niet verandert". [128]) De feiten bestaan, gelijk ze zijn; daaraan verandert geen enkele theorie iets, ook niet het pelagianisme. Het gaat om de verklaring, die men van de feiten geeft. „Het onderscheid ligt alleen hierin, dat de Gereformeerden met de Schrift in de hand en met Augustinus tot voorbeeld niet bij de tweede oorzaken zijn blijven staan, maar tot de eerste oorzaak, d.i. den wil Gods, durfden opklimmen en daarin alleen voor hun denken en leven rust hebben kunnen vinden." [129]) Punt voor punt wees Bavinck het pelagianisme met zijn distincties van praedestinatio ad primam gratiam, ad gratiam efficacem en ad gloriam af. Punt voor punt ontmaskerde hij deze distincties als afbraak van het Evangelie der genade. „Het zuivere, consequente Pelagianisme is de volkomen omverwerping van alle Christendom en religie. Daarom is het ook door geen enkele Christelijke kerk aanvaard. " [130]). Men kan vanwege de reprobatie de gereformeerden geen hardheid verwijten. Zij doen daarin alleen recht aan de feiten en aan wat de Schrift over de oorzaak van deze feiten getuigt. Bavincks betoog krijgt hier grote apologetische kracht. Hij tastte het pelagianisme in zijn zwakke plekken onverbiddelijk aan. „Het Pelagianisme strooit bloemen op de graven, maakt van den dood een engel, ziet in de zonde een zwakheid, houdt verhandelingen over het nut der tegenspoeden, en acht deze wereld de beste, die mogelijk is. Het Calvinisme is van zulk een oppervlakkig gebazel en gebeuzel niet gediend. Het rukt zich den blinddoek van de oogen, het wil niet leven in een ingebeelden waan, het aanvaardt den ernst des levens in zijn volle diepte, het komt op voor de rechten des Heeren Heeren, en buigt in ootmoed en aanbidding neer voor den onbegrepen, souvereinen wil van God almachtig." [131])

Al sprak Bavinck van een praedestinatio gemina, hij benaderde de zaak, waar het hier om ging, voorzichtig en gematigd. De reprobatie is „niet in denzelfden zin en op dezelfde wijze inhoud van Gods besluit als de verkiezing". [132]) Als het er om ging de souvereiniteit Gods te handhaven, deinsden de gereformeerden niet terug voor de meest krasse uitspraken. Maar „toch rieden alle Gereformeerden de voorzichtigste en teederste behandeling van de leer der praedestinatie aan, en waarschuwden tegen ijdele en nieuwsgierige onderzoekingen". [133])

Het menselijke denken raakt de grenzen van zijn mogelijkheden, wanneer het gaat om de verhouding van God tot de zonde. Ook Bavinck heeft daarmee geworsteld. Hij trachtte het vraagstuk te benaderen vanuit de distincties van de oudere theologie. De zonde is niet de causa efficiens en impulsiva van de verwerping, want dan had God alle mensen moeten verwerpen. „Maar zij was toch causa sufficiens, en van de eeuwige straf bepaald de causa meritoria." [134]) Deze distincties zijn slechts te waarderen als een benadering van het probleem, dat zich hier voordoet. Alleen reeds het begrip „causa" roept vele vragen op. Het waardevolle van de wijze, waarop Bavinck deze distincties hanteerde, is o.i. dat daardoor zowel de vrijmacht Gods als de ernst der zonde gehandhaafd blijft en dat hier geen verbanden worden gelegd, waardoor God achter de feiten van zonde en val in een causaal verband aankomt. Bavinck heeft het verband tussen Gods Raad en de zonde beslist niet vanuit het begrip causaliteit willen benaderen. Zeer voorzichtig formuleerde hij het zo: „de verwerping zelve houdt met de zonde rekening. Het besluit der verwerping realiseert zich door de eigen schuld des menschen heen." [135]) Hij trachtte verder vanuit zijn conceptie van de Raad Gods als wereldidee het probleem nog vanuit een ander aspect te belichten. Het besluit, zo betoogt hij, is geen fatum, geen zwaard van Damocles boven ons hoofd: „Het is niet anders dan de Goddelijke idee van de werkelijkheid zelve. In het besluit liggen oorzaak en gevolgen, voorwaarde en vervulling, ligt heel het verband der dingen juist zóó aaneengeschakeld, als wij dat in de werkelijkheid aanschouwen." [136])

Bavinck heeft in zijn spreken over de verwerping tenvolle recht willen doen aan de Epiloog van de Canones van Dordrecht, waar verworpen wordt de laster dergenen, die de gereformeerden toedichten, dat h.i. „de Verwerping op gelijke wijze zij de oorzaak der ongeloovigheid en Goddeloosheid, gelijk de Verkiezing is de fontein en de oorzaak des geloofs en der goede werken". Dit „eodem modo" verwierpen de gereformeerden als een karikatuur van hun verkiezingsleer. Zij wilden verkiezing en verwerping niet parallelliseren. Bavinck heeft in die lijn ook gezegd: „Zoo loopt de praedestinatie tenslotte op de verkiezing uit; en in deze bereikt zij haar einde en komt zij tot haar volle realiteit." [137]) Non eodem modo!

Dezelfde problemen vormen de achtergrond van de kwestie van de verhouding van de verkiezing en Christus. Opnieuw spelen de oude distincties hier een rol. Christus mag niet genoemd worden de causa impulsiva, movens of meritoria van het besluit der verkiezing. Hij is wel de causa meritoria van onze zaligheid. Helemaal doorzichtig is Bavinck in zijn bespreking van deze vragen niet. Wel is duidelijk, dat hij de verkiezing van de gemeente beslist wilde zien als een verkiezing in Christus. „Hij (Christus) is ook de middelaar en het hoofd der uitverkorenen. Het besluit der verkiezing is ook met het oog op den Zoon, uit liefde tot Hem genomen. De gemeente en Christus zijn samen, in eenzelfde besluit, in gemeenschap met en voor elkander, verkoren, Ef. 1 : 4." [138]) De laatste zin van dit citaat is duidelijk, maar wat Bavinck met het eerder gestelde bedoelde, minder. Op de achtergrond staat hier zeker de vraag, wat onder „besluit" is te verstaan. Het maakt bij Bavinck soms min of meer de indruk van een depositum, een gestold complex, en zo opgevat, ontstaan hier niet op te lossen moeilijkheden. Iets van dat depositum-karakter van het besluit bemerkt men ook, als Bavinck even later zijn eerder vermelde these herhaalt: „Beide, Christus en de gemeente zijn dus opgenomen in het

[128]) *Idem*, blz. 393.
[129]) *Idem*, blz. 393.
[130]) *Idem*, blz. 397.
[131]) *Idem*, blz. 412.
[132]) *Idem*, blz. 413.
[133]) *Idem*, blz. 414.
[134]) *T.a.p.*
[135]) *T.a.p.*
[136]) *Idem*, blz. 414 vlg.
[137]) *Idem*, blz. 417.
[138]) *Idem*, blz. 421.

besluit der praedestinatie." [139]) Een strikt doordenken van het woord „opgenomen" doet tal van vragen rijzen!

Hoezeer de „starre" opvatting van het besluit tot onvruchtbare beschouwingen leidt, blijkt als Bavinck de vraag aan de orde stelt, of de verkiezing van Christus logisch aan die van de gemeente voorafgaat of omgekeerd. Het is in wezen dezelfde denkwijze, die bij het supra en infra werd afgewezen, het aannemen nl. van een successie van momenten in de besluiten Gods. Maar evenals bij het supra en infra streefde Bavinck hier opnieuw naar synthese. Christus en de gemeente zijn verkoren in één besluit, zo betoogt hij; daar kunnen we niet boven uitgaan. „Maar hoe men deze logische orde zich ook dacht, alle gereformeerden zeiden, dat Christus en zijne gemeente saam, dat de Christus mysticus het eigenlijk object der verkiezing was. Uno et indiviso decreto omnes, Christus et nos, electi sumus." [140])

In ieder geval is het waardevol, dat Bavinck bewust afwees de gedachte, dat Christus God tot liefde bewogen zou hebben. Het initiatief van Gods liefde gaat aan de zending van Christus in de tijd vooraf. „De Zoon heeft den Vader niet tot liefde bewogen, maar de verkiezende liefde is opgekomen uit den Vader zelven." [141]) Geen „Umstimmung"!

Het blijft het weldadige van alles wat Bavinck over de praedestinatie schreef, dat hij nimmer getracht heeft deze diepten van Goddelijke ontferming en gestrengheid uit te putten in een logisch systeem.

„Schepping en val," zo eindigde Bavinck deze locus, „onderhouding en regeering, zonde en genade, Adam en Christus, dragen elk op zijne wijze bij tot het tot stand brengen van dit Godsgebouw. En dit gebouw zelf wordt opgetrokken tot eere en tot verheerlijking Gods." Hij eindigde met de tekst, die vele malen zijn aandacht geboeid heeft: Παντα γαρ ὑμων ἐστιν, ὑμεις δέ Χριστου, Χριστος δε θεου, 1 Cor. 3 : 21—23.[142])

Par. 12. Doorwerking van de ideeën-leer in de leer aangaande de schepping

Bavincks beschouwingen over de schepping van de wereld en van de mens zijn in verschillend opzicht interessant. Opnieuw hield hij zich intensief bezig met de controverse, die we ook in de vorige locus tegenkwamen, nl. die met het pelagianisme. In zijn conceptie van de mens heeft Bavinck die breed onder ogen gezien. Daar kwam bovendien een nieuwe controverse bij, die Bavinck evenzeer zijn ganse leven boeide, nl. die met het evolutionisme. Hij laat zien hoe beide controversen (al is de een van veel ouder datum dan de andere) met elkaar in verband staan. Verder is dit onderdeel belangrijk vanwege de confrontatie van de bijbelse gegevens met de moderne geologische wetenschap. Maar allereerst willen we laten zien, hoe de ideeënleer ook in zijn scheppingsleer doorwerkte.

Bavinck zag de schepping „als aanvang en grondslag van alle openbaring Gods". In de schepping geeft God de ideeën, welke Hij in zijn Raad opnam, gestalte. God schiep de wereld uit niets; daarmede wijst hij de idee van God als wereldformeerder van de hand. De leer der Schrift „vindt in de woorden *uit niets* hare scherpste uitdrukking, en is zoo van den beginne af door de Christelijke theologie verstaan en weergegeven". [143]) Bavinck besefte wel, welke problemen de uitdrukking ex nihilo opriep. Hij bedoelde er dit mee: „Aan het zijn der wereld ging een volstrekt niet-zijn vooraf, en inzoover kan men terecht zeggen, dat God de wereld uit niets geschapen heeft." [144])

In verband met zijn ideeënleer gaf hij aan Christus een centrale plaats in de leer der schepping en beriep zich daarvoor op een reeks Schriftplaatsen, waarin vooral Col. 1 een rol speelt. [145]) Hij wil zelfs spreken van een scheppingsmiddelaarschap van Christus. „Christus heeft in al deze plaatsen niet slechts eene soteriologische, maar ook eene kosmologische beteekenis. Hij is middelaar der herschepping niet alleen, maar ook der schepping." [146]) Er is nauw verband tussen de generatie van de Zoon en de creatie. De laatste zou zonder de eerste niet mogelijk zijn. In de generatie deelt de Vader Zichzelf mee aan de Zoon, door de creatie wordt slechts een „zwakke, flauwe gelijkenis Gods medegedeeld aan het schepsel". [147])

Op dit punt doet nu de ideeënleer zich gelden. In de Logos centraliseerde God a.h.w. zijn ideeën. Nu worden in de creatie, doordat de Zoon als scheppingsmiddelaar optreedt, de ideeën weer geconcretiseerd in het geschapene. Weer speelt hier Bavincks verwantschap aan Augustinus' gechristianiseerd platonisme, waar Bavinck zich hier bewust bij aansloot, een rol. Augustinus identificeerde wel niet, als de apologeten, de ideeën met de Zoon, maar hij bracht ze wel met de Logos in verband. „De Vader spreekt al zijne gedachten, heel zijn wezen uit in het ééne, persoonlijke Woord, en daarom is de wereldidee ook vervat in den Logos; de Logos kan daarom genoemd worden forma quaedam, forma non formata sed forma omnium formatorum." Van hieruit wordt het verband tussen Vader en Zoon in de leer der schepping nader ontwikkeld. De Vader neemt het initiatief tot de schepping. Hij spreekt zich uit in de Zoon. „In Hem aanschouwt de Vader de idee der wereld zelve, niet als ware deze met den Zoon identisch, maar zoo dat ze in den Zoon, in wien zijne gansche volheid woont, Hem voor oogen staat en tegemoet treedt."

De Zoon kan daarom causa exemplaris van de schepping worden genoemd. In Hem ligt als epitome, „die wijsheid besloten, welke in de schepselen gerealiseerd zal worden". De Zoon kan evenzeer „in zekeren zin" causa finalis der schepselen worden genoemd. De wereld is „tot Hem geschapen, wel niet als laatste einddoel, maar toch als Hoofd, Heer en Erfgenaam aller dingen Col. 1 : 16, Hebr. 1 : 2". [148])

---

139) *Idem*, blz. 422.
140) *Idem*, blz. 424.
141) *Idem*, blz. 421.
142) *Idem*, blz. 425.
143) *Idem*, blz. 439.
144) *M.D.*[2], blz. 149.
145) Zie voor een kritische bespreking van dit tekstbewijs K. Schilder, *Heid. Catechismus, II*, blz. 88 vlgg. Men zie ook W. H. Velema's bespreking van de kwestie van het scheppingsmiddelaarschap van Christus, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*, 1957, blz. 234 en Herman Ridderbos, *Paulus en Jezus*, Kampen, 1952, blz. 127.
146) Zie *II*[2], blz. 446.
147) *Idem*, blz. 442.
148) *Idem*, blz. 447, 448.

Bavinck trachtte de schepping trinitarisch te belichten. Terwijl de Zoon de causa der schepping is wat de ideeën betreft, dringt de spiratie van de Geest tot uitvoering, realisering van wat in de Zoon als causae exemplares besloten ligt. Het is Gods souvereine wil, die de ideeën realiseert. De spiratie bevat in zich het goddelijk willen van die wereld, wier idee in de goddelijke wijsheid is begrepen. Zodoende kon Bavinck vasthouden, dat de creatie een werk is van de trinitarische God. „De belijdenis van de wezenseenheid der drie personen brengt vanzelve mede, dat alle opera ad extra communia en indivisa zijn; en omgekeerd is de bestrijding van het trinitarisch werk der schepping bewijs van afwijking in de leer der triniteit." [149])

Het is opvallend, hoe sterk trinitarisch Bavinck dacht. Dat is zeker een van de waardevolle momenten in zijn dogmatisch denken, en daarin is hij bijbelser dan in de aan Augustinus ontleende, gekerstende ideeënleer.

Par. 13. De bijbelse leer der creatie en de resultaten der moderne wetenschap

De negentiende eeuw gaf de opbloei te zien van de moderne natuurwetenschappen. Allerlei nieuwere gedachten over het ontstaan van de aarde en van de mens braken zich baan. Tal van hypothesen werden ten beste gegeven. De bijbelse leer der creatie werd over de hele linie met de moderne wetenschappen en haar resultaten geconfronteerd. Het is de blijvende verdienste van Bavinck, dat hij deze confrontatie niet uit de weg is gegaan, maar open en eerlijk de moeilijkheden, welke zich hier voordeden, onder ogen zag. Al is hij zichzelf op alle punten niet gelijk gebleven, hij heeft steeds getracht zowel het spreken van de Heilige Schrift als de resultaten van de wetenschap recht te doen.

Bavinck bespreekt de leer aangaande de schepping in twee gedeelten. Hij handelt eerst over de geestelijke wereld, daarna over de stoffelijke. Het zwaartepunt ligt daarbij ongetwijfeld in de laatste. In zijn angelologie is opmerkelijk, dat hij de engel niet naar het beeld Gods geschapen acht, de mens wel. „Er zijn wel allerlei trekken van het beeld Gods in de engelen, maar de mensch is alleen het beeld Gods." [150]) Hij acht de angelologie van groot religieus belang. „Er is nog eene andere, betere wereld dan deze, waar God op volmaakte wijze wordt gediend. Zij is ons tot voorbeeld, tot prikkel en aansporing, en tevens tot heimwee en einddoel." [151])

In zijn bespreking van de stoffelijke wereld koos Bavinck terstond positie tegen de ideeën der pan-babylonische school. Hij besprak daarbij uitvoerig de z.g. mythologische trekken in het Bijbelverhaal en kwam tot de conclusie: „Veeleer pleit alles er voor, dat wij in Genesis eene traditie bezitten, die van de oudste tijden afkomstig is, bij de andere volken allengs is verbasterd, en door Israel in hare zuiverheid is bewaard." [152])

[149]) *Idem*, blz. 444.
[150]) *Idem*, blz. 487. Berkouwer wijst op de incongruentie bij Bavinck in zijn spreken over de engelen i.v.m. het beeld Gods: geen beeld Gods — toch „trekken", *De mens het beeld Gods*, blz. 87, noot 106.
[151]) *Idem*, blz. 499.
[152]) *Idem*, blz. 506.

Vooral hield Bavinck zich bezig met de kwestie van de z.g. zesdaagse scheppingsweek. Hij verwees voor een „schier" volledige verwerking van de rijke literatuur, die hierover bestaat, naar het werk van Zöckler. [153]) Hij verwierp de verschillende theorieën, die ontworpen zijn over het ontstaan der aarde. Met name besprak hij de hypothese van Kant-Laplace en in 2 de z.g. meteoritenhypothese van Lockyer. Belangrijker achtte hij de hypothesen, welke opgesteld zijn naar aanleiding van de resultaten van de geologie. Op grond van fossielenvondsten is men gekomen tot het opstellen van de theorie der geologische perioden en hij acht die van meer gewicht dan de hypothese van Kant-Laplace. Zij „berust op gegevens, welke het onderzoek der aardlagen aan de hand doet. Hier draagt de strijd tusschen openbaring en wetenschap dan ook een veel ernstiger karakter. Op vele punten is er verschil en tegenspraak." [154]) Die raken vooral de tijd en de orde, waarin de schepselen ontstaan zijn.

Om tot een afbakening van eigen standpunt te komen, behandelde Bavinck eerst de verschillende theorieën, die ontworpen werden om tot een harmonie van de resultaten van de moderne wetenschap en het bijbels verhaal te komen. Achtereenvolgens besprak hij de z.g. ideale, de restitutie-, de concordistische en de antigeologische theorie. Deze laatste vereenzelvigt de zondvloed met het diluvium of de ijstijd der geologie. Al deze theorieën stemmen toe, „dat de Schrift niet de taal der wetenschap maar der dagelijksche ervaring spreekt, dat zij ook bij het verhaal der schepping op geo- of anthropocentrisch standpunt staat, en dat zij daarbij geen les wil geven in geologie of eenige wetenschap, maar ook bij het verhaal van den oorsprong en wording aller schepselen het boek der religie, der openbaring, der kennisse Gods blijft." [155]) Dit gezond uitgangspunt mag er echter niet toe leiden de Schrift terzijde te schuiven, wanneer het over deze vraagstukken gaat, aldus Bavinck. Ook als de Schrift over de wording van hemel en aarde spreekt, „geeft ze geen sage of mythe of dichterlijke phantasie, maar ook dan geeft zij naar hare duidelijke bedoeling historie, die geloof en vertrouwen verdient. En daarom hield de Christelijke theologie dan ook, op slechts enkele uitzonderingen na, aan de letterlijke, historische opvatting van het scheppingsverhaal vast." [156]) Maar evenmin dient de wetenschap op haar eigen terrein onbevoegd te worden verklaard. „Van de *feiten*, door geologie en palaeontologie aan het licht gebracht, heeft de Schrift en de theologie dan ook niets te vreezen." [157])

Wat het scheppingsverhaal zelf betreft, Bavinck was van oordeel, dat we hier met historiebeschrijving te doen hebben. Gen. 1 geeft hoegenaamd geen grond voor de mening, „dat wij daarin met een visioen of een mythe te doen zouden hebben; het draagt blijkbaar een historisch karakter, en vormt de inleiding van een boek, dat zich van het begin tot het einde voor historie uitgeeft". [158])

[153]) Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zw. Theol. u. Naturwiss. mit bes. Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte, 2 Theile, Gütersloh, 1877/79*. Bavinck noemt dit werk belangrijk (uiteraard in zijn tijd).
[154]) *G.D., II*², blz. 519.
[155]) *Idem*, blz. 527.
[156]) *Idem*, blz. 528.
[157]) *Idem*, blz. 528.
[158]) *Idem*, blz. 532.

Er is, wat betreft de opvatting van de scheppingsdagen, in Bavincks gedachtengang wel enige variatie op te merken. In 1 neigde hij ertoe deze als tijdperken op te vatten. Hij achtte het toen, gelet op de geheel eigenaardige maatstaf, die de Schrift bij tijdsbepalingen aanlegt, „apriori niet onmogelijk, dat ook de dagen in Gen. 1 als tijdperken zijn op te vatten".[159]) In 2 is hij van oordeel, dat de eerste drie dagen „ongewone, kosmische dagen" zijn geweest. En hij achtte het niet onmogelijk, „dat ook het tweede drietal dagen nog in dit ongewoon karakter heeft gedeeld".[160]) In 1 betoogde hij verder, dat het de bedoeling van Genesis niet was, „om aan te toonen, dat de schepping aller dingen juist in 6 × 24 uren, geen minuut korter of langer, heeft plaats gehad. Maar dag duidt in het scheppingsverhaal den tijd aan, waarin God scheppende werkzaam was".[161]) In beide edities spreekt hij van de scheppingsdagen als „werkdagen Gods". In „Magnalia Dei" heeft hij zich eveneens over deze kwestie uitgelaten. Ook daar is hij van oordeel, dat de Schrift gegevens bevat, die „ons verplichten, aan andere dan onze gewone, door de draaiing der aarde bewerkte, dagen te denken".[162]) Hij wijst er ook daar op, dat op de zesde dag zoveel geschied is, dat dit moeilijk in één dag van 24 uur is onder te brengen en hij is verder van mening, dat er door de val zulke kosmische veranderingen ingetreden zijn, die ook inwerkten op het dagen-schema, dat we de situatie na de val niet zonder meer in die vóór de val kunnen terugprojecteren.

Al gaf hij dus later de theorie van de „tijdperken" prijs, hij bleef toch spreken van „buitengewone dagen", „werkdagen Gods". Natuurlijk was met dit alles niet het laatste woord over deze moeilijke en ingrijpende kwestie gesproken. Belangrijk blijven wij achten, dat Bavinck zowel aan de Schriftgegevens als aan de feiten der wetenschap recht wilde doen, dat hij met grote ernst de bestaande literatuur over deze kwestie bestudeerde en ook de geologische wetenschap serieus nam. Hij bediende zich in deze zaak niet van machtsspreuken. En de onzekerheid, waarin hij zelf hier en daar bleek te verkeren, mag tot voorzichtigheid nopen.

Afzonderlijk hield Bavinck zich nog bezig met de resultaten van de geologie. Hij maakte daarbij de vruchtbare opmerking, dat onderscheid gemaakt moet worden tussen de feiten van de geologie en de exegese der feiten. „Iets anders zijn de verschijnselen, welke de aarde vertoont; iets anders de combinaties, hypothesen, conclusies, welke door de onderzoekers der aarde daarmede verbonden zijn."[163]) Vooral ontwikkelde hij bezwaren tegen de theorie der geologische perioden. Daarin is immers de geologie afhankelijk van de palaeontologie, die de fossielen onderzoekt „en deze staat heden ten dage schier geheel in dienst van de evolutieleer".[164]) In niet minder dan tien argumenten ging Bavinck de leer der geologische perioden te lijf. Daarbij speelde het zondvloedverhaal in zijn pogingen tot harmonisatie van de Schriftgegevens

159) *G.D.*, *II*[1], blz. 479.
160) Zie *II*[2], blz. 533.
161) Zie *II*[1], blz. 481.
162) *M.D.*[2], blz. 154.
163) *G.D.*, *II*[2], blz. 535.
164) *Idem*, blz. 538.

met de feiten der geologie een belangrijke rol. Zowel de Schrift als de traditie der volkeren verhaalt „van een ontzaglijken vloed, die een geweldigen omkeer heeft gebracht in heel den toestand der aarde".[165]) Zijn slotsom is, dat de Schrift vanaf het ogenblik der schepping in Gen. 1 : 1 tot de zondvloed toe „eene meer dan genoegzame tijdsruimte aanbiedt voor de plaatsing van al die feiten en verschijnselen, welke de geologie en palaeontologie in deze eeuw aan het licht hebben gebracht".[166]) In geen geval wilde hij de geologische perioden vereenzelvigen met de zes scheppingsdagen. Hij eindigde de bespreking van deze kwesties met een wijs woord, door de theologie op te wekken geduld te hebben, „als wetenschap van de Goddelijke en eeuwige dingen, totdat de wetenschap die haar bestrijdt, dieper en breeder hebbe onderzocht en, gelijk het in de meeste gevallen gaat en gegaan is, zichzelve corrigeere. Zoo houdt de theologie beter hare waardigheid en eere op, dan door onophoudelijk zich te plooien naar de meeningen van den dag."[167])

Par. 14. De controverse met de evolutieleer

Bij zijn bespreking van de anthropologie stuitte Bavinck op de moderne evolutieleer. Hij stelde die aan de orde bij de behandeling van de oorsprong van de mens. De evolutieleer heeft Bavinck geboeid en in bijna al zijn werken diepgaand beziggehouden. Darwins grote en geruchtmakende boek „On the origin of species by means of natural selection" verscheen in 1859, zijn „The descent of man" in 1871. Bavinck behoorde dus tot de generatie, die voor het eerst met deze gedachtengangen geconfronteerd werd. Hij is de moeilijkheden, welke deze theorie voor het christelijk denken opleverde, niet uit de weg gegaan, maar zag ze grondig en herhaaldelijk onder ogen. De roem van Darwin was volgens hem, „dat hij een weg aanwees, waarin deze afstamming des menschen van het dier, naar het scheen, werd mogelijk gemaakt".[168]) Bavinck kon bepaalde stromingen kort en zakelijk typeren. Vandaar, dat hij de evolutieleer aldus — in enkele trekken — omschreef. Zij leert „dat het organische op zijne beurt uit het anorganische is ontstaan, en dat dus evolutie de weg is, waarin onder de heerschappij van louter mechanische en chemische wetten de tegenwoordige wereld tot aanzijn is gekomen".[169])

De verschillende argumenten van Darwin als de struggle for life; de sexual selection; het atavisme werden door hem breed besproken. Hij leverde daar allereerst immanente kritiek op: *a.* deze leer is onmachtig de oorsprong des levens te verklaren; *b.* het ontstaan van de mens blijft een probleem; *c.* de mens naar zijn psychische zijde is hier onverklaarbaar. Maar hij oefende ook transcendente religieuze kritiek: „de leer van de dierlijke afstamming van den mensch tast in den mensch het beeld Gods aan en verlaagt hem tot het beeld van orang-oetan en chimpanse. En dat beeld Gods is op het standpunt

165) *Idem*, blz. 540.
166) *Idem*, blz. 541.
167) *Idem*, blz. 543.
168) *Idem*, blz. 546.
169) *T.a.p.*

der evolutie niet te handhaven. Het dwingt ons terug te gaan tot de creatie, gelijk de Schrift ze ons leert." [170])

In zijn andere werken bestrijdt hij de evolutieleer meermalen in haar pretentie van formule ter wereld-verklaring. Wij hebben in deze theorie met een religieuze wereldverklaring te doen. „*Ontwikkeling* (evolutie) is dan ook het tooverwoord, dat heden ten dage bij alle vragen naar den oorsprong en het wezen der schepselen ter oplossing dienst moet doen." [171]) Met de evolutiegedachte als hypothese is zeker te werken, vooral in de natuurwetenschappen. „Maar de fout is hierin gelegen, dat de evolutie, bruikbaar als werkhypothese, evenals bijv. het physisch atoom, tot den rang eener formule van wereldverklaring is verheven en tot een stelsel van wereldbeschouwing uitgewerkt is." [172]) Bavinck hanteerde t.o.v. zijn tegenstanders niet vaak het wapen van de spot. Maar hier is zijn spot soms bijtend scherp. We zagen dat boven reeds, toen hij sprak van het beeld van de orang-oetan of chimpansee in de mens. In „Magnalia Dei" vinden we iets dergelijks. „Apen en menschen bestaan elkaar dus in den bloede, behooren tot hetzelfde geslacht, maar zijn in betrekking tot elkander niet als broeders en zusters, maar als neven en nichten te beschouwen." [173])

Hij zag verband tussen de evolutieleer en de beschouwingen van Nietzsche over de Uebermensch. Deze laatste verwachtte immers, dat de mens zich tot steeds hoger ontwikkelingspeil zou evolueren. „Zoo staat de idee van den „Uebermensch" met de evolutieleer in het nauwste verband. Darwin zelf geloofde eraan, en troostte zich over het lijden dezes tegenwoordigen tijds met de hoop, dat de mensch in verre toekomst een veel volkomener schepsel zou worden dan hij nu is, en de optimistische evolutionisten stemmen met deze verwachtingen in: de mensch is nog in wording, hij staat nog in het begin van zijne ontwikkeling; eene rijke, heerlijke toekomst ligt vóór hem." [174])

Deze leer heeft bepaalde religieuze consequenties. De dood bv. wordt hier van haar strafkarakter ontdaan en normaal. Het spiritisme baseert zich op deze theorie als het de overgang leert van een materieel lichaam tot een fijn etherisch lichaam. Zij neemt ook het einddoel van de wereld weg. Er is een rusteloze, nimmer eindigende ontwikkeling door haar in het uitzicht gesteld. Maar hoe de evolutiegedachte zich de toekomst moge voorstellen, „zij verschaft geen rust aan het denken en geen rust ook aan het hart, omdat zij den Heer der wereld heeft weggenomen". [175]) Zowel de bijbelse creatiegedachte als de bijbelse eschatologie worden hier dus ondermijnd. „Op het standpunt der evolutie blijft er alleen plaats voor de gedachte van een eeuwigen terugkeer, gelijk die reeds in de Grieksche philosophie door Heraclitus en de Stoa werd aangenomen en in den laatsten tijd door Nietzsche werd vernieuwd." [176]) Zo had Bavincks kritiek op de evolutieleer diepe religieuze achtergronden.

---

[170]) *Idem*, blz. 554.
[171]) *M.D.*[2], blz. 172.
[172]) *W.d.O.*, blz. 72.
[173]) *M.D.*[2], blz. 174. Vgl. *Schepping of Ontwikkeling*, 1919, blz. 18, 28.
[174]) *W.d.O.*, blz. 252 vlg.
[175]) *Idem*, blz. 255.
[176]) *Idem*, blz. 255 vlg.

In het laatste deel van zijn leven hield hij zich vooral bezig met pedagogische vraagstukken. En ook vanuit die achtergrond oefende hij kritiek. Wanneer er slechts een graadverschil is tussen mens en zoogdier is ook de zin der opvoeding gewijzigd. Dan is er feitelijk alleen plaats voor dressuur, niet voor opvoeding. Deze opvoedingsdressuur is dan tot veel in staat. „De evolutieleer leidt tot het geloof aan de almacht der opvoeding." [177]) Bavinck zag scherp, welke mogelijkheden deze idee opende voor totalitaire machtsstelsels met hun dressuur van de massa, reeds vanaf de wieg.

In de reeks „Pro en Contra" wijdde Bavinck een aparte studie aan de evolutietheorie. We komen daarin allerlei beschouwingen tegen, die we boven reeds memoreerden. Hij trachtte in deze studie te komen tot een diepere wijsgerige toetsing van deze leer. In deze in 1907 verschenen brochure legt hij er vooral de nadruk op, dat de idee van een uitgangspunt en een doel der geschiedenis aan het Christendom te danken zijn. De evolutieleer vernietigt deze echter.

Hij laat in dit geschrift de diepe wortels van de evolutieleer in de geschiedenis van het wijsgerig denken zien en daarbij komen vanzelf zijn eigen wijsgerige principia aan de orde. Aristoteles ontwikkelde reeds breed de leer van het worden. Het Christendom heeft deze leer echter ongemeen verrijkt. Aristoteles plaatste nog stof en geest tegenover elkaar. Maar het Christendom „leerde, dat ook de stof uit en door het woord was ontstaan en dus in goddelijke gedachte rustte". [178]) De leer van het worden was door het Christendom verbonden met de gedachte van de creatie. Maar Darwin gaf dit begrip een materialistische grondslag. Bavinck zag drie leidende gedachten in de moderne evolutieleer: *a.* evolutie in de zin van descendentie; *b.* de evolutie is van mechanische en chemische aard; *c.* zij kent geen norm, waaraan te beoordelen is of de evolutie vooruitgang of achteruitgang brengt. Tenslotte typeerde hij deze leer, samenvattend, als een nieuw ontwikkelingssysteem, dat zich aan ons voordoet „in den vorm van eene *mechanische, ateleologische descendentieleer*." [179])

Opnieuw oefende hij in dit geschrift op bepaalde, pregnante punten van de theorie immanente kritiek. De oorsprong van het leven kan zij niet verklaren. Hoogstens is het vraagstuk van het leven teruggebracht tot het vraagstuk van de oorsprong van de cel. Hij wilde daarbij streng onderscheiden tussen de feiten en de hypothesen, die op de feiten zijn gebouwd. Wat de hypothese van de afstamming van de mens betreft, het „laat zich niet zonder grond beweren, dat zij door voortgezet onderzoek niet bevestigd maar verzwakt wordt". [180]) Ook nu zegt hij, dat het waarheidselement in deze theorie niet verworpen moet worden. De idee nl. van evolutie is niet te verwerpen. Zij worde echter niet in mechanische, maar in organische zin verstaan. Hier blijkt weer Bavincks voorkeur voor de gedachte van het organische. En de idee van evolutie mag niet losgemaakt worden van de creatie. „Ontwikkeling is niet een mechanisch, maar een organisch, teleologisch begrip. Daarom kan

---

[177]) *Paed. Beginselen*[2], blz. 73.
[178]) *Evolutie (Pro en Contra)*, blz. 23.
[179]) *Idem*, blz. 27.
[180]) *Idem*, blz. 33.

ze alleen tot haar recht komen op den grondslag der creatie, die aan eene wereld het aanzijn schenkt, welke in kiem en beginsel is hetgeen zij worden moet." [181])

Uit al deze beschouwingen blijkt wel, hoezeer Bavinck zich van de ontwikkeling van het moderne natuurwetenschappelijke en biologische denken op de hoogte had gesteld. En al hebben deze wetenschappen zich sinds zijn optreden verder ontwikkeld en doen zich nieuwe en andere problemen aan ons voor, zijn gedachten zijn niet zonder waarde, vooral omdat hij de religieuze achtergrond van deze moderne evolutionistische beschouwingen trachtte te peilen. Bavinck had een open oog voor de waarde van het nieuwere wetenschappelijke onderzoek, maar handhaafde tegenover allerlei hypothesen krachtig de bijbelse leer der creatie.

Par. 15. De controversen inzake de leer van de schepping van de mens naar het beeld Gods

In dit deel van de Dogmatiek treft vooral de brede historische opzet. In uitvoerige dogmenhistorische exposees besprak Bavinck hier de problematiek van de anthropologie op reformatorisch standpunt. Daarbij kwam hij tot een boeiende en diepgaande beschrijving van de roomse conceptie van God, wereld en mens. Hij was diep in het roomse denken doorgedrongen en zag scherp de antithese tussen de roomse conceptie van natuur en genade en de reformatorische van zonde en genade. Hoewel Bavinck zich meermalen bediende van de distincties van de thomistische theologie en wijsbegeerte en zich vaak aansloot bij de augustijnse ideeënleer, op bepaalde beslissende punten wees hij de thomistische conceptie toch weer af. Vooral haar twee grondstellingen: de verdienstelijkheid der goede werken en de visio Dei per essentiam, heeft hij in dit gedeelte bestreden. Daarmede stond en viel voor hem de conceptie.

Bavinck typeerde graag een historische ontwikkeling met een enkele term of enige forse lijnen. Zo stelde hij in de historische ontwikkeling van de leer aangaande het beeld Gods tegenover elkaar de naturalistische en de supranaturalistische lijn. Hij zag de naturalistische lijn, die hij liet aanvangen bij Origenes en Clemens Alexandrinus, uitlopen op Darwin. Ze is aldus te typeren: „God schenkt het posse, maar onzer is het velle." [182]) Op deze lijn stonden Pelagius en later de remonstranten en de rationalisten. Ook volgens de evolutieleer is het wezen van de mens niet gelegen „in wat hij was of is, maar in hetgeen hij in eindelooze ontwikkeling door eigen krachtsinspanning worden kan. Het paradijs ligt niet achter, maar vóór ons. Een ontwikkelde aap (opnieuw die bijtende spot!) verdient de voorkeur boven een gevallen mensch." [183]) Zijn bezwaar tegen deze naturalistische beschouwing was, dat hier een staat van zedelijke indifferentie bij de mens gecreëerd werd, die aan het zedelijke in bonam partem zou voorafgaan. Zulk een mensbeeld is echter een abstractie. Want een „volkomene indifferentie van den wil, zonder

[181]) Idem, blz. 38. Vgl. *Schepping of Ontwikkeling*, blz. 37 vlgg.
[182]) *G.D.*, *II*[2], blz. 571.
[183]) *Idem*, blz. 571 vlg.

karakter, zonder neiging ter eene of ter andere zijde, is eenvoudig eene onmogelijkheid". De val wordt hier van haar ernst ontdaan, ze houdt nu op „eene ontzettende schuld te zijn en verandert in een niet toerekenbaar ongeluk en bijna niet af te wenden lot". [184])

Beslist fraai is zijn beschrijving van de supranaturalistische lijn. Zij kwam op uit twee wortels, die de grondslagen voor deze conceptie vormen. Ze ging uit van een bepaalde opvatting van de status gloriae, waarvan het wezen steeds meer kwam te liggen „in de visio Dei per essentiam, in de deiformitas of deificatio, in de niet slechts moreele maar physica participatio divinae naturae, in de Verschmelzung mit Gott". [185]) Hier kwam bij de leer van de verdienstelijkheid der goede werken. Volgens deze is de mens in staat, door middel van de doopsgenade, ex condigno, de eeuwige zaligheid (opgevat als visio Dei per essentiam) te verdienen. „Uit deze twee gedachten, de mystische opvatting van 's menschen eindbestemming en de verdienstelijkheid der goede werken, is de Roomsche leer geboren van het donum superadditum." [186]) De eerste, die haar onder formule bracht, was Alexander van Hales en ze vormt „een van de belangrijkste en kenmerkendste loci in de Roomsche theologie". [187])

Hieruit volgde bij Rome tweeërlei conceptie van de mens. In de ene — de mens in puris naturalibus — is de mens wel „zondeloos, maar heeft slechts eene natuurlijke religie en deugd, en heeft zijne bestemming op aarde; de mensch, begiftigd met het donum superadditum van 't beeld Gods, heeft eene bovennatuurlijke religie en deugd en heeft zijne bestemming in den hemel". [188]) Zelfs kwam de roomse theologie tot een derde conceptie van de mens. De vraag werd nl. opgeworpen of de immortalitas en impassibilitas bij de natuurlijke of de bovennatuurlijke conceptie van de mens behoorde. Dit leidde tot een derde conceptie, een tussenstaat, waarin de mens wel deze eigenschappen bezat, maar nog niet tot de gelukzaligheid kon komen. „En zoo is er dus volgens Rome een mensch denkbaar en mogelijk met dona naturalia, praeternaturalia en supernaturalia." In deze verschillende concepties onthult zich de impasse van het roomse denken. „Genoeg, om te doen zien, dat de Roomsche leer over het beeld Gods ook in zich zelve nog niet afgewerkt is en mede daarom het theologisch denken niet bevredigen kan." [189])

In de argumenten, welke Bavinck tegen de roomse conceptie aanvoerde, stelde hij zich scherp tegenover dit systeem. Over heel de linie wees hij het, vanuit de reformatorische visie op zonde en genade, af. In de eerste plaats verwierp hij het stellen van de eindbestemming van de mens in „een neoplatonische aanschouwing van en eene mystische versmelting der ziel met God." Daartegenover getuigt de Schrift, dat de weldaden van Christus de gelovigen geschonken worden niet eerst „in den staat der heerlijkheid, maar zij zijn in beginsel hun deel reeds hier op aarde." [190]) Vervolgens wees hij af, dat de status gloriae een superadditum zou zijn, dat niet bij onze natuur behoort.

[184]) *Idem*, blz. 575, 576.
[185]) *Idem*, blz. 576.
[186]) *Idem*, blz. 577.
[187]) *T.a.p.*
[188]) *Idem*, blz. 578.
[189]) *Idem*, blz. 579, 580.
[190]) *Idem*[2], blz. 580.

In de derde plaats raakt hij het hart van de roomse conceptie door te verwerpen, dat er tussen de gratia en de gloria een verband van verdienstelijkheid is, en dat dit ook op Adam toe te passen zou zijn. Dit verband van verdienstelijkheid is niet het enig mogelijke. Daarnaast is een verband ex pacto mogelijk. In feite veranderde Rome de genade van karakter: „Zij staat niet in ethische, maar in physische tegenstelling met de natuur. Zij onderstelt niet de zonde en schuld, maar alleen eene lagere natuur." Wat hier alleen nog genade is, is de kracht, die de mens tot verdienen in staat stelt. „Juist zooals oudtijds de Pelagianen zeiden: het posse is van God, het velle is van den mensch." [191])

Met deze grondgedachte van het roomse systeem hangt weer samen heel de hierarchische ordening van de samenleving, zoals Rome deze ziet. In een prachtig breed exposee besprak Bavinck dit alles. Hij is hier geheel in zijn kracht als hij in forse, brede zinnen het roomse harmonisatiestreven van natuur en genade bespreekt en afwijst. Hoewel het citaat wat lang is, laten wij hier toch volgen zijn bespreking van de hierarchische ordening der dingen rond God. „Als God het centrum is, groepeeren zich de schepselen in steeds wijder kringen om Hem heen. Het verst is de homo naturalis van Hem verwijderd, dan de homo praeternaturalis, daarna de homo supernaturalis. En in de laatste klasse is er weer allerlei onderscheid en graad. Er zijn clerici en leeken, monniken en gewone menschen, praecepta en consilia, lagere en hoogere moraal. Het hoogst staat de mysticus, die het hier op aarde reeds door meditatie en ascese en oratie tot contemplatie brengt. En boven de menschen staan weer de engelen, in allerlei rangordeningen geschaard. Het stijgt alles naar boven, naar God heen; het nadert Hem steeds meer. De versmelting der ziel met God is de hoogste zaligheid." Daartegenover staat de leer van de Heilige Schrift. „Zij kent maar ééne idee van den mensch, ééne zedewet, ééne eindbestemming, ééne priesterschap, welke het deel van alle geloovigen is." [192])

In de vijfde plaats wees Bavinck er op, dat in dit alles een manicheïsche trek ligt. De stof wordt hier een macht, die wel niet tegenover God staat, maar die toch van lager orde is. Er is een boven-natuurlijke kracht nodig om ziel en lichaam in harmonie te houden. „Evenals in de wijsbegeerte van Plotinus is de materie een schepsel, dat zeer ver van God afstaat, van nature aan al het geestelijke vijandig is en daarom krachtdadig beteugeld moet worden." [193]) Tenslotte komt hij in het zesde argument opnieuw tot het hart van de kwestie als hij zegt, dat het er om gaat, wat genade is. Genade is hier eigenlijk voor en na de val gelijk. Zij is geen reparatio naturae, maar elevatio naturae. Zij dient niet om de mens van zonde te verlossen en hem te herstellen, maar om hem te vergoddelijken. De controverse tussen Rome en de Reformatie wordt hier opnieuw scherp gesteld: „het zwaartepunt ligt bij Rome niet in de voldoening en vergeving der schuld, maar in de menschwording Gods en in de vergoddelijking des menschen." [194]) Zonde en genade, niet natuur en genade, is de antithese, die de reformatorische theologie beheerst.

[191]) *Idem*, blz. 582, 583.
[192]) *Idem*, blz. 584, 585.
[193]) *Idem*, blz. 586.
[194]) *Idem*, blz. 587.

Tenslotte wijzen we er nog op, dat de afwijzing van de roomse conceptie reeds vóór de Dogmatiek in Bavincks kamper rectorale oraties haar vorm kreeg in zijn denken. Daarin oefende hij reeds scherpe kritiek op haar, die in grote lijnen overeenkomt met wat hij later in zijn Dogmatiek schreef. „Denk voor een oogenblik de bovennatuurlijke orde weg, welke Rome over de natuurlijke orde heeft heengebouwd; en ge houdt niets dan het zuivere rationalisme, het echte pelagianisme, het onvervalste deïsme over." [195])

Par. 16. De leer van het beeld Gods in ruimer en enger zin in verband met de algemene genadeconceptie; Bavincks anthropologie

De mens is het beeld Gods, aldus is de conclusie van Bavincks bespreking van de exegetische gegevens. Hij wees nadrukkelijk de opvatting van Böhl af, dat het beeld Gods „een sfeer en element is, waarin de mensch geschapen werd". [196]) De ganse mens is het „beeld der gansche Godheid". [197])

Een van de grote vragen in deze locus is thans, welke invloed de corruptie door de zonde op de mens als beeld van God heeft. De roomse conceptie, dat door de zondeval het donum superadditum verloren ging, maar dat hetgeen overbleef — de natuurlijke mens — niet corrupt werd, wees Bavinck beslist af. Maar hoe benadert de Reformatie deze zaak? Op dit punt voert Bavinck een distinctie in, die volgens hem de reformatorische visie op de mens, ook na de zondeval, verduidelijkt, nl. die van beeld Gods in enger en ruimer zin. De reformatoren lazen nl. in de Schrift tweeërlei these: enerzijds, dat de mens na de zondeval beeld Gods bleef en anderzijds, dat de voornaamste inhoud van het beeld, nl. de kennis, gerechtigheid en heiligheid, verloren ging. De mens bleef beeld Gods in ruimer zin, maar het beeld in enger zin ging verloren.

Opnieuw besprak Bavinck hier de roomse conceptie en wel op een punt, dat voor de problematiek, welke hier aan de orde is, volgens hem zeer belangrijk was, nl. in de kwestie van de z.g. justitia originalis. Dit gedeelte van de dogmatiek is niet eenvoudig. Bavinck geeft zich hier uitvoerig moeite door te dringen in de wortel van het probleem. Hij omschreef de justitia originalis als volgt: „Originalis kan de justitia bij den eersten mensch heeten, wijl zijne positieve overeenstemming met de wet Gods hem van zijn oorsprong af aan eigen is, wijl ze als zoodanig te onderscheiden is van de justitia habitualis en actualis, en wijl zij bij Adam het beginsel en de wortel was van zijne dadelijke gerechtigheid." [198]) Adam beantwoordde dus aan de wet Gods. Zijn conformiteit met de wet Gods behoorde tot zijn mens zijn, zijn beeld Gods zijn. Valt nu die conformiteit weg, dan wordt het mens zijn ook in de wortel aangetast. Hier ligt één van de principiële verschillen met de roomse conceptie. Omdat de justitia originalis bij Rome supernaturalis is, betekent het verloren gaan

[195]) *De Algemeene Genade*, blz. 21. Vgl. *De Katholiciteit van Kerk en Christendom*, Kampen, 1888, blz. 18 vlgg.
[196]) *G.D., II²*, blz. 569.
[197]) *T.a.p.*
[198]) *Idem*, blz. 591.

hiervan, dat het mens-zijn onaangetast blijft. Daarentegen bedoelden de reformatoren met deze justitia originalis, „dat het beeld Gods, de oorspronkelijke gerechtigheid, van de idee van den mensch onafscheidelijk was; dat ze de normale staat, de harmonie, de gezondheid van den mensch was; dat zonder haar de mensch geen waar, volkomen, normaal mensch kan zijn".[199]) Verliest nu de mens het beeld Gods, dan „verliest hij geen substantie en blijft hij wel mensch, maar hij wordt een abnormaal, krank, geestelijk dood mensch, een zondaar; dan ontbreekt hem iets wat tot zijn aard en natuur behoorde, gelijk den blinde het gezicht, den doove het gehoor, den kranke de gezondheid". Maar bij Rome „kan de mensch de justitia supernaturalis missen en toch een goed, waar, volkomen zondeloos mensch zijn, met eene justitia naturalis, die in haar soort zonder eenig gebrek is".[200]) Nogmaals trachtte Bavinck het zo te omschrijven: van de gevallen mens geldt: „zijne natuur in den zin van substantie, essentie is gebleven, maar de hem van nature eigen zedelijke qualiteiten zijn verloren gegaan".[201])

Op dit punt brengt Bavinck nu de distinctie van beeld Gods in ruimer en enger zin ter sprake. De justitia originalis, die verloren ging, was het beeld Gods in enger zin; de substantie, die bleef, het beeld Gods in ruimer zin. Wel was Bavinck van mening, dat de gereformeerden deze distinctie te „mechanisch" hadden opgevat en dat zij „organisch verder ontwikkeld moet worden". Maar in ieder geval spraken zij duidelijk uit, „dat beide bestanddeelen het volle beeld Gods uitmaakten; dat niet iets in den mensch maar de mensch zelf, de gansche mensch, beeld Gods was; dat de zonde, die het beeld Gods in enger zin verliezen deed en dat in ruimer zin bedierf en verwoestte, den ganschen mensch heeft aangetast, en dat dienvolgens ook de genade in Christus den ganschen mensch herstelt en voor zijn gansche leven en arbeid, ook in gezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap enz. van de grootste beteekenis is".[202])

Vóór we nu verder de betekenis van de distinctie beeld Gods in ruimer en enger zin bespreken, willen we een analyse geven van de wijze, waarop Bavinck het beeld Gods in ruimer zin in zijn geschriften heeft uitgewerkt. We raken hier zijn wijsgerig mensbeeld, en met name zijn vermogensleer. Wanneer we deze overzien, laat zich de vraag niet onderdrukken of Bavinck hier toch in feite weer geen mens-in-natuurlijke-zin heeft geschetst. Al zijn we hier op het grensgebied van dogmatiek en wijsbegeerte, het is van belang hier Bavincks gedachtengangen nader te onderzoeken. Zowel in zijn Dogmatiek, als in zijn „Magnalia Dei", en in de „Beginselen der Psychologie" en zijn „Bijbelsche en Religieuze Psychologie" kunnen wij zijn meningen vinden. Ze vormen een vrijwel einheitlich geheel.

Het beeld Gods is volgens Bavinck allereerst te vinden in de ziel van de mens. Wat is de ziel? Bavinck bespreekt deze vraag in samenhang met die naar het geest zijn van de mens. Daarbij wees hij de trichotomie af. Door ziel en geest worden geen twee onderscheiden substanties aangeduid. Het zijn twee zijden van één substantie. Het beeld Gods komt nu hierin uit, dat de mens „een πνευμα heeft, hetwelk van stonde aan tot ψυχη is georganiseerd".[203]) Door zijn geest is de mens aan het onzienlijke, door zijn ziel aan het stoffelijke, zienlijke verwant. In „Magnalia Dei" zegt hij, dat de ziel van de mens in haar kern geest is.[204]) Zowel in zijn „Beginselen der Psychologie" als in zijn „Bijbelsche en Religieuze Psychologie" gaf Bavinck zich rekenschap van de verhouding van ziel en geest in de ene onstoffelijke substantie van de mens. Daarbij tekende zich heel duidelijk de moeilijkheid af om het grieks-wijsgerig mensbeeld in overeenstemming te brengen met het concrete spreken van de Heilige Schrift over deze dingen. Bavinck is daar niet helemaal uit gekomen. In zijn „Beginselen der Psychologie" acht hij de bijbelse gegevens van fundamenteel belang. Hij zegt daar, onder verwijzing naar Gen. 2 : 7, dat de adem des levens is „het levensbeginsel, de levende ziel is het wezen van den mensch".[205]) Dit onzienlijk bestanddeel van de mens wordt nu eens als ziel dan weer als geest aangeduid. „Geheel ten onrechte hebben velen daarbij aan twee verschillende substantiën gedacht."[206]) Ze zijn nl. niet identiek, maar synoniem. „Geest duidt het levensbeginsel, ziel het wezen van den mensch aan."[207]) Hij vervolgt: „Als ziel is de mensch animal rationale, een redelijk, maar toch ook zinnelijk wezen, subject van zijn psychische en physische werkzaamheden; het woord zielen kan daarom voor menschen, personen staan ... geest is de substantie, het principe, de grondslag van zijn leven; de mensch is ziel maar hij heeft geest."[208])

Helemaal duidelijk is dit alles niet. Bedenkt men echter, dat Bavinck in „Magnalia Dei" de geest de kern van de ziel noemde, dan wordt het doorzichtiger. De geest is als het ware het „hogere" levensprincipe in de ziel, de onsterfelijke kern, waardoor de mens aan de engelen en aan heel de hogere wereld verwant is. Tegenover de materialistische en pantheïstische opvatting van de ziel, wil Bavinck handhaven, „dat de ziel eene eigene, van het lichaam wezenlijk onderscheiden, geestelijke zelfstandigheid is, met een eigen oorsprong, wezen en duur".[209]) Als animal rationale is de mens door zijn ziel verwant aan de stoffelijke wereld, aan het zienlijke, zelfs aan de dieren, maar de ziel is ook geest en daardoor is ze weer verwant aan de onzienlijke wereld, aan de engelen en bezit ze onsterfelijkheid.

Naast de distincties ziel en geest heeft Bavinck nog een derde distinctie uitvoerig besproken, nl. die van het hart. Het hart is het orgaan, waardoor de mens leeft. „Het is allereerst orgaan van het vegetatieve leven, Gen. 18 : 5, Ex. 9 : 14, Richt. 19 : 5, hoewel dikwerf het bloed als zetel daarvan wordt beschouwd, Gen. 9 : 4—6, Lev. 17 : 10—14, Deut. 12 : 23 enz." Hij zag het hart als bron van vrijwel heel het psychische leven. Hij noemt het „orgaan van al het hoogere, psychische leven, van aandoeningen en hartstochten ... van begeerte en wil ... De levensrichting van een mensch wordt

---

199) *T.a.p.*
200) *T.a.p.*
201) *Idem*, blz. 594.
202) *Idem*, blz. 595; Zie ook *De Algemene Genade*, blz. 44.
203) *Idem*, blz. 598.
204) *M.D.*[2], blz. 194: „hij is eene ziel deelachtig, welke in haar kern geest is".
205) *Beginselen der Psychologie*[1], blz. 10. Ook verder steeds eerste druk.
206) *Idem*, blz. 11.
207) *Idem*, blz. 12/13.
208) *Idem*, blz. 13.
209) *Idem*, blz. 31.

dus door zijn hart bepaald; het is de bron en drijfkracht van zijn bewustzijn en begeerte, van zijn verstand en wil; alle psychische werkzaamheden van den mensch hebben daarin hun uitgangspunt." [210])

In het bovenstaande is duidelijk, dat Bavinck een congruentie trachtte te vinden tussen het traditioneel grieks-wijsgerig mensbeeld en dat van de Heilige Schrift, georiënteerd als dit is aan het semitisch concrete spreken over de mens. Vooral in zijn latere „Bijbelsche en Religieuze Psychologie" heeft hij, meer nog dan in zijn „Beginselen der Psychologie" getracht met de bijbelse gegevens in harmonie te komen. Hij stelde daarin voorop, dat de Heilige Schrift zich nooit bedient „van abstracte wijsgeerige begrippen", zij „spreekt altijd de rijke taal van het leven". [211]) Sprekend over de mens als levende ziel zegt hij nu: „Bij dit woord ziel moet men niet denken aan de beteekenis, die wij er tegenwoordig mee verbinden, en die wij eigenlijk veel meer aan de philosophie dan aan de H. Schrift hebben ontleend. Levende ziel betekent hier eenvoudig, dat de mensch door de inblazing Gods tot een levend wezen geworden is, en wordt daarom ook elders op alle levende wezens toegepast." [212]) Hij is nu van oordeel, dat de Schrift in haar gebruik van de termen ziel, hart en vlees veel meer de nadruk legt op de in- en uitwendige zijde van de mens, dan op zijn geestelijk en stoffelijk bestanddeel. Zelfs is hij thans van mening, dat ziel in de Schrift geen „constante term" is. „Zij spreekt nu eens van ziel, dan van geest, nu eens van hart, dan weer van inwendigen mensch; en wij behooren er ons nauwkeurig rekenschap van te geven, welke beteekenis of nuance van beteekenis met elk van die woorden verbonden is." [213])

Bavinck komt hier zelfs tot scherpe kritiek op de traditioneel-scholastische anthropologie. Hij zag het verschil tussen het bijbelse spreken over deze zaak en dat van de griekse philosophie. „In den regel verstaan wij onder ziel die geestelijke substantie, welke met het lichaam het wezen des menschen uitmaakt, en die door hare onstoffelijkheid en onsterfelijkheid zich juist van het uit stof gevormde lichaam onderscheidt. Dit is echter eene opvatting van de ziel, welke meer aan de philosophie van Griekenland, dan aan de Christelijke theologie is ontleend."[214]) Dit heeft zijn consequenties voor de visie op leven en dood. De Schrift zegt, dat de mens een levende ziel is en dat de ziel kan sterven. Dit wil echter niet zeggen, dat de mens met de dood totaal ophoudt te bestaan. Het tegendeel wordt op tal van plaatsen geleerd. „Maar de Grieksche opvatting, dat de ziel van nature onsterfelijk en het lichaam van nature sterfelijk is, vindt in de Schrift geen steun; leven en dood betreffen den ganschen mensch; de dood gaat ook de ziel aan; bij het sterven komt ook zij te verkeeren in een staat des doods." [215])

Toch slaagde Bavinck er niet in te komen tot een eigen christelijke, van de traditioneel grieksch-scholastische opvatting onderscheiden anthropologie.

[210]) *Idem*, blz. 14.
[211]) *Bijbelsche en Religieuze Psychologie*, 1920, blz. 13. Voortaan te citeren als *Bijbelsche Psychologie*.
[212]) *Idem*, blz. 16.
[213]) *Idem*, blz. 30.
[214]) *T.a.p.*
[215]) *Idem*, blz. 38.

Hij viel tenslotte weer terug op de boven reeds gereleveerde opvattingen. Hij achtte ziel en geest verenigd in de persoonlijkheid en kwam tot de reeds eerder duidelijk geworden conclusie: „De mensch heeft wel geest, maar hij *is* ziel, een psychisch wezen, dat van nature op een lichaam is aangelegd. Geen monisme dus en geen dualisme, maar verscheidenheid in de eenheid der persoonlijkheid." [216]) Het hart is, alles samenvattend, het uitgangspunt van het physisch en psychisch leven van de mens. Hij vat deze drie onderscheidingen aldus samen: „Terwijl dus de geest het beginsel, de ziel het subject des levens is, vormt het hart daarvan het centrale orgaan. Zooals lichamelijk het bloed uit het hart uitstroomt naar alle leden, zoo komt uit het hart in overdrachtelijken, geestelijken zin het gansche zieleleven voort; uit het hart zijn al de uitgangen des levens, Spr. 4 : 23." [217])

Nauw verband met het bovenstaande houdt Bavincks vermogensleer. Het beeld Gods strekt zich immers ook uit over de vermogens van de mens. Het hart schenkt het aanzijn, aldus Bavinck, in bewuste aansluiting bij Augustinus, aan intellectus en voluntas, waarbij de wil in orde volgt op het verstand. Bavinck zag hier trinitarische verbanden. Het westen onder leiding van Augustinus zag tegenover de griekse theologie in, „dat de leer van God en van den mensch in het nauwste verband stond; in de triniteit hield ze daarom de wezenseenheid, de onderscheidenheid der drie personen, het filioque vast, en dienovereenkomstig leerde zij ook in de psychologie, dat het diepe, verborgen zieleleven alleen door het ken- en het begeervermogen tot openbaring kwam en dat onder deze beide het laatste door het eerste wordt geleid en bestuurd". [218])

Van het gevoel als een derde vermogen wilde Bavinck beslist niet weten. Deze opvatting kwam op in de tijd van de sentimentaliteit onder invloed van Rousseau. Wel is hij van mening, dat het gevoel „een van de moeilijkste problemen van de psychologie is". [219]) Het gevoel moet bij het kenvermogen worden ondergebracht. Gevoel is kennis, die aan denken en reflectie voorafgaat. „Maar daarmede is dan ook beslist, dat het gevoel in dezen zin geen bijzonder vermogen is, maar eene bijzondere werkzaamheid van het kenvermogen." [220]) Hij wil niet weten van een „eigen domein" voor het gevoel tussen het kenen het begeervermogen in. Nog altijd lijdt de theologie onder de schade, welke de gevoelsleer van Schleiermacher haar toebracht, en die richting moeten wij niet uit. [221])

Het kenvermogen speelde in Bavincks psychologie een grote rol. Hij onderscheidt daarbij tussen verstand en rede. Dat zijn geen twee vermogens. „Het verschil bestaat alleen hierin, dat rede het lagere, discursieve denken aanduidt, hetwelk langs den langen en moeilijken weg van begrippen, oordeelen en besluiten, dus van redeneeren, tot kennis komt; en verstand het bezit van de kennis dier waarheid te kennen geeft." [222]) In God vallen verstand en rede

[216]) *Idem*, blz. 79.
[217]) *Idem*, blz. 61.
[218]) *G.D., II*[2], blz. 599.
[219]) *Beginselen der Psychologie*, blz. 51.
[220]) *Idem*, blz. 57.
[221]) *Idem*, blz. 65.
[222]) *Idem*, blz. 99.

samen. De rede is van groot gewicht. Door de rede is de mens in staat „om van het zienlijke tot het onzienlijke door te dringen, van het bekende tot het onbekende op te klimmen en zelfs uit al het geschapene zich op te heffen tot God, den eeuwigen oorsprong aller dingen". [223])

Bavinck zag iets van de aard van het bijbelse spreken over het verstand. De νους is in de Schrift geen „neutraal vermogen, maar houdt verband met het karakter van den mensch, en is voorts ook veel rijker en breeder in zijne werkzaamheid, dan door ons aan het verstand wordt toegeschreven". [224]) Door het verstand klimt de mens op tot de onzienlijke dingen. Hier grijpt Bavincks ideeënleer opnieuw in. Onder de onzienlijke wereld is nl. de wereld der ideeën te verstaan. Zo schrijft hij in „De overwinning der ziel", dat de mens wel altijd een zinnelijk wezen blijft, maar „met zijne hoogere zielsorganen dringt hij in het rijk der onzienlijke dingen door. Ingelijfd in de natuurorde, wordt hij tevens burger van een hoogere wereld, de wereld der ideeën en normen, van het ware, goede en schoone". [225])

Het begeervermogen krijgt zijn hogere ontplooiing in de wil. Het stijgt uit de lagere vormen van het instinctieve begeren tot de wil op. „De hoogste en belangrijkste werkzaamheid van het begeervermogen is die, welke het uitoefent in het karakter van wil." [226]) In zijn „Bijbelsche Psychologie" wees hij er op, dat de Schrift nimmer neutraal van „de wil" spreekt, maar deze steeds kwalificeert: positief als begeerte of lust en negatief als onlust en vijandschap. Er is een aanmerkelijk verschil tussen de traditionele vermogensleer der psychologie en die van de Schrift. De schriftuurlijke psychologie is „niet eene abstracte, dogmatische begripspsychologie, die onder den invloed van wetenschappelijke inzichten, wisselt bij den dag, maar eene psychologie der aanschouwing en der dagelijksche ervaring, belicht door de openbaring en dus van kracht blijvend, zoolang de mensch in alle tijden en aan alle plaatsen dezelfde blijft". [227]) Door de wil strekt de mens zich nu ook uit tot de goederen van de onzienlijke wereld der ideeën, die hij door zijn verstand kent. „Door het willen, dat evenzoo van het zinnelijk begeeren onderscheiden is, maakt hij zich van de stoffelijke wereld los en strekt hij zich naar onzienlijke en bovenzinnelijke goederen uit."

Een laatste belangrijk punt uit Bavincks anthropologie is zijn opvatting van de menselijke persoonlijkheid, en van het menselijk zelfbewustzijn. Dit laatste is geen substantie, evenmin het wezen der ziel, noch een bizonder vermogen naast verstand en rede. Het is de „hoogste, geestelijke, intellectueele werkzaamheid der ziel, waardoor zij zichzelve kent en zich met zichzelve samenvat; dan stijgt ze uit het onbewuste door het bewustzijn heen tot dit zelfbewustzijn op, om orde te brengen in den chaos, om eenheid te scheppen in de veelheid, om eene monarchische inrichting te geven aan heel het zieleleven en om alles koninklijk als eigen toestand en daad te mijnen". [228])

---

223) *Idem*, blz. 103.
224) *Bijbelsche Psychologie*, blz. 69.
225) *De overwinning der ziel*, blz. 24.
226) *Beginselen der Psychologie*, blz. 166.
227) *Bijbelsche Psychologie*, blz. 71. Het volgend citaat uit *M.D.*², blz. 194 vlg.
228) *Beginselen der Psychologie*, blz. 110.

Het ging Bavinck in het zelfbewustzijn om het bewustzijn van eigen bestaan. De mens kent daardoor zichzelf. „In het zelfbewustzijn wordt ons ons eigen zijn *geopenbaard*, rechtstreeks, onmiddellijk, vóór alle denken en buiten ons willen om. Wij benaderen het niet door onze redeneering of inspanning; wij bewijzen zijn bestaan niet en begrijpen zijn wezen niet. Maar het wordt ons in het zelfbewustzijn gegeven, geschonken om niet, en het wordt onzerzijds spontaan, in ongeschokt vertrouwen, met onmiddellijke zekerheid aanvaard." [229])

Het is niet helemaal doorzichtig, wat Bavinck met „persoonlijkheid" bedoelde. Soms spreekt hij daarvan als samenvatting van ziel en lichaam. In zijn „Bijbelsche Psychologie" schrijft hij ergens, dat ziel en lichaam ten innigste verenigd zijn „in de persoonlijkheid". De mens „heeft wel geest, maar hij *is* ziel, een psychisch wezen, dat van nature op een lichaam is aangelegd. Geen monisme dus en geen dualisme, maar verscheidenheid in de eenheid der persoonlijkheid". [230])

Vooral in „De overwinning der ziel" accentueerde Bavinck de waarde der persoonlijkheid. Hij liet daar de persoonlijkheid met de ikheid samenvallen en zag haar daar breder dan het zelfbewustzijn. Persoonlijkheid is een begrip, dat een wezen aanduidt, dat zelfbewustzijn bezit, „en dat als „zelf", als ikheid daarvan de eigenaar is en dus in zekeren zin erboven en erachter staat". „Als persoon gaat de mensch boven zichzelf uit, aanschouwt en kent, regeert en leidt hij zijn eigen wezen, wordt hij zijn eigen meester en heer." [231]) In feite valt de persoonlijkheid samen met de ziel. Want Bavinck besluit: „Het is de ziel, die als persoonlijkheid de zinnelijkheid overwint en aan het geestelijke en eeuwige deel krijgt." [232])

Hoewel de ziel en haar vermogens in Bavincks anthropologie wel de voornaamste rol spelen, blijft het lichaam er niet geheel buiten. Wel noemt hij dat in zijn Dogmatiek eerst in de vierde plaats bij de bespreking van de inhoud van het beeld Gods, maar wij achten het waardevol, dat hij er een integrerende plaats aan toekende. Bavinck zat enigszins met de moeilijkheid, welke plaats het lichaam in zijn mensbeeld zou ontvangen, nu hij dit zo sterk verbonden had aan het archetype-ectype schema. Op welke wijze kan de mens naar het lichaam ectype zijn van God, die Geest is? Bavinck trachtte deze moeilijkheid op te lossen met behulp van scholastische distincties. Hij stelde nl., dat het lichaam niet in zijn stoffelijke substantie, „maar wel in zijne organisatie tot werktuig der ziel, in zijne perfectio formalis deel uitmaakt van het beeld Gods." [233]) In „Magnalia Dei" is hij nog vager, daar zegt hij, dat het lichaam „niet ten eenenmale van het beeld Gods is uitgesloten". [234]) Toch ontwikkelde hij daarbij tegelijk een waardevolle gedachte. Hij zegt nl. ook, dat het lichaam, inzoverre het een werktuig is voor de werkzaamheden

---

229) *W.d.O.*, blz. 51
230) *Bijbelsche Psychologie*, blz. 79.
231) *De overwinning der ziel*, blz. 25.
232) *Idem*, blz. 26.
233) *G.D.*, *II*², blz. 602.
234) *M.D.*², blz. 195. Berkouwer attendeert op het feit, dat Bavinck hier in ieder geval brak met een „niet-ongevaarlijke" traditie (Calvijn, Ursinus), die het lichaam van het beeld Gods uitsloot, *De mens het beeld Gods*, blz. 76, 77.

van de geest, „eenige gelijkenis vertoont en ons eenig denkbeeld geeft van de wijze, waarop God in de wereld werkzaam is".[235]) Belangrijk is hier, dat het beeld Gods gezien wordt als een werkzaam zijn in de wereld. Hier is het statische archetype-ectypeschema enigszins doorbroken. Trouwens, de heerschappij van de mens over het geschapene en zijn wonen in het paradijs werden door Bavinck wel degelijk als inhoud van het beeld Gods gezien. Dit laatste punt wordt eigenlijk apart uitgewerkt in de leer van het foedus operum.

Bavinck sloot zich dus in grote trekken in het bovenstaande aan bij het aristotelisch-scholastische mensbeeld en noemde dit: beeld Gods in ruimer zin. Daarnaast ontwikkelde hij nu zijn visie op de mens als beeld Gods in enger zin. Hij liet daarbij de leer van de natuur der ziel en haar vermogens bewust vooraf gaan aan die aangaande het beeld Gods in enger zin. Daarbij is belangrijk, dat hij de deugden, welke het beeld Gods in enger zin constitueren, niet statisch ziet, maar voor ontwikkeling vatbaar acht. Adams kennis was zuiver, doch voor toeneming vatbaar. Ze was niet slechts intuïtief, maar ook discursief en hij kende de toekomst slechts „door bijzondere openbaring".[236]) De door de Heilige Geest geschonken deugden van gerechtigheid en heiligheid moesten door de mens „bewaard, ontplooid en in daden worden omgezet".[237])

Het beeld Gods in ruimer zin is eigenlijk formele voorwaarde voor het fungeren van het beeld Gods in enger zin. Vooral in „Magnalia Dei" maakt hij daar verhelderende opmerkingen over. God schonk de mens de vermogens van verstand en wil „opdat hij ze op de rechte wijze, naar Gods wil en tot zijn eer, gebruiken zou". Daarom komt de schepping van de mens naar Gods beeld niet zozeer daarin uit, „dat hij een verstand en een rede, een hart en een wil bezit, maar zij openbaart zich voornamelijk in de zuivere kennis en in de volmaakte gerechtigheid en heiligheid, welke te zamen het beeld Gods in engeren zin uitmaken, en waarmede de mensch bij zijn schepping bevoorrecht en versierd werd".[238])

Nu dringt zich de vraag op in hoeverre de zonde de mens als beeld Gods aangetast en gedepraveerd heeft. Dit is uiteraard een zeer belangrijke kwestie. In hoeverre bleef de mens mens, of werd hij door de zonde ontmenselijkt? Bij Rome kon de justitia supernaturalis verloren gaan zonder dat de mens ophield de justitia naturalis te bezitten. Daardoor bleef de mens ongerept mens.

Deze oplossing kan de reformatorische dogmatiek niet volgen zonder haar diepste intenties prijs te geven. Wel stelt Bavinck, dat de mens de justitia originalis kan verliezen zonder op te houden mens te blijven, hoewel de zonde verwoesting over de ganse mens brengt. Bavinck zag het zo: de zonde deed het beeld Gods in enger zin „verliezen", dat in ruimer zin „bedierf en verwoestte" ze.[239]) Dit is een constante mening, want in „Magnalia Dei" spreekt hij van een „verliezen" van het beeld Gods en een „aantasten en verderven" van zijn

235) *Idem*, blz. 196; citaat terwille van het verband licht gewijzigd.
236) *G.D.*, *II*[2], blz. 600.
237) *T.a.p.*
238) *M.D.*[2], blz. 196.
239) *G.D.*, *II*[2], blz. 595.

„natuur".[240]) Bavinck gebruikte daarbij graag het beeld van het ziek geworden, het „krank" geworden zijn van de menselijke natuur, zoals hij het uitdrukte.

Hier grijpen zijn denkbeelden over de algemene genade en haar werking in de gevallen mens beslissend in. God is met zijn algemene genade tussen beide getreden na de zondeval. „Uit deze algemeene genade is al dat goede en ware herkomstig, dat we ook in den gevallen mensch nog waarnemen."[241]) Veel breder heeft Bavinck de invloed van de algemene genade op de mens na de val uiteengezet in zijn „Bijbelsche en Religieuze Psychologie". Hij noemt daar de algemene-genadeleer een „kenmerk der Gereformeerde theologie", en geeft een breed exposee van haar werking op de gevallen mens. Zij dient om de kleine overblijfselen van het beeld Gods, die na de zondeval gebleven zijn „te handhaven en te versterken tegen de verwoestende macht van de ongerechtigheid".[242])

Ook na de val blijft de Schrift de mens mens noemen, en beeld van God. „De bewaring dezer verwantschap is aan Gods algemeene goedheid te danken. Hij trekt zich na den val niet van de schepping inzichzelven terug, maar blijft in haar wonen en werken. Door Zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht blijft Hij alle schepselen onderhouden en regeeren."[243]) Deze goedheid wordt de mens geschonken „van binnen naar buiten en van buiten naar binnen". Heel het beeld in ruimere zin wordt er door gehandhaafd. „De mens is een *redelijk* wezen gebleven."[244]) Ook de religieuze aanleg van de mens bleef erdoor bewaard, al wijst Bavinck positief de gedachte van een aangeboren Godsidee af.

De vraag, welke zich hier opdringt, is of hier niet hetzelfde gevaar dreigt, dat Bavinck bij Rome scherp bestreed, nl. het uiteenvallen van de mens in een natuurlijk en een bovennatuurlijk deel? Bij Rome kon het één wegvallen, zonder dat het ander er principieel door aangetast werd. Maar is dit hier toch ook niet zo? Bavinck stelde tegenover Rome met alle kracht het reformatorisch inzicht, dat door de zonde de ganse mens corrupt geworden is en dat de mens het beeld Gods verloor. Maar wordt deze corruptie, althans wat betreft het formele mensbeeld, hier niet door de werking van de algemene genade eigenlijk min of meer geneutraliseerd? Hier liggen vragen, welke zeker verder doorgesproken moeten worden.

Par. 17. De leer van het werkverbond als afsluiting van de leer aangaande de imago Dei

Onder de titel „de bestemming van de mens" behandelt Bavinck tenslotte de leer van het werkverbond. Dit is een schone gedachte. In het foedus operum komt immers de naar Gods beeld geschapen mens tot zijn volle ontplooiing.

240) *M.D.*[2], blz. 193.
241) *De Algemeene Genade*, blz. 28.
242) *Bijbelsche Psychologie*, blz. 186.
243) *Idem*, blz. 196.
244) *Idem*, blz. 197.

Hier is een scherpe controverse met de thomistische theologie. Tegenover de min of meer statische mensleer van de roomse theologie staat hier de dynamische gedachte van een mens, die zich verder ontplooit in de gemeenschap met God en in de representatie van God in de geschapen wereld.

Tegenover de gedachte, dat de mens komt tot de visio Dei per essentiam in de weg van de verdienstelijkheid der goede werken, staat hier de genieting van de zaligheid doordat de mens in het verbondsverkeer Gods gunst ervaart.

Bavinck was zich bewust, dat de Schrift de term verbond voor de verhouding van de mens tot God in het paradijs nauwelijks noemt. „Deze eigenaardige verhouding wordt in de Schrift misschien op ééne plaats met een verbond vergeleken." [245]) Het gaat echter niet om de term, maar om de zaak en deze zaak is de achtergrond van de parallellisering door de Schrift van Christus en Adam in Romeinen 5 en 1 Cor. 15. Het paradijsverbond kan foedus operum genoemd worden, „wijl het eeuwige leven in dit verbond alleen te verkrijgen was in den weg der werken, d.i. van de onderhouding van Gods geboden". [246]) Het werd door de gereformeerden met bizondere voorliefde ontwikkeld. Overigens had Bavinck wel kritiek op de wijze, waarop de gereformeerden later dit leerstuk behandelden. Tegen de verbondsleer, zoals zij later in de gereformeerde theologie ontwikkeld werd, was zeker in te brengen, „dat zij al te veel in détails is afgedaald en al te schoolsch behandeld is". [247])

De grote waarde van de verbondsleer is o.m., dat God daarin de mens als een verantwoordelijk schepsel handhaaft. Hier ligt de overeenkomst en het verschil met de roomse conceptie aangaande de verhouding van God en mens. De waarheid van de roomse conceptie is, dat er geen natuurlijk verband is tussen werk en loon. Maar de eenmaal met het donum superadditum begiftigde mens laat de roomse theologie toch ex condigno het eeuwige leven verdienen. Daartegenover stelde de Reformatie, dat de staat van gelukzaligheid, welke Adam in het paradijs in uitzicht werd gesteld, hem alleen door Gods vrije beschikking geschonken kon worden.

Bavinck legde er in zijn ontwikkeling van de leer van het werkverbond sterke nadruk op, dat Adam in het paradijs de hoogste zaligheid nog niet bezat. Dat is het principiële verschil tussen Adam en Christus. „Christus brengt daarom de zijnen niet in den staat van Adam vóór den val terug; Hij verwierf en schenkt veel meer, nl. ook datgene, wat Adam zou ontvangen hebben, indien hij ware staande gebleven." [248]) Dit accent op het nog-niet tot de volkomen zaligheid gekomen zijn, bracht voor de gereformeerden soberheid mee in de beschrijving van het paradijs. Wat de boom des levens betreft, deze werkte niet ex opere operato. De gereformeerden zagen in de levensboom „liever een teeken en zegel van het verbond der werken, dat op sacramenteele wijze het leven schonk". [249]) Nooit identificeerden zij de status integritatis met de status gloriae.

De ontplooiingsgedachte, die de achtergrond is van Bavincks gedachtengang

[245]) *G.D., II²*, blz. 607.
[246]) *Idem*, blz. 610.
[247]) *Idem*, blz. 611.
[248]) *Idem*, blz. 611. Vgl. *III²*, blz. 50, 51; m.n. noot 8; ook *De Algemeene Genade*, blz. 48.
[249]) *Idem*, blz. 619.

over het foedus operum, speelt ook een rol in zijn beschouwingen over de uitbouw van de mensheid. Er is, zo betoogt hij, nog een element, dat de aandacht verdient en dat „van de rijkste religieuze en ethische beteekenis is". [250]) Het beeld Gods ontplooit zich eerst ten volle in de ganse mensheid. „Niet de enkele mensch, en niet man en vrouw saam, maar de gansche mensheid is eerst het ten volle ontplooide beeld Gods, zijn zoon, zijn geslacht. Het beeld Gods is veel te rijk, dan dat het in één enkel menschenkind, hoe rijk begaafd ook, geheel kan worden verwezenlijkt." [251]) Eerst de ganse mensheid is „het ten volle afgewerkte beeld, de sprekendste en treffendste gelijkenis Gods". [252])

Min of meer als aanhangsel op de leer van het werkverbond behandelde Bavinck uitvoerig de kwestie van het creatianisme en het traducianisme. Hierbij treedt zijn neiging tot synthese en pacificatie ten volle aan het licht. Hij was er diep van overtuigd, dat bij zulke controversen, waarbij eeuwenlang argumenten waren uitgewisseld zonder dat een oplossing werd bereikt, voorzichtigheid geboden is, en een erkennen van de grenzen van het menselijk kenvermogen. Op te merken valt hierbij nog, dat Bavinck in 2 een uitvoerige verhandeling opnam over de mening van Daubanton, die in zijn tijd een krachtige voorstander van het traducianisme was. Bavinck verweet zijn oude studiegenoot, dat hij geen verklaring gaf van het feit, „dat Roomsche en Geref. theologie het creatianisme huldigden, terwijl de Luth. theologie aan het traducianisme de voorkeur gaf". Bavinck vond, dat Daubanton zich al te gemakkelijk van de zaak afmaakte door te beweren: „de theoloog onzer dagen, die zijne wetenschap niet in een klooster afzondert van hare zusters ... heeft met deze theorie afgerekend. Hij laat haar eene plaats der eere in de archieven der Dogmenhistorie." [253]) Bavinck wees Daubantons theorie van de z.g. zielspotenzen van de hand en was van oordeel, dat als men het traducianisme doordenkt, het óf tot „materialisme vervalt óf het haalt onder een andere naam het creatianisme weer binnen". [254])

Bavinck hield zich graag met zulke grensproblemen van theologie en biologie bezig. Ze interesseerden hem in hoge mate. Zo was het ook hier. Hij vroeg zich af, wanneer het foetus mens werd. Er moest toch een ogenblik zijn, waarop dit geschiedde. „Wanneer dit plaats heeft en hoe dit geschiedt, is eene verborgenheid; de wetenschap weet er niets van, de Schrift openbaart er niets van, en de theologie heeft er met haar veertigsten of zestigsten dag slechts naar gegist. Het creatianisme verklaart deze verborgenheid evenmin als het traducianisme. Maar het heeft boven deze laatste theorie dit voor, dat het deze verborgenheid eerbiedig laat staan en het feit zelf niet aan een valsche verklaring ten offer brengt." [255]) Hij trachtte beide stelsels te combineren door te stellen, dat de scheppende daad Gods zich zeker zo „innig mogelijk aan het gegevene in de traditie aansluit". Daarbij construeerde hij de samenhang met de zonde aldus: „dat de ziel, schoon als redelijke, geestelijke ziel door eene scheppende werkzaamheid Gods in het aanzijn geroepen, toch in het psychisch

[250]) *Idem*, blz. 621.
[251]) *T.a.p.*
[252]) *Idem*, blz. 622.
[253]) *Idem*, 626; noot 3.
[254]) *Idem*, blz. 629.
[255]) *T.a.p.*

leven van het foetus, dat is in het leven van ouders en voorouders gepraeformeerd werd en dus niet boven, en buiten, maar *onder* en *in* het zondeverband, dat op heel de menschheid drukt, het aanzijn ontvangt." [256])

Bavincks keuze voor het creatianisme hing ten nauwste samen met zijn anthropologie. Alleen bij het creatianisme komt de „geestelijke, eenvoudige, ondeelbare, onsterfelijke natuur van de ziel" tot zijn recht. [257]) Daardoor bleef er tenslotte in Bavincks aansluiting aan het creatianisme een spanning over, al trachtte hij het creatianisme zo ver mogelijk naar het traducianisme toe te buigen, door hetgeen God „inschept" zich zoveel mogelijk te laten aansluiten bij het „gegevene in de traditie". Boven het probleem als zodanig kwam hij toch niet uit.

256) *Idem*, blz. 631.
257) *Idem*, blz. 627.

HOOFDSTUK III

ZONDE, CHRISTUS, GENADE

Par. 1. De Voorzienigheid Gods: God Vader en Koning

Onder de voorzienigheid Gods wilde Bavinck niet slechts de actus internus Dei verstaan, maar ook de executio ordinis. Omdat de Schrift de term voorzienigheid niet kent en deze term eigenlijk niet dekt, wat hij er onder verstaan wil, acht hij de termen onderhouding en regering beter. „Deze zijn ook ongetwijfeld juister gedacht, levendiger van voorstelling en meer in overeenstemming met het spraakgebruik der H. Schrift". [1]) Toch wil hij aan de oude term wel vasthouden, „mits de zaak, die erdoor aangeduid wordt, maar in Schriftuurlijken zin wordt verstaan". [2]) Bij die „zaak" ging het Bavinck dan speciaal om de „aard der relatie, waarin God tot de geschapene wereld staat en die altijd dezelfde is in weerwil van de vele verschillende werken, welke Hij in zijne voorzienigheid in de wereld tot stand brengt". [3]) Die relatie wordt dan nader omschreven door de termen onderhouding, medewerking en regering, welke langzamerhand „als deelen der voorzienigheid werden opgevat". [4])

In zijn nadere omschrijving van de voorzienigheid noemde Bavinck haar zelfs een creatio continua. Schepping en voorzienigheid zijn beide „ééne daad en verschillen alleen ratione". [5]) Toch kwam hij nog tot een nadere precisering door schepping en voorzienigheid aldus te onderscheiden „De schepping geeft het zijn; de onderhouding, de volharding in het zijn". [6])

Een belangrijk onderdeel van zijn Dogmatiek wijdde Bavinck aan het leerbegrip der medewerking, dat eerst vrij laat in de gereformeerde dogmatiek tot ontwikkeling kwam en waar Bavinck nogal waarde aan hechtte. Hij brengt dit begrip der medewerking in verband met de inwoning Gods. „Een schepsel staat te hooger, naarmate God het meer inwoont en het met zijn wezen doordringt". [7]) Bij het leerbegrip der medewerking kwam ook de moeilijke kwestie van de verhouding van God als causa prima tot de schepselen als causae secundae ter sprake. Bavinck wees er op, dat de christelijke theologie de causae secundae aan de causa prima subordineerde, maar ze in die subordinatie „echte, ware causae laat blijven". [8]) Wanneer God de tweede oorzaken tot handelen

1) *G.D.*, *II*[2], blz. 644.
2) *T.a.p.*
3) *Idem*, blz. 651.
4) *T.a.p.*
5) *Idem*, blz. 654.
6) *Idem*, blz. 655.
7) *Idem*, blz. 656.
8) *Idem*, blz. 662 vlg.

brengt geschiedt dat door zijn praecursus, terwijl Hij ze ook in haar handelen begeleidt door zijn kracht: de concursus. Daarbij blijven de causae secundae „echte, wezenlijke oorzaken, met eigen natuur, kracht, spontaneïteit, werking en wet." [9]) Ze worden geen stokken en blokken. In de zucht de verhouding van eerste oorzaak en tweede oorzaken nader te definiëren en door te denken, sloot Bavinck zich aan bij Thomas en gebruikte hij thomistische distincties, als formaliter-realiter. Realiter „is wel de werking en het product... geheel en al werking en product van beide oorzaken; maar *formaliter* zijn zij toch alleen werking en product van de tweede oorzaak. Het hout brandt, en het is God alleen, die het branden doet, doch formeel mag het branden niet aan God, maar moet het alleen aan het hout als subject worden toegeschreven." [10]) Al met al achten wij het de vraag of het zo breed uitspinnen van dit leerbegrip wel enige wezenlijke winst brengt in het verstaan van de almachtige en tegenwoordige kracht van Gods Voorzienigheid. Nieuwere gereformeerde dogmatici staan hier terecht sceptisch. [11])

Veel dichter bij het spreken van de Schrift over Gods voorzienige kracht staat Bavinck in de behandeling van de Godsnamen Vader en Koning. Terecht zag hij in, dat de laatste naam een teleologisch element in Gods bestuur der dingen brengt. God regeert de wereld naar een vast bestek en leidt haar tot een telos. Bavinck raakte hier al een probleem, dat hij later breder bespreekt nl. de verhouding van God tot de zonde. In de omschrijving van de relatie van God tot de zonde gebruikte Bavinck de term permissio, zij het niet in passieve, afwachtende zin. Deze permissio is „zoo weinig negatief, dat de zonde ook in haar allereersten aanvang onder Gods besturende macht en souvereiniteit staat". [12])

Merkwaardig is de verschuiving van de plaats waarop Bavinck dit onderdeel van de Dogmatiek behandelde. In 1 deed hij dit onder het hoofdstuk: „de wereld in haar gevallen staat", maar in 2 nog onder de titel: „de wereld in haar oorspronkelijke staat". Inderdaad zette de voorzienigheid Gods onmiddellijk na de schepping in, en is het laatste dus juister. Onzeker was Bavinck in het beantwoorden van de vraag of Gods voorzienigheid buiten de openbaring om kenbaar is. In de Dogmatiek noemde hij haar een articulus mixtus, „uit Gods openbaring in de natuur aan alle menschen ten deele bekend". Maar hij voegde er in één adem aan toe, dat de actuele kennis van dit dogma bij de heidenen niet toereikte, „in nood en dood; het slingerde tusschen toeval en noodlot altijd heen en weer". [13]) In „Magnalia Dei" noemt hij het een van die waarheden, „welke voor een gedeelte uit zijn algemeene openbaring in natuur en geschiedenis kenbaar zijn". [14]) In ieder geval viel hij Ritschl bij, dat het geloof aan Gods voorzienigheid „bij den Christen niet een artikel der theologia naturalis is, waar later het zaligmakend geloof mechanisch aan toegevoegd wordt." Hij is dan ook van oordeel, dat het voorzienigheidsgeloof volstrekt niet alleen

[9]) *Idem*, blz. 663.
[10]) *Idem*, blz. 664.
[11]) K. Schilder, *Heid. Catechismus, IV*, blz. 215 vlg.; G. C. Berkouwer *De Voorzienigheid Gods*, 1950, blz. 183.
[12]) *G.D., II*², blz. 667.
[13]) *Idem*², blz. 638.
[14]) *M.D.*², blz. 165.

steunt „op Gods openbaring in de natuur, maar veel meer op zijn verbond en toezeggingen... het is geen kosmologische speculatie, maar eene heerlijke belijdenis des geloofs." [15])

Par. 2. De oorsprong van de zonde

Bavinck heeft met het vraagstuk van de oorsprong en het wezen van het kwaad geworsteld. „De oorsprong van het kwaad is na dien van het zijn het grootste raadsel des levens en het zwaarste kruis des verstands. De vraag: ποθεν το κακον, heeft alle eeuwen de gedachten der menschen bezig gehouden en wacht nog steeds vergeefs op een antwoord, dat beter bevredigt dan dat der H. Schrift." [16]) Bavinck was steeds bezig de dingen apologetisch te benaderen en daarom legt hij er nadruk op, dat de philosophie in haar nadenken over het kwaad, een krachtig bewijs levert *„dat deze wereld zonder een val niet is te verklaren.* Alle groote denkers hebben, al kenden zij Gen. 3 niet of al verwierpen zij het als eene mythe, huns ondanks aan dit eenvoudig verhaal stilzwijgend of uitdrukkelijk hulde gebracht." [17]) Men kan zich afvragen of Bavinck hier de resultaten van het autonome denken niet wat te optimistisch beschrijft. In ieder geval blijkt hier opnieuw, hoezeer hij zelf in eigen hart met de problemen worstelde en zich daarbij oriënteerde aan de gang van het denken door de eeuwen heen. Heel dit gedeelte van de Dogmatiek is een voortdurende apologetische confrontatie van de resultaten van het wijsgerig denken met de gegevens van de Heilige Schrift. De inzet van deze paragraaf is reeds apologetisch: „Wanneer de Schrift aan deze gevallene wereld eene positief goede vooraf laat gaan, biedt zij aan het denken een rustpunt, dat de wijsbegeerte niet kan verschaffen." [18])

Bavinck wilde Genesis 3 mythisch noch allegorisch verstaan. Wel was hij van oordeel, dat in Genesis 3 de geestelijke achtergrond van hetgeen geschiedde nog niet wordt onthuld. „Eerst langzamerhand wordt bij het voortschrijdend licht der openbaring de diepte der duisternis onthuld." [19]) Aan de historiciteit van Gen. 1—3 hield Bavinck krachtig vast. Hij sprak in „Magnalia Dei" van een „werkelijke slang" [20]) en onderscheidde schepping en val temporeel, „tijdrekenkundig liggen zij niet ver van elkander af". [21]) De zondeval is een openbaringsgegeven en is niet in de ervaring te funderen. De mensen nemen alle dezelfde werkelijkheid waar, maar komen daardoor niet tot de gedachte „van een val van het eerste menschenpaar, maar hebben haar trachten te verklaren door een voorwereldlijken val of door een boozen god of door een blind noodlot." [22])

Ook in dit gedeelte van de Dogmatiek verzette Bavinck zich tegen de moderne

[15]) *II*², blz. 639.
[16]) *G.D., III*², blz. 33.
[17]) *Idem*, blz. 34. Men lette op de cursivering. Bavinck cursiveert niet spoedig.
[18]) *Idem*, blz. 1 vlg.
[19]) *Idem*, blz. 10.
[20]) *M.D.*², blz. 204.
[21]) *Idem*, blz. 203.
[22]) *III*², blz. 14.

evolutieleer. Zelden spotte Bavinck met zijn tegenstanders, maar hier deed hij het. „Als deze evolutie zuiver en consequent in materialistisch-mechanischen zin wordt verstaan, blijft er voor een eigenaardig zedelijk leven, voor zonde en deugd geen plaats over; zoogenaamde goede en kwade handelingen zijn dan chemische producten in denzelfden zin als vitriool en suiker, alleen wat verder en fijner gedistilleerd." [23]) Terwijl Pelagius nog de vrije wil van de mens handhaafde, is het resultaat van de evolutieleer, dat men de mens laat „onderliggen in den strijd tegen de macht der aangeboren, dierlijke natuur". [24])

Bavinck wilde ook niet, als de gnostische denkers, de zonde verklaren uit de zinnelijke natuur van de mens. De zinnelijke natuur van de mens is „niet de zonde zelve, noch ook bron of beginsel der zonde", al is zij ook „haar woning, Rom. 7 : 17, 18, en orgaan harer heerschappij over ons, Rom. 6 : 12." [25]) Dieper achtte hij de opvatting, dat de oorsprong der zonde is te zoeken in „de materie of in de eindigheid en beperktheid van het schepsel, en zoo verder in eene eeuwige, onafhankelijke macht naast God of in eene donkere natuur of blinden wil in het Goddelijk wezen zelf," maar ook deze verwierp hij. [26]) God kán niet de oorsprong van het kwaad zijn. Bavinck zag de lijn van het gnosticisme uitlopen op de denkers van zijn eigen tijd als Hegel en Schelling en koos bewust positie tegenover hen.

Opnieuw hield hij zich bezig, evenals in zijn leer over de voorzienigheid, met de relatie tussen God en de zonde. Hij drukte zich hier uiterst voorzichtig uit en hield zich ver van constructionisme. Al kan men zeggen, dat God „in zekeren zin" (men lette op deze voorzichtige formulering) de zonde gewild heeft, „d.i. dat Hij gewild heeft, dat de zonde er zijn zou, Hij heeft het kwade dan toch op eene geheel andere wijze dan het goede gewild; in het goede heeft Hij welgevallen, maar het kwade haat Hij met Goddelijken haat." [27])

In zijn pogen een zekere precisering van de relatie te geven, riep hij scholastische distincties te hulp. God is niet de causa efficiens, hoogstens de causa deficiens van de zonde. Men zou van een negatieve oorzaak kunnen spreken: een causa per accidens. In de mens is haar positieve oorzaak te zoeken. Er is bij God een dulden van de zonde, een positief haar tot ontwikkeling laten komen met het oog op het einde. Voor het teleologisch element in dit „dulden" had Bavinck oog. „Hij stuit ze niet met geweld; Hij verplettert ze niet door zijne mogendheid; maar Hij laat ze tot haar volle krachtsontwikkeling komen ... Hij schenkt haar gelegenheid, om te toonen wat ze vermag, om dan toch aan het einde als Koning der koningen uit het strijdperk te treden." [28])

Wel meende hij dat God de mogelijkheid der zonde wilde. Hij heeft „in overeenstemming met de objectieve mogelijkheid ... engelen en menschen zóó geschapen, dat zij zondigen en vallen konden." [29]) Maar dan is ook de grens van ons denken bereikt. „Hoe die mogelijkheid tot werkelijkheid is geworden,

[23]) *Idem*, blz. 24 vlg.
[24]) *Idem*, blz. 30.
[25]) *Idem*, blz. 36.
[26]) *Idem*, blz. 37.
[27]) *Idem*, blz. 45.
[28]) *Idem*, blz. 48.
[29]) *Idem*, blz. 50.

is een geheimenis en zal dit wel blijven." [30]) Heel zijn spreken over de verhouding van God tot de zonde bleef omringd met reserves. „Zij (de zonde) is er, en haar zijn is geen toeval; zelfs mag met het oog op den raad Gods, die haar opnam en eene plaats aanwees, tot op zekere hoogte en in zekeren zin (men lette op de reserves!) gezegd worden, dat zij er wezen moest. Maar zij *moest* er dan toch altijd wezen als iets, dat niet *behoorde* te zijn en dat geen recht heeft van bestaan." [31])

Par. 3. Verbreiding en wezen der zonde

De erfzonde stelt ons denken opnieuw voor het raadsel. Bavinck noemt de leer aangaande de erfzonde een „van de gewichtigste, maar ook een van de moeilijkste onderwerpen der dogmatiek." [32]) Het gaat hem ook hier weer om het getuigenis van de Schrift en dat van de feiten. Men kan deze leer bestrijden, maar „daarmede brengt men het getuigenis der Schrift niet tot zwijgen en doet men evenmin de *feiten* teniet, waarop deze leer is gebouwd." [33])

De brede dogmenhistorische overzichten bij dit onderdeel bieden geen nov vergeleken bij die over de mens als beeld Gods. In navolging van Augustinus en de Reformatie wilde hij van de erfzonde spreken als een positieve corruptie. Wat de reformatorische theologie betreft: zij ontwierp enkele distincties, die Bavinck overnam, nl. die van peccatum originans en peccatum originatum, erfschuld en erfsmet. Hier doet zich een probleem voor, dat Bavinck breed onder ogen zag, nl. de vraag of de toerekening van Adams zonde in realistische of foederalistische zin moet worden verstaan. In de bespreking van dit vraagstuk blijkt opnieuw Bavincks streven naar synthese. Hij trachtte nl. het goed in beide opvattingen te waarderen en kwam niet tot een absolute afwijzing van één van beide standpunten.

Het realistische standpunt achtte hij van gewicht. Het is het prerequisitum van de erfschuld. „Gelijk rami in radice, massa in primitiis, membra in capite zoo waren alle menschen in Adams lendenen begrepen en zijn zij allen voortgekomen uit zijne heup" en daarom kan „in zekeren zin" (men lette weer op de reserve!) gezegd worden, „dat nos omnes ille unus homo fuimus, dat wat hij deed door ons allen gedaan werd in hem; zijne wilskeuze en wilsdaad was die van al zijne nakomelingen". [34])

Toch achtte Bavinck het realistische standpunt „zonder meer" tot verklaring van de erfzonde ongenoegzaam en verwierp hij daarom in 2 nadrukkelijk het standpunt van Greijdanus, die hij een scherpzinnig voorstander van het realisme noemde. [35]) Bavinck was van oordeel, dat Rom. 5 drong tot het rekening met de foederalistische verbondenheid met Adam. Er is, naast de physische eenheid met Adam, sprake van een ordinantie, een oordeel Gods. „Hij verklaart

[30]) *Idem*, blz. 53.
[31]) *Idem*, blz. 60.
[32]) *Idem*, blz. 89.
[33]) *M.D.*[2], blz. 225.
[34]) *G.D., III*[2], blz. 91.
[35]) *Idem*, blz. 91, noot 1.

in éénen allen schuldig, en daarom wordt de menschheid onrein en stervende uit Adam geboren; Hij verklaart in éénen allen rechtvaardig, en ten eeuwigen leven geheiligd. God heeft hen allen onder de ongehoorzaamheid besloten, opdat Hij hun allen zoude barmhartig zijn." [36]) Maar in 2 is hij later toch weer minder beslist, als hij betoogt, dat alle gereformeerden staande hielden, dat wij „op eene of andere wijze in Adam zelven schuldig stonden" en hij liet de keus min of meer open, door te verklaren, dat men in ieder geval Adams overtreding zag als de zonde van zijn nakomelingen, en wel op grond daarvan, „dat zij in Adam, hetzij als caput naturale hetzij als caput foederale begrepen waren". [37]) De erfsmet, het peccatum originatum, volgt op de erfschuld, het peccatum originans. Omdat zij allen in Adam als zondaren gerekend worden, worden zij ook allen in zondige toestand uit hem geboren. Schuld en smet hangen nauw samen. Want „als de mensch buiten Gods gemeenschap en Gods wet zich stelt, dan treedt de zondige toestand vanzelf in, zooals de duisternis intreedt wanneer het licht verdwijnt". [38]) Het is duidelijk, dat Bavinck zocht naar een intrinsieke samenhang tussen de toerekening van Adams zonde en de actuele zondigheid van de mens. Men kan echter niet zeggen, dat door het foederalistische standpunt alle moeilijkheden, welke hier rijzen, zijn opgelost, evenmin als door het realistische. Er ligt in de toerekening van die ene zonde van Adam, zowel op het foederalistische als op het realistische standpunt, een moeilijkheid, die ook door Bavinck niet is opgelost.

Interessant is de wijze, waarop Bavinck in 2 uitvoerig handelde over de kwestie van de herediteit. Hij wijdde daaraan niet minder dan 8 bladzijden. In zijn tijd waren de wetten van de herediteit nog maar kort geleden ontdekt en ze gaven een diep inzicht in de voortplanting van de verdorvenheid van de mens. Toch wilde Bavinck deze ontdekking niet gebruiken als bewijs voor de erfzonde. Zijn conclusie aan het eind van de bespreking was „al mag de steun, door de wetenschap van den dag aan de kerkelijke leer der erfzonde geboden, tot op zekere hoogte dankbaar erkend, zij zelve wordt er niet sterker door evenmin als zij er zwakker door wordt, als het diezelfde wetenschap misschien morgen weer behagen mocht, om ze als dwaas en onzinnig ten toon te stellen". [39]) De enige maatstaf, welke de kerk heeft aan te leggen om de zondigheid van de mens te beoordelen en zijn verderf te peilen, is de wet Gods. En gegeven deze maatstaf „is er geen ander oordeel mogelijk dan dat der Schrift, dat er niemand is, die goed doet, ook niet tot één toe". [40])

Wat het wezen van de zonde betreft, Bavinck sloot zich ter bepaling daarvan aan bij de reeds uit de oudere gereformeerde theologie bekende term privatio, al besefte hij, dat ze onvoldoende was ter typering van de verwoestende kracht van de zonde. Hij omscheef haar daarom nader als privatio actuosa. Zo is zij ook door de oude theologen omschreven. De zonde „kan niet scheppen, ze kan ook niet vernietigen". [41]) Nadenkende over de werking der

[36]) *Idem*, blz. 96 vlg.
[37]) *Idem*, blz. 101.
[38]) *Idem*, blz. 99 vlg.
[39]) *Idem*, blz. 110.
[40]) *Idem*, blz. 118.
[41]) *Idem*, blz. 186. Vgl. *De Algemeene Genade*, blz. 45, 46.

zonde bediende hij zich weer van scholastieke distincties, nl. die van materia en forma. „Wat veranderd is, is niet de substantie, de materia, maar de forma, waarin deze zich vertoonen, de richting, waarin zij werken." [42]) Bavinck paste dit toe op de mens in zijn concrete zondige bestaan. De mens verloor door de zonde niets substantieels, „geen vermogen zelfs en geen kracht, maar wijl de zonde de forma van heel zijne natuur, van al zijne vermogens en krachten heeft geschonden, werken deze alle nu zoo, dat ze niet meer de kennis Gods en de gerechtigheid, maar juist het tegendeel voortbrengen". [43]) Ook nu gebruikt hij het reeds eerder aangewende beeld van een ziekte. De zonde is een „verkeerde forma van een bepaalden toestand of handeling en maakt dien toestand of die handeling zelve zondig, evenals eene ziekte, zonder eene substantie te wezen, toch het lichaam krank maakt". [44])

Psychologisch beschouwd is de zonde in de wil gesitueerd. Zowel in zijn Dogmatiek als in zijn „Bijbelsche Psychologie" werkte hij dat vrij breed uit. Onder de wil is dan het ganse begeervermogen te verstaan. En in de wil ontstaan, heeft ze nu ook het „lager en hooger ken- en begeervermogen aangetast". [45])

Hoezeer Bavinck met allerlei distincties worstelde om het wezen van de zonde te bepalen, hij besefte toch, dat zij ten diepste ons voor het raadsel stelt. De zonde is een duistere macht, die niet te definiëren is. Hij komt dan ook tot de conclusie: „Zoo blijkt dan eindelijk de zonde een onbegrijpelijk raadsel te zijn ... Zij is abstract beschouwd, niets dan eene privatie en is toch in concreto eene macht, die allen en alles beheerscht ... Zij is niets en heeft niets en kan niets zonder de wezens en krachten, welke God heeft geschapen, en organiseert deze toch alle tot den opstand tegen Hem." [46])

In het begrip „privatie" vond Bavincks denken over de zonde een zeker rustpunt. Hij wees beslist af, dat ze een substantie was, of een boze macht naast God. Dat leidde tot gnosticisme. Alleen: nimmer een blote privatie. De zonde is niet „een louter niet-zijn". Zij is een „werkzaam en verdervend beginsel, eene ontbindende, verwoestende macht". [47]) Elders spreekt hij van een „energeia". [48]) Hij wil zelfs wel van de zonde spreken als een „nihil", waarin hij dus nog verder ging dan in het spreken van een privatio. Vooral als we de zonde „abstractive en metaphysice" beschouwen, aldus Bavinck, is ze zo'n „nihil", waarna hij echter dadelijk weer van een privatio spreekt. [49])

Bavinck heeft veel nagedacht over de verhouding van God tot de zonde. We hebben daar in onze analyse van eerdere loci reeds over gesproken. Hij zag de relatie tussen God en de zonde reeds gesitueerd in de Raad Gods. God heeft van eeuwigheid met de zonde van doen gehad. Er is, zegt Bavinck, in God geen „idee van de zonde als zoodanig". [50]) Toch is zij wel „object en inhoud

[42]) *T.a.p.*, nl. de vermogens van de mens.
[43]) *Idem*, blz. 137.
[44]) *Idem*, blz. 138.
[45]) *Idem*, blz. 141.
[46]) *Idem*, blz. 143.
[47]) *Idem*, blz. 133.
[48]) *Idem*, blz. 134.
[49]) *Idem*, blz. 138.
[50]) *II*[2], blz. 200.

van Gods kennis, zij wordt door de wijsheid Gods wel dienstbaar gemaakt aan zijn glorie; maar ze is op zichzelve geen idee zijner wijsheid".[51]) Elders zegt Bavinck, dat de zonde „allereerst is geconcipieerd in Gods bewustzijn", wat een ver-reikende gedachte is.[52]) God heeft de zonde, aldus vervolgt hij daar, „eeuwig gedacht als zijn absoluut tegendeel, en zóó, met die natuur, in zijn besluit opgenomen". In deze gedachtengang vervolgt hij: „Niet Satan en niet Adam en Eva zijn het eerst op de gedachte der zonde gekomen; deze heeft God zelf hun als het ware zichtbaar voor ogen gesteld."[53])

God maakte de zonde dienstbaar aan de openbaring van zijn glorie. Dat is een motief, dat in Bavincks denken herhaaldelijk voorkomt. De zonde wordt „tegen haar natuur en ondanks haarzelve door Goddelijke almacht gedwongen ter verhooging van Gods eer".[54]) Vandaar ook de reeds boven vermelde gedachte, dat God de zonde koninklijk regeert en tot ontwikkeling laat komen om haar tenslotte als Koning te verslaan. Terwijl Bavinck over het algemeen zich bij de infralapsarische voorstelling aansloot is dit een supralapsarische trek in zijn denken.

Bavinck trad niet in een scholastieke indeling van de zonden. Daarvoor zag hij te scherp, dat deze duistere macht „organisch" beschouwd moet worden.[55]) Omdat de zonde privatio is, kan aan haar geen principium divisionis worden ontleend. Wel onderscheidde hij tussen menselijke en duivelse zonden. Van de duivelen merkte hij op, dat ze niet absoluut boos kunnen zijn, want zij zijn schepselen Gods, „en toch zijn zij alleen voorwerp van Gods haat en van zijn eeuwigen toorn".[56])

Par. 4. De straf der zonde; Gods lankmoedigheid

Bavinck zag de straf als vergelding. Zij is een „malum passionis, quod infligitur ob malum actionis".[57]) De straf op de zonde vloeit ten dele uit de zonde zelf voort. De schuld bindt de zondaar „terstond na zijne overtreding aan de wet, aan haar eisch om voldoening en straf".[58])

Belangrijk is, dat Bavinck er de nadruk op legt, dat God niet aanstonds de volle straf over de zonde bracht. De straffen op de zonde onderstellen immers, „dat God zijne bedreiging niet aanstonds en ten volle uitvoert, dat Hij nog een ander plan heeft met menschheid en wereld en deze daarom in zijne lankmoedigheid en genade laat bestaan".[59]) De gevallen wereld wil Bavinck niet exclusief onder het gezichtspunt van toorn, noch onder dat van genade beschouwen. „Alle gevolgen en straffen, die na de zonde intreden, dragen dan ook aanstonds een dubbel karakter. Zij zijn niet louter gevolgen en straffen, door

---

51) *T.a.p.*
52) *III*², blz. 50.
53) *T.a.p.*
54) *II*², blz. 417; *III*², blz. 49.
55) *Bijbelsche Psychologie*, blz. 111.
56) *G.D.*, *III*², blz. 146.
57) *Idem*, blz. 170.
58) *Idem*, blz. 173.
59) *Idem*, blz. 160.

Gods gerechtigheid ingesteld, maar alle zonder onderscheid onder een ander gezichtspunt ook middelen der genade, bewijzen van Gods lankmoedigheid en ontferming."[60])

In dit verband sprak Bavinck van een principe des toorns, werkzaam in heel de schepping en dat slechts „door den oppervlakkige kan worden ontkend".[61]) Daarom is het lijden ook een straf op de zonde. De ματαιοτης werkt door heel de schepping heen. „Dat de gansche natuur deelt in den val van den mensch, staat niet alleen vast op grond van de Schrift, maar vloeit uit de centrale plaats, welke de mensch in de schepping inneemt, als vanzelve voort."[62])

Wat de dood betreft, wees Bavinck scherp van de hand, dat deze een natuurlijk gebeuren zou zijn, inherent aan het leven. Vooral in „Magnalia Dei" liet hij zich hier uitvoerig over uit. Hij betoogt daar, dat de belijdenis, dat de dood het loon op de zonde is, door de wetenschap niet kan worden bewezen, maar evenmin omvergeworpen. Zij „ligt eenvoudig buiten haar gebied en boven haar bereik, en heeft ook haar bewijs niet noodig".[63]) Men moge van de dood zeggen, wat men wil, ze „blijft onnatuurlijk".[64]) De dood is maar niet een biotisch gebeuren, maar een werkelijke macht, die zich steeds verder over de mens buiten Christus uitbreidt. Er zijn „stadia" in de doodsmacht. „En deze geestelijke dood, scheiding tusschen God en mensch, zet zich voort in den lichamelijken en voleindigt zich in den eeuwigen dood."[65])

In het algemeen kan gezegd worden, dat Bavinck zich in zijn hamartologie bewoog in de traditionele banen van de gereformeerde theologie, die zich daarin aansloot bij Augustinus in zijn strijd tegen het pelagianisme. Zowel op het punt van de erfzonde, als in dat van de radicale verdorvenheid van de mens, stelde Bavinck zich met name tegenover het evolutionisme, dat hij als het vernieuwd pelagianisme van de negentiende eeuw zag. De zonde is niet inherent aan onze natuur; zij is niet te verklaren als primitiviteit en de dood is daarom evenmin inherent aan het leven en niet te verklaren als een biotisch verschijnsel. Dat zijn de centrale punten uit Bavincks hamartologie. Daarbij is nog op te merken, dat Bavinck beseft heeft, dat er bij de vraag naar de toerekeningsgrond van de erfzonde zich moeilijkheden voordoen, die niet gemakkelijk zijn op te lossen.

Par. 5. Noties over de algemene genade

Bavinck gaf nergens een systematische leer over de algemene genade. Hij stelde ook niet, zoals Kuyper, in een breed, systematisch verband zijn gedachten over dit onderwerp aan de orde. Het bleef bij hem bij noties omtrent dit leerbegrip, losse gedachten, die nergens terminologisch of systematisch naar alle kanten werden afgerond. In zijn Dogmatiek wijdde hij er geen speciale

---

60) *Idem*, blz. 159.
61) *Idem*, blz. 175.
62) *Idem*, blz. 184 vlg.
63) *M.D.*², blz. 241 vlg.
64) *Idem*, blz. 242.
65) *T.a.p.*

locus aan. Dat wil overigens niet zeggen, dat hij niet een bepaalde, telkens weerkerende opvatting over dit punt had. Hij gaf ook rekenschap, waarom hij niet tot een speciale uiteenzetting kwam. Hij sloot zich daarin aan bij de oudere gereformeerden, zo betoogde hij. „Zij hebben er in de dogmatiek ook geen bijzonderen locus aan gewijd. Maar in hun leer over het verlies van het beeld Gods, over de verbreking van het werkverbond, over de deugden der Heidenen, over wereldlijke overheid enz. keeren de denkbeelden van Calvijn (nl. over de algemene genade) toch alle terug." [66])

Wij spreken opzettelijk over de algemene genade, niet over de gemene gratie. Hoewel Bavinck de laatste term wel hier en daar gebruikte, spreekt hij toch bij voorkeur over de algemene genade. Deze titel gaf hij ook aan de rectorale rede, welke hij in 1894 te Kampen over dit onderwerp uitsprak. Hij vond ze vermoedelijk goed hollands en wat nuchterder dan de zoet vloeiende en allitererende term van Kuyper. [66a]) Overigens sloot Bavinck zich in grote trekken bij Kuyper aan. Terwijl de laatste echter deze leer uitvoerig systematiseerde en in details uitwerkte in zijn bekende driedelig werk, bleven het bij Bavinck meer losse gedachten, die naar verschillende kanten voor verdere uitwerking bleven openstaan. Het gevaar voor verstarring is bij hem minder groot.

In twee geschriften kwam Bavinck tot een vrij brede uitwerking van zijn opvattingen, nl. in zijn reeds vaker genoemde rectorale van 1894 en daarnaast in zijn in 1920 verschenen „Bijbelsche en Religieuze Psychologie", waarin studies in het orgaan van het Geref. Schoolverband gebundeld werden. Bavinck moge de accenten hier en daar enigszins verlegd hebben, in het algemeen bleef hij zijn gedachten op dit punt door de jaren heen getrouw.

In zijn rectorale sprak hij over de leer der algemene genade als een „beginsel" door Calvijn uitgesproken, „dat ongemeen vruchtbaar is en later al te dikwerf is miskend en verwaarloosd". [67]) Na de val trad de algemene genade op. Kain bleef leven: „genade wordt hem geschonken voor recht". [68]) Vooral na de spraakverwarring vloeien algemene en bizondere genade ieder in een eigen bedding. „De ordening der verdraagzaamheid en der lankmoedigheid Gods neemt een aanvang." [69]) In Israël openbaarde zich de gratia specialis. Daar wordt Elohim tot Jahwe. In een niet al te doorzichtige beeldspraak zegt hij, dat de gratia specialis zich bij Israël „een eigen bedding heeft gegraven, maar loopt toch uit in de ruime, wijde zee der menschheid, die daarvoor door de gratia communis in stand gehouden is en bewaard". [70]) Hierbij aansluitend gaf hij een schone uiteenzetting van de roomse conceptie: enerzijds de mens in puris naturalibus, anderzijds het donum superadditum. Het is dezelfde uiteenzetting als in de Dogmatiek.

In het derde deel van de rectorale kwam Bavinck tot een historische uiteenzetting van de leer der algemene genade. Hij knoopte daarvoor aan bij Calvijn,

---

[66]) *De Algemeene Genade*, 1894, blz. 29.
[66a]) Kuyper zegt zelf, dat hij de term „gemeene gratie" koos ter afsnijding van de gedachte aan algemene verzoening, die door de term „algemene genade" gesuggereerd zou kunnen worden. Zie *De Gemeene Gratie*, I[1], Leiden, 1902, blz. 4 vlg.
[67]) *De Algemeene Genade*, blz. 6.
[68]) *Idem*, blz. 9.
[69]) *T.a.p.*
[70]) *Idem*, blz. 16.

die het goede en schone, dat er buiten Christus in de menschheid is, niet wil loochenen. Daar ligt bij Calvijn de oorsprong van deze leer. Hij verwees daarvoor naar Institutie II, 2, 6, 16, 17, 20. [71]) God is na de val tussen beide gekomen met zijn algemene genade, „die wel niet inwendig vernieuwt, maar toch uitwendig tegenhoudt en bedwingt. Uit deze algemeene genade is al dat goede en ware herkomstig, dat we ook in den gevallen mensch nog waarnemen." [72]) Bavinck verbond hieraan een opsomming van plaatsen uit Calvijns werk, waaruit diens waardering van de natuurlijke gaven bij de heidenen bleek.

De gereformeerden zijn Calvijn hierin gevolgd, al wijdden zij geen aparte locus aan de algemene genade. „Zij hebben daardoor tegelijk den ernst der zonde en het recht van het natuurlijke erkend. Daardoor zijn ze zoowel voor het pelagianisme als voor het pietisme behoed." [73])

In het vierde deel van de rectorale wees Bavinck beslist een theologia naturalis af. De gevallen mens „verstaat ook de openbaring Gods in de natuur niet en houdt de waarheid in ongerechtigheid onder, Rom. 1 : 18". [74]) Hier wijst hij op de grond van de algemene genade en zoekt die vooral in het verbond met Noach. Bij de Reformatie rees de kosmos in betekenis. God „houdt ze door een verbond opzettelijk in stand en gaat door de gratia communis de vernielende kracht van de zonde te keer... En door zijne openbaring in natuur en geschiedenis, in hart en geweten bindt Hij hen aan de onzienlijke, bovenzinnelijke wereld, en kweekt in hunne harten den zin voor godsdienst en deugd." [75]) Hij wees op de verlustiging Gods in het werk van zijn handen. Er is reden, dat God alles in stand houdt. „De liefde van gezin en familie, het maatschappelijk en staatkundig leven, kunst en wetenschap, zij zijn op zichzelve een voorwerp van zijn goddelijke welbehagen. Hij verlustigt zich ook in deze werken zijner handen." [76])

De zonde werkt op dit alles in als privatio boni. Maar, God is met zijn genade, zijn verbond tussen beide getreden. „Door zijne algemeene genade houdt Hij haar tegen in haar ontbindende en verwoestende werking. Maar deze is toch niet genoegzaam. Zij bedwingt wel, maar verandert niet; zij beteugelt, maar overwint niet. De ongerechtigheid breekt altijd weer door hare omheiningen heen." [77])

Vandaar ook de grote betekenis van de komst van Christus. Hij kwam waarlijk niet alleen om het religieuze-ethische leven van de mens te herstellen. Zover de zonde zich uitstrekt, strekt zich ook de genade van de zoon des mensen uit. Toch moet onderscheiden worden tussen schepping en herschepping. Levenskringen als huisgezin en maatschappij, en staat, komen op uit de schepping. „Zij bestaan door de gratia communis; zij ontleenen hun gezag en

---

[71]) *Idem*, blz. 27. Bavincks nauwe aansluiting op dit punt bij Calvijn blijkt ook uit zijn *Calvin on common grace*, in *Calvin and the Reformation*, four studies, 1909, p. 99—130.
[72]) *Idem*, blz. 28.
[73]) *Idem*, blz. 29 vlg.
[74]) *Idem*, blz. 40.
[75]) *Idem*, blz. 44.
[76]) *Idem*, blz. 45.
[77]) *Idem*, blz. 46.

hun macht niet aan de genade van Christus, maar aan de gratie Gods. Christus is wel gezalfd tot Koning over Sion, en Hij is het Hoofd der gemeente; zelfs is alle macht Hem gegeven in hemel en aarde en zijn alle dingen zijnen voeten onderworpen. Maar de souvereiniteit in huisgezin, staat en maatschappij daalt van God rechtstreeks op het schepsel neer." [78]) Men herkent hier duidelijk een bewuste aansluiting aan Kuypers opvattingen.

In zijn Dogmatiek koos Bavinck, meer dan in zijn rectorale, zijn uitgangspunt in het tweeërlei principe, dat in de wereld werkt. Hij vraagt hier met nadruk aandacht voor het principe van de toorn en de gerechtigheid Gods in de wereld. Lach én traan moeten in rekening worden gebracht. Uit dit tweeërlei principe is de gang van deze wereld te verklaren. „Deze is eene wereld vol van humor, δακρυοεν γελασασα, staande in het teeken des kruises, en terstond na den val gegeven aan Christus, den man van smarten, opdat Hij ze behouden en onderwerpen zou." [79])

Van belang is, wat Bavinck hier opmerkt over het verbond met Noach. Hij poogt dat in verband te zetten met het verbond der genade. Deze verbonden zijn nl. niet identiek. Het verbond met Noach is veeleer „een foedus longanimitatis, door God gesloten met alle menschen en zelfs met alle schepselen. De vloek over de aarde wordt er door beperkt; de natuur aan banden gelegd; haar verwoestende kracht beteugeld; het water wordt bedwongen in zijn ontzettend geweld; eene geregelde wisseling van jaargetijden wordt ingevoerd; heel de redelooze natuur wordt aan ordinantiën onderworpen, die vastliggen in Gods verbond; en ten teeken en onderpand wordt de regenboog in de wolken gesteld... De genade Gods treedt dus na den vloed veel krachtiger op dan vóór dien tijd. Aan haar is te danken... alles, wat er na den val ook in den zondigen mensch nog goeds is op alle terrein, heel de justitia civilis, is vrucht van Gods algemeene genade." [80])

Naast het onderscheid tussen foedus naturae en foedus gratiae is er verband. Om dat aan te geven bezigt Bavinck termen als „dragen", „voorbereiden" en „omgeven". Daarbij dient voorzichtigheid betracht te worden met de term foedus naturae. Bavinck wil het een foedus gratiae noemen in ruimere zin. Het is nl. niet uit Gods natuur voortgevloeid „of met der dingen natuur gegeven; het berust ook op genade, is uit Gods lankmoedigheid voortgekomen en schenkt alle natuurlijke weldaden en zegeningen uit Gods algemeene goedheid; het is een verbond der genade in ruimeren zin". [81])

Behalve in zijn rectorale van 1894, en in de Dogmatiek, liet Bavinck zich vooral over de gemene gratie uit in zijn „Bijbelsche Psychologie". Ook daar spreekt hij over de periode na de val — afgezien van de openbaring der bizondere genade in Israël — als „eene periode van de lankmoedigheid en verdraagzaamheid Gods". [82]) Tegenover de verdervende en vernielende krachten van de zonde worden door God ingedragen „andere bewarende en vernieuwende krachten, die haar voortbestaan en ontwikkeling verzekeren, en die in de nieuwere

[78]) *Idem*, blz. 50.
[79]) *G.D.*, *III*[2], blz. 205.
[80]) *Idem*, blz. 226 vlg.
[81]) *Idem*, blz. 285.
[82]) *Bijbelsche Psychologie*, blz. 182.

natuurwetenschap als regeneratieve krachten worden aangeduid". Daarin, aldus Bavinck, hebben we te doen met hetzelfde, „dat in onze kringen in de latere jaren met den naam van algemeene genade of gemeene gratie aangeduid werd". [83]) Ook hier gold het verbond met Noach als fundering van de algemene genade. Dit verbond is de „één, groote, bewarende en herstellende kracht, welke door God tegenover de heerschappij van de ongerechtigheid in de wereld wordt gesteld". [84])

In verband met het beeld Gods heeft de gemene gratie een bepaalde betekenis. Zij dient nl. om de „kleine overblijfselen van het beeld Gods te handhaven en te versterken tegen de verwoestende macht van de ongerechtigheid". [85]) Die regenererende krachten zijn te danken aan „Gods lankmoedigheid, verdraagzaamheid en goedertierenheid". [86]) Merkwaardig is, dat Bavinck in dit verband opmerkt, dat de gereformeerde leer van de algemene genade „de laatste jaren bij sommigen tot eene phrase geworden is of op minder geschikte wijze is toegepast". Ondanks dat „blijft zij toch van uitnemende waarde". [87]) Heel nuchter, en theologisch tegelijk scherp gezien, spreekt Bavinck hier weer van de lach en de traan. „De gansche wereld staat dus gedurende deze bedeeling in het teeken van den humor, van een lach in een traan. Zij is niet te begrijpen, noch louter als eene openbaring van Gods toorn, noch uitsluitend als eene openbaring van Zijne goedertierenheid. De aarde ligt tusschen hemel en hel in; zij is van beiden onderscheiden, en heeft iets met beide gemeen." [88])

Bavinck zag de algemene genade in samenhang met Gods voorzienigheid. „Door Zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht blijft Hij alle schepselen onderhouden en regeeren. En deze voorzienigheid is niet alleen eene openbaring van kracht, nog veel minder uitsluitend een betooning van toorn en straf, maar ook in groote mate eene uiting van goedheid en gunst." [89]) Van deze goedheid wordt nog gezegd, dat ze geschonken wordt „van binnen naar buiten, en van buiten naar binnen". [90]) Op een andere plaats onderscheidt hij echter de algemene van de bizondere genade door te zeggen, dat „gene alleen van buiten naar binnen, deze ook van binnen naar buiten werkt. De wetgeving onder Israël vereenigt beide werkingen, doordat zij in het verbond der genade rust en toch de wet in dienst neemt." [91])

We wijzen op enkele belangrijke momenten uit Bavincks gedachten over dit punt:

1. We kunnen bij Bavinck niet spreken van een systematische leer der algemene genade noch van een constante terminologie.
2. Voor de werking Gods, waardoor Hij de doorwerking van de zonde in de wereld beteugelt, gebruikt Bavinck verschillende termen als algemene genade,

[83]) *Idem*, blz. 183.
[84]) *T.a.p.*
[85]) *Idem*, blz. 186. Vgl. boven blz. 227.
[86]) *T.a.p.*
[87]) *Idem*, blz. 187.
[88]) *Idem*, blz. 188.
[89]) *Idem*, blz. 196.
[90]) *Idem*, blz. 197.
[91]) In *Chr. Beginselen en maatsch. verhoudingen*, opgenomen in *Verzamelde Opstellen*, 1921, (blz. 121—150); vgl. aldaar blz. 148.

gemene gratie, algemene goedheid, lankmoedigheid, verdraagzaamheid en goedertierenheid Gods.

3. In de gevallen wereld is volgens Bavinck zowel het principe der genade als dat van de toorn werkzaam.

4. Als grond voor de werking der algemene genade ontvangt het verbond met Noach bij Bavinck een sterk accent. Het wordt een foedus naturae of longanimitatis genoemd, ook wel een verbond der genade in ruimere zin. Ook de verlustiging Gods in zijn werken wordt genoemd als grond voor het doen optreden van de algemene genade.

5. Er is onzekerheid over de vraag of de algemene genade van binnen naar buiten of ook omgekeerd werkt.

6. Het historisch uitgangspunt van deze leer zoekt Bavinck bij Calvijn.

Par. 6. Verbond en Verkiezing

We kunnen de moeilijkheid, waarvoor Bavinck zich in dit onderdeel gesteld zag, misschien het beste zo omschrijven, dat ze lag in de bepaling van de verhouding tussen het pactum salutis en het verbond der genade.

Bavinck schonk in dit hoofdstuk veel aandacht aan het pactum salutis. Dit pactum rust op een schriftuurlijke gedachte, al is de vorm, waarin het werd voorgedragen „gebrekkig". Het is daarom zo belangrijk, omdat de verhouding tussen Vader, Zoon en Heilige Geest hier gezien wordt als een verbondsverhouding. „Het pactum salutis doet ons de verhouding en het leven der drie personen in het Goddelijk wezen kennen als een verbondsleven, als een leven der hoogste zelfbewustheid en der hoogste vrijheid.." Het zijn de drie Personen, die in dit pactum „samen het gansche werk der zaligheid uitdenken, vaststellen, uitvoeren en ten einde brengen". [92])

Nu is er verband tussen het verbond der genade in de tijd en dit eeuwig pact. „Het verbond der genade, dat in den tijd wordt geopenbaard, hangt niet in de lucht maar rust op een eeuwigen, onveranderlijken grondslag ... het verbond der genade ligt van eeuwigheid gereed in het pactum salutis der drie personen". [93])

Vóór Bavinck echter verder sprak over de verhouding van pactum salutis en verbond der genade, omschreef hij eerst het onderscheid tussen foedus gratiae en foedus operum. Hij ziet tussen beide een essentieel verschil. Daarbij deprecieert hij in zekere zin het foedus operum ten koste van het verbond der genade. Wel was het werkverbond een instelling Gods. Het rekende met de vrije wil van de mens. Maar vergeleken met het verbond der genade stond het op een ander plan. Het „rustte ten deele in den mensch, en daarom was het wankel en onvast. Feitelijk is het dan ook verbroken, niet door God, maar door den mensch." [94]) Hier staat het verbond der genade tegenover. Dat laatste is nl. niet opgericht „met een, die enkel mensch was, doch met den mensch Christus Jezus, die zijn eigen, eengeboren, veelgeliefde Zoon was. En in dezen, die der Goddelijke natuur en der Goddelijke eigenschappen deelachtig is, ligt het onwankelbaar vast. Het kan niet meer verbroken worden, het is een eeuwig verbond." [95])

De betekenis van Christus als de persoon, met wie het verbond der genade is opgericht, is bij Bavinck ingrijpend. Deze waarborgt, dat het verbond verwezenlijkt wordt in degenen, die er in opgenomen worden. „In de verbonden met Adam, Noach, Abraham, David enz. is Hij de middelaar, de borg, die voor de realiseering van het verbond instaat, die het door zijn Geest verwezenlijkt in de harten, die het aan zondaren bedient, die de weldaden ervan schenkt, die de zijnen in het verbond opneemt." [96])

Op deze wijze krijgt de eenheid van het pactum salutis en het verbond der genade een sterk accent. Het is zelfs, zo betoogde Bavinck, betrekkelijk onverschillig en het „raakt geen beginsel of men de tweeheid dan wel de eenheid van pactum salutis en foedus gratiae op den voorgrond plaatst; indien maar vaststaat, dat in het pactum salutis Christus nooit één oogenblik is los te denken van de zijnen noch ook in het foedus gratiae de geloovigen één enkel oogenblik beschouwd kunnen worden buiten Christus." [97])

Zolang nu Bavinck het verbond der genade min of meer in het verlengde van het verbond der verlossing zag liggen — dit in tegenstelling tot het foedus operum — viel het accent op de onverbreekbaarheid van het genadeverbond. Daarnaast constateert hij echter, dat de gereformeerden in de eerste tijd vrijmoedig spraken van „voorwaarden des verbonds". [98]) Later werd dit spraakgebruik gewijzigd met het oog op de roomsen, luthersen en remonstranten. Bavinck wijst er verder op, dat in Engeland voor het eerst vrederaad en genadeverbond werden vereenzelvigd, maar dat velen daar toch bezwaar tegen bleven koesteren. Bavinck besefte wel — hoezeer hij vrederaad en genadeverbond vereenzelvigde — dat er toch verschillen waren. Hoewel de oudere gereformeerden van voorwaarden des verbonds spraken, is hij van oordeel, dat er „eigenlijk" in het foedus gratiae, d.i. „in het Evangelie, hetwelk de bekendmaking van het genadeverbond is, geene eischen en geene voorwaarden zijn. Want God geeft wat Hij eischt." [99]) Hier springt hij echter over van het verbond op het Evangelie, dat als belofte in het verbond geopenbaard is.

Bavinck zocht de oplossing van de moeilijkheden in de onderscheiding van het verbond naar „zijn wezen" en dat naar „zijn bediening" of „bedeling in de tijd". Hij spreekt ook van de „vorm", die het verbond in de tijd „aanneemt". Al zijn er in het verbond „eigenlijk" geen voorwaarden, toch wijst hij er op, dat het genadeverbond „in zijne bediening door Christus dezen eischenden, voorwaardelijken vorm aanneemt, om den mensch te erkennen in zijne redelijke en zedelijke natuur." [100]) Hier ligt ook het onderscheid tussen verbond en verkiezing. De verkiezing let vooral op de individuen en laat de mogelijkheid open, dat de verkorenen individualistisch, sprongsgewijze uit het menselijk geslacht worden wedergeboren en ten hemel gebracht. „Maar het

92) *G.D., III²*, blz. 222, 223.
93) *Idem*, blz. 223.
94) *Idem*, blz. 236.
95) *T.a.p.*
96) *Idem*, blz. 239 vlg.
97) *Idem*, blz. 240.
98) *Idem*, blz. 241.
99) *Idem*, blz. 242.
100) *T.a.p.*

verbond der genade ... omvat nooit den persoon des geloovigen alleen, in het afgetrokkene, maar dien persoon concreet, gelijk hij historisch bestaat en leeft, dus hem niet alleen, maar ook alles wat zijns is ... Het verbond der genade is de aan de scheppingsordening zich aansluitende, in deze als teruggrijpende, en heel de schepping qualitatief en intensief in zich opnemende organisatie der nieuwe menschheid onder Christus als haar Hoofd." Daarom spreekt het vanzelf, „dat het verbond der genade tijdelijk, in deze aardsche bediening en bedeeling, ook zulken in zich opneemt, die innerlijk ongeloovig blijven en de geestelijke weldaden niet deelachtig zijn." [101]) De gereformeerde theologie onderscheidde met het oog hierop tussen een inwendig en een uitwendig verbond, het verbond en de verbondsbedeling, een absoluut en een conditioneel verbond. In dit verband verwijst Bavinck naar de Kanttekeningen op 1 Cor. 7 : 14, 1 Petr. 2 : 9, die spreken van een uiterlijk verbond.

Het is duidelijk, dat Bavinck geworsteld heeft met de problemen, welke de bezinning op de verhouding van verbond en verkiezing én verbond der genade en pactum salutis, opriepen. Terwijl hij enerzijds het pactum salutis scherp begrensde tot de drie Personen, die daarin beraadslagen over de weg der zaligheid, had hij anderzijds de neiging het verbond der genade met de vrederaad te identificeren. Het zijn de grote problemen betreffende de vastheid en de genadige schenking van het heil én de menselijke verantwoordelijkheid. Belangrijk is, dat Bavinck stelde, dat het verbond zich aansluit bij de redelijke, zedelijke natuur des mensen. God handelt met ons als ménsen. Daarom komt Hij ook met beloften en eisen in het verbond. Belangrijk is evenzeer, dat hij van geen twee verbonden wilde weten, een in- en een uitwendig, want dat zou met zich meebrengen tweeërlei belofte en tweeërlei Evangelie. Hij trachtte de moeilijkheid op te lossen door te spreken van twee zijden van het verbond. „Het verbond der genade is één", zo concludeerde hij aan het slot van zijn beschouwingen en we zijn het er van harte mee eens. Maar daar is o.i. het volgende niet geheel congruent mee: „de uit- en inwendige zijde ervan, schoon hier op aarde nooit samenvallend, kunnen en mogen niet van elkander losgemaakt en naast elkaar gelegd worden. Er zijn zeer zeker kwade ranken aan den wijnstok, er is kaf onder het koren, er zijn in een groot huis gouden en aarden vaten, Mt. 3 : 12, 13 : 29, Joh. 15 : 2, 2 Tim. 2 : 20. Maar ons ontbreekt het recht en de macht, om tusschen beide scheiding te maken; God zelf zal dat doen in den dag des oogstes. Zoolang zij naar het oordeel der liefde in den weg des verbonds wandelen, zijn zij als bondgenooten te beschouwen en te behandelen. Schoon niet de foedere, zijn zij in foedere en zullen zoo eenmaal geoordeeld worden." [102]) Is er nu één verbond of zijn er toch twee verbonden?

Tenslotte willen we nog wijzen op de manier, waarop Bavinck deze zaak in „Magnalia Dei" bespreekt. Meestal volgt hij daarin de lijn van de Dogmatiek, zij het min of meer gepopulariseerd. Soms liggen de accenten wat anders. Het merkwaardige is nu, dat hij in „Magnalia Dei" de uitverkiezing niet afzonderlijk bespreekt, maar in het hoofdstuk, dat handelt over het verbond der genade. Ze wordt besproken als een inleiding op de leer aangaande het genadeverbond, wel een bewijs, dat de verkiezing een belangrijke plaats in Bavincks denken over het verbond innam. Verder valt op, dat Bavinck hier een zeer nauw verband legt tussen de verkiezing en de raad des vredes. Hij vat die beide samen onder het hoofdbegrip „Gods eeuwige en onveranderlijke raad". Deze Raad heeft dan drie zaken tot inhoud: 1. De uitverkiezing. 2. De verwerving der zaligheid, waarbij de Middelaar aangewezen wordt, die de zaligheid verwerven zal. 3. De uitwerking en toepassing van de door de dood van Christus verworven zaligheid. Hier ligt de eeuwige en onveranderlijke grondslag van onze verlossing.

We krijgen hier een goed inzicht in het nauwe verband, dat Bavinck wil leggen tussen dit verbond der verlossing in de eeuwigheid en Gods werk in de tijd. „De raad der verlossing is zelf als besluit een werk Gods in de eeuwigheid, maar als zoodanig ook het beginsel, de drijfkracht, en de waarborg van het werk der zaligheid in den tijd." [103]) Daarom hangen verbond en verkiezing ook ten nauwste samen. „Verkiezing en genadeverbond vormen dus zoo weinig eene tegenstelling, dat de verkiezing veelmeer de grondslag en de waarborg, het hart en de kern van het genadeverbond is." [104]) Hier wordt ook duidelijk, hoe Bavinck het verband tussen verkiezing en vrederaad zag. De verkiezing, zo betoogt hij, „is niet de gansche raad der verlossing, maar is er een deel, het eerste en principieele deel van; in dien raad is ook opgenomen en vastgesteld de wijze, waarop die verkiezing zal worden verwezenlijkt, de gansche verwerving en toepassing der zaligheid." [105]) Het genadeverbond op zijn beurt is dan weer „niets anders dan de uitwerking en de afdruk van dat verbond, dat vastligt in het Eeuwige Wezen." [106]) In feite hebben we hier het vaker bij Bavinck voorkomende trapsgewijze denken vanuit de eeuwigheid: verkiezingraad des vredes-verbond der genade.

Al legt Bavinck hier een nauw verband tussen verkiezing en verbond, ook nu volgt toch weer een betoog, dat in de tijd het verbond zich openbaart op een manier, „die des menschen redelijke en zedelijke natuur ten volle eerbiedigt". [107]) Vandaar, dat het genadeverbond, dat eigenlijk geen voorwaarden kent, „toch weer in den vorm van een gebod voor ons optreedt en ons vermaant tot geloof en bekering, Mark. 1 : 15". Daardoor kan het hier op aarde niet „in eene gedaante verschijnen, die ten volle aan zijn wezen beantwoordt". [108]) Er kunnen dientengevolge personen „in het genadeverbond zijn, gelijk het zich aan onze oogen vertoont", die „toch vanwege hun ongeloovig en onbekeerlijk hart nog van alle geestelijke weldaden van dat verbond verstoken zijn". [109]) En dan volgen de bekende gedachtenreeksen, die we ook in de Dogmatiek vinden: er is kaf onder het koren, er zijn kwade ranken aan de wijnstok, in het ene huis zijn gouden vaten en aarden vaten. Ook nu verwierp Bavinck het oplossen van de moeilijkheden door te spreken van twee

---

101) *Idem*, blz. 248 vlg.
102) *Idem*, blz. 244.
103) *M.D.*[2], blz. 253.
104) *Idem*, blz. 256.
105) *T.a.p.*
106) *T.a.p.*
107) *Idem*, blz. 260.
108) *Idem*, blz. 261.
109) *T.a.p.*

verbonden, een uitwendig en een inwendig en ook nu onderscheidde hij opnieuw tussen twee zijden van het verbond. Zij, die voor het oog des mensen in de wegen des verbonds wandelen, moeten naar het oordeel der liefde door ons „als bondgenooten beschouwd en behandeld worden". [110])

In zijn „Handleiding" vinden we dezelfde gedachtenontwikkeling met de nauwe correlatie van verkiezing en verbond. Ook daar spreekt Bavinck van een tegenstrijdigheid tussen wezen en verschijning van het verbond, en wijst hij de solutie van twee verbonden af. Er is slechts één verbond, maar er zijn „aan het ééne genadeverbond toch wel twee zijden, waarvan de ééne alleen voor ons, de ander echter ook voor God volkomen zichtbaar is". [111]) Een niet geheel doorzichtige beeldspraak: die twee „zijden"!

We willen enkele punten samenvatten:

1. De problematiek van Bavincks verbondsleer ligt voornamelijk in de bepaling van de verhouding van verbond en verkiezing. De verkiezing ontvangt bij hem een integrerende plaats in de leer des verbonds.

2. Hoewel de vorm, waarin het pactum salutis in de geref. theologie werd voorgedragen, door Bavinck „gebrekkig" wordt geacht, acht hij dit leerbegrip van groot gewicht. In dit pactum komt de verbondsverhouding tussen de drie Personen volkomen tot haar recht.

3. Tussen het foedus operum en het foedus gratiae is een essentieel verschil. Bavinck contrasteert ze zo, dat het eerste tegenover het tweede komt te staan als onvast en wankel en ten dele rustend in de mens.

4. Het foedus gratiae is opgericht niet met de mens — in tegenstelling tot het foedus operum — maar met de Middelaar Jezus Christus. Daardoor is het een eeuwig en onverbreekbaar verbond. Hij „verwezenlijkt" het verbond in de harten der zijnen.

5. In de tijd neemt het verbond der genade, dat „eigenlijk" geen voorwaarden kent, de „vorm" aan van een eisend en voorwaardelijk verbond. Daarin sluit het zich aan bij de redelijke en zedelijke natuur van de mens.

6. In zijn aardse bediening en bedeling neemt het verbond ook diegenen in zich op, die innerlijk ongelovig blijven en de geestelijke weldaden van het verbond niet deelachtig zijn.

7. Met het oog hierop mag echter niet van twee verbonden (uitwendig-inwendig) gesproken worden. Hiertegen komt Bavinck krachtig op. Om de positie van hen te omschrijven, die innerlijk vreemd blijven aan de weldaden van het verbond, spreekt hij van een inwendige en een uitwendige zijde van het verbond. Alle bondgenoten moeten door een oordeel der liefde behandeld worden als ware bondgenoten.

Par. 7. Handhaving van de twee-naturenleer tegenover de bestrijding van het Chalcedonense

Bavinck sloot zich in zijn christologie nauw aan bij de reformatoren. Dezen hadden het oud-christelijk christologisch en trinitarisch dogma gehandhaafd.

110) *Idem*, blz. 262.
111) *Handleiding*, blz. 118.

Er was ook voor Bavinck alle reden dit dogma krachtig te verdedigen. Vooral in de negentiende eeuw kwam van alle kanten de bestrijding van de leer der twee naturen los, met name door Harnack. Men interpreteerde Chalcedon als een verstarring van het levende Evangelie van Christus en zijn apostelen uit de eerste tijd. Hoezeer Bavinck tot synthese mocht neigen en bereid was zijn tegenstanders tegemoet te treden, op dit punt was hij onwrikbaar.

Het Chalcedonense wortelt volgens Bavinck reeds in de tweeërlei benaming, die de Schrift aan Jezus geeft: zoon des mensen en Zone Gods. En met het Chalcedonense zelf „waren scherp en belijnd de grenzen getrokken, binnen welke de kerkelijke leer van Christus verder ontwikkeld kon worden ... Zelfs binnen die kerken, welke samen het Chalcedonense aanvaarden, is er bij alle overeenstemming toch ook nog aanmerkelijk verschil." [112]) De roomse en lutherse theologie komen hierin overeen, dat zij de menselijke natuur van Christus in feite vergoddelijken. De gereformeerden pasten echter op deze natuur de regel toe van het finitum non capax est infiniti, en dat „niet alleen in den staat der vernedering, maar ook zelfs in dien der verhooging". [113]) Bavinck zag daarin een groot voordeel voor de ontwikkeling der christologie. „Zoo kreeg de Geref. theologie ruimte voor eene zuiver menschelijke ontwikkeling van Christus, voor eene successieve mededeeling van gaven, voor een wezenlijk onderscheid tusschen vernedering en verhooging." [114])

Maar al is er dus aanmerkelijk verschil in de ontwikkeling van de roomse, lutherse en gereformeerde theologie ten aanzien van de christologie, deze divergerende standpunten bewogen zich nog alle binnen de grenzen van het Chalcedonense. De latere theologie is daar echter bewust van afgeweken. „Vooral in de nieuwere theologie is de gedachte heerschend geworden, dat de leer der twee naturen wel paste bij de Griekse theologie en kerk, maar thans voor ons alle religieuze waarde verloren heeft." [115]) De nieuwere wijsbegeerte met name, scheidde de historische- en de ideale Christus, zoals bij Kant, Fichte, Schelling e.a. Schleiermacher plaatste de persoon van Christus weer op de voorgrond. Ritschl nam op deze ontwikkelingslijn een eigen plaats in. Hij legde sterke nadruk op het werk van Christus.

In het thetische gedeelte van deze locus wees Bavinck, evenals destijds bij de triniteit, op het gewicht van dit dogma. „De leer van Christus is niet het uitgangspunt, maar wel het middelpunt der gansche dogmatiek. Alle andere dogmata bereiden haar voor of zijn uit haar afgeleid. In haar als het hart der dogmatiek klopt heel het religieus-ethische leven der Christenheid. Zij is het μυστηριον εὐσεβειας 1 Tim. 3 : 16." [116])

Bavinck gaf vervolgens een uiteenzetting over de mogelijkheid van de vleeswording des Woords. Hij trachtte deze uit een aantal supposities te verklaren. De eerste was het trinitarisch wezen Gods. Daardoor was het mogelijk, dat God zich aan anderen mededeelde, God blijvende. De gereformeerden geven er de voorkeur aan te zeggen, „dat de persoon des Zoons onmiddellijk

112) *G.D.*, *III*², blz. 268.
113) *Idem*, blz. 272.
114) *T.a.p.*
115) *Idem*, blz. 273.
116) *Idem*, blz. 291.

en de Goddelijke natuur in Hem middellijk met de menschelijke natuur vereenigd was".[117]) De tweede suppositie is de creatie van de mens naar het beeld Gods. Daarin ligt een anthropomorfisering van God, een zekere menswording Gods. Indien „God heeft kunnen scheppen en zich heeft kunnen openbaren aan wezens, essentiëel van Hem onderscheiden, dan moet Hij ook mensch kunnen worden".[118])

De derde suppositie is de geschiedenis der openbaring. „Revelatie berust toch op dezelfde gedachte als de incarnatie, d.i. op de mededeelbaarheid Gods, zoowel in het wezen Gods aan den Zoon (generatie) als buiten het wezen Gods aan de schepselen (creatie)."[119]) Daarbij is belangrijk, dat Bavinck van oordeel is, dat deze onderstellingen van de vleeswording niet uit elkaar voortvloeien. „Generatie, creatie, incarnatie staan in nauw verband, ook al vloeit de volgende niet noodwendig uit de voorafgaande voort."[120]) Nadrukkelijk stelt Bavinck, dat de vleeswording er is vanwege de zonde. Speculeren over andere mogelijkheden heeft hier geen zin. „Er is maar één plan en besluit Gods; voor eene andere werkelijkheid dan de bestaande is er met het oog op Gods raad geen plaats."[121])

Tenslotte wees Bavinck de Mariaverheerlijking van de roomse kerk scherp van de hand. Hij voorspelde het dogma van haar hemelvaart en daarin zag hij juist. „In het hierarchisch systeem der Roomsche kerk en theologie past de leer van de onbevlekte ontvangenis, de zondeloosheid van Maria, en daarom is deze er allengs in opgenomen; zelfs de leer van hare hemelvaart is eene quaestie van tijd."[122])

In het derde deel van deze locus besprak Bavinck nog enkele belangrijke details. Allereerst de immaculata conceptio van Christus, waarbij hij vooral het accent liet vallen op het feit, dat Christus niet in het werkverbond begrepen was. „Deze uitsluiting van den man bij zijne ontvangenis bewerkte tevens, dat Christus, als niet in het werkverbond begrepen, ook vrij bleef van erfschuld en daarom ook naar zijne menschelijke natuur vóór en na zijne geboorte van alle smet der zonde kon bewaard worden."[123]) De ontvangenis uit de Heilige Geest is niet de diepste grond en laatste oorzaak van Jezus' zondeloosheid. Zij is wel „de eenige weg, waarin Hij, die als persoon reeds bestond en tot Hoofd van een nieuw verbond was aangesteld, nu ook op menschelijke wijze in het vleesch, zijn en blijven kon wat Hij was, de Christus, de Zoon Gods des Allerhoogsten".[124])

Een belangrijk punt, dat Bavinck hier ter sprake bracht, is de kwestie van de onpersoonlijke natuur van Christus. Zijn streven het mysterie der vleeswording te verklaren speelt hem hier parten. De vereniging van de tweede Persoon met onze menselijke natuur is „niet anders te denken, dan als eene vereeniging van den persoon des Zoons met eene onpersoonlijke menschelijke

117) *Idem*, blz. 293.
118) *Idem*, blz. 295.
119) *Idem*, blz. 299.
120) *Idem*, blz. 296.
121) *Idem*, blz. 297.
122) *Idem*, blz. 300.
123) *Idem*, blz. 317.
124) *Idem*, blz. 317 vlg.

natuur".[125]) Hij wijst daarbij wel beslist de speculatie van Athanasius van de hand, die meent dat Christus de menselijke natuur als platonische idee, in haar algemeenheid, aannam. Maar Bavinck kwam toch zelf bedenkelijk dicht bij deze speculatie als hij schrijft, dat Christus' menselijke natuur in de vereniging met den Logos „heel het menschelijk geslacht vertegenwoordigde" en zó voor de vereniging met de Logos was toebereid, dat zij „voor alle menschen van alle geslachten en standen en leeftijden, van alle eeuwen en plaatsen de Middelaar Gods kon zijn".[126]) Wel is het juist, dat Bavinck zegt, dat bij de vereniging van de twee naturen in de Persoon des Zoons niet gesproken kan worden van ἄλλος και ἄλλος maar van ἄλλο και ἄλλο wat de naturen betreft. We kunnen inderdaad niet verder komen, dan wat hij daarop laat volgen: „Het is altijd dezelfde persoon, hetzelfde subject, hetzelfde ik, dat door de goddelijke en de menschelijke natuur leeft en denkt, spreekt en handelt."[127])

In de strijdvraag tussen Kuyper en Helenius de Cock of Christus' menswording als zodanig vernedering was, trachtte Bavinck te bemiddelen. „De strijd laat zich gemakkelijk zoo beëindigen, dat de menschwording op zichzelve, zonder meer, steeds is en blijft eene daad van nederbuigende goedheid, maar niet in engeren zin een trap in den staat der vernedering is. Dit werd zij daardoor, dat ze eene *vleeschwording* was, aanneming van eene zwakke, menschelijke natuur."[128]) Vrij uitvoerig besprak Bavinck nog de kwestie van de scientia infusa en acquisita. Daarbij maakte hij nadrukkelijk ruimte voor een intellectuele en zedelijke ontwikkeling bij Christus en daarmede voor de waarachtigheid van zijn menselijke natuur. Hij eindigde dit gedeelte met een schoon exposee over de adoratio Christi. Christus' middelaarswaardigheid en zijn middelaarswerken kunnen in zoverre grond der aanbidding heten „als daarin het Goddelijk wezen werkt en zich openbaart; maar fundament der aanbidding is het God-zijn alleen".[129])

Belangrijk in Bavincks christologie blijft, dat hij de weg voor de ontwikkeling van de waarachtige menselijkheid van Christus open hield. Daarin was hij voor zijn tijd modern en wist hij de accenten, die sinds Schleiermacher op de menselijkheid van Christus gelegd waren, op de juiste wijze in de gereformeerde dogmatiek te verwerken. Door de goddelijke natuur in de lijn van het Chalcedonense te handhaven, hield hij tegelijk de baan vrij voor Christus' satisfactio vicaria.

Par. 8. De satisfactio vicaria

De vleeswording des Woords was zelf de borgtocht van Christus niet, zij maakte haar slechts mogelijk. „De vleeschwording van den Zone Gods, zonder meer, kan daarom niet de verzoenende en verlossende daad zijn geweest; zij is er het begin, de voorbereiding en de inleiding van, maar zij is deze zelve niet."[130])

125) *Idem*, blz. 332.
126) *T.a.p.*
127) *Idem*, blz. 334.
128) *Idem*, blz. 337 vlg. Zie voor literatuur over deze strijd *t.a.p.*
129) *Idem*, blz. 349.
130) *M.D.*[2], blz. 312.

Bavinck sloot zich hier welbewust aan bij Anselmus. Hij sprak van de „blijvende beteekenis" van deze leer, ondanks de kritiek, die er op geoefend werd. De leer van Anselmus heeft „in haar wezenlijke bestanddeelen, als voldoening voor de zondenschuld aan Gods gerechtigheid, om daardoor voor ons de gerechtigheid en het leven te verwerven, in de latere theologie eene blijvende beteekenis verkregen".[131]) Anselmus' verdienste was, dat hij het eerst, en het meest duidelijk, de verlossing in Christus opvatte „als eene bevrijding, niet in de eerste plaats van de gevolgen der zonde, van den dood en van de macht van Satan, maar vóór alle dingen van de zonde zelve en hare schuld; de verlossing van Christus bestond voornamelijk in de verzoening van God en mensch".[132])

Calvijns bijdrage tot de christologie was het schema van de drie ambten. Het voordeel hiervan was, dat er zowel verticaal als horizontaal verbanden gelegd worden. Verticaal, inzoverre de zending van Christus door den Vader erdoor in het licht wordt gesteld en horizontaal, inzoverre Christus' werk in het licht van de heilshistorie wordt bezien.

Bavinck ging breed in op het verzet tegen de anselmiaanse verzoeningsleer. Van de ouderen besprak hij de remonstranten en de socinianen en van de nieuweren Schleiermacher en Ritschl. De kern van het verzet was vroeger en later hetzelfde. Men wilde de juridische verzoeningsleer vervangen door een persoonlijke, religieus-ethische werkzaamheid van Christus, „waardoor Hij niet in God, die altijd liefde is, maar in ons, hetzij dan meer in ons verstand of in ons hart of in onzen wil, eene zedelijke verandering teweegbracht".[133]) Bavinck had op dit punt uitvoerig studie gemaakt van de nieuwere theologie. De grens van zijn belangstelling reikte daarbij tot Kaftan en Harnack. Ook de moderne theologen behandelde hij uitvoerig. Typisch voor Bavinck is tenslotte zijn verwijzing naar de gemeente zelf. Daarin was hij in zekere zin „ethisch" te noemen! „In weerwil van al deze nieuwere reconstructies blijft de belijdenis van Jezus' plaatsvervangend lijden en sterven in de gemeente leven en vindt zij ook in de theologie nog menigvuldige en min of meer besliste voorspraak."[134])

Zelf de verzoeningsleer uiteenzettende, vroeg Bavinck aandacht voor twee gezichtspunten. Allereerst, dat God verzoening schónk. Er is een initiatief van Gods liefde. Dat sloot de noodzakelijkheid van de vleeswording niet uit. Christus' komst was een initiatief van Gods liefde, ze was tegelijk noodzakelijk, maar „niet als een dwang, die Gode van buiten af opgelegd wordt en waaraan Hij niet ontkomen kan, maar wel als daden en handelingen, die in overeenstemming met zijne deugden zijn en deze op het luisterrijkst tot openbaring brengen".[135]) De vleeswording wil hij daarnaast onder het gezichtspunt van de Zelfverheerlijking Gods zien, in de zin van Augustinus' felix culpa Adami. Het gaat in de satisfactio om de gloria Dei. „Zonde was miskenning van God en van al zijne deugden, heenwending tot en aanbidding van het creatuur. Maar in Christus heeft God zichzelf weer geopenbaard, zijne souvereiniteit hersteld, al zijne deugden gerechtvaardigd, zijn naam verheerlijkt, zijne Godheid gehandhaafd. Het was God, ook in het werk der verlossing, allereerst om zichzelven, om zijn eigen glorie te doen."[136])

Op de grote vraag van de socinianen of God, indien Hij al recht op voldoening had, hier niet vrijwillig afstand van had kunnen doen, antwoordde Bavinck, dat immers reeds de gehele sociniaanse positie veroordeeld was. Dan gaat men er nl. van uit, dat God recht op voldoening heeft, en dan wordt de vraag naar de mogelijkheid „of God van zijn recht op voldoening geen afstand had kunnen doen, van zeer ondergeschikte beteekenis".[137])

Aan Gods liefdesinitiatief beantwoordde nu de oboedientia van de Zoon. Christus volbracht zijn borgtocht in dubbele gehoorzaamheid: er is een oboedientia activa en passiva Christi. En in heel de borgtocht was de ganse persoon van de Zoon betrokken en actief. „De gansche persoon van Christus, beide in zijne actieve en passieve gehoorzaamheid, is de volkomene borgtocht voor de gansche verlossing, welke God uit genade aan mensch, menschheid en wereld schenkt."[138])

Bavinck opponeerde krachtig tegen, wat hij noemde, de solidaristisch-reparatorische opvatting van de nieuwere theologie. Deze ging het om de indruk, die Christus op de mens maakt, waardoor Hij de mens bevrijdt van de verkeerde mening, dat God op hem toornt of van de zelfzucht, die de mens gebonden houdt. Opnieuw beriep Bavinck zich hiertegenover op het geloof der gemeente. „Maar in geen dezer gevallen wordt aan den mensch ware vrede en rust geschonken. Want het geweten wordt daardoor niet gereinigd en het schuldgevoel daardoor niet weggenomen. Vrede is er alleen in het bloed des kruises!"[139])

Uitvoerig besprak hij de bezwaren, welke tegen de borgtocht zijn ingebracht. Daarbij ging het vooral om de permutatio personarum, welke daarvan de innerlijke kern is. Men bracht hiertegen in, dat zonde niet overdraagbaar is. Maar Bavinck wilde de zonde beslist niet kwantitatief bezien. Daarom weegt de straf, die Christus droeg, ook intensief en kwalitatief op „tegen de zonde en schuld van heel het menschelijk geslacht", waardoor zij „den toorn Gods tegen dat gansche menschelijk geslacht verzoent, de gansche wet vervult, Gods gerechtigheid ten volle herstelt en God zelf in al zijne deugden van waarheid en gerechtigheid, van liefde en genade weer in het menschelijk geslacht tot erkenning brengt".[140]) Verder wees Bavinck op analogieën, waaruit blijken zou, „dat de idee der plaatsvervanging ook op zedelijk gebied diep in de menschelijke natuur is gegrond, onder alle volken in priesterschap en offerande zich belichaamd heeft, en ook op allerlei wijze in poëzie en mythologie is uitgesproken".[141]) Echter: zij verklaren het lijden niet. Christus' plaatsbekledend lijden is alleen te verklaren uit en rust alleen op „eene vrije, almachtige,

---

131) *G.D., III²*, blz. 372.
132) *T.a.p.*
133) *Idem*, blz. 382.
134) *Idem*, blz. 394.
135) *Idem*, blz. 407 vlg.
136) *Idem*, blz. 411.
137) *Idem*, blz. 414.
138) *Idem*, blz. 419.
139) *Idem*, blz. 437.
140) *Idem*, blz. 449 vlg.
141) *Idem*, blz. 450.

genadige beschikking Gods" [142]) De satisfactio is niet uit andere verschijnselen te verklaren, zij is geen feit naast andere feiten zonder meer, „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 verbondsmatig 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." [143])

Hier ligt de diepste rechtvaardiging der permutatio personarum. Men moge dan analogieën kunnen noemen in de geschiedenis der godsdiensten, deze permutatio is geheel enig en niet uit haar te verklaren. Hier raken de beide gezichtspunten van de christologie elkaar. Het liefdesinitiatief Gods zond Christus als borg, zijn plaatsbekleding wortelt en vindt haar aandrijving in de eeuwige liefde Gods, die Hem zond. Het verbond der verlossing is de wortel van Christus' borgtocht. „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." [144]) Christus' plaatsbekleding is uniek en reikt in haar oorsprong tot in de eeuwigheid.

Ook in de staat der verhoging functioneert de satisfactio vicaria. Daarin gaat het om de vrucht van Christus' werk. Daarbij onderscheidde Bavinck tussen de hilasmos en de katallagè als twee gezichtspunten, die weer samenhangen met de beide boven reeds beschreven gezichtspunten van Christus' werk. Bij de hilasmos „is Christus als middelaar het subject, wendt, door zijne offerande de zonde bedekkende, Gods toorn af en verwerft zijne genade". [145]) Maar bij de katallagè treedt God Zelf als subject op, „door Christus te geven tot ἱλαστηριον, brengt Hij tusschen zich en de wereld eene verhouding van vrede tot stand". [146]) Hier ligt de basis voor het laatste grote onderdeel van de soteriologie. Want in de katallagè, „de vredesverhouding Gods in Christus tot de wereld, liggen dus allerlei andere weldaden opgesloten". [147])

Bij dit alles was Bavinck zich bewust, dat ons theologisch-dogmatisch denken, zowel bij de leer der twee naturen als bij die van satisfactio vicaria, nimmer uitputtend, adaequaat is. De gemeenschap, waarin Christus met ons in zijn plaatsbekleding is ingegaan, is zo innig en diep, „dat wij er ons geene voorstelling en geen begrip van kunnen vormen. Zij wordt door het woord plaatsvervangend lijden nog maar op zwakke en gebrekkige wijze uitgedrukt, en gaat al onze verbeelding en gedachte zeer verre te boven." [148])

Bavinck wilde het verzoenende werk van Christus universeel, in kosmische verbanden, zien. Na een brede opsomming van de „weldaden" van Christus afzonderlijk, omschreef hij samenvattend het geheel aldus: „In één woord: de gansche herschepping, de volkomene herstelling van de door de zonde met schuld beladene, verdorvene en uiteengeslagen wereld en menschheid is de

142) *Idem*, blz. 454.
143) *Idem*, blz. 454 vlg.
144) *Idem*, blz. 455.
145) *Idem*, blz. 507 vlg.
146) *Idem*, blz. 508.
147) *Idem*, blz. 509.
148) *M.D.*[2], blz. 337.

vrucht van Christus' werk." [149]) Intussen wil dat niet zeggen, dat hij zich op het universalistische standpunt plaatste. De door de universalisten aangevoerde teksten besprak hij één voor één en wees hij af. Bavinck heeft de aangrijpende werkelijkheid van het verloren gaan krachtig gehandhaafd. Dat wilde echter niet zeggen, dat Christus' werk voor de ongelovigen zonder betekenis was. Zijn werk heeft „voor allen waardij, ook voor degenen, die nooit in Hem gelooven. Want al is het, dat Christus het natuurlijke leven niet in eigenlijken zin door zijn lijden en sterven verworven heeft, het menschelijk geslacht is toch daarom gespaard, omdat Christus komen zou, om het te behouden." [150]) De gratia communis is er om de gratia specialis. [151]) Zelfs strekt het werk van Christus zich uit tot de engelenwereld. Hier komt Bavinck in zijn tekening van het verlossingswerk van Christus tot de verste perspectieven. Christus herstelt door zijn kruis „het organisme der schepping, in hemel en op aarde, en deze beide ook wederom saam. Het onbezielde en redelooze in de schepping, d.i. hemel en aarde zelven, zijn daarbij niet uitgesloten. Dat kan daarom al niet, omdat de verhouding van de engelen tot de hemel en die van de menschen tot de aarde niet mechanisch, maar organisch is... De gansche schepping, gelijk ze eens volmaakt, zonder vlek of rimpel, voor Gods aangezicht zal staan, is het werk van Christus, den Heer der heeren en den Koning der koningen, Hebr. 12 : 22—28." [152]) In heel zijn christologie handhaafde Bavinck sterk de eenheid van het middelaarswerk van Christus in beide staten van zijn officium. „Het middelaarswerk is één groot, machtig, goddelijk werk, dat in de eeuwigheid begon en eerst in de eeuwigheid voltooid wordt... En in beide staten is het dezelfde Christus, dezelfde middelaar, dezelfde profeet, priester en koning." [153])

Belangrijk is, dat Bavinck van oordeel was, dat het werk van Christus niet van zijn persoon kan worden losgemaakt. Hier ligt ongetwijfeld een element, dat een accent kreeg onder invloed van de nieuwere christologische opvattingen b.v. van Ritschl. We hebben, zo betoogt Bavinck, niet met een abstract „werk" te maken alleen, maar met de levende Christus, die zijn werk in zijn persoon als middelaar voor ons volbracht. Vooral in de soteriologie hebben we niet te maken met van Christus geïsoleerde weldaden, maar met de levende Christus zelf, die concreet, in zijn persoon, een verzoening is voor onze zonden. „Niet de van Christus' persoon losgemaakte, eens op aarde volbrachte offerande, maar de verhoogde Christus, die tevens de gekruisigde is, is en blijft de verzoening voor onze zonden." [154])

Zo vond Bavincks christologie haar centrum en eenheid in de Persoon van de middelaar Jezus Christus, God en mens in één Persoon, die zich voor onze zonden offerde op het kruis, en die vandaag nog in zijn Persoon de verzoening is voor onze zonden. Hij bleef bij het klassieke geloof van Chalcedon en Nicea, van Athanasius, Anselmus en de reformatoren. Daarbij slaagde hij er in allerlei tendenties in de nieuwere theologie vruchtbaar te maken in

149) Zie *III*[2], blz. 510.
150) *Idem*, blz. 535.
151) *Idem*, blz. 534.
152) *Idem*, blz. 537 vlg.
153) *Idem*, blz. 540.
154) *Idem*, blz. 545.

zijn uitwerking van de klassieke gegevens. Zijn accenten op de betekenis van Christus' persoon en de universele betekenis van zijn verlossingswerk zijn hier aan te danken.

Par. 9. Opzet van de soteriologie

Dr. Smilde heeft opgemerkt, dat het vierde deel van Bavincks Dogmatiek, dat geschreven is in een bewogen tijd vol strijd, desniettemin getuigt van een grote bezonkenheid en innerlijke rust, „die bijna klassiek aandoen". [155]) Inderdaad slaagde Bavinck er in zich in woelige tijden beheerst en evenwichtig uit te drukken; ook dit vierde deel is geschreven in dezelfde lucide stijl van de drie vorige delen. Op de achtergrond van dit vierde deel staat nl. de strijd, welke rond 1900 in de Gereformeerde Kerken ontbrand was over allerlei vragen, die de geschriften van dr. A. Kuyper, met name op het punt van de soteriologie, bij vele mannen uit de oude Christelijke Gereformeerde Kerk opriepen. Bavincks verdienste is niet het minst, dat hij toch zijn soteriologie geheel in positieve vorm opgezet heeft. Hij liet zich niet door de actuele strijdvragen leiden in de opbouw van zijn werk. Tegelijk echter aarzelde hij niet — waar nodig — op bepaalde concrete punten in te gaan.

In dit vierde deel grensde Bavinck zijn reformatorische visie op de schenking van het heil naar verschillende kanten af. Allereerst deed hij dit naar de zijde van de roomse theologie. Telkens weer blijkt, hoe grondig hij zich van de roomse theologie rekenschap gegeven had. Zijn reformatorisch verweer daartegen behoort stellig tot de schoonste gedeelten van zijn Dogmatiek. Zijn positie tegenover deze theologie blijkt reeds dadelijk in de bespreking van het begrip „genade". „Onder genade verstaat de Roomsche kerk niet, of althans niet in de eerste plaats, de vrije gunst Gods, waardoor Hij de zonden vergeeft, maar zij denkt daarbij allereerst aan eene den mensch ingegoten qualiteit, waardoor hij de goddelijke natuur deelachtig wordt, aan eene op magische wijze, door bemiddeling van priester en sacrament, in een natuurlijk mensch ingestorte, bovennatuurlijke, geschapene, hyperfysische kracht, welke hem opheft tot de bovennatuurlijke orde, en hem in staat stelt, om door goede werken, alle volgende genaden en aan het einde ook de hemelsche zaligheid ex condigno te verdienen." [156])

In haar verzet hiertegen bewees de Reformatie, met name Luther, haar reformatorisch karakter. „Er was daarbij niets minder dan het wezen van het Evangelie, de kern van het Christendom, de ware aard der godsvrucht in het spel." [157]) Bij Luther ging de boete nog aan het geloof vooraf. Bij Calvijn was dit anders en Bavinck sloot zich op dit punt nauw bij Calvijn aan. Het is één van de grondgedachten van zijn eigen soteriologie, „dat er geene gemeenschap is aan de weldaden van Christus dan door gemeenschap aan zijn persoon. Hierin ligt in beginsel al het verschil opgesloten, dat in de heilsorde tusschen Geref. en Lutherschen bestaat. Indien het toch waar is, dat de allereerste weldaad der genade reeds de gemeenschap aan den persoon van Christus onderstelt, dan gaat de toerekening en schenking van Christus aan de gemeente aan alles vooraf." [158]) Hier ligt tevens de eenheid tussen de christologie en de soteriologie. Christus was, zo zagen we, in zijn persoon de verzoening voor onze zonden. Nu bestaat het heil in de gemeenschap aan zijn persoon.

Het was voorts, aldus Bavinck, een schone gedachte, dat vele gereformeerden de leer aangaande de kerk plaatsten vóór die aangaande de heilsorde. Hij acht dit echter niet noodzakelijk, omdat de leer van het genadeverbond reeds eerder besproken is. Daarin kwam tot uitdrukking, „dat het verbond der genade niet eerst door de heilsorde tot stand komt, maar daaraan voorafgaat en er den grondslag en het uitgangspunt van vormt." [159])

We raken hier één van de grondgedachten van de soteriologie. Bavinck is doorlopend van oordeel, dat het Woord als Evangelie aan de subjectieve toeeigening van het heil voorafgaat. Zijn bezwaar tegen allerlei angelsaksische, methodistische en duitse piëtistische stromingen, die hij vooral in 2 breed besprak, is, dat de genoemde godsdienstige bewegingen, bij alle onderlinge verschil, dit gemeenschappelijk kenmerk hebben, „dat zij de objectieve factoren des heils (Christus, kerk, woord, sacrament) laten terugtreden en het religieuze subject in het middelpunt plaatsen." [160])

Toegekomen aan eigen positieve uiteenzetting maakte Bavinck onderscheid tussen eigendom en bezit. „Gelijk een kind, zelfs vóór zijne geboorte reeds, recht heeft op al de goederen zijns vaders, maar eerst op veel lateren leeftijd in het bezit daarvan komt, zoo ook hebben allen, die later gelooven zullen, lang vóór hun geloof een eigendomsrecht in Christus op alle weldaden, die Hij heeft verworven; maar zij treden in het bezit daarvan eerst door het geloof." [161]) Naast deze distinctie speelt die tussen verwerving en toepassing van het heil een rol in de soteriologie. Daarbij wil Bavinck de toepassing omschrijven naar het effect, dat zij heeft op de werking van de zondemacht in het leven van de zondaar. Zo wordt de schuld der zonde weggenomen in de rechtvaardiging en de smet en de macht der zonde in de heiligmaking. In dat alles handelt Christus door zijn Geest. „De gansche via salutis is gratia Spiritus Sancti applicatrix". [162])

Zich nader bezinnend op het genadebegrip, stelde Bavinck nadrukkelijk vast, dat bij de reformatie de genade geen substantieel karakter kan dragen. Wel noemde de reformatorische theologie de genade hyperfysisch, maar daarmee bedoelde zij, dat de genade hyperfysisch werkt, „omdat zij die gevallen-natuurlijke onmacht wegneemt en de oorspronkelijk-natuurlijke bekwaamheid ten goede herstelt". [163]) Maar als substantie wilde Bavinck de genade beslist niet zien. „Wijl verder de zonde geene substantie is en aan den mensch niets substantieels heeft ontnomen, kan ook de genade nooit als eene substantie gedacht worden ... De herschepping is geen tweede, nieuwe schepping." [164])

---

155) E. Smilde, *Een eeuw van Strijd over Verbond en Doop*, Kampen, 1946, blz. 163.
156) *G.D.*, *III*[2], blz. 586.
157) *Idem*, blz. 589.
158) *Idem*, blz. 594.
159) *Idem*, blz. 596.
160) *Idem*, blz. 615.
161) *Idem*, blz. 656.
162) *Idem*, blz. 659.
163) *Idem*, blz. 667.
164) *T.a.p.* Wel sprak hij van de genade als een *qualiteit* en een *habitus* (blz. 666).

Wat is het begin van de heilsorde? In het antwoord op die vraag koos Bavinck bewust positie in de na-reformatorische theologie en niet in die van Calvijn. Daarbij volgde hij zowel in 1 als in 2 dezelfde lijn, al is duidelijk, dat tussen 1 (1901) en 2 (1910) zijn „Roeping en Wedergeboorte" (1902) en heel de ontwikkeling rond 1905, liggen. Over dit begin schreef hij in 1, dat de wedergeboorte „eerst" in zeer ruime zin werd opgevat „als de vernieuwing des menschen, en dus na het geloof behandeld werd, Calvijn, Beza, Junius, Geloofsbelijdenis art. 22, of ook zelfs voor heel de herschepping genomen, zoodat zij ook de rechtvaardiging of de vergeving omvatte, Form. Conc." [165]) In 2 is hij op dit punt iets korter. Daar beperkte hij zich tot de opmerking: „Calvijn begon met het geloof als eerste genadeweldaad en vatte de wedergeboorte in ruimen zin op, als vernieuwing des menschen naar Gods beeld". [166]) Ook hier volgde een verwijzing naar Calvijn, Junius en de Confessio Belgica art. 22. Bavinck gaf zich er dus rekenschap van, dat door de eerste reformatorische theologen onder „wedergeboorte" meer verstaan werd dan wat later genoemd werd „de instorting van het eerste levensbeginsel". Zelfs de vergeving der zonden en de rechtvaardiging werden er onder begrepen.

Wat drong nu de latere geref. theologie om het geloof niet langer als eerste weldaad in de ordo salutis op te nemen, en de wedergeboorte te fixeren in het eerste levensbeginsel? Bavinck antwoordde op deze vraag door te verwijzen naar de polemiek met de anabaptisten. „Tegenover hen had de Reformatie te verdedigen, dat de kinderen der geloovigen, schoon nog niet actu kunnende gelooven, toch het beginsel en de „hebbelijkheid" des geloofs deelachtig waren en alzoo behoorden gedoopt te wezen." En daarnaast voegde hij er als tweede argument aan toe de onmacht van de mens zelf te kunnen geloven. Geloof en bekering moeten dus „de vrucht zijn van eene almachtige werking des H. Geestes, vruchten van een zaad, dat door dien Geest in de harten was geplant. Zoo zag men zich om verschillende redenen genoodzaakt, om tusschen ... het vermogen en de daad des geloofs, tusschen de bekeering in passieven en in actieven zin, of nog anders tusschen wedergeboorte in enger zin en geloof (met bekeering in actieven zin) onderscheid te maken. Wedergeboorte werd nu de naam voor die weldaad, welke in de instorting van het allereerste beginsel des nieuwen levens bestond, en ging als zoodanig aan het geloof vooraf." [167]) Bavinck sloot zich dus aan bij de na-reformatorische geref. theologie, die de aanvang van de heilsorde stelde in de wedergeboorte als instorting van het eerste levensbeginsel.

Vervolgens wees hij de opvatting van de hand, dat de rechtvaardiging prioriteit moet hebben in de ordo salutis. Hier raakte Bavinck de kwestie van de eeuwige rechtvaardiging, die hij nu nog niet breed besprak. Dat deed hij later bij het betreffende onderdeel van de locus de salute. Hij volstond er hier mee beslist af te snijden, dat de rechtvaardiging terwille van de uitsluiting van de verdienstelijkheid der goede werken, prioriteit zou moeten hebben in de heilsorde. Veel bijval heeft dit in de geref. theologie ook niet gevonden. [168])

[165]) *III*[1], blz. 479.
[166]) *III*[2], blz. 670 vlg.
[167]) *Idem*, blz. 671 vlg.
[168]) *III*[2], blz. 673, 674.

Bavinck was zich bewust, dat de theologie in de bespreking van de kwesties van de heilsorde bezig is te fixeren en te systematiseren, wat eigenlijk in de Heilige Schrift in bewegelijke concrete geloofstaal gezegd wordt. We mogen er niet van uitgaan dat de woorden, welke de dogmatiek bezigt, precies dezelfde inhoud bevatten, welke ze in de H. Schrift hebben. „Wedergeboorte, geloof, bekeering, vernieuwing enz. duiden hier toch menigwerf geene opeenvolgende momenten op den heilsweg aan, maar vatten de gansche verandering, die met den mensch plaats grijpt, in een enkel woord saam." [169])

Tenslotte besprak Bavinck nog enkele constitutieve factoren in de soteriologie. In de eerste plaats wees hij er op, „dat alle weldaden, die Christus verworven heeft en aan zijne gemeente uitdeelt, weldaden van het verbond der genade zijn". [170]) Daarbij zag Bavinck het verbond der genade, zoals in de locus de foedere bleek, in nauwe samenhang met het verbond der verlossing. Dat blijkt ook uit het feit, dat hij hier opnieuw de gedachte van een eeuwige rechtvaardiging afwees, maar tegelijk zegt, dat de zaak, waarom het daarbij gaat, door ieder wordt aanvaard, nl. dat Christus zich metterdaad in de raad des vredes „van eeuwigheid voor zijn volk tot borg heeft gesteld, hun schuld op zich heeft genomen, en zijne gerechtigheid hun toegerekend". [171]) Bavinck legt dus een nauw verband tussen verkiezing, verbond der verlossing en soteriologie.

Een tweede constitutieve factor in de opbouw van de heilsorde is, dat er geen twijfel aan bestaat, dat „alle weldaden der genade volkomen en alleen door Christus verworven zijn, dat zij dus in zijn persoon besloten zijn en in Hem voor zijne gemeente gereed liggen". Er is alleen gemeenschap aan de weldaden van Christus „door gemeenschap aan den persoon van Christus, die ze als Middelaar des verbonds verwierf en toepast... De schenking van Christus aan de gemeente gaat dus ook in dezen zin aan hare aanneming van Christus door het geloof vooraf." [172]) Natuurlijk is de „schenking van Christus aan de gemeente" hier te verstaan in de zin van het bovenstaande. Bavinck bedoelt hier niet de schenking van Christus in de belofte des Evangelies in de tijd, maar de toerekening van Christus aan de verkorenen in het verbond der verlossing. Maar dat daargelaten, ontmoeten we hier de waardevolle gedachte, dat er geen gemeenschap is aan de weldaden van Christus zonder gemeenschap aan zijn persoon, een gedachte, die we ook reeds in de christologie ontmoetten.

Een derde constitutieve factor is het werken van de Heilige Geest in de ordo salutis. De Heilige Geest functioneert hier als de effector salutis. Hij werkt het heil. Immers, alle weldaden des heils, „welke de Vader aan de gemeente van eeuwigheid heeft toegekend en de Zoon in den tijd heeft verworven, zijn tevens gaven des Heiligen Geestes; door den Geest neemt Christus, en door Christus neemt de Vader zelf al zijne kinderen in zijne innigste gemeenschap op". [173])

[169]) *Idem*, blz. 682.
[170]) *Idem*, blz. 683.
[171]) *Idem*, blz. 684.
[172]) *Idem*, blz. 685.
[173]) *Idem*, blz. 688.

In de vierde plaats functioneert hier het Woord. De Heilige Geest deelt deze weldaden nl. in een bepaalde orde uit en bindt zich daarin aan het Woord. „Daarom gaat de roeping, de prediking van het Evangelie, aan alle andere weldaden vooraf, want de H. Geest bindt zich in den regel aan het woord." [174]) In 1 verbond Bavinck hieraan een scherpe kritiek op de omkering van de verhouding van roeping en wedergeboorte in de kuyperiaanse theologie van zijn tijd. In 2 liet hij die vallen, vermoedelijk, omdat hij daar bij de behandeling van roeping en wedergeboorte breder op terugkomt.

Tenslotte kwam hij tot een afbakening van de momenten in de heilsorde. Deze ging hij nu achtereenvolgens behandelen. Hij contrasteert deze met de momenten in de zondemacht en de corruptie van de mens daardoor. „Zonde is schuld, smet en ellende; ze was eene verbreking van het werkverbond, een verlies van het beeld Gods, en eene onderwerping aan de heerschappij der verderfenis ... Zoo bestaan de weldaden van Christus dus daarin, dat Hij onze rechte verhouding tot God en tot alle schepselen herstelt (... rechtvaardigmaking ...) voorts ons naar Gods beeld vernieuwt (wedergeboorte in ruimer zin ... heiligmaking), en eindelijk ons bewaart voor de hemelsche erfenis en eens van alle lijden en dood ons verlost en de eeuwige zaligheid deelachtig maakt (bewaring, volharding, heerlijkmaking)." [175]) Alles tezamen genomen rubriceert Bavinck tenslotte de weldaden des heils onder vier hoofdmomenten: roeping (met wedergeboorte — in engere zin — geloof en bekering); rechtvaardiging, heiliging en verheerlijking. Van belang is, dat hij opmerkt, dat deze weldaden in het geloof „alle tegelijk aan de uitverkorenen worden geschonken, cf ook 1 Cor. 6 : 11, maar daarom bestaat er onder haar nog wel eene logische orde; en deze wordt in den ordo salutis voorgesteld." [176]) Mooi is de opmerking in „Magnalia Dei", dat de reformatie ook spreekt van „de schat der verdiensten van Christus". Maar bij de reformatie is die schat niet op aarde gedeponeerd „in de handen van paus of priester, in kerk of sacrament; maar de schat van verdiensten ligt uitsluitend bij en in Christus zelven. Hij is zelf die schat; in Hem keert de Vader ons zijn vriendelijk en gunstrijk aangezicht toe, en dat is al onze zaligheid." [177])

We willen enkele hoofdmomenten resumeren:

1. Bavinck grensde het reformatorische genadebegrip scherp af tegen het romanistische. De Reformatie verstaat onder genade de vrije gunst Gods, die de zonde vergeeft, Rome een ingegoten qualitas, qui elevat.

2. Bij Luther gaat de boete aan het geloof vooraf. Calvijn gaat er van uit, dat de allereerste weldaad in het verbond der genade reeds de gemeenschap aan de persoon van Christus onderstelt.

3. Het roomse genadebegrip verder tegenover het reformatorische afgrenzend, oordeelt Bavinck, dat de genade in geen enkel opzicht een substantieel karakter draagt. Wel kan zij hyperfysisch genoemd worden, omdat zij de natuurlijke onmacht van de gevallen mens wegneemt.

4. Wat betreft het begin van de heilsorde sloot Bavinck zich aan bij de

[174]) *T.a.p.*
[175]) *Idem*, blz. 689.
[176]) *III*[1], blz. 485. Merkwaardigerwijs liet hij deze zin in 2 weg.
[177]) *M.D.*[2], blz. 881 vlg.

na-reformatorische theologie, die het begin stelde in de wedergeboorte als instorting van het eerste levensbeginsel. Bavinck week hier bewust af van Calvijn, die het geloof, als de aanvang der wedergeboorte, het begin van de heilsorde noemde.

5. De argumenten voor deze afwijking van Calvijn zijn: *a.* de polemiek tegen de wederdopers, die het noodzakelijk maakte de wedergeboorte te leren als instorting van het vermogen om te geloven reeds in de prille jeugd der kinderen en *b.* de strijd met de remonstranten, waardoor het noodzakelijk werd de natuurlijke onmacht des mensen om te geloven te accentueren. Alleen de wedergeboorte in engere zin kan het vermogen des geloofs schenken.

6. Toch handhaafde Bavinck, dat de roeping aan de wedergeboorte vooraf gaat. Hij wees het leerstuk van de eeuwige rechtvaardiging af.

7. Bavinck was zich bewust, dat de dogmatiek in haar rubriceren van de verschillende momenten in de orde des heils boven het concrete spreken van de Schrift uitging. De Schrift vat de ganse verandering, die de Heilige Geest in de mens teweeg brengt vaak in één woord samen; de dogmatiek onderscheidt verschillende momenten.

8. Alle weldaden, die Christus voor de gemeente verworven heeft, zijn weldaden van het verbond der genade, opgevat als uitvloeisel van het verbond der verlossing.

9. Er is alleen gemeenschap aan Christus' weldaden door gemeenschap aan zijn Persoon. De toerekening van Christus aan de gemeente in het verbond der verlossing gaat aan alles vooraf.

10. De Heilige Geest, als Geest van Christus, deelt deze weldaden aan de gemeente uit.

11. Daarbij sluit de Heilige Geest zich aan bij het Woord.

12. De verschillende momenten in de heilsorde zijn te contrasteren met die in de locus de peccato. Als zodanig noemt Bavinck rechtvaardigmaking, heiligmaking en heerlijkmaking (t.o. schuld, smet en macht der zonde). Hieraan gaan roeping en wedergeboorte als inleidende weldaden vooraf.

Par. 10. Roeping en wedergeboorte; de prioriteit der roeping

Zoals we reeds eerder opmerkten, was Bavinck zich bewust inzake de aanvang van de heilsorde van Calvijn af te wijken. Calvijn stelde het geloof vóór de wedergeboorte, die hij niet opvatte als de instorting van het nieuwe levensbeginsel. „Door dat geloof werd men de regeneratio, het nieuwe, geestelijke leven deelachtig; fide nos regenerari, luidt de titel van het derde hoofdstuk in het derde boek van Calvijns Institutie." [178]) Opnieuw hield Bavinck echter aan de opvatting van de na-reformatorische theologie vast onder verwijzing naar de bekende argumenten: de strijd tegen de anabaptisten en de natuurlijke onmacht van de mens.

In 2 voegde Bavinck op dit punt enkele belangrijke noten in met het oog op de actuele vraagstukken van zijn tijd. Hij verwees naar de bekende studie

[178]) *G.D.*, *IV*[2], blz. 31.

van drs. G. Kramer: „Het Verband van Doop en Wedergeboorte". Hij achtte deze studie wel belangrijk, maar was ook van oordeel, dat ze teveel beheerst werd „door het streven, om de Gereformeerde Theologen zooveel mogelijk tot voorstanders van eene aan den doop voorafgaande wedergeboorte te maken". Dit gevoelen, aldus Bavinck, „wordt wel nu en dan, op voorzichtige wijze uitgesproken, maar volstrekt niet door allen gedeeld." [179]) Bavinck was bepaald voorzichtig in deze materie. Hij besprak bv. de bekende uitlating van Calvijn in Institutie IV, 16, 20, dat het zaad van geloof en bekering door een geheime werking des Geestes in hen schuilt aldus: „het is niet zeker te zeggen, wat de kracht dezer uitdrukkingen is." [180]) Hij stelde er allerlei andere verrassende uitspraken van Calvijn tegenover en verwees naar het artikel van dr. Kromsigt, „Iets over Calvijns doopsbeschouwing", Troffel en Zwaard, 1905, blz. 102—106. Het is duidelijk, dat Bavinck ruimte wilde openhouden voor een andere beschouwing dan de zijne.

Hoewel hij zelf voortdurend vasthield aan de opvatting van de wedergeboorte als instorting van het nieuwe levensbeginsel, liet hij zich omtrent de tijd der wedergeboorte uiterst voorzichtig uit. Hij noemde een reeks geref. theologen uit de zestiende en zeventiende eeuw, die wel in de richting van een aan de doop voorafgaande wedergeboorte wilden denken, maar hij stelde er een andere reeks tegenover, waaronder Calvijn en Ursinus, die het in het midden lieten. Voor wat betreft het doopformulier verwees hij naar een studie van dr. G. Oorthuys (evenals Kromsigt een leerling van Hoedemaker) over „Het gebed vóór den doop in ons doopsformulier", Troffel en Zwaard, 1907, blz. 351—374, waarin aangetoond wordt, dat er ten aanzien van de exegese van het doopformulier verschil van mening bestaat. Het is weldadig, dat Bavinck op deze, destijds zo kritieke punten, mannen als Kromsigt en Oorthuys mee liet spreken in het debat. Zelf koos hij voor de scholastieke na-reformatorische opvatting. Maar hij behield toch een open oog voor de kracht van de argumentatie van hen, die zich op dit punt liever bij Calvijn en de eerste gereformeerden aansloten. Wel liet hij zich geen ogenblik dringen in de richting van het funderen van de kinderdoop in een uitwendig genadeverbond. Aan de andere zijde wees hij er echter op, dat „de weldaden, die de kinderen der geloovigen deelachtig waren, zeer verschillend werden opgevat en uitgedrukt". [181]) Hij noemde een aantal uitdrukkingen bij de oudere theologen, die op een objectieve bondspositie der kinderen wezen en het „in Christus geheiligd" van het doopformulier aldus wilden interpreteren. Daarnaast was evenzeer een reeks te vermelden die op een meer subjectieve heiliging door de wedergeboorte wees. Reeds bij Calvijn achtte hij trouwens verschil tussen verbond en verkiezing aanwezig, waarvoor hij verwees naar Kramers studie, pag. 119. Zelf koos hij weer geen positie, hoewel hij elke dogmatische fixering van de bondspositie der kleine kinderen in de richting van het onderscheiden van een uitwendig en inwendig verbond beslist afwees. In dit gedachtenklimaat paste de formule van 1905 heel goed. Ze was ontleend aan de vele uitlatingen van Bavinck in

[179]) *Idem*, blz. 82, noot 1. Vgl. Bavincks recensie van dit boek in *De Bazuin*, 1897, no. 28.
[180]) *Idem*, blz. 82, noot 2.
[181]) *Idem*, blz. 85 (vervolg van noot 2 op pag. 34).

deze geest, die in zijn werk zijn te signaleren. Zo merkte hij op, dat er over de tijd der wedergeboorte wel verschil bestond. Maar er was overeenstemming hierover, dat de H. Geest ook zonder het Woord in de harten der kleine kinderen kon werken en dat Hij dit steeds deed bij de jong stervende kinderen en menigmaal bij de kinderen, die in de gemeente leefden en opgroeiden, „en dat dus in het algemeen de kinderen der geloovigen naar het oordeel der liefde als uitverkorenen en wedergeborenen beschouwd moesten worden, totdat uit hun belijdenis of leven beslist het tegendeel bleek. Wedergeboorte (in engeren zin) ging dus zoowel bij volwassenen als bij kinderen, zoo niet temporeel dan toch altijd logisch aan geloof en bekeering vooraf." [182])

Het is opvallend, hoezeer Bavinck in 2 zijn wedergeboortebegrip breder uitwerkte dan in 1. Te meer, omdat hij zichzelf er voortdurend rekenschap van gaf, dat dit een begrip was, dat afweek van het concrete spreken van de Schrift en van de eerste reformatoren, met name van Calvijn. Ook nu weer: „Als de dogmatiek het begrip dus tot de inplanting van het geestelijke leven beperkt, kent zij er een enger zin aan toe, dan waarin de H. Schrift doorgaans van wedergeboorte of geboorte van boven, uit God spreekt, en zij heeft dus op hare hoede te zijn, om niet op den klank af te citeeren; maar dit is geen bezwaar, wijl de dogmaticus bij elk leerstuk van de taal der belijdenis zich bedient en het moet laten rusten, niet op de klanken, maar op de gedachten der Godsopenbaring." [183])

Nu eenmaal het onderscheid gemaakt is tussen het enger en het ruimer begrip van wedergeboorte volgen andere distincties; het een vloeit uit het ander voort. Zo onderscheidde Bavinck bij de wedergeboorte in engere zin weer tussen een regeneratio activa en passiva. De activa is de werkzaamheid Gods, waardoor Hij wederbaart. De passiva is de vrucht van deze werkzaamheid in de mens, die wedergeboren wordt. De regeneratio activa identificeert Bavinck met de roeping. Zij sluit een zedelijke en hyperfysische werking in. „De Christelijke kerk, die staat op den grondslag van het trinitarisch dogma, beleed dus eenparig eene gratia infusa." [184])

Bavinck ging op dit punt van zijn Dogmatiek over tot een bredere uiteenzetting van de onderlinge verhouding van roeping en wedergeboorte. Maar omdat hij over dit onderdeel een uitvoerige studie gepubliceerd heeft, „Roeping en Wedergeboorte" (1903), die tussen 1 en 2 geschreven werd en waar hij zich in 2 bij aansloot, lijkt het ons juist dit punt aan de hand van deze studie breder te bespreken. Ze voert ons nog meer dan de Dogmatiek tot in het hart van Bavincks opvattingen over de verhouding van Woord en wedergeboorte, evangelische roeping en werking des Geestes. De eerste zin van het boek voert ons terstond tot de kern van de zaak: „Over de orde, waarin de weldaden van het verbond der genade, zoowel in de gedachte Gods als ook in hare toepassing aan den mensch, tot elkander staan en op elkander volgen, bestaat er heden ten dage in de Gereformeerde kerken een niet onbelangrijk verschil van gevoelen." [185]) Er werd naast de gewone gangbare opvatting

[182]) *Idem*, blz. 48.
[183]) *Idem*, blz. 58.
[184]) *Idem*, blz. 60.
[185]) *Roeping en Wedergeboorte*, Kampen, 1903, blz. 7, voortaan te citeren als *R. en W.*

van de heilsorde een andere voorgedragen. Daarop werd weer kritiek geoefend. Historisch gezien is het belangrijk, dat Bavinck als zodanig noemt: de kritiek van Ten Hoor op Kuypers Encyclopedie; het bezwaarschrift van de kerkeraad van Bedum (1896); de artikelen van ds. T. Bos in „De Vrije Kerk", later gebundeld en uitgegeven onder de titel „Negen Dogmatische Onderwerpen"; het boek van de heer Huisman te Appingedam; artikelen van J. H. Wessels te Utrecht; artikelen van J. te M. in „Wat zegt de Schrift?" Verder herinnerde Bavinck aan het levendig debat op de predikantenvergadering over de onmiddellijke wedergeboorte. Van al deze klachten gold: „Zij komen volstrekt niet alleen uit de oude A-kringen op, maar evenzeer uit de kerken, die sedert 1886 tot reformatie kwamen en meest onder den naam van B nog bekend staan."[186]) Het ging in de door Bavinck bestreden richting om deze opvatting: „dat de Heilige Geest zonder en vóór het Woord de kiem des nieuwen levens in het hart der uitverkorenen inplant, en hen alzoo uit den dood doet overgaan in het leven." [187]) In orde gaat hier de wedergeboorte dus steeds aan de roeping vooraf.

Ter behandeling van deze kwestie stelde Bavinck drie vragen: I. Op welke wijze werkt de H. Geest in het hart van de mens? II. Indien de H. Geest in de mens onmiddellijk tegenwoordig is en rechtstreeks zijn werking uitoefent, sluit deze rechtstreekse werking dan niet het gebruik van middelen uit? III. Indien de onmiddellijke werking des Geestes in het hart van de mens het gebruik der middelen niet overbodig of schadelijk maakt, hoe is dan het verband te denken tussen de onmiddellijke werking des Geestes en de werking der middelen? Vraag I raakt de controverse met de voorstanders van de vrije wil. Vraag II die met de dopersen; vraag III die tussen gereformeerden, roomsen en luthersen.

Ad I: Deze kwestie was reeds tussen Augustinus en Pelagius in het geding. Bavinck gaat er hier van uit, „dat er geen gemeenschap is aan de weldaden van Christus, dan nadat er vooraf zij gemeenschap aan den persoon van Christus". Die vereniging van de gemeente met Christus nu is reeds „in het besluit geschied" en zij is „als voor onze ogen in de geschiedenis verwezenlijkt, in de menschwording, in de kruisiging en in de opstanding". [188]) De vraag is echter: „Wanneer komt de vereeniging tusschen Christus en den uitverkorene ook onderwerpelijk, aan de zijde des menschen en in den mensch, tot stand?" [189])

Op dit punt nu handhaaft de term „onmiddellijke genade" de prioriteit der genade bij de subjectieve toeëigening van Christus' weldaden. Wel gebruikten de gereformeerden liever andere termen als krachtdadig, onwederstandelijk en liefelijk. Maar er is geen twijfel aan, aldus Bavinck, „dat die genade, welke het allereerste beginsel des nieuwen levens in het hart van den zondaar plant, *in dien zin* onmiddellijk mag heeten, dat zij, al of niet gepaard gaande met het Woord, in den mensch rechtstreeks werkt, zonder tusschenkomst en zonder afhankelijk te zijn van 's menschen verstandelijke toestemming of vrije wilsdaad". [190]) Deze werking concretiseerde Bavinck in de vorm van het scholastieke wedergeboortebegrip als volgt: zij schenkt „in de eerste plaats het vermogen des geloofs en der bekeering" en doet daarna „in de tweede plaats ook onfeilbaar zeker dat vermogen in de daad van geloof en bekeering overgaan". [191])

Nu lieten de remonstranten het voorkomen alsof hun bezwaar alleen de term onwederstandelijk gold. Maar dit was temeer oneerlijk „omdat die term volstrekt niet door de Gereformeerden van harte begeerd, soms zelfs verworpen en liever door den naam onverwinlijk vervangen werd; en omdat het juist de Remonstranten waren, die dezen term, aan de Jezuieten ontleend, aan de Gereformeerden opdrongen". [192]) Het ging Bavinck er dus in deze term om uit te sluiten elke medewerking van de mens, hetzij door het verstand of door de wil.

Dit werd oorzaak, dat de gereformeerden onderscheid gingen maken tussen wedergeboorte en geloof, een gedachtengang, die we in onze analyse reeds eerder tegenkwamen. Opnieuw valt het op, hoezeer Bavinck zich realiseert, dat dit een nadere ontwikkeling in de reformatorische theologie was, die in Dordt zijn beslag kreeg. Het citaat is wat lang, maar het laat duidelijk Bavincks opvatting zien: „Vroeger was ook reeds, met het oog op de kinderen des verbonds en in tegenstelling met de Wederdoopers, op min of meer heldere wijze onderscheid gemaakt tusschen het vermogen en de daad des geloofs, tusschen de bekeering in lijdelijken en in dadelijken zin, of een enkele maal zelfs tusschen wedergeboorte en bekeering. Maar deze onderscheiding was toen nog niet algemeen in het bewustzijn doorgedrongen en ook niet algemeen in de belijdenis en de dogmatiek opgenomen. De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelberger Catechismus bevatten er nog slechts zwakke aanwijzingen over. Dikwerf werd de beschrijving van de toepassing der heilsweldaden met de leer des geloofs of der bekeering aangevangen." [193]) Het resultaat van Dordt was echter, dat de Gereformeerden veel juister en duidelijker dan vóór die tijd leerden onderscheid maken, tussen hetgeen God doet én hetgeen de mensch doet op grond van wat God in hem gedaan heeft. Daarop volgt dan de nogal forse conclusie: „Het onderscheid tusschen wedergeboorte en bekeering (geloof) is door de Dordsche Synode op grond van de Heilige Schrift tot het gemeengoed der Gereformeerde kerk en theologie gemaakt." [194]) De vraag werd nu echter brandend of aan het Woord als genademiddel op deze wijze nog wel een integrerende plaats in de locus de salute kon worden toegekend. Daarop ging Bavinck in bij vraag II.

Ad II: Bavinck raakt onmiddellijk de kwestie in het hart door te vragen of de gereformeerden, als zij van onmiddellijke wedergeboorte spraken, daarmee ten doel hadden het Woord als genademiddel uit te sluiten. Het antwoord

---

[186]) *Idem*, blz. 10. In *De Bazuin*, 1900, no. 13 gaf Bavinck van het boek van H. Huisman, *Eenige grondwaarheden der christelijke godsdienst, in overeenstemming met Gods Woord, de belijdenisschriften, Calvijn en andere onzer Geref. vaderen en daarmede vergeleken de beschouwingen van Dr. Kuyper*, een waarderende beoordeling.
[187]) *Idem*, blz. 18.
[188]) *Idem*, blz. 24, 25.
[189]) *T.a.p.*
[190]) *Idem*, blz. 27.
[191]) *Idem*, blz. 33.
[192]) *Idem*, blz. 35.
[193]) *Idem*, blz. 40.
[194]) *Idem*, blz. 45.

hierop is ontkennend. Zij hadden daarmee nooit ten doel „om bij de wedergeboorte het genademiddel des Woords uit te sluiten, en de wedergeboorte in dezen zin tegenover te stellen aan de bekeering en het geloof, die dan middellijk, door het Woord, zouden geschieden". [195])

Het is interessant te zien, welke argumenten Bavinck aanvoert tegen het uitsluiten van het Evangelie als genademiddel. Hij verwijst naar art. 24 N.G.B. en Zondag 25 Heid. Catechismus. Men zou daartegen natuurlijk kunnen aanvoeren wat Bavinck tevoren betoogd had over de wedergeboorte als rechtstreekse instorting van het eerste levensbeginsel. Maar die opmerking gaat niet op. „Want de onderscheiding van wedergeboorte en bekeering, gelijk die later opkwam, was in de dagen, toen de Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus werden opgesteld, nog onbekend." [196]) Bavinck verwees verder naar Zondag 21 (door zijn Geest en Woord) en Zondag 7. Het was op grond van dit alles niet voor tegenspraak vatbaar „dat onze beide oudste belijdenisschriften in de orde des heils aan de roeping eene plaats geven vóór de wedergeboorte, en in het Woord Gods een genademiddel zien, niet alleen voor den wasdom maar ook voor het ontstaan van het geestelijk leven". [197]) Calvijn nam wel bij de jonge kinderen de mogelijkheid aan van een werking des Geestes zonder het Woord, maar in de regel liet hij de roeping aan de wedergeboorte en de prediking des Woords aan de werking des Geestes voorafgaan. Bavinck riep nog andere getuigen op voor de erkenning van de prioriteit van het Evangelie aan de wedergeboorte. Interessant is dat hij als zodanig ook Maccovius noemt. Er was nogal een en ander te doen geweest over de dissertatie van dr. A. Kuyper Jr. over deze theoloog. Daarom is het historisch belangrijk, wat Bavinck van Maccovius zegt. „Welke verdiensten," zo introduceert hij deze getuige, „de Hoogleraar van Franeker ook voor de Gereformeerde Theologie gehad moge hebben, hij is in den laatsten tijd hier te lande boven mate verheerlijkt. Men heeft hem voorgesteld als den vader der wetenschappelijke Gereformeerde Theologie, als den man, die de tot dusver heerschende Bijbelsche Theologie in de wetenschappelijke Theologie heeft doen overgaan, als den trouwen, strengen, kloeken Calvinist, die door het invoeren der scholastieke methode het spoor heeft aangewezen, dat wij heden ten dage bij de beoefening der Heilige Godgeleerdheid nog zouden te volgen hebben." [198]) Maar zelfs Maccovius en Voetius (welke laatste in het leggen van verband tussen doop en wedergeboorte zeer ver ging), Mastricht en Comrie: zij stelden allen de roeping voor de wedergeboorte.

Dit gereformeerde standpunt was vooral tegenover het anabaptistisch scheiden van Woord en Geest belangrijk. In feite werden bij de anabaptisten de genademiddelen overbodig. Hun gevoelen was: „Het inwendige Woord is het, dat ons zalig maakt, het uitwendige Woord maakt ons dat slechts duidelijker bekend." [199]) Maar dit is de grondgedachte van alle mystiek en Bavinck verwees hier naar Hegel, Schleiermacher, Scholten, de la Saussaye, en de

[195]) *R. en W.*, blz. 47.
[196]) *Idem*, blz. 55.
[197]) *Idem*, blz. 57.
[198]) *Idem*, blz. 81.
[199]) *Idem*, blz. 100.

aangeboren begrippen van Plato. En wat de kleine kinderen betrof: we komen hier dezelfde gedachten reeds tegen, die we ook in de Dogmatiek vonden. Bavinck wil zich wat de tijd van de wedergeboorte der kleinen betreft, in geen geval binden. Hij voert een lange reeks getuigen aan: Calvijn, Ursinus en vele anderen, „allen mannen van naam op het gebied van Gereformeerde kerk en theologie", die er bezwaar tegen hadden „om God in de vervulling zijner belofte en in de werking zijns Geestes te binden aan een tijdsmoment, dat niet uitdrukkelijk in zijn eigen Woord was bepaald." [200])

Bavinck besprak op dit punt van zijn betoog het enig wezenlijke bezwaar, dat in te brengen valt tegen het stellen van de roeping vóór de wedergeboorte, nl. dat het „zaligmakend hooren van het evangelie de wedergeboorte onderstelt, gelijk de daad altijd het vermogen onderstelt." Op die grond zou, zo al niet in tijd, toch in orde de wedergeboorte aan de roeping vooraf gaan. [201]) Bavinck voert hiertegen aan, dat God de wedergeboorte niet om, maar in de weg van het horen van het Evangelie schenkt. „Dooven kunnen niet hooren, maar God kan ze onder en in verband met de uitwendige roeping hoorende maken. Dooden kunnen niet opstaan, maar God kan door middel van het Woord het zaad des levens in hun hart planten, zoodat zij met den verloren zoon opstaan en tot den Vader gaan." [202]) Prachtig, die evangelische verwijzing naar de verloren zoon, midden in dit streng dogmatisch gehouden betoog! De gereformeerden gaven op dit punt nimmer toe aan de dopersen, die het gebruik der middelen omstootten. De doorlopende gereformeerde mening was: „Niet om ons gebruik maken van de middelen, maar in den weg der middelen, dien Hij ons voorgeschreven heeft, heeft Hij naar zijne vrijmacht tot het mededeelen zijner genade zich verbonden." [203]) Bavinck oordeelde in dit verband heel nuchter over allerlei teksten, waarop men zich beriep om aan de wedergeboorte prioriteit te geven. Bij Jeremia gaat het om zijn roeping tot profeet, niet over zijn geestelijke staat. Uit Luc. 1 (het veelgebruikte voorbeeld van het opspringen van het kindeke in de schoot van Elisabeth) kan men alleen afleiden, „dat de H. Geest met zijne gaven toegang heeft tot het ongeboren kind". [204])

Men moet letten op de wijze, waarop de prediking van profeten en apostelen zich tot het volk des Heeren richtte. Zij bezagen de gemeente beslist niet als een gemeenschap van reeds wedergeborenen. In het O.T. gaat de prediking zeker uit van het verbond, maar dat betekende, dat zij „daarom strenge onderscheiding maakte tusschen de ware en valsche deelgenooten van dat verbond. Het Woord Gods was ook toen reeds voor de eenen een reuk des levens ten leven, en voor de anderen een reuk des doods ten doode." [205]) Hetzelfde gold in het N.T. van de prediking van Johannes den Doper. Al gaat die prediking uit van het verbond ... „desniettemin treden beiden (Johannes en Jezus) onder hun volk op met de prediking van geloof en bekeering en gaan hoegenaamd

[200]) *R. en W.*, blz. 128 vlg.
[201]) *Idem*, blz. 136.
[202]) *Idem*, blz. 143.
[203]) *Idem*, blz. 146.
[204]) *Idem*, blz. 153.
[205]) *Idem*, blz. 165.

niet van de onderstelling uit, dat allen waren wedergeboren." [206]) Leerrijk zijn in dit verband ook de brieven aan de zeven gemeenten in Klein Azië. De toestanden „welke in die gemeenten voorkwamen, zijn dezelfde als die, welke telkenmale in de Christelijke kerk en in elk van hare deelen terugkeeren." [207]) Een goede bediening des Woords verenigt altijd beide elementen in zich: „het uitgaan van het verbond en het aandringen op geloof en bekeering". [208])

Ad III: Bavinck kwam tot de beslissende wending in zijn betoog. Zijn voorafgaande stellingen waren: *a.* God werkt de wedergeboorte onmiddellijk in de zin van rechtstreeks; *b.* dat sluit toch het gebruik van het middel van de verkondiging van het Evangelie door de Heilige Geest niet uit. De vraag, die overblijft is deze: welke is nu het verband tussen die rechtstreekse werking des Geestes en het verkondigde Evangelie?

Bij de beantwoording van die vraag wilde Bavinck uitgaan van „de schoone Gereformeerde gedachte, dat middelen en einden bij God altijd samenwerken. In zijn raad zijn de oorzaken en de gevolgen, de wegen en uitkomsten met elkaar in onlosmakelijk verband gelegd." [209]) Rome bond de werking der genade aan de sacramenten ex opere operato. Maar ook na het concilie van Trente bleven er tot op de huidige dag roomse theologen, „die het gewicht van deze bezwaren (tegen het ex opere operato) zoo diep gevoelen, dat zij eene opvatting van de werking der genademiddelen voordragen, die aan de Gereformeerde voorstelling verwant is". [210]) Nu waren gereformeerden en remonstranten hierin eenstemmig, dat het Woord alleen slechts een zedelijke, radende werking uitoefent. Daarom leerden de Gereformeerden „op grond van Gods Woord, dat er eene krachtdadige, onverwinlijke, rechtstreeksche werking des Heiligen Geestes bij moest komen, indien de uitwendige roeping zou worden opgevolgd en gehoorzaamd". Zij leidden uit de zedelijke werking van het Woord af, „dat niemand haar *zaligmakend* hooren kan, tenzij hij, niet in tijd maar in orde, tevoren zij wedergeboren uit water en Geest. Het *zaligmakend* hooren van het Woord Gods onderstelt de wedergeboorte." [211])

Bavinck onderscheidt nu verder tussen de werking van het Woord bij de wedergeboorte én de daarop volgende daad van geloof en bekering. Hierbij volgt hij geheel de scholastieke lijn. De wedergeboorte schenkt het vermogen des geloofs en daarna komt het geloof in actu. Nu is ook voor de daad des geloofs de werking van het Woord nodig. De Schrift zegt immers, „dat het geloof uit het gehoor is, en het gehoor door het Woord Gods". [212]) Eerst in dit stadium kan men spreken van het Woord als een „middel in eigenlijken zin", waardoor God „het vermogen des geloofs werkelijk in de daad des geloofs doet overgaan; eene uitwerkende oorzaak, die in Gods hand en onder de leiding des Heiligen Geestes datgene voortbrengt, waartoe het geschikt en bekwaam is. [213]) Daarin is ook de Heilige Geest voluit actief. „De Heilige

[206]) *R. en W.*, blz. 165 vlg.
[207]) *Idem*, blz. 172.
[208]) *Idem*, blz. 178.
[209]) *Idem*, blz. 192.
[210]) *Idem*, blz. 198.
[211]) *Idem*, blz. 212.
[212]) *Idem*, blz. 217.
[213]) *Idem*, blz. 217 vlg.

Geest moet zich paren met het gepredikte Woord, zal het vermogen des geloofs in de daad des geloofs overgaan." [214]) Alleen bij het wekken van de daad des geloofs treedt dus het Woord op als middel „in eigenlijke zin". Bij de wedergeboorte zélf is het anders. „Ook al vallen wedergeboorte en geloof bij volwassenen soms tijdelijk volkomen saam, het Woord onderstelt toch in logischen zin de wedergeboorte, indien het zaligmakend gehoord en aangenomen zal worden ... Als het Woord vruchten zal dragen van geloof en bekeering, dan moet het vallen in eene goede aarde, die toebereid is door de werking des Heiligen Geestes." [215])

De wedergeboorte gaat dus beslist vooraf aan het zaligmakend horen van het Woord. „De zaligmakende werking des Woords begint en kan eerst beginnen op het ogenblik, dat de mensch door den Heiligen Geest in de wedergeboorte bekwaam is gemaakt, om het geestelijk te verstaan en geloovig aan te nemen. De wedergeboorte heeft dus plaats *onder* het Woord, *bij* het Woord, *met* het Woord, maar geschiedt niet *door* het Woord, in dien zin, dat de Heilige Geest alleen door dat Woord heen zou inwerken in het menschelijk hart." [216]) Het Woord is geen magisch middel, „dat door de bovennatuurlijke ingestorte kracht de genade mededeelt; maar het is de voorwaarde, waaronder, de gelegenheid, waarbij, de weg, waarin God zijne genade aan den zondaar verheerlijkt en hem Christus en al zijne weldaden deelachtig maakt". [217]) Op deze wijze blijft er ook ruimte voor de werking van de Heilige Geest bij de kinderen. De Heilige Geest werkt hier wel mét en ónder, maar niet dóór het Woord. Ook bij de bespreking van de Schriftgegevens houdt Bavinck aan dit standpunt vast. Het Woord moet vallen in een toebereide aarde, door de Heilige Geest toebereid, Ef. 2 : 8; 2 Cor. 4 : 7; Ef. 1 : 19, 20. Merkwaardig is, hoe de exegese van 1 Petr. 1 : 23 in dit schema gewrongen wordt. Zaad en Woord zijn hier niet identiek. „Dat er tusschen zaad en Woord verschil is, wordt bewezen door het onderscheid der voorzetsels. De geloovigen zijn wedergeboren *uit* onvergankelijk zaad, maar *door* (of: door middel van) het levende en blijvende Woord van God. Het Woord is dan gedacht als middel waardoor, maar het zaad wordt voorgesteld als het beginsel, waaruit de wedergeborene is voortgekomen." [218])

Uit dit alles is wel duidelijk, dat Bavinck van oordeel is, dat eerst het eerste levensbeginsel, de σπορα ἀφθαρτος moet zijn ingebracht in het hart door de Geest vóór de mens het Woord zaligmakend horen kan. Het vasthouden aan de prioriteit van de roeping boven de wedergeboorte is dus in objectieve zin te verstaan. God werkt de wedergeboorte waar het Woord, het Evangelie is en verkondigd wordt. Maar in de subjectieve werking van de wedergeboorte, gaat de daad des Geestes, — de éérste daad — aan het zaligmakend horen van het Woord vooraf. Op dit beslissende punt ging hij over op de lijn van hen, die hij wilde bestrijden. Hier wreekte zich, dat hij in het begrip van de wedergeboorte bewust van Calvijn was overgegaan op de lijn van de latere na-reformatorische theologie.

[214]) *R. en W.*, blz. 219.
[215]) *Idem*, blz. 219 vlg.
[216]) *Idem*, blz. 220 vlg.
[217]) *Idem*, blz. 221.
[218]) *Idem*, blz. 236.

We hebben zijn gedachtengang in „Roeping en Wedergeboorte" opzettelijk uitvoerig weergegeven, omdat we hier met de intieme gedachten van Bavinck over dit onderwerp worden geconfronteerd. In de Dogmatiek komen we in hoofdzaak dezelfde gedachtengang tegen, zowel in 1 als in 2. Ook daar wil hij sterk vasthouden aan de objectieve band tussen Woord en wedergeboorte en laat hij scherp de consequenties van het losmaken van die band zien. „Want indien de wedergeboorte objectief van het woord werd losgemaakt, zou niet alleen over de tegenwoordigheid en werkzaamheid des H. Geestes niet meer te oordelen zijn, maar zou ook de conclusie voor de hand liggen, dat Christus' persoon en werk eigenlijk voor de zaligheid niet noodig zijn, en dat God den zondaar evengoed kan wederbaren zonder Christus, door den H. Geest alleen; hoogstens is Christus dan alleen nog noodig, om in de wereld van het bewustzijn Gods naam en heerlijkheid te openbaren." [219])

Opnieuw valt op, hoe voorzichtig Bavinck met de term „onwederstandelijk" was. „De term gratia irresistibilis is eigenlijk niet van Geref. afkomst, maar werd door de Jezuïten en Remonstranten gebezigd, om daarmede de leer van de efficacia gratiae, gelijk ze door Augustinus en zijne geestverwanten werd voorgestaan, te karakteriseeren. Zelfs hadden de Gereformeerden tegen dezen term wel eenig bezwaar, omdat zij volstrekt niet wilden ontkennen, dat de genade dikwerf, ja door den natuurlijken mensch ten allen tijde weerstaan werd en dus weerstaan kon worden. Zij spraken daarom liever van de efficacia of van de insuperabilitas gratiae, of verklaarden den term irresistibilis zoo, dat de genade finaliter onweerstaanbaar was ... En zoo spraken zij (de geref.) dan de krachtdadigheid en onverwinbaarheid der Goddelijke genade in de wedergeboorte uit, en deden daarvan belijdenis in de Synode te Dordrecht. [220]) Tenslotte omschreef Bavinck de werkzaamheid Gods in de wedergeboorte als operatio physica. Zij is echter niet simpliciter ethica. Ze is eigensoortig en „draagt tegelijk een ethisch, en een physisch (hyperphysisch) karakter, is krachtig en liefelijk tevens". [221]) De wedergeboorte is geen eigenlijke schepping, geen instorting van substantie. Ze is echter ook geen bloot zedelijke verbetering. Daarom kan ze alleen in een „geestelijke vernieuwing van die innerlijke gezindheden van den mensch bestaan, welke van ouds met den naam van habitus of qualitates werden aangeduid". [222]) In zijn pogen deze habitus nader te omschrijven, naderde Bavinck zeer dicht het wedergeboortebegrip van dr. A. Kuyper. Hij wil deze habitus onderscheiden, enerzijds van de Heilige Geest, die ze werkt, en anderzijds van 's mensen ziel en lichaam én de werkzaamheden, die uit die habitus voortkomen. In zichzelf zijn deze habitus en qualitates niet onverliesbaar, zij „ontleenen haar vastigheid aan de gemeenschap des H. Geestes, die ze schiep, voortdurend bewaart en bevestigt, en het leven, dat in de wedergeboorte ingestort wordt, boven zonde, verderf en dood verheft ... het kan daarom niet zondigen en niet sterven, maar leeft en werkt en groeit en openbaart zich te zijner tijd in daden van geloof en bekeering." Het zaad, dat in de wedergeborene blijft, is onverderfelijk. [223])

Uit heel deze gedachtengang is wel duidelijk, waar de problematiek voor Bavinck in dit onderdeel zich op toespitste. Hij wilde het Evangelie blijven zien als het instrument in de hand van de Heilige Geest in het werken van het heil. Daartegenover wilde hij echter ook vasthouden aan de wedergeboorte als de instorting van het nieuwe levensbeginsel, dat zelfs aan het zaligmakend horen van het Woord voorafging. Daarom kwam hij tot de constructie van een objectieve prioriteit van de roeping t.o.v. de wedergeboorte en van het verbond der genade t.o.v. de applicatio van het heil. In de subjectieve applicatio gaat nochtans de werking des Geestes in het werken van het eerste levensbeginsel aan het Woord vooraf. Verder dan tot een correctie op de kuyperiaanse theologische opbouw van de heilsorde kwam hij niet.

Wij resumeren:

1. De roeping door het Evangelie is van de grootste betekenis en mag niet vanuit de verkiezing versmald worden tot een boodschap alleen aan de uitverkorenen.

2. De Schrift spreekt over de wedergeboorte in drieërlei zin: *a.* als beginsel van het nieuwe leven, dat vóór het geloof de mens wordt ingeplant; *b.* als zedelijke vernieuwing; *c.* als wederherstelling aller dingen.

3. Calvijn en de andere reformatoren, eveneens de Confessio Belgica, laten het geloof aan de wedergeboorte voorafgaan. Later keerde men echter de volgorde om, voornamelijk om twee redenen: 1. de strijd tegen de anabaptisten, waardoor het nodig werd bij kleine kinderen reeds te spreken van een instorten van een eerste levensbeginsel en 2. de strijd tegen de remonstranten, waardoor het nodig werd de totale corruptie van de mens te accentueren door de noodzaak te stellen van een ingestort eerste levenbeginsel, waarin de mens volkomen passief is.

4. Toch mag dit alles niet als consequentie hebben, dat de wedergeboorte bij uitverkoren kinderen altijd aan de doop voorafgaat. Bavinck is hierin zeer voorzichtig.

5. De gedoopte kinderen zijn te beschouwen en te behandelen als uitverkoren en wedergeboren kinderen, totdat uit hun belijdenis of leven beslist het tegendeel blijkt. De formule van 1905 ligt op tal van plaatsen in de Dogmatiek voor het grijpen.

6. Bavinck onderscheidt tussen een wedergeboortebegrip in ruimer zin (dat van Calvijn en de reformatoren) en in enger zin (het schenken van het vermogen des geloofs in de instorting van het nieuwe leven).

7. Bij het laatste onderscheidt hij weer tussen de regeneratio activa en passiva. De passiva is de vrucht van de werkzaamheid Gods in de mens, de activa is identiek met de vocatio interna.

8. Onder onmiddellijke wedergeboorte is te verstaan de rechtstreekse werking van Gods Geest in de mens bij de wedergeboorte, waarin noch het verstand noch de wil van de mens medewerkt. Zij is een bij het Woord bijkomende werking en schenkt het vermogen des geloofs.

---

[219]) *G.D.*, *IV*[2], blz. 62.
[220]) *Idem*, blz. 65 vlg.
[221]) *Idem*, blz. 67.
[222]) *Idem*, blz. 81.
[223]) *Idem*, blz. 82.

9. Sinds Dordt is de prioriteit van de wedergeboorte t.o.v. het geloof gemeengoed van alle gereformeerden.

10. Eerst bij het wekken van het geloof uit het in de wedergeboorte geschonken vermogen des geloofs, is te spreken van het Woord als genademiddel „in eigenlijke zin".

11. De eerste wedergeboorte geschiedt wel onder en met het Woord, maar niet dóór het Woord; bij de kinderen moet in rekening worden gebracht de objectieve aanwezigheid van het Woord.

12. De door de wedergeboorte aan de mens geschonken habitus en qualitates ontlenen hun vastheid en duurzaamheid aan de Heilige Geest, die het in de wedergeboorte ingestorte leven verheft boven zonde, verderf en dood.

Par. 11. De overige momenten in de heilsorde: geloof en bekering; rechtvaardiging en heiliging; volharding en verheerlijking

Het is merkwaardig, hoe in Bavincks behandeling van het geloof allerlei scholastieke en reformatorische elementen door elkaar liggen. Er zijn in zijn exposees stukken, die nauw aansluiten bij de theologie van Calvijn en de confessies; men komt er ook gedeelten in tegen, die sterk aanleunen tegen de latere scholastieke distincties.

Om met de laatste te beginnen: Bavinck wilde het geloof zien als een deugd van het verstand, in onderscheiding van de bekering als een daad van de wil. Het vermogen des geloofs (fides potentialis, seminalis, habitualis, semen of radix fidei) is in en met de wedergeboorte aan de mens geschonken. Het is een belangrijke gave. „Ja alle weldaden, vergeving, wedergeboorte, heiligmaking, volharding, hemelsche zaligheid zijn er *voor ons* slechts door het geloof; alleen in het geloof genieten wij ze; wij zijn alleen in hope zalig." [224]) In 2 repeteert Bavinck dan verder nog eens alles, wat hij reeds eerder over de verhouding van wedergeboorte en geloof schreef. „Hetzij deze wedergeboorte nu in de jeugd of op lateren leeftijd, vóór of onder het hooren des Woords plaats vinde, in logischen zin gaat zij toch altijd aan het daad-werkelijk gelooven vooraf. Want verbum Dei nemo *salutariter* audire potest, nisi qui sit regenitus." [225])

Bavinck had kritiek op de omschrijving van het geloof door de Catechismus in Zondag 7. Dat kwam doordat hij het geloof zelf eerst versmald had tot een deugd van het verstand. In Zondag 7 worden immers kennis en vertrouwen naast elkaar gesteld als integrerende elementen in het geloof. „Doch psychologisch leverde deze juxtapositie al bezwaar op, want hoe kon eene en dezelfde deugd tegelijk zetelen in twee vermogens?" vroeg Bavinck. [226]) Wel zag Bavinck scherp, dat de notitia als element in het geloof een religieus karakter heeft. Daarom voelde hij zich ook aangetrokken tot de omschrijving van het geloof door Calvijn, als firma certaque divinae erga nos benevolentiae cognitio. Het aantrekkelijke hierin achtte hij, dat hier de fides salvifica „als met één acte Christus aanvaardt als Zaligmaker en de Schrift als Gods woord; zij kent en neemt Christus aan in het gewaad der H. Schrift, evangelio suo vestitum, en vermijdt dus zoowel het dorre rationalisme als het valsche mysticisme". [227]) Bavinck komt tot een eigen omschrijving. „Het geloof is dus naar zijn aard niets anders dan de subjectieve, persoonlijke (in de fides habitualis passieve, in de fides actualis actieve) aanneming van Christus met al zijne weldaden." [228])

Hoewel hij dus in zeker opzicht zich aansloot bij de na-reformatorische ontleding van het geloof in een fides habitualis en actualis, voerde hij daarnaast een krachtige strijd tegen de devaluatie van het reformatorische geloofsbegrip in de z.g. nadere reformatie. Vooral in zijn geschrift over „De Zekerheid des Geloofs" heeft hij daar schone bladzijden aan gewijd. In 2 ging hij op deze ontwikkeling in de na-reformatorische theologie breed in. Men onderscheidde toen tussen het z.g. toevluchtnemend geloof (de actus directus fidei) en het z.g. verzekerd geloof (de actus reflexus fidei). Daartegenover stelde Bavinck, dat het geloof zijn eigen zekerheid met zich mee brengt. Het geloof komt niet eerst door het zelfonderzoek en het bevinden van de kenmerken van het nieuwe leven tot zekerheid. „Deze zekerheid, die betrekking heeft zoowel op de objectieve genade Gods in Christus als op de subjectieve gemeenschap, welke de geloovige daaraan bezit, komt niet van buitenaf aan het geloof toe, maar ligt er in beginsel van den aanvang af in opgesloten, en zij wordt niet verkregen, door op onszelven, maar door van onszelven af op Christus te zien; ze heeft haar grondslag en vastigheid in de beloften Gods, en niet in de wisselende bevindingen of de onvolkomene goede werken." [229]) In „De Zekerheid des Geloofs" heeft Bavinck dit standpunt krachtig verdedigd. Het was van het begin af zijn diepste overtuiging. Rome, zo betoogde hij daar, komt niet verder dan een certitudo conjecturalis. Maar hoe vroom Rome spreken mag: „Voortdurend blijft er ruimte over voor de vraag: heb ik genoeg gedaan, en wat kan ik nog meer doen?" Bij de Reformatoren was het anders. „Het geloof is bij hen ... eene *zekere* kennis, een *vast* vertrouwen ... Het geloof vreest hier God alleen en anders niemand en niets in de wereld." [230]) Na Dordt werd dit echter anders. „Men belijdt thans zijn geloof niet meer, men gelooft alleen nog zijn belijdenis." Men ging scherp onderscheiden tussen het echte vertrouwen op Gods genade in Christus en de bloot verstandelijke toestemming der waarheid. Daardoor werd de gelovige genoopt tot zelfonderzoek inzake de kenmerken des geloofs. „Er ontstond allengs een lange reeks van ervaringen op den weg naar den hemel." [231]) Eerst moet men dodelijk getroffen worden door de wet. Uit diepten van ellende moet de zondaar om genade leren roepen. Dan eerst komt het geloof, dat nog weer in trappen verloopt van toevluchtnemend tot verzekerd geloof. Hier gaf Bavinck een aangrijpende tekening van de tobbers en zoekers zoals hij ze ongetwijfeld in eigen omgeving zal hebben aangetroffen.

---

224) *G.D.*, *IV*², blz. 90.
225) *Idem*, blz. 114. Het latijns citaat is van Maccovius, *Loci Comm.*, p. 710.
226) *Idem*, blz. 101. Vgl. zijn artikel *Geloofszekerheid* in *De Bazuin*, 1902, no. 6, met o.a. de mooie opmerking: „*het* geloof, zoo in het afgetrokkene, bestaat niet."
227) *Idem*, blz. 121.
228) *Idem*, blz. 124.
229) *Idem*, blz. 126.
230) *De Zekerheid des Geloofs*, Kampen, 1918³, blz. 42, 43, 44.
231) *Idem*, blz. 46.

Wat betreft de fundering van de zekerheid des geloofs, Bavinck wees de weg van de ervaring van Schleiermacher en het piëtisme af. Deze heeft zeker dit waarheidselement, dat het Evangelie niet nalaat indruk op ons gemoed te maken. Maar hij stelt hiertegenover — en hier stuiten wij weer op de versmalling van het geloof tot een deugd van het verstand — dat het geloof is „een werkzaamheid des verstands, dat tot erkenning van de waarheid des Evangelies bewogen is door den wil". Tegelijk besefte hij echter, dat toch de gehele mens bij het geloof betrokken is en daarom vervolgde hij terecht: „Bij het geloof is daarom de gansche mensch betrokken, met zijn verstand, met zijn wil, met zijn hart, de mensch in de kern van zijn wezen, in het innerlijkste van zijn bestaan." [232])

Sprekende over de zekerheid van het geloof wil hij niet scheiden de zekerheid aangaande onze zaligheid en de zekerheid aangaande de Schrift als Woord Gods. Het heil, Christus, komt tot ons in het gewaad van de Schrift. Daarom kan men die twee niet scheiden. Met dezelfde daad des geloofs omhelst de gelovige „Christus, wiens beeld alleen zuiver in de Schrift hem voor oogen geschilderd wordt, en de Schrift, die van dien Christus getuigt". [233]) Zekerheid aangaande de waarheid des Evangelies is er alleen te krijgen in den weg van het persoonlijk, zaligmakend geloof. Zo kon hij tot de conclusie komen: „de zekerheid is eene wezenlijke eigenschap des geloofs, zij is er onafscheidelijk van en behoort tot zijne natuur." [234]) Op deze wijze vertolkte Bavinck het reformatorisch geloofsbegrip in een tijd, waarin binnen het gereformeerd protestantisme het piëtisme van de laat-zeventiende en achttiende eeuw nog doorwerkte.

In 2 behandelde Bavinck hierop breed de bekering, waarover hij in 1 niet afzonderlijk sprak. Hij stelde de bekering in de wil en oriënteerde zich zo aan de vermogensleer van de psychologie. De bespreking van dit onderdeel leidde tot een fijne en breed uitgewerkte behandeling van de roomse boeteleer, en het biechtsacrament. Trouwens, telkens in de soteriologie laat Bavinck zien, hoezeer hij thuis was in de roomse theologie. In brede analyses gaf hij daar rekenschap van. Daarbij legde hij in dit onderdeel een sterk accent op het feit, dat bij de roomse heilsleer juist de zekerheid des geloofs ontbrak. Het rusten in het volbrachte werk van Christus wordt bij Rome vervangen door de satisfactio operis, die genoegdoening geeft voor de tijdelijke straffen. Maar zodoende komt er een werkverdeling tussen Christus en de mens tot stand, die de zondaar in blijvende onzekerheid houdt. Bavinck bracht scherpe bedenkingen in tegen de roomse boeteleer. De biecht leidde tot een atomistische en casuïstische taxatie van de zonden. Daartegenover kreeg de bekering, vooral bij Calvijn, een „diepe, ethische beteekenis". [235]) Als wij vooraf door het geloof van de vergeving der zonden verzekerd zijn, zijn wij van harte gezind naar al de geboden Gods te leven. De bekering bestaat niet uit aandoeningen van het gemoed, maar „in den ernstigen en beslisten *wil*, om te wandelen in Gods geboden en overal en altijd te doen, wat Hem welbehagelijk is". [236])

Ook hier grijpen de scholastieke distincties echter weer in. Bij de bekering ging men onderscheiden tussen een conversio habitualis en actualis om dezelfde reden als bij het geloofsbegrip. De strijd tegen de anabaptisten en de remonstranten drong daar ook bij dit onderdeel van de heilsorde toe. De kinderen zijn ook hier „als erfgenamen der belofte te beschouwen en te behandelen, totdat uit hun leer of leven duidelijk het tegendeel blijkt". [237]) Erfgenamen der belofte zijn, volgens Bavinck, die kinderen, in wier hart de conversio habitualis gewerkt is.

Bij alle verdere momenten in de heilsorde werkt deze distinctie door. De problematiek van de fixatie van het eerste levensbegin door de instorting van de genade der wedergeboorte speelt voortdurend in zijn beschouwingen een rol. Ze dwingt tot het invoeren van steeds nieuwe onderscheidingen. Ook bij de rechtvaardiging voltrok zich een dergelijke ontwikkeling. Bij de reformatoren vond men nog niet de onderscheiding van justificatio activa en passiva. Zij spraken „gewoonlijk van de rechtvaardigmaking in sensu concreto, handelen niet over eene rechtvaardigmaking van eeuwigheid, in de opstanding van Christus, in het Evangelie, vóór en na het geloof, maar vatten alles in het ééne begrip samen". [238]) In de gereformeerde confessies wordt „evenals bij Calvijn de rechtvaardigmaking zoo omschreven, dat wij de gerechtigheid, de verdiensten van Christus, of ook de justificatie zelve door het geloof ontvangen". [239])

Toen echter de remonstranten, de socinianen en de neonomianen het geloof gingen opvatten als een nieuwe wet, ging men naar distincties zoeken, die de prioriteit der genade in de rechtvaardiging tot uitdrukking brachten. Zo werd steeds meer het accent gelegd op het werk Gods in de rechtvaardiging. Dit leidde tot de onderscheiding van de justificatio activa en passiva. De rechtvaardiging werd vooral verschoven naar het besluit Gods in de eeuwigheid. De justificatio activa had daarbij eerst plaats „in de vocatio interna, vóór en tot het geloof". De bekendmaking daarvan, „de intimatio of insinuatio in het bewustzijn of m.a.w. de justificatio passiva" kwam alleen tot stand „door en uit het geloof". [240])

We raken hier een onderdeel van de strijd, die vóór 1905 over allerlei momenten uit de heilsorde gestreden werd. Kuyper had, in navolging van Comrie, een sterk accent gelegd op de rechtvaardiging van eeuwigheid. De rechtvaardiging in de tijd was daar de bewustwording van. Bavinck trachtte in die strijd bemiddelend en corrigerend op te treden. Zowel in 1 als in 2 wees hij de rechtvaardiging van eeuwigheid af en legde hij de nadruk op de rechtvaardiging in de tijd, uit en door het geloof. Hij achtte de eerste opvatting speculatief; wanneer men „meer met practische dan met speculatieve belangen rekent, tracht men vanzelf een nauw verband te leggen tusschen recht-

---

232) *Idem*, blz. 84.
233) *Idem*, blz. 89.
234) *Idem*, blz. 92.
235) *G.D.*, *IV*[2], blz. 179.
236) *Idem*, blz. 180 vlg.
237) *Idem*, blz. 156.
238) *Idem*, blz. 211.
239) *Idem*, blz. 212 (noot 2).
240) *Idem*, blz. 212.

vaardigmaking en geloof".[241]) Vooral in 1, toen de kruitdamp nog niet opgetrokken was, uitte hij zich in vrij scherpe bewoordingen tegen de leer van de rechtvaardiging van eeuwigheid. „Behalve dat deze voorstelling van de leer van de rechtvaardigmaking afwijkt van het doorloopend spraakgebruik der H. Schrift, geeft zij ook aanleiding tot misverstand, ziet zich genoodzaakt tot exegetische gewelddadigheden, en laat de rechtvaardigmaking uit het geloof niet genoegzaam als vrijsprekende daad Gods tot haar recht komen."[242])

Ook hier verloochende Bavinck zijn neiging tot synthese en pacificatie niet. Hij trachtte het goede element in deze probleemstelling te waarderen. Er kon, zo meende hij, ook „in goeden zin van eene rechtvaardigmaking in de opstanding van Christus en in het Evangelie gesproken worden; maar toch is er tusschen deze en die, welke uit het geloof geschiedt en die meer bepaald in de Schrift de naam van rechtvaardigmaking draagt, een groot onderscheid."[243]) En verder accentueerde hij zelf, reeds eerder, dat de „toerekening en schenking van Christus en zijne weldaden geheel aan het geloof voorafgaat, zij is geschied in het besluit des Vaders, in de voldoening van Christus, in de vocatio interna des H. Geestes." Tegelijk echter voegde hij daar aan toe, dat het opmerkelijk is, „dat de Schrift deze toerekening nooit met den naam van rechtvaardigmaking bestempelt maar daaronder steeds verstaat die vrijspraak Gods, welke geschiedt uit en door het geloof."[244])

Vooral tegen de opvatting van de justificatio passiva als bewustwording van de reeds van eeuwigheid geschiede justificatio activa had Bavinck bezwaren. Het spraakgebruik met name van Paulus stond dit eenvoudig niet toe. „Paulus bij name denkt bij de rechtvaardigmaking niet aan eene eeuwige daad in God, want hij spreekt van haar als ἐκ, δια πιστεως". Ook denkt de apostel bij haar niet aan de zogenaamde justificatio passiva, „tenminste niet, als deze van de justificatio activa temporeel gescheiden en als een tot bewustzijn komen van de reeds lang te voren geschiede rechtvaardigmaking opgevat wordt; want hij legt er juist alle nadruk op, dat God rechtvaardigt uit en door het geloof." Bavinck drong hier tot de kern van het probleem door. „Wij staan hier", zo vervolgde hij, „als zoo dikwerf voor het mysterie der verhouding van tijd en eeuwigheid". Zijn conclusie was: „In de rechtvaardigmaking uit het geloof komt niet eene eeuwen geleden door God uitgesproken vrijverklaring eindelijk tot het bewustzijn van den mensch; maar God, die onveranderlijk is, is zelf de handelende, als Hij den zondaar vrijspreekt door het geloof."[245]) Merkwaardig is, dat hij tegelijk echter vast hield, dat ook de fides habitualis deze vrijspraak schonk: „wedergeboren kinderkens en volwassen geloovigen hebben en houden in dezen habitus fidei de vrijspraak Gods, de getuigenis des H. Geestes, dat zij kinderen Gods zijn, al getuigt hun geest niet altijd mede."[246])

Het bovenstaande was vooral uit 1 geciteerd, waar hij in het algemeen scherper tegen dit theologoumenon opponeerde dan in 2. In 2 komt zijn

[241]) *Idem*, blz. 210.
[242]) *G.D.*, *III*[1], blz. 542.
[243]) *T.a.p.*
[244]) *Idem*, blz. 541, 542.
[245]) *Idem*, blz. 543, 544.
[246]) *Idem*, blz. 544 vlg.

pogen tot synthese sterker aan het licht. Toch bleef hij ook daar kritiek oefenen. Zij, die de leer van de eeuwige rechtvaardiging voorstaan, zien daarin, zo betoogt hij nu, slechts de aanvang, het beginsel en de grondslag van de rechtvaardiging in de tijd. Hij verwijst daarvoor naar Kuyper Sr. en Kuyper Jr., dr. J. C. de Moor en naar de dissertatie van Honig over Alexander Comrie. „Zoo voorgedragen", vervolgde hij in pacificerende zin, „bevat deze leer van de eeuwige rechtvaardigmaking eene kostelijke waarheid, die door geen Gereformeerde kan en mag of zal geloochend worden. Want de verkiezing is van eeuwigheid; het pactum salutis, dat de borgtocht van den Middelaar voor de zijnen insluit, is van eeuwigheid; alwat in den tijd geschiedt, bepaaldelijk ook het werk der zaligheid, wordt in de Schrift voortdurend tot Gods besluit in de eeuwigheid teruggeleid; de rechtvaardiging zou in den tijd niet plaats kunnen hebben, wanneer ze niet vastlag in de eeuwigheid."[247]) Daarop volgde echter zijn kritiek, die in hoofdzaak neerkomt op hetgeen we reeds uit 1 citeerden. In een noot wees hij er nog op, dat de aangevoerde Schriftplaatsen hier geen bewijskracht hebben. De gereformeerde theologen hebben zich „schier" eenparig ertegen verzet. Wel kan met meer recht van de rechtvaardiging in de opstanding van Christus worden gesproken. „Gelijk de gansche menschheid in Adam, toen hij het gebod Gods overtrad, voorwerpelijk gevallen en gestorven is, zoo is ook in den dood en opstanding van Christus het geheele lichaam zijner gemeente objectief met Hem gestorven en opgewekt, verzoend en gerechtvaardigd."[248]) Hoewel Bavinck zelf de justificatio activa in de wedergeboorte boven de justificatio passiva in de bewustwording daarvan in het geloof, een prioritas ordinis gaf, wilde hij tegelijk een simultaneitas temporis handhaven. Niet helemaal duidelijk wordt, hoe hij dit combineerde. In ieder geval wilde hij een zeer nauw verband tussen de justificatio activa en passiva handhaven. „Actieve en passieve justificatie zijn dus geen oogenblik te scheiden, en worden dan ook in de Schrift, in de geschriften der Hervormers, in het practisch onderricht onder één begrip samengevat."[249])

Bavinck heeft krachtig de rechtvaardiging als een juridische daad Gods gehandhaafd. De justitia imputativa is geen fictie. „Als God den goddelooze rechtvaardigt, dan is dat geene fictie, geene imputatio putativa, maar dan is en wordt dat zoo. Zooals God recht spreekt, zoo is en blijft het eeuwiglijk, en zoo zal het ook eens in de dag des oordeels door allen worden erkend."[250])

Bavinck wees opnieuw breed de roomse heiligingsleer af. Zijn uitgangspunt was, dat Christus niet alleen onze rechtvaardigmaking, maar ook onze heiligmaking is. „In de rechtvaardigmaking wordt Hij ons geschonken in juridischen, in de heiligmaking in ethischen zin; door gene worden wij rechtvaardigheid Gods in Hem, door deze komt Hij zelf door zijnen Geest woning in ons maken en vernieuwt ons naar zijn beeld."[251]) Verder wil Bavinck onderscheiden tussen heiliging en bekering. Ook daarbij werkt de opvatting van de wedergeboorte als „eerste genade" weer door. In de bekering, zo meent hij, treedt de „nega-

[247]) *G.D.*, *IV*[2], blz. 228.
[248]) *Idem*, blz. 230.
[249]) *Idem*, blz. 234.
[250]) *Idem*, blz. 226.
[251]) *Idem*, blz. 267.

tieve, in de actieve heiligmaking de positieve zijde op den voorgrond. In beide is de mensch zelf werkzaam, en hij kan dat zijn, omdat hij door de wedergeboorte in den aanvang en door de positieve heiligmaking bij den voortgang de kracht des H. Geestes ontvangt, om al zijne leden Gode te stellen tot wapenen der gerechtigheid." [252])

Schoon schrijft hij over de verhouding van geloof en heiligmaking. „Het geloof is dus het ééne, groote werk, dat de Christen in de heiligmaking naar de beginselen van het Evangelie te volbrengen heeft, Joh. 6 : 29; het is het middel der heiligmaking bij uitnemendheid ... het grijpt Gods barmhartigheid aan en steunt op de gerechtigheid en heiligheid, welke voor den mensch in Christus aangebracht zijn." [253])

De volharding is in het geloof en de wedergeboorte geschonken. God schenkt daarin „eene genade, die ook in zichzelve een onverliesbaar karakter draagt; Hij schenkt een leven, dat van nature eeuwig is; Hij verleent weldaden van roeping, rechtvaardigmaking, verheerlijking, die onderling onverbreekbaar samenhangen." Deze volharding is geen dwang. „God wil juist op zedelijke wijze, door vermaning en waarschuwing, den geloovige tot de hemelsche zaligheid leiden en doet hem zelf gewillig, door de genade des H. Geestes, volharden in geloof en in liefde." [254])

In „Magnalia Dei" legt hij er de nadruk op, dat de gerechtigheid in Christus geen „dood kapitaal" is. Deze merkwaardige uitdrukking, die zeker uit de tijd van de nadere Reformatie stamt, wendt Bavinck aan om het accent te leggen op de plaats van het geloof in de rechtvaardiging. „De rechtvaardiging in de vierschaar Gods dringt dus te harer tijd door het geloof in het bewustzijn des menschen door; en de gerechtigheid, die Christus verworven heeft, is niet een dood kapitaal, dat buiten Christus ligt, maar zij is in zijn persoon begrepen, en Christus is juist daartoe opgewekt, om te zijner tijd door den Heiligen Geest zichzelven met al zijne weldaden aan de zijnen mede te deelen." [255]) De vergeving wordt uitgedeeld aan ieder, die gelooft. „Noch de gerechtigheid, die in Christus Jezus is, noch het geloof, dat de Heilige Geest in onze harten inplant, is een dood kapitaal." [256]) De goede werken noemt hij een hulpmiddel voor de zekerheid des geloofs. In zover zij uit het geloof voortkomen, „kunnen zij als hulpmiddelen tot onze verzekering dienst doen. Gelijk het geloof zich in hen betoont en bewijst, zoo wordt het er ook weder door bevestigd en versterkt." [257])

Wij resumeren:

1. Het geloof is een deugd van het verstand; in de wedergeboorte wordt de mens het geloofsvermogen, de fides potentialis, seminalis enz. geschonken.
2. Bavinck verkoos de omschrijving van het geloof door Calvijn als firma certaque cognitio boven die van Zondag 7 vanwege de juxtapositie van kennis en vertrouwen.
3. Het geloof brengt zijn eigen zekerheid mede. De goede werken zijn geen fundament voor deze zekerheid, maar hulpmiddel.
4. De bekering is een deugd van de wil. Bavinck onderscheidt tussen een conversio habitualis en actualis.
5. De reformatoren spraken over de justificatio in sensu concreto, later onderscheidde men tussen justificatio activa en passiva.
6. De justificatio activa geschiedt in de vocatio interna vóór en tot het geloof, de passiva door en uit het geloof.
7. In de dood en opstanding van Christus is de ganse gemeente met Hem gestorven, opgewekt, verzoend en gerechtvaardigd.
8. Bavinck wees het theologoumenon van de rechtvaardiging van eeuwigheid af, hoewel hij er dit goede element in wilde erkennen, dat de toerekening van Christus in het besluit aan de rechtvaardiging in sensu concreto voorafgaat.
9. In de bekering treedt de negatieve, in de heiligmaking de positieve zijde van het nieuwe leven der wedergeboorte naar voren.
10. De genade der volharding, in de wedergeboorte geschonken, is onverliesbaar.

---

252) *Idem*, blz. 272.
253) *Idem*, blz. 277.
254) *Idem*, blz. 290.
255) *M.D.*[2], blz. 440.
256) *Idem*, blz. 444.
257) *Idem*, blz. 492.

HOOFDSTUK IV

KERK, SACRAMENTEN, ESCHATOLOGIE

Par. 1. Enkele voorname distincties in de leer aangaande de kerk

1. Een van de belangrijkste distincties in de leer aangaande de kerk sinds de Reformatie is die van visibilis-invisibilis. Volgens Bavinck heeft ze haar oorsprong niet bij Zwingli, maar bij Luther, waarin hij zich bij Seeberg aansloot. Bij Luther diende ze alleen om tegenover Rome uit te spreken, „dat het wezen der kerk in het onzichtbare lag, in het geloof, in de gemeenschap met Christus en zijne weldaden door den Heiligen Geest, maar volstrekt niet, om aan de zichtbaarheid, aan de realiteit der kerk eenigermate afbreuk te doen". [1]) Later gebruikte men deze distinctie wel om er twee kerken mee aan te duiden: de onzichtbare ecclesiola in ecclesia. Maar zo was ze oorspronkelijk niet bedoeld.

Bavinck bleef zichzelf in de verdere bespreking van deze distinctie trouw. Calvijn onderscheidde door haar de kerk als universa hominum multitudo in orbe diffusa, waarin de hypocrieten zijn opgenomen, van de kerk als voorwerp des geloofs. Van de laatste kunnen wij niet weten, wie daarin de ware gelovigen zijn.

De gereformeerden gebruikten deze distinctie ook om het on-waarneembare van de kerk ermee aan te duiden. Niemand kan de ecclesia universalis, die over heel de wereld verspreid is, waarnemen. Maar in de laatste zin wil Bavinck haar niet gebruiken. Hij wil deze distinctie beslist reserveren voor het onzichtbaar zijn van de „geestelijke zijde" van de kerk: het geloof en de liefde van haar leden. Daarnaast wil hij ze gebruiken voor het onzichtbaar in de kerk zijn van de werkelijk gelovigen. „Beide deze beteekenissen zijn bij Lutherschen en Gereformeerden ineengevloeid en kunnen ook niet uit elkander gehouden worden." [2]) Het gaat er in deze distinctie vooral om tegenover de massieve kerkopvatting van Rome het accent te blijven leggen op de noodzaak de geestelijke weldaden van Christus als kerklid te bezitten. De kerk wordt genoemd naar de ware gelovigen, „die er het essentiëele bestanddeel van vormen en er het wezen aan geven. Het geheel wordt naar het deel genoemd. Eene kerk is en blijft eene vergadering van ware Christgeloovigen". [3])

2. Een tweede distinctie is die van ecclesia militans en triumphans. De kerk is niet te beperken tot de kerk op aarde alleen. De kerk is in wording. De kerk op aarde weet, dat velen van haar leden bij het sterven overgaan naar de kerk boven. Bavinck hield de eenheid van deze beide kerken vast. De kerk beneden en boven zijn geen twee afzonderlijke kerken, maar vormen een eenheid. Van deze ene kerk geldt, dat het grootste gedeelte van haar „op een gegeven oogenblik niet op aarde is; want van het paradijs af tot heden toe zijn er reeds vele duizenden en millioenen in den hemel opgenomen en hun getal wordt dagelijks, van oogenblik tot oogenblik vermeerderd (ecclesia triumphans), en velen zijn er, die nu nog niet gelooven of zelfs nog niet geboren zijn, en toch onfeilbaar zeker tot het geloof zullen komen. De kerk, als vergadering der geloovigen, die op een gegeven oogenblik op de aarde leven (ecclesia militans), is dus maar een klein deel van de kerk, in haar ruimsten zin genomen. Toch is het goed en noodig, om den samenhang der kerk op aarde met die in het verleden en in de toekomst vast te houden." [4])

3. De ecclesia militans wordt onderscheiden in ecclesia universalis, nationalis en localis. Het geheel gaat daarbij aan de delen vooraf. Iedere ecclesia localis of particularis is „eene zelfstandige openbaring van het lichaam van Christus en een deel van een grooter geheel; eene ecclesia particularis, die opkomt uit en geestelijk en historisch met de ecclesia in verband staat". [5]) Het gaat in de Schrift nimmer om „ideale", maar steeds om „empirische" gemeenten. De apostelen spraken niet over een idee, die slechts in gedachte bestaat, of over een ideaal, dat wij hebben na te jagen. „Maar zij hebben altijd de geheele, werkelijke gemeente op het oog, waarvan de vergaderingen der geloovigen in de verschillende steden en dorpen, in de verschillende landen en tijden de plaatselijke openbaringen zijn." [6])

4. Wat de distinctie betreft van de kerk als instituut en de kerk als organisme, waarschuwde Bavinck deze niet te identificeren met die van ecclesia visibilis en invisibilis. De onderscheiding instituut—organisme is er een in de ecclesia visibilis. „Want instituut en organisme zijn beide benamingen van de kerk naar hare zichtbare zijde." [7]) Er is tussen die beide geen prioriteitsverhouding. „Beide zijn met elkander gegeven en werken voortdurend op elkander in." [8]) Bavinck wilde niet, door de kerk als organisme te identificeren met de ecclesia invisibilis, de kerk als instituut depreciëren. In „Roeping en Wedergeboorte", waarin hij nogal polemisch was ingesteld, schreef hij in dit verband: „Het instituut is juist de organisatie, de eenige, de noodzakelijke, de onmisbare organisatie van de zoogenaamde kerk als organisme. Deze laatste heeft geen aanwijsbaar adres dan juist in het instituut... Zelfs als wij de kerk omschrijven als vergadering der geloovigen, hebben we het institutair karakter der kerk daarin terstond mede opgenomen." [9])

Hij wees een „voorstelling der leer" af als zou de kerk als organisme (als kerk der wedergeborenen) vooraf gaan aan de kerk als instituut. Bij die opvatting is de kerk als organisme „de herboren menschheid, die haar nieuwe, rijke leven op heel het breede terrein der schepping, in huisgezin, staat, maatschappij, in wetenschap, kunst enz. tot openbaring brengt. De kerk als instituut is dus volstrekt niet *al* de openbaring van het nieuwe leven der weder-

[1]) *G.D.*, *IV*², blz. 310.
[2]) *Idem*, blz. 328.
[3]) *Idem*, blz. 329.
[4]) *Idem*, blz. 326.
[5]) *Idem*, blz. 409.
[6]) *M.D.*², blz. 499.
[7]) *G.D.*, *IV*², blz. 331.
[8]) *Idem*, blz. 358.
[9]) *R. en W.*, blz. 105.

geboorte, zij bekleedt eene zeer bescheidene en van allen kant beperkte plaats." [10]) Het is duidelijk, dat Bavinck hier opponeerde tegen de theologie van Kuyper.

In Bavincks eigen denken speelde deze distinctie lang niet de rol, die ze bij Kuyper vervulde. Bij Bavinck valt bij de kerk als instituut alle nadruk op de kerk in haar ambten en bedieningen en bij de kerk als organisme denkt hij vooral aan het betoon van de broederliefde. [11])

Enige moeite gaf Bavinck de, uit de reformatorische confessies bekende, distinctie ecclesia vera — ecclesia falsa. Bavinck was zich bewust, dat deze distinctie voortkwam uit de strijd tussen het reformatorisch- en roomse kerkbegrip. Bij Rome staat de kerk boven de Schrift, produceert de kerk de Schrift. „Notae ecclesiae zijn bij Rome dus niets anders dan indicia, eigenschappen, waarin de kerk uitkomt en zich openbaart." [12]) Bij de gereformeerden hanteerde men echter de notae als maatstaven ter beoordeling van de kerk. Zij brachten het Woord in het geding. „De Hervormers hadden te betoogen, dat de kerk van Rome de ware niet was, en dat de kerken der Reformatie aan het wezen der kerk, gelijk de Schrift het omschreef, beantwoordden. Hun reformatorische daad onderstelde, dat de kerk niet was αὐτοπιστος, dat zij dwalen en afwijken kon, en dat er een hooger gezag was, waaraan zij zich te onderwerpen had." [13]) Het Woord is eigenlijk het enige kenmerk der kerk. „In het ééne kenteeken des woords zijn de andere als nadere toepassingen begrepen." [14]) Daarmede was de distinctie ecclesia vera — ecclesia falsa gegeven.

Echter: er deed zich in deze een merkwaardige ontwikkeling voor. De gereformeerden bleken niet in staat deze distinctie zonder meer te handhaven. „En hoewel Lutherschen en Gereformeerden in den eersten tijd zeer kras staande hielden, dat zij de ware kerk waren, maakte de toenemende onzuiverheid van eigen kerken en het optreden van andere kerken naast de hunne het hoe langer hoe moeilijker, om deze bewering in al hare strengheid te handhaven." [15]) Het verval trad in en men zag in eigen kerk veel onzuivers. Omgekeerd zag men bij de anderen nog veel goeds. Zelfs bij Rome wilde men vestigia van de ware kerk erkennen. „Zoo onderging het begrip ware en valsche kerk eene belangrijke wijziging." [16]) Men moest enerzijds toegeven, dat er geen ware kerk is „in absoluten zin", anderzijds werd het duidelijk, dat er geen valse kerk „in absoluten zin" kon bestaan, „wijl zij dan geen kerk meer ware; al was Rome eene valsche kerk, in zoover ze pauselijk was, er waren toch nog vele overblijfselen der ware kerk in. Er was dus onderscheid tussen vera en pura ecclesia". [17])

Bavinck hanteert hier dus de distinctie ecclesia pura als een distinctie binnen de vera ecclesia. Er zijn gradaties in de ware kerk, er zijn meer en minder zuivere kerken. Daardoor wordt de inhoud van het begrip ecclesia vera

[10]) *Idem*, blz. 16.
[11]) *G.D.*, *IV*^{2}, blz. 331.
[12]) *Idem*, blz. 334.
[13]) *Idem*, blz. 338.
[14]) *Idem*, blz. 339.
[15]) *Idem*, blz. 342.
[16]) *Idem*, blz. 343.
[17]) *T.a.p.*

ook verruimd. Ware kerk werd nu de naam, „niet voor ééne kerk met uitsluiting van alle andere, maar voor velerlei kerken, die de hoofdwaarheden des Christendoms, de fundamenteele artikelen nog vasthielden, doch overigens in graden van zuiverheid zeer verre van elkander afweken; en valsche kerk werd de naam van de hierarchische macht van bijgeloof of ongeloof, welke in de plaatselijke kerken zich opwierp en zichzelve en hare ordinantiën meer macht en autoriteit toeschreef dan den Woorde Gods". [18])

Reeds vroeg nam Bavinck dit standpunt in. Het is reeds te vinden in zijn kamper rectorale oratie van 1888. Daarin betoogt hij, dat geen absoluut antwoord is te geven op de vraag hoever de onzuiverheid van de kerk kan gaan, terwijl ze toch een ware kerk van Christus blijft. In weerwil „dat én de Lutherschen én de Geref. Kerken beweerden de ware kerk en zuivere kerken te zijn, hebben zij toch, ruim van hart, andere kerken naast zich als kerken van Christus erkend". [19]) Bavinck noemt daarvoor verschillende argumenten. Calvijn wilde zelfs van vestigia van de kerk bij Rome spreken. De protestanten bonden de zaligheid nooit aan het instituut. Men sprak ook van fundamentele artikelen. Deze laatste onderscheiding wil Bavinck „organisch" toepassen. „Gelijk de ééne algemeene christelijke kerk meer of minder zuiver in de verschillende kerken tot openbaring komt, zoo vindt ook de ééne algemeene christelijke waarheid in de verschillende belijdenissen des geloofs, eene min of meer zuivere uitdrukking. Er is geen algemeen Christendom *boven*, maar toch wel *in* de geloofsverdeeldheid aanwezig." [20]) Deze gedachtengang dringt hem ook tot milder denken over de ketterij. „Ketterij wordt nu alleen hardnekkige dwaling in de fundamentele artikelen en daarmede dus zelf een zwevend begrip." [21]) In de Dogmatiek wil hij onder ketterij alleen verstaan „dwalen in de substantie van de waarheid". [22])

Hoewel hij de term „pluriformiteit" weinig gebruikt, is duidelijk, dat Bavinck principieel het pluriformiteitsstandpunt innam. Met de Reformatie heeft de uniformiteitsgedachte definitief afgedaan. „De uniformiteit maakte voorgoed plaats voor de pluriformiteit; verschillende belijdenissen traden na en naast elkander op en gaven aan religie en kerk eene gansch andere gedaante." [23]) Daarom liet hij de eenheid der kerk in het zichtbare als ideaal los. Toch zijn er uitspraken, waaruit blijkt, dat hij zich moeilijk bij de pluriformiteit kon neerleggen. Hij gaf voluit toe, dat de zonde de oorzaak van deze gedeeldheid was; „in den hemel is er geen plaats meer voor". [24]) Soms lijkt het er op, dat hij de pluriformiteit alleen binnen de ware kerk erkennen wil. „Verscheidenheid was er onder alle schepselen, ook toen er nog geene zonde was," en hij vervolgt: „Verschil van geslacht en leeftijd, van karakter en aanleg, van verstand en hart, van gaven en goederen, van plaats en eeuw komt ook aan de waarheid, die in Christus is, ten goede." [25]) Het confessionele onderscheid

[18]) *T.a.p.* met verwijzing naar art. 29 N.G.B.
[19]) *De Katholiciteit van Christendom en Kerk*, 1888, blz. 33.
[20]) *Idem*, blz. 51 vlg.
[21]) *Idem*, blz. 36.
[22]) *G.D.*, *IV*^{2}, blz. 347.
[23]) *Idem*, blz. 314. Vgl. zijn polemiek met F. M. ten Hoor in *De Bazuin*, 1891, no. 18.
[24]) *Idem*, blz. 346.
[25]) *T.a.p.*

tussen ware en valse kerk speelt nog een rol in zijn gedachtengang als hij schrijft, dat een kerk, die haar leden dwingt Gode meer te gehoorzamen dan de mensen, „zich in datzelfde oogenblik aan de conscientie harer leden, in zooverre als zij dat deed, als eene valsche zou openbaren, die zichzelve en haren ordinantiën meer macht en autoriteit toeschrijft dan den woorde Gods". [26]) In de praktijk is het echter moeilijk de grens aan te wijzen, „die wettige en plichtmatige verbreking van de gemeenschap met eenige kerk of leer van ongeoorloofde breuke scheidt". [27]) Men kan hier hoogstens enkele algemene regelen geven en de toepassing aan ieders conscientie overlaten. Opnieuw zegt hij, dat het begrip van haeresie en schisma in de loop van de tijd „eene rekbaarheid heeft verkregen, welke in het gebruik tot voorzichtigheid maant". [28]) Tenslotte sloot hij zich openlijk aan bij de op dit punt door dr. A. Kuyper ontwikkelde pluriformiteitsleer: „Sedert de Reformatie is de kerk overgegaan in de periode der pluriformiteit; en dit feit dwingt ons, om de eenheid der kerk veelmeer in den geestelijken band des geloofs dan in den uitwendigen vorm der regeering te zoeken." [29]) In een noot bij deze uitspraak verwees hij naar Kuypers Encyclopaedie II², blz. 614 vlg.

Heel deze, door Bavinck ontwikkelde gedachtengang, wilde opponeren tegen een enghartig sektarisme, waarmee hij in eigen kring te kampen had. Hij hield de rede in 1888, toen de vereniging van dolerenden en afgescheidenen in het geding was. Hij trachtte daarom zijn mensen begrip bij te brengen voor de breedheid, waarmede de reformatoren deze kwesties tegemoet traden. Tegelijk echter was hij zelf te zeer overtuigd van het goed recht van de Afscheiding om zonder meer in een relativerend standpunt te vervallen. Vandaar dan ook, dat men telkens naast uitlatingen, die uit het pluriformiteitsstandpunt voortvloeiden, andere uitspraken ontmoet. Zo wees hij in zijn Dogmatiek nadrukkelijk op het reformatorisch appèl van artikel 28 N.G.B.: „Als eene kerk in hare ambten en bedieningen toont, zichzelve en hare ordinantiën meer autoriteit toe te kennen dan den woorde Gods en zich duidelijk als eene valsche kerk openbaart, dan hebben de geloovigen het heilige officie en den schuldigen plicht, om zich af te scheiden en wederom kerkelijk te gaan leven naar des Heeren woord." [30]) Daarnaast zijn er weer uitspraken, waarin de eenheid der kerk eigenlijk geheel in spirituele zin wordt verstaan. „De eenheid en katholiciteit der kerk miste dus van nu voortaan eene eigene organisatie, maar was de verborgen grondslag van de gansche christenheid." [31])

Deze tweeërlei tendens in zijn denken over de kerk leidde hem tot de merkwaardige uitspraak, dat er in het protestantisme zowel een „kerkhervormend en een kerkontbindend element" ligt. [32]) Tegelijk echter kon hij zich krachtig op het Woord beroepen als enige rechter in deze zaken. „Het is volkomen waar, dat, indien het woord kenteeken der kerk is en alle menschen in handen gegeven wordt, ieder daarmede het recht ontvangt, om over de kerk te oordeelen

[26]) *Idem*, blz. 347.
[27]) *T.a.p.*
[28]) *Idem*, blz. 348.
[29]) *T.a.p.*
[30]) *Idem*, blz. 412.
[31]) *Katholiciteit*, blz. 33.
[32]) *Idem*, blz. 50.

en, indien hij het goedvindt, van haar te scheiden." Zelfs het schrikkelijk „misbruik, dat er van gemaakt kan worden en gemaakt is, mag geen oogenblik tot afschaffing van het gebruik verleiden". [33]) Ook in „Magnalia Dei" achtte Bavinck de vrijheid om met het Woord in de hand over de kerk te oordelen door het misbruik dat daarvan gemaakt werd „niet te duur betaald". [34])

Wat nu zijn eigenlijke kerkbegrip betreft, de bespreking van bovenstaande distincties maakt het ons gemakkelijk tot een afronding te komen. Het „wezen" van de kerk, om Bavincks eigen spraakgebruik aan te houden, stelt hij hierin, dat de kerk is een vergadering der gelovigen. Ze is het volk Gods op aarde. Inzoverre is zij ook „realiseering der verkiezing". [35]) Strikt gesproken kan men haar noemen een vergadering der ware gelovigen. De hypocrieten mogen „uitwendig tot de kerk behooren; zij maken toch haar wezen, haar forma niet uit, zij zijn in, maar niet de ecclesia". [36])

Par. 2. Het Woord als constitutieve factor voor de vergadering der kerk

Na een paragraaf over het wezen der kerk, liet Bavinck in zijn Dogmatiek een tweetal paragrafen volgen over de regering en de macht der kerk. Daarin komt nog meer dan in de vorige uit, dat hij de kerk als kerk des Woords wil zien, vooral in antithese tegen de roomse hierarchische kerkidee.

Fundamenteel is de gedachte, dat de kerk, als moeder der gelovigen, een wordende kerk is. Meer nog dan in de eerste paragraaf legt Bavinck nu het accent op dit dynamisch karakter van de kerk. Deze wordende kerk wordt door Christus zelf gebruikt „om anderen tot zijne gemeente toe te brengen; door haar bedient Christus zijn middelaarsambt in het midden der wereld". [37])

De kerk als vergadering is een instituut. Dat instituut werd er niet later aan toegevoegd. Calvijn, aldus Bavinck, beklemtoonde dit instituut-zijn van de kerk krachtig. „Het verschil tusschen Rome en de Hervorming op dit punt bestaat niet in de prioriteit van zichtbare of onzichtbare kerk, van instituut of organisme, van de gemeenschap met de kerk of de gemeenschap met Christus; althans bestaat het daarin niet zonder scherpere bepaling; maar het is hierin gelegen, dat Rome de zaligheid bindt aan priester en sacrament en de Hervorming aan de prediking des woords" [38]) Bavinck wees op dit punt beslist een spiritualiserend kerkbegrip af. De kerk is kerk des Woords. „Tusschen Christus en den individuëelen mensch staat zeker niet, gelijk bij Rome, de priester en het sacrament, de ecclesia docens, in, maar toch wel het woord van Christus, want de gemeenschap met Christus is volgens het getuigenis der Schrift gebonden aan de gemeenschap met het woord der apostelen, Joh. 17 : 3, 1 Joh. 1 : 3." [39]) De inrichting der kerk met haar ambten is „niet later aan de gemeente toe-

[33]) *G.D., IV²*, blz. 346.
[34]) *M.D.²*, blz. 528.
[35]) *G.D., IV²*, blz. 322.
[36]) *Idem*, blz. 323.
[37]) *Idem*, blz. 355, zie ook *M.D.²*, blz. 500.
[38]) *Idem*, blz. 357.
[39]) *T.a.p.*.

gevoegd, maar is van den beginne af in en met haar aanwezig." [40]) Het apostolaat zelve is een krachtig bewijs van het institutair karakter van de kerk.

In het historisch gedeelte van dit onderdeel gaf Bavinck vervolgens een hoogst interessante en brede beschrijving van de ontwikkeling van het ambt van episcopos tot bisschop, en van bisschop tot paus. Heel de ontwikkelingsgang van Ignatius tot Leo I en van deze tot de constitutio dogmatica de ecclesia Christi met het infallibiliteitsbeginsel wordt op schone wijze geschetst. Bavinck laat hier zien, dat hij niet alleen dogmaticus was, maar ook grondig thuis in de kerkgeschiedenis. Hij velt een scherp oordeel over deze ontwikkelingsgang, die in haar oorsprong veel ouder is dan vele protestanten geneigd waren te denken. Ofschoon zij „door den logischen gang harer ontwikkeling en door het imposante van hare verschijning nooit nalaat, indruk te maken; zij is desniettemin in beginsel en wezen met de regeering, welke Christus aan zijne kerk heeft geschonken, in lijnrechten strijd." [41]) In de Schrift is voorts geen enkel bewijs, dat het primaat van Petrus aan het apostolaat verbonden was. En zelfs, al was dat zo: daarmee was nog niets gewonnen voor het primaat van de bisschop van Rome. Immers, volstrekt „onbewijsbaar is, dat Petrus 20 á 25 jaren in Rome heeft vertoefd, dat hij bisschop der gemeente aldaar en primas der gansche kerk is geweest, en dat Linus in episcopaat en primaat hem opgevolgd is." [42]) Het primaat van Petrus en van de bisschop van Rome is op een historische waarschijnlijkheid gebouwd, die ieder ogenblik door nieuwe getuigenissen vernietigd kan worden. Met een voor hem typerende uitdrukking zegt Bavinck in de climax van dit betoog: „De eeuwigheid hangt hier aan een spinrag." [43])

Tegenover deze hiërarchische ontwikkelingslijn stelde de Reformatie het koningschap van Christus in de kerk. Dit leidde tot het zelfstandig verklaren van iedere plaatselijke kerk. In deze plaatselijke kerken komen nu de ambten tot haar recht. Calvijn maakte het ouderlingambt tot het kenmerkende van de gereformeerde kerkregering. „Alle macht in de kerk is rechtstreeks of zijdelings bediening des woords; alle regeling, die zij maakt, is daaraan ondergeschikt en dienstbaar." [44]) Deze macht is de sleutelmacht. Bavinck onderscheidt deze in potestas doctrinae, disciplinae en postestas ordinis of regiminis.

Sprekende over het diakenambt en de potestas misericordiae prijst hij Rome. „Al laat de regeling van den dienst der barmhartigheid in Rome veel te wenschen over, toch neemt zij in werken der liefde onder de Christelijke kerken de eerste plaats in. Want wel heeft de Gereformeerde kerk het ambt van diaken hersteld, maar zij heeft zijn plaats en dienst niet behoorlijk geregeld en zijn werkzaamheid niet tot ontwikkeling gebracht." [45]) Niet minder dan elf middelen somt hij op, waardoor hierin verbetering kan worden gebracht en het valt op, hoezeer hij het ambt der diakenen breed wilde zien. Zij moeten hun hulp uitstrekken tot armen, kranken, vreemdelingen, gevangenen, idioten, krankzinnigen, weduwen en wezen.

[40]) *M.D.*[2], blz. 507 vlg.
[41]) *G.D., IV*[2], blz. 389.
[42]) *Idem*, blz. 397.
[43]) *Idem*, blz. 399.
[44]) *Idem*, blz. 445.
[45]) *Idem*, blz. 468 vlg.

Wat nu de uitoefening van de macht der kerk betreft, deze komt in de plaatselijke kerk samen in de kerkeraad. „Elke plaatselijke kerk is volgens het N.Test. zelfstandig, eene ecclesia completa . . ." [46]) Het synodale systeem kwam op in Frankrijk. Tegenover het independentisme handhaafde Bavinck het goed recht van synoden. „Synoden zijn geen voetstuk voor, maar eene ondermijning van alle hiërarchie; zij handhaven de zelfstandigheid der plaatselijke kerken en bewaren haar voor verwarring, verdeeldheid, hiërarchie van den pastor, overheersching van enkele leden; zij bevestigen de vrijheid der enkele leden, door hun een steun te geven in het verband met andere kerken en beroep op meerdere vergaderingen toe te staan." [47])

Het is hier de plaats te vermelden, wat Bavinck schreef over het z.g. doctorenambt, waaraan hij in 1899 een rectorale oratie wijdde. Daarin nam hij zijn uitgangspunt in de potestas doctrinae van de kerk, in het apostolaat gefundeerd, die hij omschreef als „de macht, om het woord Gods te bewaren, uit te leggen, te verdedigen". [48]) Hieraan knoopte hij vast een belangwekkende beschouwing over het ontstaan van de universiteiten. Hij oefende daarbij voorzichtig kritiek op wat Kuyper in zijn Encyclopaedie schreef over de eenheid van het organisme der wetenschap. Het ontstaan der universiteiten had volgens Bavinck „zijn oorsprong niet in een helder inzicht in het organisme, de eenheid en den samenhang der wetenschappen . . . Misschien kunnen wij in de geschiedenis der universiteiten a posteriori eene leidende gedachte ontdekken, maar zij werd niet met bewustheid bij hare stichting ten grondslag gelegd". [49]) De naam doctor was oorspronkelijk geen aanduiding van een titel, ambt of stand, maar „niets dan aanduiding van eene werkzaamheid, die dikwerf slechts tijdelijk, geheel op eigen gelegenheid werd uitgeoefend". [50]) Professoren en studenten stonden aanvankelijk op één lijn. De instelling van het examen bracht daarin verandering. „Het examen werd de sterke dam, die het college van leeraren afscheidde van dat der studenten." [51]) Langzamerhand werd de naam doctor de aanduiding van een bizondere stand in de maatschappij. „En de promotie was feitelijk eene opneming (inceptio) in het college, in het corps, in den stand van de leeraren." [52])

Later werd het doctoraat een titel, een wetenschappelijke graad van bekwaamheid en werd het losgemaakt van het professoraat. Na de Reformatie werd het meest de taak van de overheid de universiteiten te onderhouden. De opdracht aan de professoren werd vooral religieus gezien. Wat de graden aan de universiteit betreft, zij „legden den plicht op, om te doceeren, om de tegensprekers van het Evangelie te weêrstaan en de kerk met de wetenschap te dienen". [53])

De wetenschap heeft daarom in het midden van de kerk een taak. „Het magisterium is een ministerium. Leervrijheid is volgens de Schrift in de kerk

[46]) *Idem*, blz. 470.
[47]) *Idem*, blz. 475. Zie ook zijn opstel *Synodale Kerkinrichting*, in *De Vrije Kerk*, VIII, blz. 321—335 (*Kennis en Leven*, blz. 68—77).
[48]) *Het Doctorenambt*, 1899, blz. 17.
[49]) *Idem*, blz. 27.
[50]) *Idem*, blz. 36.
[51]) *Idem*, blz. 37.
[52]) *T.a.p.*
[53]) *Idem*, blz. 47.

ongerijmd, die Christus heeft tot haar eenigen Meester en op het fundament van apostelen en profeten is gebouwd." [54]) Onder de gereformeerden was er echter verschil van mening of gesproken moet worden van een afzonderlijk ambt van doctor naast het pastoraat, het presbyteriaat en het diaconaat. Voetius onthield zich van een oordeel; de theologen waren verdeeld. Langzamerhand vereenzelvigde men het doctoraat steeds meer met het professoraat in de theologie. Bavincks conclusie is, dat, indien er „in de kerk van een afzonderlijk doctoraat naast het pastorale ambt sprake is, dan kan en mag daaronder niet anders verstaan worden dan het hoogleeraarsambt in de theologie, aan hetwelk de ontwikkeling en verdediging der waarheid en tevens de opleiding tot den dienst des Woords is toebetrouwd. Op deze wijze werd dan ook het doctoraat door schier alle Gereformeerde theologen omschreven". [55])

Bavinck wilde bij dit alles scherp blijven onderscheiden tussen geloof en theologie. „De theologie als wetenschap komt daarom uit de kerkelijke ambten als zoodanig niet op, noch vormt zij er een essentieel bestanddeel van. Zij is de ontwikkeling en de vrucht van eene gave, welke de H. Geest uitdeelt gelijkerwijs en aan wie Hij wil." [56]) Opnieuw oefende Bavinck daarbij voorzichtig kritiek op Kuyper. „Gedachten over het organisme der wetenschap en de eenheid der universiteit konden daarvan niet terughouden, wijl zulke abstracte, wijsgeerige denkbeelden schier geheel onbekend en nooit beginsel en leidraad van hun handelen waren." [57]) In ieder geval: de kerk mag deze gaven, die de Heilige Geest in haar midden uitdeelt, niet verwaarlozen. Zij heeft de roeping „om de personen, die ze ontvangen hebben, op te sporen en aan te wijzen; om hen tot de uitlegging en de verdediging der waarheid en tot de opleiding van dienaren des Woords af te zonderen, en hen in de gelegenheid te stellen, om aan deze zwaarwichtige taak onbezorgd hun leven te wijden". [58]) Wat de verhouding van theologische kennis tot die van het geloof betreft, het eerste is geen „graad zekerder dan het weten, dat de eenvoudigste geloovigen deelachtig zijn". [59]) Daarom kan de kerk zich doctoren toevoegen, „die de waarheid uitleggen, verdedigen en toevertrouwen aan mannen, die bekwaam zijn om anderen te leeren". Bavinck zag geen tegenstelling tussen wetenschap en kerkelijk ambt. „Beoefening der theologie en opleiding tot den dienst des Woords zijn de beide werkzaamheden, welke de kerk aan hare doctoren opdraagt; en deze zijn geen andere dan die, welke ook door hoogleeraren in de theologie verricht moeten worden. Naar de Gereformeerde gedachte over het wezen én het doel der Godgeleerdheid is er geen onderscheid tusschen doctoren der kerk en professoren der theologie. Doctoren der kerk kunnen zijn en behooren te wezen dienaars en priesters der wetenschap." [60])

Tenslotte willen we nog releveren, wat hij schreef over de verhouding van kerk en staat. Hij viel Hoedemaker bij, dat kerk en staat in Israël onderscheiden waren, hoewel zij samen een theocratie vormden. „Daaruit vloeide voort, dat, zonder dat het onderscheid tusschen burgerlijk en godsdienstig leven werd uitgewischt, de overheid toch ook op haar terrein de wet Gods had te handhaven." [61]) Ook Calvijn wilde het gehele politieke en sociale leven stellen onder de wet Gods. „De staat, schoon onderscheiden van de kerk en met eene eigen taak belast, was toch op zijn terrein niet minder dan de kerk aan het Woord Gods gebonden en tot het houden van de beide tafelen van Gods wet verplicht." [62]) Ook in zijn gedachtenisrede bij het Calvijn-jubileum in 1909 liet Bavinck zich in dezelfde geest uit. „Calvijn wilde, dat staat en kerk, schoon onderscheiden in oorsprong, wezen en roeping, toch vereenigd zouden samenwerken, tot de eere van Gods naam; naast het wapen van Genève werd ten zinnebeeld daarvan op de openbare gebouwen der stad, op de munten en vaandels, het monogram van Christus aangebracht." [63])

In verband met het bovenstaande bezag Bavinck de taak van de overheid positief. Een christelijke, gereformeerde overheid heeft de roeping, „om Gods eer te bevorderen, zijn kerk te beschermen en het rijk van den antichrist te gronde te werpen". Zij mag dit echter slechts doen met „middelen", die in overeenstemming zijn met het Evangelie van Christus, „en alleen op dat terrein, dat haar ter bewaking toevertrouwd is". [64]) Zeer zeker is het opvallend, dat Bavinck, die in 1905 mede het bezwaarschrift indiende tegen de bekende aangevochten woorden uit artikel 36 N.G.B., zich hier zo positief uitsprak. Ook eedbreuk en sabbatsschennis b.v. acht hij voor een christelijke overheid strafwaardig. Wie zijn beschouwingen over dit alles overziet, merkt dat hij streefde naar een synthese van Kuyper en Hoedemaker en dat hij de laatste beslist niet negeerde. Tenslotte merkte hij nog met grote wijsheid op, wat betreft de regeling van de verhouding van kerk en staat, „dat vaste grenzen door niemand in het afgetrokkene kunnen worden aangegeven, wijl zij wisselen met volk en met eeuw en alleen door het getuigenis der volksconscientie enigermate in hunne richting kunnen worden bepaald". [65])

Par. 3. De verhouding van Woord en Geest in Bavincks sacramentsleer

Bavinck besprak de sacramenten in zijn Dogmatiek onder het hoofd: de middelen der genade. Daarbij handelt hij allereerst over het Woord als genademiddel. Natuurlijk kwam hij daarmede voor dezelfde problematiek te staan, die wij reeds eerder in de Dogmatiek tegenkwamen bij de soteriologie nl. de verhouding van Woord en Geest. Hij maakte hier naar twee zijden front: allereerst naar de kant van de mystiek, die het gebruik der middelen versmaadt. Vervolgens wees hij de roomse opvatting af, die het genademiddel ex opere operato

---

54) *Idem*, blz. 55.
55) *Idem*, blz. 57.
56) *Idem*, blz. 61.
57) *T.a.p.*
58) *Idem*, blz. 64.
59) *Idem*, blz. 73.
60) *T.a.p.* Voor de verhouding van geloof en theologie vgl. boven blz. 179 vlgg.
61) *G.D.*, *IV*², blz. 427.
62) *Het Christendom*, 1912, blz. 49.
63) *Johannes Calvijn*, 1909, blz. 31 vlg.
64) *G.D.*, *IV*², blz. 481, 482.
65) *Idem*, blz. 482. In *De Bazuin*, 1898, no. 48 noemde Bavinck de kwestie van art. 36 N.B.G. „een van de ingewikkeldste vraagstukken" en schreef hij o.m. „Onze Geref. broederen in de Ned. Herv. Kerk weten wel, wat zij doen, als zij in Art. 36 het voorname verschil zien tusschen hen en ons."

laat werken. Hiertegenover stelde Calvijn, dat de prediking des Woords is de ordinaria Domini oeconomia et dispensatio, quam tenere in vocandis suis solet. Hierbij verwees hij in een noot naar een respectabel aantal plaatsen uit gereformeerde confessies, die dit getuigenis van Calvijn bevestigen. Met instemming citeerde hij Gerhard: Dominus non solet homines immediate vocare.

Intussen, Bavinck was van oordeel, dat deze these niet geheel bevredigde, „wijl het aantal kinderen, dat zonder genademiddelen of althans zonder het genademiddel van het gepredikte woord zalig wordt, veel grooter is dan in het algemeen wordt vermoed, en niet als uitzondering op den regel kan worden geboekt; en ook, omdat in degenen, die opwassen, de wedergeboorte door den H. Geest aan den doop, aan het gehoor van het woord Gods en aan het geloof, zoo niet altijd voorafgaat, dan toch zeker voorafgaan kan. Vandaar . . . dat bij de Gereformeerden, die de sacramenten als teekenen en zegelen van geschonken genade opvatten, de wedergeboorte als aan den doop voorafgaande werd gedacht, zoodat de middelen der genade niet dienden om te wederbaren, maar om de wedergeborenen tot geloof en bekeering te brengen." [66]) Toch viel hij ook deze latere ontwikkeling niet zonder meer bij. Hij verklaart, dat ook zij „niet van eenzijdigheid is vrij te pleiten". Zij liep het gevaar „om verwerving en toepassing der zaligheid overbodig en alleen voor de openbaring van leven en waarheid naar buiten in de wereld nog noodig te achten". [67]) Als conclusie en eigen standpunt komt Bavinck tot dezelfde thesen, die we reeds eerder releveerden. Hij zocht de oplossing van de moeilijkheden, welke zich hier voordoen, in het leggen van een nauw verband tussen de inwendige roeping (wedergeboorte) en de objectieve aanwezigheid van het Evangelie. Hij zegt, dat Christus uitdeler der genade is „zonder of door het woord en sacrament; maar Hij doet het toch altijd door de inwendige roeping van dien Geest, dien Hij aan de gemeente schonk; in de gemeenschap dier kerk, welke Hij opdroeg het Evangelie te prediken aan alle creaturen; in den weg van dat verbond, dat het Evangelie tot inhoud en het sacrament tot teeken en zegel ontving". [68]) Op deze wijze trachtte hij zo sterk mogelijk de band tussen Evangelie en wedergeboorte te handhaven.

In al zijn beschouwingen over het Woord als genademiddel komen we deze spanning tegen. Stellig wil Bavinck met kracht vasthouden aan het Woord als middel der genade. Duidelijk komt dat uit in wat hij over de efficacia van het Woord schrijft. Daarover zei hij belangrijke dingen. „Het woord Gods is nooit los van God, van Christus, van den H. Geest; het heeft geen bestand in zichzelf; het is niet deïstisch van zijn schepper en auteur te scheiden." [69]) „In zekeren zin" is het Woord Gods altijd efficax. „Indien het niet opheft, slaat het neer; indien het niet tot een opstanding is, dan tot een val; indien niet tot een reuk des levens, dan tot eene reuke des doods." [70]) Maar de werkelijke moeilijkheden doen zich eerst voor, wanneer de vraag gesteld wordt „wanneer het woord Gods in dien zin efficax is, dat het tot geloof en bekeering leidt". [71])

[66]) *Idem*, blz. 487.
[67]) *T.a.p.*
[68]) *Idem*, blz. 489.
[69]) *Idem*, blz. 502 vlg.
[70]) *Idem*, blz. 503.
[71]) *T.a.p.*

Hoe loste Bavinck de moeilijkheden op, waarmee hij hier geconfronteerd werd? Hij wees het lutherse standpunt af, dat de kracht tot zaligheid in het Woord zelf opsluit en het verder van de vrije wil van de mens laat afhangen of het Woord metterdaad tot zaligheid werkt. De gereformeerden maakten het Woord Gods zeker niet los van de Heilige Geest. Naar „het onnaspeurlijk welbehagen Gods" bezigt de Geest het Woord tot bekering, maar ook tot verharding, tot een opstanding, maar ook tot een val. „En als Hij er zoo door werken wil, dat het tot geloof en bekeering leidt, dan behoeft Hij objectief aan het woord niets toe te voegen." [72]) Maar deze werking van de Geest door het objectieve Woord is niet voldoende. De akker „moet voor de ontvangst van het zaad worden gereed gemaakt. Deze subjectieve werkzaamheid des H. Geestes moet dus bij het objectieve woord bij komen." [73]) Van deze, bij het Woord bijkomende werking des Geestes, wordt dan gezegd, dat zij uit de aard der zaak niet in het Woord besloten kan zijn. „Zij is eene andere, eene bijkomende, eene subjectieve werkzaamheid, niet eene werkzaamheid per verbum maar cum verbo, een openen van het hart, Hd 16 : 14, eene inwendige openbaring, Mt 11 : 25, 16 : 17, Gal. 1 : 16, een trekken tot Christus, Joh. 6 : 44, . . ." [74])

Dezelfde gedachtengangen zijn te analyseren in Bavincks beschouwingen over de sacramenten. Ook hier begint hij met de gereformeerde opvatting af te grenzen tegen de romaniserende opvatting. De reformatoren stelden tegenover de roomse opvatting, „dat het sacrament een teeken en zegel was, aan het woord gehecht, geene enkele genade meedeelde, die niet door het woord geschonken werd en dus zonder het woord hoegenaamd geene waarde had; en dat niet het sacrament zelf, maar toch wel zijne werking en vrucht afhing van het geloof en in den ontvanger dus altijd het zaligmakend geloof onderstelde". [75]) Overigens had Bavinck een open oog voor de moeilijkheden, waarmede ook de reformatorische sacramentsleer geconfronteerd werd. Vooral de vraag op welke wijze de integriteit der sacramenten is te handhaven bij ongelovig gebruik gaf de reformatoren moeite. Wanneer men het ex opere operato van Rome in de sacramentologie afwijst, betekent dit nog niet, dat men zonder meer alle vragen oplost. Bavinck wees er op, dat ook Calvijn met een en ander niet zonder meer klaar was. Na een kort exposee van diens sacramentologie zegt hij „Hoe nu God van de sacramenten zich bedient ter uitdeeling zijner genade, wordt bij Calvijn en ook bij de latere Gereformeerden niet duidelijk."

Naar aanleiding van Calvijns sacramentsleer stelde Bavinck hier een aantal vragen, waaruit duidelijk blijkt, dat hij de moeilijkheden en spanningen in de reformatorische sacramentsleer onderkende. De eerste vragen waren: „Is de genade altijd met het teeken verbonden, zoodat het sacrament objectief steeds hetzelfde blijft? of verbindt God de genade met het teeken alleen, wanneer het sacrament door geloovigen ontvangen wordt? of biedt God de genade met het teeken ook aan de ongeloovige gebruikers aan, zoodat het hun schuld is, als zij alleen het teeken aannemen en ontvangen?" [76])

[72]) *T.a.p.*
[73]) *Idem*, blz. 504.
[74]) *Idem*, blz. 504.
[75]) *Idem*, blz. 510 vlg.
[76]) *Idem*, blz. 512.

De spanningen en moeilijkheden, waarmee Bavinck hier worstelde, hangen natuurlijk nauw samen met zijn opvatting van het Woord als genademiddel. Hij legt zelf immers een sterk accent op het Woord-gehalte van het sacrament. „Het sacrament schenkt geen enkele weldaad, die niet ook uit het woord Gods door het geloof alleen ontvangen wordt." [77]) Er bestaat geen afzonderlijke doops- of avondmaalsgenade. Op dit punt drukte Bavinck zich krachtig uit. „De inhoud van woord en sacrament is volkomen dezelfde; beide bevatten denzelfden middelaar, hetzelfde verbond, dezelfde weldaden, dezelfde zaligheid, dezelfde gemeenschap met God; één zijn zij zelfs in modus en instrumentum perceptionis, want ook in het sacrament wordt Christus niet lichamelijk maar geestelijk, niet door den mond maar door het geloof genoten. Zij verschillen alleen in forma externa, in de *wijze*, waarop zij *denzelfden* Christus ons aanbieden." [78]) De weldaden des heils zijn te verkrijgen „uit het woord en door het geloof alleen, maar er is geen enkele weldaad, die uit het sacrament alleen zonder het woord en buiten het geloof om ontvangen zou kunnen worden". [79])

Ook in het leggen van het verband tussen het teken en de betekende zaak, de forma externa en interna van het sacrament, handhaafde Bavinck het Woord-gehalte van het sacrament. Men noemde dit verband wel de forma sacramenti of de unio sacramentalis, maar Bavinck wees er op, dat Gomarus tegen de tweede term al reeds bezwaar had. Door haar zou dit verband immers physisch of substantieel gezien kunnen worden. „Maar het is een ethisch verband, eene relatie, volkomen gelijk aan die tusschen Christus en het Evangelie, tusschen de weldaden van het genadeverbond en het woord Gods, dat ze ons bekend maakt." [80]) God heeft Zelf door zijn instellingswoord een nauw verband gelegd tussen de symbolen en actiones in het sacrament aan de ene kant en de betekende zaken, de weldaden en beloften, anderszijds.

Over de aard, de structuur van de vereniging van de symbolen en de materie in het sacrament gaf Bavinck zich rekenschap door de gereformeerde opvatting af te grenzen tegen de lutherse en de roomse. De laatste zag de unie tussen teken en betekende zaak physisch in de zin van locaal en corporeel. Deze structuur wezen de gereformeerden steeds weer af. Maar dat betekende niet, dat zij deze unio niet als objectief, reëel en wezenlijk wilden blijven zien. Fijntjes merkt Bavinck echter op: „Roomschen en Lutherschen hebben echter van realiteit een ander begrip dan de Gereformeerden. Als de beteekende zaak niet physisch met het teeken vereenigd is, meenen zij, dat het verband van beide niet wezenlijk is en dat Christus met zijne weldaden niet waarlijk in het sacrament medegedeeld en genoten wordt." [81]) Het verschil tussen gereformeerden, luthersen en roomsen liep niet over de vraag óf God door het sacrament werkelijk zijn genade mededeelt. Het ging over de vraag, op welke wijze God dat doet. Op die vraag antwoordden de gereformeerden: op geestelijke wijze, omdat zo alleen de genade waarlijk medegedeeld wordt.

Nu verkeerden de gereformeerden, volgens Bavinck, tegenover de roomsen en luthersen in een dubbele moeilijkheid. In de eerste plaats verklaarden zij, dat de genade niet per verbum, maar cum verbo wordt uitgedeeld. In de tweede plaats hielden zij staande, dat de vocatio externa niet voldoende was. Vandaar, dat Bavinck nu voor het sacrament, precies als bij het Woord, komt tot het spreken van een „bijkomende genade". Als conclusie geldt nu immers, dat het sacrament „zonder meer, zonder bijzondere werking des H. Geestes in het hart der geloovigen, aan zijn doel niet beantwoordt". [82]) Daarmede wordt, aldus Bavinck, aan de objectiviteit van het sacrament niets te kort gedaan. Ook bij het Woord geldt, dat wie het Woord verwerpt, Christus verwerpt, „en op dezelfde wijze, wie het sacrament versmaadt, versmaadt daarmede Christus zelven; al ontvangt hij het teeken, hij wordt niet deelachtig de beteekende zaak". [83])

Wat nu de aard van die „bijzondere werking des Geestes" is, die bij het sacrament moet bijkomen wil het aan zijn doel beantwoorden, Bavinck heeft zich daarover niet uitvoerig uitgelaten. Hij zegt nog, dat in het subject nodig is, „dat zijn verstand verlicht, zijn wil gebogen wordt, om het sacrament waarlijk te verstaan en aan te nemen". Hiermede wordt volgens Bavinck de objectiviteit van het sacrament niet geschaad. De gereformeerden zeiden, dat „al wordt Christus wel ter dege objectief, waarlijk en ernstig aan alle gebruikers van het sacrament aangeboden, gelijk in het woord aan allen, die het hooren, er toch subjectief eene werking des H. Geestes noodig was, om de ware kracht van het sacrament te genieten." [84])

Hoezeer Bavinck besefte, dat hij met het aannemen van een bizondere werking des Geestes, die bij de bediening van het sacrament moet bijkomen, nog niet alle moeilijkheden had opgelost, blijkt wel uit de vierde vraag, die hij stelde in verband met de sacramentsleer van Calvijn.

Uit de formulering van die vraag is zeker op te maken, dat hij de spanningen, welke hier liggen, besefte. Hij vroeg: „waarin is de sacramenteele genade onderscheiden van die, welke de geloovigen reeds vroeger ontvingen, en waarin verschilt zij van de subjectieve werking des H. Geestes, die het oog der geloovigen voor het sacrament opent en hun hart ervoor ontsluit?" [85]) Bavinck beriep zich voor een nadere definiëring van deze bizondere werking op de Consensus Tigurinus en wel op deze these: Non omnibus promiscue, sed electis Dei tantum, ad quos interior et efficax Spiritus operatio pervenit, prosunt signa. Wat is echter de bedoeling van de Consensus met deze zinsnede? Bedoelt ze hier werkelijk een aparte, bij het sacrament bijkomende genade des Geestes? Zonder een nadere analyse en bespreking van deze zin, achten wij de zaak er niet mee afgedaan.

In ieder geval is duidelijk, dat Bavinck zich op dit punt van zijn sacramentologie nauw aansloot bij zijn opvatting van het Woord als genademiddel. Evenzeer als er bij het Woord een genade des Geestes moet bijkomen om het zaligmakend te laten werken, zo is dat ook het geval met het sacrament. Hiermede sloot hij zich weer aan bij die nadere ontwikkelingslijn, die hij zelf

---

[77]) *Idem*, blz. 523.
[78]) *T.a.p.*
[79]) *Idem*, blz. 524.
[80]) *Idem*, blz. 525.
[81]) *Idem*, blz. 527 vlg.
[82]) *Idem*, blz. 533.
[83]) *T.a.p.*
[84]) *Idem*, blz. 534, 535.
[85]) *Idem*, blz. 512.

telkens weer aanwees, en die enigszins afweek van die van Calvijn en de reformatoren. Hoewel hij haar wilde corrigeren door de Geest alleen te laten werken daar, waar het woord objectief aanwezig is, liet hij toch de these van Calvijn, dat het Woord het instrument is in de hand van de Heilige Geest, in principe los. Het Woord kan eerst werken, wanneer de Geest in de eerste instorting van het nieuwe levensbeginsel het hart heeft geopend. Dit geldt zowel bij het Woord zelf als bij het Woord, zoals het in het sacrament als betekening en verzegeling daarvan, tot ons komt. Bavinck volgde in zijn sacramentologie dezelfde lijn als in zijn soteriologie.

Er is nog een ander punt in zijn sacramentologie, waarop we de aandacht willen vestigen. Doorlopend hield Bavinck vast aan het standpunt, dat Woord en sacrament dezelfde inhoud hebben. „Beide (woord en sacrament) hebben denzelfden inhoud, n.l. Christus met al zijne weldaden, en beide schenken ons dien Christus alleen in den weg des geloofs." [86]) De vraag, die nu aan de orde komt, is deze: wat is hier onder het Woord, onder de belofte des Evangelies, die in het sacrament verzegeld wordt, te verstaan? In de beantwoording van die vraag, zette Bavinck zich — zoals vaker — scherp af tegen de opvatting van het uitwendig genadeverbond, zoals deze in de achttiende eeuw ertoe leidde, dat het sacrament steeds meer gezien werd als een louter uitwendig teken, zonder werkelijke inhoud. De sacramenten zijn maar niet alleen een verzegeling van de sententie des Evangelies, „dat, wie gelooft, zalig wordt, maar zij zijn voor de geloovigen zegelen van het gansche genadeverbond, van al zijne beloften, van den ganschen Christus en al zijne weldaden. Zij verzekeren daarom niet maar eene algemeene waarheid, doch zij zijn zegelen aan de belofte: Ik ben uw God en uws zaads God; zij stellen ons voor, zoowel hetgene God ons te verstaan geeft door zijn woord als hetgene Hij inwendig doet in onze harten, bondig en vast makende de zaligheid, die Hij ons mededeelt." De gelovigen worden erdoor „verzekerd van hunne zaligheid". [87]) Reeds lang vóór zijn Dogmatiek schreef Bavinck in deze geest in een artikel in „De Vrije Kerk" over de avondmaalsleer van Calvijn. Daar schreef hij ook, dat de inhoud van de in het avondmaal verzegelde belofte niet maar in het algemeen is „er is vergeving der zonden en eeuwig leven in Christus, den Zaligmaker van zondaren. Maar zeer beslist deze: Ik, zegt de Heere, *zal uw* God zijn en de God van uw zaad in eeuwigheid. Het objectieve, het zekere, en dus ook de rijke vertroosting die er ligt in de Bondszegelen wordt daarom menigmaal miskend. De Sacramenten zijn voor de geloovigen, voor de Bondgenooten ingesteld en bevestigen en bekrachtigen het in zichtbare teekenen, dat God hun God in Christus is en eeuwig blijven zal." [88]) In dezelfde geest recenseerde hij het bekende boek van drs. G. Kramer over het verband van doop en wedergeboorte. „De doop," zo zette hij uiteen, „is bij Calvijn geen zegel der wedergeboorte, maar een zegel van Gods belofte, maar dan van eene belofte, die als van God afkomstig de vervulling vroeger of later meebrengt". [89]) En ook hier zette hij zich af tegen de depreciatie van de doop

[86]) *M.D.*[2], blz. 537.
[87]) *G.D., IV*[2], blz. 535 vlg.
[88]) *De Vrije Kerk, XIII*, blz. 483. (*Kennis en Leven*, blz. 181).
[89]) *De Bazuin*, 1897, no. 28.

als de verzegeling van een uitwendig verbond. Het is dus duidelijk, dat hij onder de, in het sacrament verzegelde belofte Gods, een belofte verstaat, die de garantie van de vervulling in zich draagt. Hij wees af het depreciëren van het sacrament tot de verzegeling van een algemene sententie. We laten nu rusten de vraag, of Bavinck hier inderdaad de bedoeling van hen, die hij bestreed, juist weergaf. Het gaat er ons nu om te laten zien, dat hij in geen geval de weg van de devaluatie van het doopsacrament tot een verzegeling van een uitwendig verbond opwilde.

Uit alles blijkt in ieder geval, dat Bavinck besefte, dat ook op het reformatorische standpunt alle spanningen en moeilijkheden in de sacramentsleer niet zijn weggenomen. Met name de vraag naar de integriteit van het sacrament hield hem intensief bezig. Hoe is die integriteit te handhaven zonder de inhoud prijs te geven?

Par. 4. Het doopsacrament; het verband van doop en wedergeboorte

In de tijd, dat Bavinck zijn Dogmatiek en ook zijn andere geschriften publiceerde, stonden de thesen van de theologie van dr. A. Kuyper inzake de doop in het middelpunt der belangstelling. Bavinck had zijn positie tegenover dit alles te bepalen en vooral bij de vraag naar de grond van de kinderdoop klemde de relatie tot de door Kuyper ontwikkelde gedachtengangen. Zoals steeds weer benaderde Bavinck de vragen vooral historisch. Zijn brede kennis van de oude gereformeerde theologie en haar problemen kwam hem hier uitstekend te pas.

In niet minder dan tien argumenten zette hij het gereformeerde gevoelen inzake de kinderdoop tegenover het standpunt van de dopersen uiteen. De voornaamste these was daarbij, dat de gereformeerden „bij de verdediging van den kinderdoop eenparig hun standpunt namen in het verbond der genade, dat naar Gods belofte niet alleen de geloovigen maar ook hun zaad omvatte. Niet wedergeboorte, geloof of bekeering, en veel minder ons vermoeden dienaangaande, maar alleen het verbond der genade gaf, beide bij volwassenen en bij kinderen, recht op den doop. Calvijn, Inst. IV, 16, 23, 24." [90]) Dit verbond was „de vaste, Schriftuurlijke, objectieve grond, waarop alle Gereformeerden gemeenschappelijk en zonder onderscheid het recht van den kinderdoop deden rusten; een anderen, dieperen, hechteren grond hadden zij niet." [91]) Met deze these nam hij krachtig stelling voor de objectieve fundering van dit sacrament. Zijn inzet is anders dan die van Kuyper, die uitging van hetgeen in de dopeling aanwezig was of verondersteld kon worden aanwezig te zijn. De andere argumenten, die hij aanvoert, zijn eigenlijk niet anders dan een uitwerking van deze hoofdthese. Zo betoogde hij in het tweede argument, dat de doop als teken van het verbond in de plaats der besnijdenis is gekomen; in het derde wees hij weer op de verbondsidee; in het vierde, dat Christus

[90]) *G.D., II*[2], blz. 573. De verwijzing naar Calvijn gaf Bavinck niet in de tekst, maar in een noot bij dit citaat.
[91]) *T.a.p.*

de kinderen als kinderen des verbonds erkend heeft en in het vijfde verwees hij naar Hd 2 en 1 Cor. 7 : 14. Van deze laatste plaats oordeelt hij, dat de heiligheid „van welke Paulus hier spreekt, niet als eene subjectieve, inwendige, maar als eene objectieve, theocratische te denken is, want anders waren de kinderen en de man niet door de geloovige moeder en vrouw, doch door zichzelven heilig." [92])

Tot nu toe lagen zijn argumenten in de sfeer van het objectieve verbond der genade. In de volgende argumenten echter nam zijn betoog een wending naar het subjectieve. Zo betoogde hij in het zesde argument, dat, al kunnen de kinderen niet actu geloven, „zij kunnen toch wedergeboren worden en daarin tevens het vermogen des geloofs ontvangen". [93]) In de volgende argumenten gaat hij in deze gedachtenlijn voort. Zo zegt hij in het zevende, dat wij de kinderen der gelovigen rekenen „tot de geloovigen zelven, omdat zij met hunne ouders in het verbond der genade begrepen zijn. Zelfs is de waarschijnlijkheid, dat de gedoopten ware geloovigen zijn, bij de kinderen grooter dan bij de volwassenen ... bijna de helft der menschen sterft weg, voordat zij tot de jaren des onderscheids zijn gekomen." [94]) In dit laatste argument herkent men een typische gedachtengang van dr. A. Kuyper. [95]) Maar tegelijk treden nu alle remmingen op, waardoor hij Kuypers theologie trachtte te corrigeren. Hij betoogt bij het achtste argument, dat de wedergeboorte wel geen grond voor de doop is, maar alleen het verbond Gods. Het is niet te bewijzen, „dat de uitverkorenen altijd in hun jeugd, vóór den doop of zelfs vóór de geboorte, door den H. Geest zijn wedergeboren; God is vrij in de uitdeeling zijner genade en kan de vrucht van den doop ook op veel later leeftijd doen genieten. Daarom blijft er in de Christelijke gemeente plaats voor de prediking van het Evangelie, van wedergeboorte, geloof en bekeering." [96]) In het negende argument wordt gezegd, dat de echte vrucht van de doop alleen door de gelovigen genoten wordt. „De echte, wezenlijke, Christelijke doop is die, welke aan geloovigen toebediend wordt". [97]) Tegelijk stipuleert Bavinck, dat het wezen van de doop niet afhankelijk gesteld mag worden van zijn uitwerking in het leven. In het tiende argument sluit zich de gedachtengang af. Kinderen, zo wordt daarin gesteld, kunnen deze wezenlijke doop genieten, want „gelijk zij onbewust door den H. Geest wedergeboren en met het geloofsvermogen begiftigd kunnen worden, zoo kunnen zij ook door dienzelfden H. Geest buiten hun weten in dat geloofsvermogen versterkt worden." [98])

Gelet op de wending, die het betoog in de boven gereleveerde reeks van argumenten nam naar het subjectieve, stelt men zich vanzelf de vraag, wat Bavinck onder de objectieve grond, het opgenomen zijn in het verbond der genade, verstond? Bij het antwoord op die vraag valt het opnieuw op, hoezeer Bavinck zijn thesen funderen wilde in de historische gereformeerde theologie

---

92) *Idem*, blz. 579.
93) *Idem*, blz. 580.
94) *Idem*, blz. 581.
95) *E Voto, III*, 1894, blz. 6 vlg.
96) *Idem*, blz. 582.
97) *T.a.p.*
98) *Idem*, blz. 583.

en hoe grondig hij die kende. Hij zegt, dat er op dit punt twee ontwikkelingslijnen vallen op te merken.

„Er waren er", aldus omschrijft hij de eerste lijn, „die de eenheid van verkiezing en verbond zoo lang en zoo nauw mogelijk wenschten vast te houden; zij beweerden daarom, dat alle kinderen, uit geloovige ouders geboren, naar het oordeel der liefde voor wedergeboren gehouden moesten worden, totdat zij in leer of leven duidelijk het tegendeel openbaarden, of dat althans de uitverkoren kinderkens in den regel vóór den doop of zelfs reeds vóór de geboorte door Gods Geest waren wedergeboren (a Lasco, Ursinus, Acronius, Voetius, Witsius e.a.)" [99])

Daarnaast was er echter een andere ontwikkelingslijn. Er waren er ook, die „lettend op de bezwaren der practijk, die zoo dikwerf leert, dat gedoopte kinderen opgroeien, zonder eenig teeken van geestelijk leven te toonen, van deze wedergeboorte vóór den doop geen regel durfden te maken. Zij erkenden wel allen zonder uitzondering, dat Gods genade niet aan de middelen gebonden is en ook in het hart van jonge kinderen de wedergeboorte kan werken, maar zij lieten in het midden, of die wedergeboorte bij de uitverkoren kinderkens vóór of onder of ook, soms vele jaren, na den doop plaats heeft (Calvijn, Beza, Zanchius, Bucanus, Walaeus, Amesius, Heidegger, Turretinus e.a.)." [100]) Deze laatste lijn kreeg de overhand, „toen de kerk, door verwaarloozing der tucht tot verval kwam". [101]) De doop werd toen van de wedergeboorte geheel losgemaakt en slechts opgevat als een teken van een uitwendig verbond. Hiermede hing samen, dat men de uitdrukking „in Christus geheiligd" uit het doopformulier ging opvatten in „objectieven, verbondmatigen zin". Later kwamen er echter weer stromingen op, die het objectieve karakter van de doop wilden handhaven. Bavinck wijst in dit verband op Schleiermacher, het Tractarianisme en dr. A. Kuyper. De laatste trachtte het objectief karakter van de doop te handhaven „door er eene bijzondere genade aan toe te kennen. Deze bestaat niet in de wedergeboorte, welke bij den doop ondersteld wordt en dus niet meer behoeft geschonken te worden, maar in eene bijzondere, anders niet te verkrijgen weldaad, nl. in de inlijving in het lichaam van Christus, of liever in 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." [102])

We hebben opzettelijk op Bavincks beschrijving van die twee ontwikkelingslijnen gewezen. Daarin lag zeker een correctie zijnerzijds op het eenzijdig accentueren van één van die beide lijnen in zijn eigen tijd. Toch wordt het tegelijk duidelijk, dat zijn sympathie bij de eerste ontwikkelingslijn lag. Het bleef — in zijn verhouding ten aanzien van de theologie van dr. Kuyper — bij een correctie, het werd nimmer een totale afwijzing. Correctie lag er ook in zijn afwijzen van de door Kuyper voorgestane z.g. doopsgenade. „Er is", zo betoogde Bavinck, „geen enkele genade, die niet door het woord en alleen door het sacrament wordt uitgedeeld. Ook de inlijving in het lichaam van

---

99) *Idem*, blz. 557.
100) *T.a.p.*
101) *T.a.p.*
102) *Idem*, blz. 560.

Christus geschiedt door het geloof en ontvangt in den doop haar teeken en zegel. De doopsgenade bestaat en kan naar Schrift en Geref. belijdenis nergens anders in bestaan dan in declaratio en confirmatio." [103])

Wat het z.g. „kindergeloof" betreft, Bavinck liet zich daarover omzichtig uit. Hij wees er op, dat de oude gereformeerden hier allerlei verschillende uitdrukkingen gebruikten en spraken van de fides in semine, in radice, in inclinatione, in potentia, in habitu, in principio, in virtute interna Spiritus, semen regenerationis enz. „Maar", zo vervolgde hij, „in de zaak zelve was er volkomen overeenstemming. Alle Gereformeerden hielden op grond van de Schrift, Jer. 1 : 5, Luk. 1 : 5, en overeenkomstig de katholiciteit van de Christelijke religie tegenover de Anabaptisten staande, dat kinderkens even-goed als volwassenen door God in genade aangenomen, door zijn Geest wedergeboren en met het zaad des geloofs begiftigd konden worden." [104]) Ook hier weer: voorzichtigheid en ruimte scheppen voor verschillende visies.

Deze in de Dogmatiek ontwikkelde opzet wordt bevestigd door de analyse van zijn overige geschriften. Zo besprak Bavinck in „De Bazuin" van 1900 een opstel van ds. J. A. Ruys „Leerbegrip van het Sacrament des H. Doops volgens Gods Woord in de Nederlandsche Hervormde (Geref.) Kerk", gepubliceerd in het blad „Troffel en Zwaard". Bavinck verklaarde een heel eind met de beschouwingen van de auteur te kunnen meegaan. Alleen — en opnieuw treft ons hier Bavincks verzet tegen de opvatting van een uitwendig verbond — hij wil de doop niet zien als de verzegeling van een uitwendig verbond. „Immers zulk een uitwendig verbond is er niet. Er is wel een uitwendige zijde aan het genadeverbond, evenals er eene zichtbare zijde aan de kerk is." We houden het er voor, dat de kinderen „de geestelijke goederen van het genadeverbond deelachtig zijn". Dit „houden voor" is geen grond voor de doop, ook geen onfeilbare regel, maar „een oordeel der liefde en regel voor onze gedraging, bepaaldelijk voor ons kerkelijk handelen". [105]) In enkele artikelen in „De Bazuin" besprak Bavinck het „in Christus geheiligd" van de eerste doopvraag. Hij zag de verbondsmatige opvatting daarvan als een produkt uit de vervaltijd van de Geref. Kerken. In die tijd ging men deze uitdrukking verstaan „in voorwerpelijken, uitwendigen, verbondmatigen zin". Bavinck wil deze uitdrukking opvatten in collectieve zin. „Niet van elk kind, hoofd voor hoofd, maar van ‚onze kinderen' zegt het doopsformulier, dat zij in Christus geheiligd zijn." [106]) In de reeds eerder genoemde recensie van het boek van Kramer zegt hij nog, dat hij het genadeverbond wil verstaan als een „geestelijke realiteit". Het was het „eigenaardige van de leer van Calvijn over den doop, dat hij altijd uitgaat van het verbond der genade, dat hij dit verbond opvat als een geestelijke realiteit, en daaruit concludeert dat het Sacrament niet een ledig, ijdel teeken is ... De doop is bij Calvijn geen zegel der wedergeboorte, maar een zegel van Gods belofte, maar dan van eene belofte, die als van God afkomstig vroeger of later de vervulling ook meebrengt."

---

[103]) *Idem*, blz. 569.
[104]) *Idem*, blz. 574.
[105]) *De Bazuin*, 1900, no. 14.
[106]) *Idem*, no. 19, 20.

Ook in deze recensie spreekt hij van dezelfde twee lijnen in de historische gereformeerde dogmatiek, die hij in de Dogmatiek noemde. Sommigen noemden de eerste weldaad, welke aan de kinderen in het verbond geschonken werd: wedergeboorte; anderen bepaalden zich er toe te spreken van „het hebben van den H. Geest, van het inzijn in het verbond, van het deelgenootschap aan de belofte enz. Er blijft altijd verschil over, of de wedergeboorte bij kinderen geschiedt vóór of in of na den doop. Er bestaat geen grond en geen recht om één van deze voorstellingen in tegenstelling van andere als de Gereformeerde bij uitnemendheid te stempelen ... De belijdenisschriften zelve zijn op dit punt niet eenstemmig." [107])

In „Opleiding en Theologie" uit 1896 vinden we dezelfde gedachtengangen. Ook hier grensde hij zich af tegen die opvatting van het verbond, welke hij een produkt van de vervaltijd noemt. Men zag in de doop toen alleen verzegeld „de objectieve waarheid der belofte, dat er in Christus vergeving is voor een iegelijk, die gelooft". [108]) Die kant wilde Bavinck beslist niet op. Hierover diende geen verschil te bestaan, dat de sacramenten tekenen en zegelen zijn van het verbond der genade „met al zijne beloften, samengevat in de eene groote belofte: Ik zal uw God zijn. En hierover is ook feitelijk geen verschil." [109]) Hij naderde in dit geschrift, dat een sterk synthetische opzet had, op verschillende punten Kuyper zo dicht mogelijk. Men kan op goede gronden zeggen, zo verklaart hij hier, dat de doop de wedergeboorte „onderstelt". De bejaardendoop en het avondmaal onderstellen bij het ontvangen ook het geloof. Maar deze onderstelling mag niet betekenen, dat de „bedienaar van het Sacrament zijne vrijmoedigheid tot het doopen ontleent aan het vermoeden, dat het kind wedergeboren zal zijn, maar alleen dat hij juist op grond van Gods belofte het kind voor wedergeboren heeft te houden en dus als zoodanig heeft te doopen". [110])

De latere formule van 1905 ligt in nuce heel duidelijk in dit geschrift. Bavinck verklaart hier nl. ook, dat de gedachte, dat alle kinderen der gemeente hoofd voor hoofd „zouden wedergeboren zijn, in strijd is zoowel met Gods Woord als met de ervaring, want er is altijd kaf onder het koren en niet allen zijn Israel, die uit Israel zijn". Wij houden alle gedoopte kinderen voor wedergeboren, „totdat uit hun leer en leven het tegendeel blijken mocht, evenals wij dat doen ten aanzien van alle leden der gemeente en alle Avondmaalgangers". [111]) Dit bleef een vast element in zijn beschouwingen. Veel later, in zijn „Bijbelsche en Religieuze Psychologie" betoogt hij nog, dat ouders van de gedachte mogen uitgaan, „dat hunne kinderen de beloften van dat verbond in beginsel deelachtig zijn, totdat in later leven uit hun belijdenis en wandel beslist het tegendeel blijkt. De eerste van die beloften betreft de wedergeboorte, en deze staat met de Christelijke opvoeding in het allernauwste verband". [112])

---

[107]) *Idem*, 1897, no. 28.
[108]) *Opleiding en Theologie*, 1896, blz. 77.
[109]) *Idem*, blz. 78.
[110]) *T.a.p.*
[111]) *Idem*, blz. 79.
[112]) *Bijbelsche Psychologie*, blz. 217.

Tenslotte rest ons nog de bespreking van „Ouders of Getuigen" uit 1901, een geschrift, dat in de vorm van een artikelenreeks in „De Bazuin" werd gepubliceerd en geschreven in een tijd, toen hij nogal kritisch stond tegenover de B-theologie. Het is een historische studie met een dogmatische spits. We laten nu zijn historische beschouwingen rusten. Er blijkt wel uit, dat hij het vermogen had zich in korte tijd, in zulk een op zichzelf weinig belangrijk onderwerp, grondig te verdiepen. Aan het slot van het geschrift vatte hij zijn mening in een aantal stellingen samen. Hij wees zeer beslist af, dat het eis zou zijn, dat de moeder bij de doop niet tegenwoordig is, maar de vader — en wel zo spoedig mogelijk na de geboorte — alleen het kind ten doop zou presenteren. Zijn katholieke geest komt hierin uit, dat hij de voorstanders van de „vroegdoop" opwekt niet „anderen, die een ander gevoelen zijn toegedaan, van minachting van het sacrament of ongehoorzaamheid aan Gods gebod te beschuldigen".[113]) Uit heel de toon van het geschrift en vooral van de stellingen blijkt, dat hij geprikkeld was, zo niet verbitterd. Hij zegt, dat de doop-praktijk in de oude Christelijke Gereformeerde Kerk beslist niet minder zuiver was dan die van hen, die dogmatisch de Vrije Universiteit volgden. „Het nieuwe, dat door den dogmatischen arbeid der Vrije Universiteit over den doop aan het licht is gebracht, bestaat hoofdzakelijk in de voorstelling, dat de onderstelde wedergeboorte de grond van den doop is. Zonder nu een oogenblik te miskennen, dat deze voorstelling voor velen den doop weer in waarde heeft doen rijzen, mag toch ter anderer zijde niet vergeten, dat zij in breeden kring misverstand en groote verwarring heeft veroorzaakt. Niet zoozeer in den zin, waarin zij door Dr. Kuyper bedoeld, als wel door velen zijner volgelingen opgevat is. Ook staat het nog niet zoo aanstonds vast, dat zij beter is dan de vroegere beschouwing, dat het verbond der génade, de belofte Gods de grond voor den Kinderdoop was."

Hier ontmoeten we dus weer dezelfde correctieve gedachtengang. Misschien ging Bavinck hier het verste in het zich afzetten tegen de in zijn tijd gepropageerde kuyperiaanse beschouwingen. Hij wil nl., zo vervolgt hij nu, drie vragen overwegen „om te weten, of wij in de leer van den doop er thans beter dan vroeger aan toe zijn. Vooreerst: is de doop altijd en overal, waar hij zuiver bediend wordt, een bewijs van wedergeboorte? Ten tweede: indien dit niet zoo is, is er dan een kenteeken, waardoor wij weten, in welk geval de doop wel en in welk geval hij niet een bewijs van wedergeboorte is? Ten derde: indien zulk een kenteeken ontbreekt, is er dan voldoende grond in de H. Schrift, om met zekerheid te beweren, dat althans alle uitverkoren kinderen vóór hun doop worden wedergeboren? Wie deze vragen indenkt, zal beseffen, dat wij menschen, altijd blijven staan voor het mysterie van Gods Raad en voor de vrijmachtige werking zijns Geestes. God ontfermt zich, diens Hij wil en Hij verhardt, dien Hij wil."[114])

Uit al dit materiaal wordt één ding duidelijk: Bavincks dogmatische positie inzake de kinderdoop lag in het midden tussen de uitholling van de doop tot het teken van een uitwendig verbond enerzijds en de strenge onderstellingsleer anderzijds. Naar beide zijden heeft hij correctief willen werken en zijn denken vond rust in het enerzijds houden van de te dopen kinderen voor wedergeboren en in Christus geheiligd (dit laatste collectief-subjectief en niet verbondsmatig verstaan) en in het anderzijds staande houden, dat de wedergeboorte kan geschieden voor, onder of na de doop, zonder dat hierover bindende uitspraken vallen. Wanneer het om een strenge bepaling van de grond voor de kinderdoop ging, zocht hij die in het objectieve verbond, dat hij echter zo min mogelijk van een geestelijke subjectieve realisering in de kinderen wilde losmaken. Hoewel deze positie uiteraard mede gebonden is aan de probleemstellingen van zijn eigen tijd en van zijn opponenten, was ze waardevol als correctief tegen de al te subjectieve fundering van de kinderdoop in de theologie van dr. A. Kuyper en vooral tegen de theologie van diens epigonen. Daarnaast blijft zeker ook waardevol, dat Bavinck in katholieke zin gepleit heeft voor het als legitiem-gereformeerd erkennen van gedachtenlijnen in de reformatorische theologie, die niet verder wilden gaan dan het funderen van de kinderdoop in de bondspositie der kinderen zonder zich uit te laten over de subjectieve realisering van het heil in de gedoopten. Hoewel hij zelf deze opvatting niet huldigde, weigerde hij haar illegitiem te verklaren. Bij een en ander blijkt de grote waarde van zijn grondige dogmenhistorische kennis van deze locus der theologie.

Par. 5. Het avondmaal, vooral in verband met Calvijns avondmaalsleer

Bavincks verhandeling over het avondmaal in de Dogmatiek is een fraai staal van dogmatisch-exegetisch-dogmenhistorische behandeling van een onderwerp. Hij begint met een uitvoerige exegetische verhandeling over de instelling van het avondmaal en de teksten, die hierop betrekking hebben. De ontwikkeling van de offeridee in het avondmaal wordt uitvoerig uiteengezet. De idee van een realistische vereniging van brood en wijn met het lichaam en bloed van Christus drong zich steeds meer op. Augustinus mocht haar nog een tijd tegenhouden, te keren was ze niet.

De reformatie verwierp de leer van het misoffer en van de transsubstantiatie, maar ging in de positieve opvatting van het avondmaal spoedig uiteen. Het geschil tussen de luthersen en de gereformeerden liep over de „waarachtige" tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal. „Toen Calvijn optrad, was er reeds aan geen verzoening meer te denken, al nam hij ook met zijne leer van het avondmaal een standpunt tusschen en boven beide partijen in."[115]) Het verschil tussen de luthersen en de gereformeerden liep niet over het feit van Christus' presentie in het avondmaal, maar over de wijze, waarop Christus tegenwoordig was. Het gaat hier om de z.g. unio mystica Christi in het avondmaal. „Het was Calvijn blijkbaar te doen om de unio mystica, om de gemeenschap der geloovigen met den ganschen persoon van Christus. Deze komt wel niet voor het eerst door het avondmaal tot stand, want Christus is het brood

[113]) *Ouders of Getuigen*, 1901, blz. 94.
[114]) *Idem*, blz. 99, 100.

[115]) *G.D.*, *IV*², blz. 610.

onzer ziel reeds in het woord, maar ze wordt ons toch in het avondmaal „illustrius" geschonken en in de teekenen van brood en wijn verzegeld en bekrachtigd." [116])

Bavinck knoopte bij zijn eigen sacramentologie en doopleer aan door te zeggen, dat wij in het avondmaal „geene andere en meerdere, maar toch ook geene mindere weldaden ontvangen dan in het woord". Er komt in het avondmaal een gemeenschap met Christus tot stand, even innig als tussen de spijze en die haar geniet. „Door het woord en het geloof krijgen wij zulk eene innige gemeenschap met Christus, met zijn lichaam en bloed, als er ontstaat tusschen de spijze en dien, die haar geniet. En dit is de leer niet alleen van Joh. 6, maar van heel de Schrift." [117]) Ook hier is een werking van de Heilige Geest, die subjectief bij het sacrament bijkomt. „Het woord schenkt in letterlijken zin die gemeenschap niet noch ook het geloof, maar God heeft zich verbonden, om dengene, die zijn woord gelooft, zijne gemeenschap in Christus en al de daaraan verbonden weldaden mede te deelen." [118])

Er is verschil tussen het geloven en het eten en drinken van het lichaam en bloed van Christus. Het geloven is tijdelijk en gaat eens over in aanschouwen. Maar de gemeenschap met Christus, die daardoor ontstaat, „gaat veel dieper en duurt in eeuwigheid. Zij is eene unio mystica, die ons slechts eenigszins duidelijk is te maken onder de beelden van wijnstok en rank, hoofd en lichaam, bruidegom en bruid, hoeksteen en gebouw. En het is deze unio mystica, welke in het avondmaal beteekend en verzegeld wordt." [119]) Wat nu de wijze betreft, waarop Christus in het avondmaal tegenwoordig is, deze is geen andere dan die in het Evangelie. „Hij is niet lichamelijk in brood en wijn besloten evenmin als in het verkondigde woord, maar wie het teeken geloovig aanneemt, ontvangt naar de ordinantie Gods waarachtig gemeenschap aan den ganschen Christus. Niet in en onder, maar met het teeken schenkt Christus de beteekende zaak, dat is, zichzelven met al zijne weldaden." [120])

Reeds vroeg hield Bavinck zich met de leer aangaande het avondmaal en speciaal met Calvijns opvatting bezig. In 1887 besprak hij Calvijns avondmaalsleer in een artikel in „De Vrije Kerk". Hij wees in dit artikel allereerst op het verschil tussen Calvijn en Zwingli. Zwingli erkende in het avondmaal geen andere gemeenschap met Christus, dan die aan zijn aan het kruis verworven weldaden. Calvijn voldeed dit echter niet. Er was nog een andere, diepere gemeenschap met Christus, „niet aan de weldaden alleen maar aan den persoon van Christus zelven, met zijn eigen vleesch en bloed". [121]) Dit is de z.g. unio mystica. „De mystieke unie, de verborgen gemeenschap der geloovigen met Christus is in de eerste plaats eene allernauwste, onbegrijpelijke vereeniging met den persoon van Christus, met Zijne Goddelijke en menschelijke natuur, met zijn ziel en lichaam, met zijn vleesch en bloed en daarna eerst deelgenootschap

[116]) *Idem*, blz. 611.
[117]) *Idem*, blz. 622.
[118]) *T.a.p.*
[119]) *T.a.p.*
[120]) *Idem*, blz. 634.
[121]) *De Vrije Kerk*, 1887, blz. 471 (*Kennis en Leven*, 1922, blz. 173 vlg., waaruit we verder citeren).

ook aan zijn schatten en gaven." [122]). De gemeenschap aan het vlees van Christus schenkt ons zelfs de onsterfelijkheid. „Want uit de verborgene bron der Godheid is het leven op wonderlijke wijze in het vleesch van Christus ingestort, opdat het van daar ons toevloeien zou." [123])

Bavinck zag scherp, welke moeilijkheid in deze uiteenzettingen van Calvijn school. „Het is," zo oefende hij zijn kritiek, „inderdaad aan Calvijn niet gelukt, het onderscheid duidelijk aan te geven tusschen de gemeenschap aan Christus' persoon en aan Zijne weldaden". [124]) In zijn Dogmatiek oefende hij jaren later dezelfde kritiek. „De voorstelling van Calvijn is niet in elk opzicht duidelijk, vooral niet wat de gemeenschap aan het eigen vleesch en bloed van Christus en het daaruit voortvloeiende leven betreft." [125])

Hoewel hij dus kritiek had op Calvijns avondmaalsleer, zag hij de grote, positieve bijdrage, welke Calvijn aan de leer over het avondmaal geleverd had, in de uitwerking van de gedachte van de unio mystica. „Maar dit is het groote, dat Calvijn op het onderscheid tusschen beide (nl. tussen het deelhebben aan Christus en aan zijn weldaden, Br.) gewezen heeft, dat hij aan de leer der unio mystica, der verborgene vereeniging van Christus met de geloovigen, in de H. Schrift telkens, vooral in het Evangelie van Johannes geleerd, in zijne en in de Gereformeerde theologie eene plaats heeft geschonken." [126]) De conclusie in dit artikel is dezelfde als later in de Dogmatiek en raakt een grondgedachte van Bavincks soteriologie: „Geen gemeenschap aan de weldaden van Christus dan na en door de gemeenschap aan Zijn persoon — dat vergat Zwingli, dat stelde Calvijn op den voorgrond." [127]) In dit verband wees Bavinck ook op de terminologie van Calvijn. Deze verklaarde, dat wij in het avondmaal de substantie van het vlees en bloed van Christus deelachtig worden, ook wel de kracht (vis, vigor, virtus), die door het vlees en bloed van Christus geschonken wordt. Ook daaruit blijkt, dat Calvijn iets „anders en diepers in het avondmaal heeft gezocht dan Zwingli". [128]) Bavinck nam ook enkele algemeen sacramentologische overwegingen in dit artikel op, die voor de kennis van heel de problematiek van zijn sacramentsleer van belang zijn. Hoewel wij in het algemeen overzicht van de sacramentologie er reeds enkele elementen uit genoemd hebben, willen we hier toch nog enkele hoofdtrekken uit dit artikel releveren. Ook hier wees hij af, dat het sacrament alleen zou betekenen en verzegelen „de algemeene en objectieve waarheid: er is genade, er is vergeving, er is eeuwig leven in Christus voor een iegelijk die gelooft". De sacramenten zijn maar geen afbeeldingen, „maar werkelijk panden en waarborgen, dat het lichaam des Heeren eenmaal voor ons is opgeofferd en ons nu tot spijze is". [129])

Bavinck wees er op, dat Calvijn sterke uitdrukkingen gebruikte om de objectiviteit van het sacrament te handhaven: offerre, exhibere, porrigere, implere enz. In het avondmaal hebben wij, aldus de Catechismus Genev., niet

[122]) *Idem*, (*K. en L.*), blz. 174.
[123]) *Idem*, blz. 175.
[124]) *Idem*, blz. 176.
[125]) *G.D.*, *IV*^{2}, blz. 611.
[126]) *K. en L.*, blz. 176 vlg.
[127]) *Idem*, blz. 177.
[128]) *Idem*, blz. 176.
[129]) *Idem*, blz. 172.

alleen de significatio van de weldaden, maar worden deze ons metterdaad geschonken (exhibentur). „Hij aarzelt niet, om de sacramenten *organen* te noemen, waardoor God krachtdadig in de zijnen werkt." [130])

In dit licht moet ook de relatie van het sacrament gezien worden tot de ongelovigen. Christus wordt met zijn weldaden in het sacrament „ook aan ongeloovigen aangeboden en geschonken. Het ongeloof doet de waarheid Gods niet te niet. De sacramenten behouden hun kracht." Er is echter onderscheid tussen „aangeboden en ontvangen worden". De ongelovigen worden Christus niet deelachtig, „ook al wordt Hij hun evengoed als den geloovigen aangeboden; het gebruik van het sacrament is hun ten verderve". [131])

Bavinck concludeert, dat Calvijn op deze wijze handhaafde „de objectiviteit van het sacrament en de waarachtigheid van Gods beloften". [132]) Ook later in dit artikel hield Bavinck staande, dat het sacrament geen verzegeling is „van den ontvanger, maar van de beloften Gods". De vraag is echter: „welke die belofte is en wat zij inhoudt". Opnieuw wijst hij dan af, dat die belofte te zien zou zijn als een algemene sententie in de zin van: „er is vergeving der zonden en eeuwig leven in Christus, den Zaligmaker van zondaren. Maar zeer beslist deze: Ik, zegt de Heere, *zal uw* God zijn en de God van uw zaad in eeuwigheid... De Sacramenten zijn voor de geloovigen, voor de Bondgenooten ingesteld en bevestigen en bekrachtigen het in onzichtbare teekenen, dat God hun God in Christus is en eeuwig blijven zal. De woorden in onze Belijdenisschriften, dat wij zoo waarachtig Christus' lichaam en bloed ontvangen als wij eten van het brood en drinken van den wijn, mogen niet worden verzwakt." [133])

Het is duidelijk, dat Bavinck in zijn avondmaalsleer handhaafde de specifiek calvijnse onderscheiding van exhibere en accipere, die ook voor de sacramentologie als zodanig van groot belang is.

Par. 6. De eschatologie; leven en dood

Bizonder interessant en actueel is wat Bavinck in zijn eschatologie over de onsterfelijkheid en over de tegenstelling van dood en leven schreef. De bewijzen voor de onsterfelijkheid vanuit de natuur der ziel, de historie en de rede, hoewel niet van belang ontbloot, geven geen afdoende zekerheid. De Heilige Schrift neemt een standpunt in „dat bij de eerste kennisneming niet anders dan bevreemden kan. De onsterfelijkheid der ziel schijnt van de grootste beteekenis te zijn voor godsdienst en leven; en de Schrift maakt er nooit met zoovele woorden gewag van; zij kondigt haar nooit als eene Goddelijke openbaring af en stelt haar nergens op den voorgrond; en nog veel minder stelt zij ooit eenige poging in het werk, om hare waarheid te betoogen of deze tegenover hare tegensprekers te handhaven". [134])

De Schrift heeft een geheel eigen opvatting van leven en van dood. „Leven is bij haar nooit alleen voortbestaan en dood is nimmer aan vernietiging gelijk, maar leven sluit in gemeenschap met God en dood is gemis van zijne genade en gunst." [135]) Bavinck gaf hier vervolgens een voortreffelijk exposee van de oudtestamentische spreekwijze over dood en graf. Hij is hier als exegeet op zijn best. En de conclusie van zijn overzicht van de gegevens is: „de Scheol is het ééne groote graf, dat alle graven der gestorvenen omvat; het rijk der dooden, de onderwereld, en daarom ten onrechte in onze Statenvertaling dikwerf door *hel* overgezet." [136]) Wat de ziel van de mens betreft: „Niet alleen zijn lichaam, maar ook zijne ziel verkeert in den staat des doods en behoort der onderwereld toe; daarom kan er ook van een sterven der ziel gesproken worden." [137]) Fel keerde Bavinck zich tegen hen, die de onsterfelijkheid der ziel in het O.T. wilden inlezen. „Zij, die met geweld de wijsgeerige leer van de onsterfelijkheid der ziel in het Oude Testament hebben willen vinden, hebben de openbaring Gods aan Israel niet verstaan en Westersche ideeën ingelegd in de religie van het Oostersche volk." [138]) Ook bij de Reformatie had de leer der onsterfelijkheid slechts een beperkte plaats. Zij „„ontkent haar niet, maar zij leert ze ook niet opzettelijk en is allerminst, gelijk het deïsme meende, daartoe gegeven, dat zij ons deze onsterfelijkheid als eene der gewichtigste godsdienstige waarheden bekend maken zou." [139])

Leven, aldus Bavinck, is geen „naakt bestaan, louter zijn zonder meer" en hij vervolgt: „Christus heeft niet de onsterfelijkheid in wijsgeerigen zin, het voortbestaan der zielen na den dood, verworven of geopenbaard. Maar Hij heeft het door de zonde uitgemergelde en ontledigde leven van den mensch hier en hiernamaals weer met den positieven inhoud van Gods gemeenschap, met vrede en vreugde en zaligheid gevuld. De dood is geen dood meer voor wie in Christus Jezus is, doch een doorgang tot het eeuwige leven, en het graf eene geheiligde rustplaats tot den morgen der opstanding." [140])

Ook in zijn andere geschriften heeft Bavinck doorlopend dit standpunt ingenomen. In de „Bijbelsche en Religieuze Psychologie" zegt hij, dat in de Schrift ook van de ziel van de mens gezegd wordt, dat ze sterft. Daar mag echter niet uit afgeleid worden, „dat de mensch met den dood totaal ophoudt te bestaan, want het tegendeel wordt duidelijk op tal van plaatsen geleerd. Maar de Grieksche opvatting, dat de ziel van nature onsterfelijk en het lichaam van nature sterfelijk is, vindt in de Schrift geen steun; leven en dood betreffen den ganschen mensch; de dood gaat ook de ziel aan; bij het sterven komt ook zij te verkeeren in een staat des doods. [141]) In „Magnalia Dei" betoogt hij, dat de dood in de Schrift nooit betekent vernietiging en niet-zijn, „maar sterven en dood-zijn vormt daar de tegenstelling van het gansche rijke en volle leven, dat de mensch oorspronkelijk in de gemeenschap met God hier op aarde beschoren was. Als de mensch sterft wordt daardoor niet alleen zijn lichaam, maar ook zijne ziel getroffen". [142])

---

130) *Idem*, blz. 173.
131) *T.a.p.*
132) *T.a.p.*
133) *Idem*, blz. 181.
134) *G.D.*, *IV*², blz. 656.
135) *Idem*, blz. 648.
136) *Idem*, blz. 658.
137) *Idem*, blz. 659.
138) *Idem*, blz. 660.
139) *Idem*, blz. 676.
140) *G.D.*, *IV*², blz. 677.
141) *Bijbelsche Psychologie*, blz. 33.
142) *M.D.*², blz. 550.

Over de tussentoestand sprak Bavinck met grote soberheid. Hij onderscheidde tussen het slapen der gestorvenen en het slapen van hun zielen. Het laatste wees hij beslist af. „De gestorvene slaapt, omdat het verkeer met de diesseitige wereld opgehouden heeft; maar nergens zegt de Schrift, dat de ziel van den gestorvene slaapt; integendeel stelt zij deze altijd na den dood als meer of minder bewust voor; en als de openbaring voortgaat, treedt het hoe langer hoe duidelijker in het licht, dat, terwijl in den dood alle relaties tot deze wereld worden afgesneden, er terstond daarvoor andere verhoudingen tot eene andere wereld in de plaats treden." [143]) Van het Jenseits kan alleen gezegd worden, dat het niet slechts een toestand, maar ook een plaats is, wat Bavinck met behulp van thomistische categorieën aldus formuleert: „zielen mogen niet circumscriptive in tijd en ruimte zijn, zij zijn toch nog veel minder eeuwig en alomtegenwoordig, en moeten ergens zijn en ook eene successie van tijdsmomenten hebben." [144]) Even sober spreekt hij over de situatie der gestorven ongelovigen in de tussentoestand. Wij kunnen alleen met zekerheid zeggen, dat, „wanneer de toorn Gods hier reeds op de ongeloovigen blijft, deze na den dood terstond veel zwaarder moet gevoeld worden, wijl alle afleiding van het aardsche leven ontbreekt en het naakte bestaan met niets dan het bewustzijn en het gevoel van dien toorn gevuld wordt." [145])

Het vagevuur bestreed Bavinck centraal vanuit de rechtvaardiging door het geloof. „Wie gelooft, die heeft vergeving en eeuwig leven, die is „rijp" voor den hemel, en behoeft noch hier noch hiernamaals door een purgatorium heen." [146]) De dood zelf reinigt de mens van de smet der zonde. „De dood is een geweldige verandering, eene verbreking van alle banden met dit aardsche leven, een intreden in een nieuwe wereld met gansch andere verhoudingen en toestanden. Er is niets vreemds in, dat God, gelijk van alle lijden, zoo van den dood zich bedient, om de ziel van den geloovige te heiligen en van alle smet der zonde te reinigen." [147]) Er is geen direct contact tussen de kerk op aarde en die in de hemel. Maar er is wel een meeleven van de triumferende met de strijdende kerk. „Al geeft de Schrift ons geen recht te gelooven, dat de zaligen in den hemel alles weten, wat hier op aarde gebeurt, toch is het waarschijnlijk, dat zij van de strijdende kerk op aarde minstens evenveel weten als deze van hen. En dat weinige, gevoegd bij de kennis, die zij uit de herinnering bezitten en die misschien telkens door mededeelingen van engelen en pas ontslapenen uitgebreid wordt, is genoegzaam, om hen steeds met belangstelling te doen denken aan deze aarde en aan de machtige worsteling, die hier gestreden wordt." [148])

Bavinck accentueerde, dat de tussentoestand een voorlopige situatie is. De zaligen zijn verstoken van het lichaam, „en dit lichaamloos bestaan is niet, gelijk het dualisme meenen moet, eene winst maar een verlies, geen vermeerdering maar vermindering van zijn, wijl het lichaam tot het wezen van den mensch behoort". [149]) Ook de hemel strekt zich uit naar Christus' komst. „Deze gedachte staat in de Schrift zoozeer op den voorgrond, dat de tusschentoestand tot eene korte spanne tijds inkrimpt, die bij het eindgericht geheel niet in aanmerking komt." [150])

Bij de beschrijving van de toestand der gestorvenen riep Bavinck opnieuw de categorieën van de thomistische wijsbegeerte te hulp. Zij hebben een ubi definitivum, verleden, heden en toekomst. Zij bestaan in enige vorm van ruimte en tijd en daarom „kunnen zij ook niet zonder alle werkzaamheid gedacht worden." [151]) Ook in de hemel zijn werken te verrichten. Er is ook daar „een altijd meer gelijkvormig worden den beelde des Zoons, een nimmer eindigend opwassen in kennis en liefde van God. En daarbij heeft ieder zijn eigen taak en plaats". [152])

Tot in deze laatste locus der dogmatiek bestreed hij scherp de evolutieleer. Zij ziet de dood als een schakel in een proces, dat tot hoger ontwikkeling leidt. Zij ontdoet de dood van haar strafkarakter en daartegen verzette Bavinck zich. De dood wordt hier niet gedacht als „eene catastrophe, als eene straf der zonde, als een gericht, dat over den mensch voltrokken wordt, maar hij is een normaal verschijnsel, een geleidelijke overgang, zooals er zulke menigmaal in de organische wereld voorkomen.". [153]) De evolutieleer kan leiden tot spiritisme, dat door Bavinck wordt afgewezen.

Van de drie punten, waarin Bavinck zijn eschatologie behandelde, nl. de leer aangaande de tussentoestand, de wederkomst van Christus en de voleinding der eeuwen, is het eerste punt het meest interessant, vooral vanwege zijn bespreking van de bijbelse gegevens van leven en dood.

Bij de leer aangaande de wederkomst wijdde hij brede aandacht aan het chiliasme, ook door uitvoerige bespreking van de exegetische gegevens. Wat het einde der wereld betreft, de religie heeft zich nooit met de idee „van eene eindelooze ontwikkeling of van een algeheelen ondergang der wereld verzoend". [154]) De duizend jaren uit Openb. 20 staan enerzijds tegenover het kleine getal van de dagen der verdrukking en anderzijds tegenover de eeuwige heerlijkheid. „Zij zijn eene aanduiding van de heilige, zalige rust der gestorven geloovigen in den hemel bij Christus en tevens van het verlangen, waarmede zij uitzien naar den dag der wrake van hun bloed, 6 : 9, terwijl op aarde de strijd van wereldrijk en volkerenwereld tegen Christus nog voortduurt." [155]) Ook in deze locus gaat de polemiek met allerlei richtingen tot het einde door. Zo bestreed Bavinck nog de lutherse opvattingen over de wederkomst van Christus. In tegenstelling tot hen schreven de geref. aan de wederkomst een „lichamelijk, plaatselijk, tijdelijk karakter toe; zij erkenden zelfs, dat die wederkomst, ook al zou zij zeer plotseling zijn, toch successiva was, aan eene successie van oogenblikken onderworpen; ook op den hoogsten trap van hare verhooging,

---

143) *G.D.*, *IV*², blz. 679.
144) *Idem*, blz. 693.
145) *T.a.p.*
146) *Idem*, blz. 701.
147) *Idem*, blz. 702 vlg.
148) *Idem*, blz. 708.
149) *Idem*, blz. 709.
150) *T.a.p.*
151) *Idem*, blz. 710.
152) *T.a.p.*
153) *W.d.O.*, blz. 253.
154) *G.D.*, *IV*², blz. 716.
155) *Idem*, blz. 761.

bij de wederkomst ten oordeele, bleef Christus zijne waarachtige menschelijke natuur behouden".[156])

Bij de voleinding der eeuwen beperkt de Schrift de eindgebeurtenissen niet tot de laatste vierentwintig uur. „De gebeurtenissen, welke in de parousie van Christus moeten plaats grijpen, zijn ook zoo omvangrijk, dat zij zeker een geruimen tijd in beslag nemen."[157]) Allereerst geschiedt de opstanding. De Schrift spreekt wel over een algemene opstanding, maar zelden, „wijl zij tot Christus in een gansch ander verband staat dan de opstanding der geloovigen". Bij de opstanding staat in de Schrift die der gemeente op den voorgrond. „Deze opstanding is de eigenlijke, ware opstanding en is rechtstreeks door Christus verworven, want zij is niet maar eene hereeniging van ziel en lichaam, doch eene levendmaking, eene vernieuwing, een terstond naar ziel en lichaam beide in gemeenschap treden met Christus, een herschapen worden naar Gods evenbeeld."[158])

Er is identiteit tussen het aardse lichaam en het opstandingslichaam. Bavinck trok daaruit consequenties ten aanzien van het vraagstuk van de lijkverbranding. „De Christen conserveert de lijken niet kunstmatig, gelijk de Egyptenaren; hij vernielt ze ook niet mechanisch, zooals thans velen begeeren, maar hij vertrouwt ze aan den schoot der aarde toe, en laat ze rusten tot den opstandingsdag."[159]) De identiteit tussen beide lichamen wil Bavinck handhaven door aan te nemen, dat er op aarde „iets" van het lichaam overblijft, „dat het substraat van het opstandingslichaam uitmaakt".[160]) Bavinck trachtte dit substraat met behulp van filosofische categorieën te analyseren. Er moet bij alle organismen en zo ook bij het menselijk lichaam iets zijn, dat in de voortgaande gedaantewisseling zijn identiteit behoudt. Wat is er dan ongerijmd in om aan te nemen, dat zulk een „organische grondvorm", zulk een „schema der individualiteit" ook na de dood van het menselijk lichaam overblijft, „om als zaad te dienen voor het lichaam der opstanding"?[161])

Bij de beschrijving van het laatste gericht verzette Bavinck zich tegen de kritiek van de Aufklärung op het geloof in een eeuwige straf. Door de eeuwige straf wordt de harmonie der deugden Gods niet geschonden. „Gods gerechtigheid betoont zich in de eeuwige straf toch altijd zóó, dat zijne goedheid en liefde ongeschonden blijven en nooit rechtmatig kunnen worden aangeklaagd."[162]) In de hel is wel de poena damni, niet de poena sensus gelijk. „En daarin spreekt zich nog iets van Gods barmhartigheid uit."[163])

De vernieuwing der wereld laat Thomas aan het eindgericht voorafgaan, maar de gewone voorstelling, waarbij Bavinck zich aansluit is, „dat zij daarop volgt en dan eerst intreedt, als de goddeloozen reeds van de aarde verbannen zijn".[164]) De vernieuwing der wereld involveert niet de vernietiging der substantie, evenmin een spiritualisering der dingen. De zaligheid wordt ook stoffelijk en lichamelijk genoten. Er zijn graden van heerlijkheid.

Op dit punt gekomen zag Bavinck zich nog eenmaal met het grootse systeem van de thomistische theologie geconfronteerd. Heel zijn Dogmatiek door heeft hij zich tegen haar twee grondprincipes verzet, nl. de verdienstelijkheid der goede werken en de opvatting van de zaligheid als visio Dei per essentiam. Ook thans, in deze laatste locus, wees hij dit systeem opnieuw vastberaden van de hand. Rome bouwde op de verdienstelijkheid der goede werken het recht op speciale hemelse aureolae voor de martelaren, de celibatairen en de leraars. Daartegenover belijdt hij, dat ook alle hemelse gaven ons toekomen als vruchten van het grote verzoeningswerk van Christus.

Tot aan het einde van de Dogmatiek blijft ons boeien de klare, duidelijke en tegelijk verheven en diepzinnige wijze, waarop Bavinck in dit boek zijn gedachtenstroom onder woorden bracht. Tot in de laatste woorden ademt het boek een grote bezonnenheid, die het tot een klassiek werk maakte. De zaligheid beschreef Bavinck als een rusten en genieten tevens. En deze zaligheid wordt door Bavinck volstrekt theocentrisch beschreven. We willen deze analyse eindigen door de laatste regels volledig te citeren. Ze zijn een schoon staal van de diepe vroomheid en de klare denkkracht, waarin het geheel geschreven is. „Het onderscheid van dag en nacht, van sabbat en werkdagen heeft opgehouden; de tijd is doordrongen van de eeuwigheid Gods; de ruimte is vol van zijne tegenwoordigheid; het eeuwige worden is gehuwd met het onveranderlijke zijn. Zelfs de tegenstelling van hemel en aarde is verdwenen. Want alwat in den hemel en op de aarde is, is tot één vergaderd onder Christus als Hoofd, Ef. 1 : 10. Alle schepselen zijn en leven en bewegen zich in God, die alles in allen is, die in den spiegel zijner werken al zijne deugden weerkaatst en daarin zichzelven verheerlijkt."[165])

---

156) *Idem*, blz. 768 vlg.
157) *Idem*, blz. 770.
158) *Idem*, blz. 771, 772.
159) *Idem*, blz. 773.
160) *Idem*, blz. 776.
161) *Idem*, blz. 777.
162) *Idem*, blz. 797.
163) *T.a.p.*
164) *Idem*, blz. 798.
165) *Idem*, blz. 815.

DEEL III:

TERUGBLIK EN UITZICHT

HOOFDSTUK I

CULTUUR EN EVANGELIE

We willen in dit hoofdstuk komen tot een synthese van de resultaten van onze analyse van Bavincks dogmatische gedachtengangen. Daardoor zullen we ook in staat zijn te komen tot een bepaling van de betekenis van zijn Dogmatiek in het geheel van de reformatorische theologie. We ontveinzen ons niet, dat een en ander niet eenvoudig is. Maar we willen deze studie niet beëindigen zonder althans een poging te hebben gewaagd.

We gaven dit hoofdstuk de titel „Cultuur en Evangelie". Wij bedoelen daar dit mee: Bavinck heeft zelf de cultuur eens gedefiniëerd als „alle arbeid, die door menschelijke krachten aan de natuur wordt besteed".[1]) Zonder ons echter in allerlei problemen, die hier rijzen te verdiepen, willen we bij cultuur toch vooral denken aan hetgeen de mens in de loop der eeuwen in geestelijke activiteit tot ontwikkeling gebracht heeft in allerlei wetenschap en kennis van de wereld en van zichzelf. Van Peursen meent, dat de mens in de cultuur bezig is de „diepe zin en strekking" van het natuurlijke te onthullen. In de cultuur komt de mens voor de vraag „naar de uiteindelijke zin" van alles te staan.[2]) In de loop der eeuwen heeft de mens over de zin van de wereld en van zichzelf nagedacht, en zowel in de wijsbegeerte als in de theologie krijgen wij met de resultaten van dat nadenken te maken. Daarbij blijkt in de loop der eeuwen, dat het Evangelie telkens weer kritisch inwerkt op de cultuurresultaten van de mens. Het Christendom doorbrak het oude cultuurpatroon van de heidense wereld. De Reformatie deed hetzelfde met het cultuurpatroon van de Middeleeuwen. Op bescheidener schaal trachtte in de vorige eeuw Abraham Kuyper te komen tot een herkerstening van de westeuropese cultuurwereld. Het calvinistisch Réveil, waarvan hij de grote woordvoerder was, betekende een resolute aanval op het liberale cultuurbeeld van het midden van de negentiende eeuw. Zoals wij in het hoofdstuk „Bavinck en Kuyper" aantoonden, is er nauw verband tussen het leven en werken van Bavinck en dat van Kuyper. Al meende Bavinck op bepaalde punten van Kuyper te moeten afwijken of corrigerend op hem te moeten inwerken, men kan zijn levenswerk niet recht beoordelen als men hem niet ziet tegen de achtergrond van het door Kuyper bewerkte calvinistisch Réveil. Vandaar, dat ook Bavinck getracht heeft te komen tot een nieuwe bepaling van de positie van de gereformeerde theologie en dogmatiek in de cultuurwereld van zijn tijd. Tegen die achtergrond is o.i.

---

[1]) *Wijsbegeerte der Openbaring*, blz. 213.

[2]) Van Peursen, *Christelijke Encyclopedie*[2], s.v. Cultuurfilosofie. Zie ook dr. S. J. Ridderbos, *De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper*, Kampen, 1947, blz. 7.

zijn Dogmatiek te zien. Zij was een welbewuste poging te komen tot een vernieuwing van de historische gereformeerde theologie en dogmatiek, die in de loop van de achttiende eeuw uitgelopen was op de gereformeerde scholastiek en waarvan men figuren als Heidegger en Fr. Turretinus de laatste vertegenwoordigers zou kunnen noemen.[3])

De taak, welke Bavinck zich hiermee stelde, was niet gering. Hij moest niet alleen de historische gereformeerde dogmatiek grondig kennen en bestuderen, maar zich ook rekenschap geven van de enorme ontwikkeling, welke het moderne denken in de negentiende eeuw sinds Kant had doorgemaakt. Kortom, hij moest komen tot een nieuwe plaatsbepaling van de reformatorische dogmatiek in de negentiende en het begin van de twintigste eeuw. Hij heeft bewust die plaats gezocht. Daarbij heeft hij op zijn wijze en met de middelen, waarover hij in zijn tijd beschikte, getracht het Evangelie, zoals hij dat uit de Heilige Schrift had verstaan, veilig te stellen tegenover de geest van zijn tijd. Terwijl hij poogde de ontwikkeling van de cultuur, met name in wijsgerig en kennistheoretisch opzicht, zover mogelijk te waarderen en het Evangelie beslist niet wilde isoleren, zocht hij tegelijk dit Evangelie in zijn kritische werking ten opzichte van die cultuurontwikkeling voluit te laten functioneren. In hoeverre hij daarin slaagde, willen wij trachten aan te wijzen in dit slothoofdstuk. Zijn ganse optreden is o.i. samen te vatten onder twee gezichtspunten: synthese en diastase. Indien enigszins mogelijk trachtte hij te komen tot een synthetische waardering van de ontwikkeling van eigen tijd, maar tegelijk kwam hij tot een diastase, waar zijns inziens het Evangelie gevaar liep beschadigd te worden of geweld te worden aangedaan.

We willen zijn dogmatische gedachtengangen, zoals we die in deel II analyseerden, onder dit gezichtspunt bezien. In grote trekken de indeling van de analyse volgend, stellen we de volgende themata aan de orde: A. Prolegomena en H. Schrift; B. God en mens; praedestinatie; C. Zonde; algemene genade; D. Verbond; christologie; E. Ordo salutis; F. Ecclesiologie; sacramentologie; eschatologie.

A. Prolegomena en H. Schrift

De prolegomena nemen in Bavincks Dogmatiek een belangrijke plaats in. Het gehele eerste deel is er aan gewijd. Hij sloot zich daarin nauw aan bij de scholastieke gereformeerde theologie. Zowel Turretinus als De Moor openen hun dogmatieken met uitvoerige verhandelingen De Theologia. Thomas zelf trouwens begon zijn Summa reeds met een verhandeling De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat. Toch is er een enorm verschil tussen de schoolse wijze, waarop zij deze kwesties behandelden en dit eerste deel van Bavincks Dogmatiek. Dat is geen wonder, want Bavinck zag zijn Dogmatiek als de zelfbezinning van de belijdende christen op de in de openbaring gegeven Godskennis en de problemen, welke deze voor de moderne mens met zich mee brengt. Met „moderne mens" bedoelen wij hier de mens, die door

[3]) Zo b.v. V. Hepp, *De tegenwoordige Stand der Gereformeerde Theologie*, in *Vox Theologica, III*, blz. 88.

het kenkritisch en historisch-kritisch denken en onderzoek van de tweede helft van de vorige eeuw is heengegaan.

Ter adstructie wijzen wij op het volgende. In de eerste plaats frappeert in de prolegomena, hoezeer Bavinck de uit de Heilige Schrift verkregen Godskennis voortdurend in verband met het geheel van de menselijke kennis zet. Hij maakte de problemen, waarvoor de openbaring ons denken in kritische zelfbezinning plaatst, geen moment los van de problemen van de algemene kenleer. Wat dat betreft stond hij midden in de menselijke cultuur van zijn tijd. We wijzen in dit verband op zijn principialeer. Het was — formeel gezien — een meesterlijke greep van Bavinck om de principia van de logica vruchtbaar te maken voor de formele opbouw van de dogmatisch-theologische principialeer. Reeds in zijn Inaugurele te Kampen (1883) sprak hij van God als het principium essendi van de theologie, van de openbaring in de Heilige Schrift als het principium cognoscendi externum en van de illuminatie door de Heilige Geest als het principium cognoscendi internum. Deze theologische principialeer liep weer parallel met die der wijsgerige principia, die in dezelfde trits zijn geordend. Deze principialeer stelde hem in staat positie te kiezen in het geheel van de wijsgerige problematiek van het westeuropese denken van die tijd. Hij stelde zich daarmede tegenover het rationalisme en het empirisme en vond voor zijn denken rust in het kritisch realisme van de neothomistische philosophie, uiteraard in een protestantse versie.

Men kan de kritische vraag stellen of het wel wenselijk is de prolegomena der dogmatiek zo breed uit te bouwen als Bavinck in het eerste deel van de Dogmatiek deed. Het gevaar is inderdaad groot, dat men op deze wijze een gnosis formuleert, die met de openbaring in de Heilige Schrift niets meer te maken heeft en zich ver van het Evangelie verwijdert. Terecht is bv. Karl Barth van oordeel, dat de dogmatiek zich niet moet inlaten met allerlei kenproblemen, waar ze niet mee te maken heeft.[4]) De thesen van de dogmatiek mogen niet zo in de lucht hangen, dat ze als toerusting tot de kerkelijke verkondiging onbegrijpelijk zijn en alleen pure gnosis bieden. Barths voorkeur gaat daarom duidelijk uit naar de z.g. irreguläre dogmatici; niet naar de schooldogmatici, maar naar theologen als Luther en Kohlbrugge.[5])

Doordat Bavinck zijn Dogmatiek zette in het geheel van, en opbouwde in voortdurend denkcontact met het westeuropese denken van de vorige eeuw, bereikte hij echter, dat ze daardoor geen geïsoleerde reproduktie werd van de inhoud van het kerkelijk dogma, maar de inhoud van dat dogma betrok op de wijsgerige problematiek van die tijd en daarin zelfstandig verwerkte. Hoewel wij met Van der Walt van oordeel zijn, dat Bavinck daardoor niet altijd ontkwam aan een theologische interpretatie van wijsgerige problemen, had dit toch het voordeel, dat hij op deze wijze het Evangelie niet isoleerde van de brandende vraagstukken van de cultuur van zijn tijd, maar het er midden in plaatste.[6])

In de tweede plaats wijzen wij er op, dat Bavinck de locus over de open-

[4]) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik, I, 1*, Zollikon, 1939, S. 297.
[5]) *A.a.O.*, S. 294.
[6]) S. P. van der Walt, *Die wijsbegeerte van dr. Herman Bavinck*, Potchefstroom, 1953, blz. 186.

baring, die hij in de bespreking van de prolegomena inbouwde, evenzeer in wijde verbanden behandelde. Zo besprak hij de algemene openbaring voortdurend onder het aspect van de betekenis daarvan voor de waardering van de buiten-christelijke, ethnische religies. Zo kon hij ook een standpunt vinden tegenover de godsdienstwetenschappen, die in zijn tijd met grote kracht opkwamen.[7]) Hij was hierdoor ook in staat de klassieken te waarderen, die bij hem een vrij sterke positieve waardering ontvingen als propaedeuse voor het Christendom. Het is merkwaardig, dat hij daarin in de laatste tijd gevolgd wordt door Van Peursen, nadat lange tijd in gereformeerde kring een zeer kritisch standpunt tegenover de klassieken werd ingenomen.[8])

Eenzelfde tendens kenmerkt zijn visie op de bizondere openbaring. Bavinck beperkte deze geen ogenblik tot een geïsoleerde, op zichzelf staande aan de mens mechanisch medegedeelde kennis, maar vatte haar op als een complex van woorden en daden Gods, ingegaan in de mensheid in de loop van een lange historia revelationis. Bavinck was een van de eersten in gereformeerde kring, die op het belang van deze historia revelationis de aandacht vestigde. God werkt door dit complex van woorden en daden verlossend en vernieuwend op de mensheid in. De openbaring sinds de val kwalificeerde hij als soteriologisch, en deze is niet slechts mededeling van leer, maar ook van leven. Ze beoogt de verlossing van de ganse kosmos. Op deze wijze trachtte hij de blik op het historische, die in de loop van de negentiende eeuw in zo veel opzichten verdiept was, in dogmaticis te honoreren.

In de derde plaats wijzen we op het verband, dat hij legde tussen openbaring en Heilige Schrift. Bavinck was daarin modern, dat hij openbaring en Schrift onderscheidde, hoewel hij ze geen ogenblik van elkaar wilde losmaken. Doordat hij echter de Schrift tijdelijk noemde, een actus transiens, gaf hij aan de Schrift een eigen dimensie naast de openbaring. Hij distanciëerde zich ronduit van wat hij noemde de „mechanische" inspiratieleer waarmede hij bedoelde de vorm, die het Schriftdogma in de latere dogmatiek verkregen had (ut calami). Hij bepleitte een „organische" inspiratie, waarin zowel de auctor primarius (God) als de auctores secundarii (de mensen) ten volle tot hun recht kwamen. De Schrift is voluit het werk Gods, maar ook het werk der mensen.[9]) Hierdoor trachtte hij de eigen aard van de Schrift beter tot haar recht te doen komen en schiep hij ruimte voor de zich in zijn tijd baanbrekende inleidingswetenschappen. Terwijl hij de historische kritiek op de Schrift vanwege haar ethisch karakter scherp bleef afwijzen, opende hij de mogelijkheid voor een diepgaand onderzoek naar de auteurs van de Schrift,

[7]) Th. L. Haitjema, *Zestig Jaren Nederlandsche Theologie*, in *Onder Eigen Vaandel*, Jrg. VI, 1931, blz. 42, die de jaren van 1905—1915 ziet als de grote jaren van de vergelijkende godsdienstwetenschap in ons land.

[8]) In een recensie van H. Dooyeweerd, *A new critique of theoretical thought* in *Ned. Theol. Tijdschrift*, XIV, blz. 66.

[9]) Voor de waardering van Bavincks inspiratieleer zie vooral E. P. Heideman, *The relation of revelation and reason in E. Brunner and H. Bavinck*, Assen, z.j., diss. Utrecht (1959), p. 206/207. Ook voor Bavinck bleven er moeilijkheden over. Terecht concludeert Heideman „It is just because B. was so insistent upon retaining the complete activity of both God and man in the writing of Scripture that his difficulties remained so great." (208)

hun bronnen en wijze van werken, zaken waarvoor in de oudere dogmatieken nauwelijks aandacht gevraagd werd.

In de vierde plaats zette hij ook de leer aangaande het testimonium Spiritus Sancti in brede verbanden. Hij wilde dit testimonium niet losmaken van het „algemene Geestesgetuigenis" aangaande de waarheid van het gekende in de naïeve ervaring en evenmin van het getuigenis des Geestes aangaande ons kindschap Gods. Daardoor werd het testimonium Spiritus Sancti niet geïsoleerd betrokken op de divinitas van de Schrift.

In de vijfde plaats wijzen we op zijn voortdurend gebruiken van de tegenstelling mechanisch-organisch. Door deze begrippen trachtte hij duidelijk te maken, dat hij voor de dogmatiek een nauwer aansluiting zocht aan het meer historisch georiënteerde denken van zijn tijd en aan de moderne problematiek. Hij was daarin ten volle een kind van zijn tijd. Eucken betoogt, dat de organische denkwijze in de vorige eeuw „ein stolzes Selbstbewusztsein" verkreeg en zich „gegenüber der Aufklärung gab als ein Verstehen aus dem eigensten Leben und Wesen der Dinge heraus, während die mechanische Lehre trocken und seelenlos schien. Mit besonderer Energie hat Schelling das vertreten und alles Naturleben der Idee des Organismus unterworfen."[10]) Bavinck geeft op vele plaatsen van zijn Dogmatiek blijk Schelling goed gelezen te hebben en in zijn veelvuldig gebruik van de bewuste tegenstelling stond hij zeker onder invloed van deze stroming in het westeuropese denken.

Uit al deze punten blijkt, dat Bavinck zijn Dogmatiek bedoelde als een verantwoording van de inhoud van het kerkelijk dogma tegenover en in samenhang met de grote culturele en kennistheoretische vragen van zijn tijd. Zijn receptie van de neothomistische, gechristianiseerde realistische kennistheorie stelde hem in staat een antwoord te geven op de vragen van de nieuwere kennistheorie sinds Kant en zijn „organische" behandeling van de dingen, gaf aan zijn Dogmatiek de warmte en levensgloed, die door heel zijn werk heen straalt en aan het geheel een nimmer aflatende spanning en bezieling geeft.

* * *

Het is op dit punt de moeite waard op Bavincks Schriftbeschouwing nog nader in te gaan.

Heideman wees met nadruk op het belang van Bavincks beschouwingen over het Schriftvraagstuk. „His emphasis that the Bible is completely the Word of God and completely the word of man is basic to an understanding of the whole problem."[11]) Heideman heeft hier vooral het oog op Bavincks pleiten voor een organische inspiratie, waardoor zowel de inspirerende God als de geïnspireerde mensen beiden ten volle in rekening worden gebracht. Bavinck schreef immers — en het is deze plaats, waar Heideman vooral op doelt — „Gelijk elke menschelijke gedachte en handeling vrucht is geheel van de actie Gods, in wien wij leven en zijn, en tegelijk geheel vrucht is van de werkzaamheid des menschen, zoo is ook de Schrift product geheel en al van den Geest Gods, die door de apostelen en profeten spreekt, en tegelijk geheel product van de

[10]) R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig, 1916[5], S. 129.

[11]) Heideman, *l.c.*, p. 206.

werkzaamheid der schrijvers." [12]) Heideman herinnert er aan, dat Bavinck over de Schrift vaak spreekt in de termen van de christologie, men denke aan de bekende vergelijking van de Schrift met Christus op het punt van de dienstknechtsgestalte, die in de discussies rond het Schriftprobleem meermalen een rol speelde. [13]) Maar tegelijk oordeelt Heideman o.i. terecht: „Implied in Bavinck's discussion is a certain recognition of the fact that the categories of Christology are not entirely adequate to a proper exposition of the doctrine of Scripture." [14])

In onze analyse wezen we er reeds op, dat Bavinck van oordeel was, dat het dogma aangaande de Schrift nog lang niet „afgewerkt is" en dat er nog plaats was voor vele speciale onderzoekingen. Met Bavinck is op dit punt nog niet het laatste woord gesproken. Maar waardevol zal zeker blijven, dat hij in zijn Dogmatiek bewust het pleit voerde voor een organische opvatting van de inspiratie. N. H. Ridderbos vatte de voordelen van deze „organische" opvatting in een stelling bij zijn dissertatie aldus samen: „dat door haar het volle licht erop valt: 1e hoezeer de openbaring ingaat in het leven; 2e hoezeer het aanvaarden van de openbaring een zaak van geloof is." [15]) In zijn dissertatie zelf verklaart Ridderbos, dat hij in de loop van zijn oudtestamentisch onderzoek onder de indruk kwam „hoe nauw de openbaring zich aansloot bij, of ook: in overeenstemming was met de voorstellingen, die Israël gemeen had met de omliggende volken; aan den anderen kant hoe diep, juist in verband met het vorige, die openbaring in Israëls voorstellingswereld ingreep." [16])

Maar hiermede zitten we ook midden in de vragen, die het spreken van een „organische" opvatting van de inspiratie oproept. N. H. Ridderbos plaatste in de boven gememoreerde stelling het woord „organisch" tussen aanhalingstekens. Daaruit bleek een zekere huivering om de term zonder meer over te nemen. Het gaat om de záák! Op die term is dan ook kritiek geoefend. J. Ridderbos achtte haar voor kritiek vatbaar, omdat het „bovennatuurlijk karakter" van de inspiratie er niet door wordt aangeduid. [17]) Ook Berkouwer stelde een aantal vragen in verband met Bavincks „organische" opvatting van de inspiratie. Dreigt daarbij niet het gevaar, dat het „organisch" de inspiratie zélf opheft? Nimmer mag deze term gebruikt worden voor een „rationeel en begrijpelijk maken van het *wonder* der inspiratie". Daarbij waarschuwde Berkouwer tegen „*verzelfstandiging* van de menschelijke factor". [18]) Het eerste, aldus Berkouwer, wat wij op dit punt van de dogmatiek nodig hebben „is een nadere bespreking over de vragen, die met de organische inspiratie samenhangen". Hij achtte het „verstaan van de beteekenis der organische inspiratie een moeilijke bezigheid". [19]) Het woord wijst volgens hem heen „naar het *mysterie* der Heilige Schrift in het *wonder* van haar totstandkoming, waarbij

[12]) *G.D., I*², blz. 460.
[13]) Berkouwer, *Het Probleem der Schriftkritiek*, z.j., blz. 353 vlg.
[14]) Heideman, *l.c.*, p. 207.
[15]) N. H. Ridderbos, *De „werkers der ongerechtigheid" in de individueele Psalmen*, Kampen, 1939, stelling 15.
[16]) *A.w.*, blz. 173.
[17]) J. Ridderbos, *Gereformeerde Schriftbeschouwing en organische opvatting*, 1926, blz. 28.
[18]) Berkouwer, *a.w.*, blz. 317.
[19]) *Idem*, blz. 334.

de Heilige Geest op voor ons ondoorgrondelijke wijze het in zichzelf onvolkomen menschelijk instrument zóó in Zijn dienst nam, dat Hij ons schonk dat betrouwbare Woord." [20])

Sinds Berkouwer dit schreef — het was nog vóór 1940 — zijn we in de gereformeerde dogmatiek niet verwend met uitvoerige publikaties op dit gebied. Hoewel men er dus van doordrongen was dat met Bavincks exposees over het „organisch" karakter van de inspiratie niet het laatste woord gesproken werd, zijn we sindsdien niet veel verder gekomen. Er liggen hier ook uitermate moeilijke vragen. Trouwens, niet alleen de gereformeerde, maar ook de roomskatholieke dogmatiek wordt ermee geconfronteerd. Berkouwer wees er terecht op, dat het noodzakelijk is „profijt te trekken uit de moeilijkheden der Roomsche Schriftbeschouwing". [21]) Het is opvallend, dat er bepaalde elementen in de nadere uiteenzetting van de aard en de wijze der inspiratie bij roomskatholieke theologen zijn, die we ook in de gereformeerde dogmatiek vinden. Op bepaalde punten is er zowel binnen de gereformeerde dogmatiek als op het erf der roomse theologie een zekere congruentie. Zo is er zowel bij Berkouwer en Polman als bij Van der Ploeg een sterk accent op de zelfwerkzaamheid der Bijbelschrijvers. De theopneustie, aldus Berkouwer, is „*een in dienst nemen* van den vollen mensch mét z'n eigen persoonlijkheid én z'n activiteit." [22]) Polman wijst er op, dat de Schrift zelf „op de zelfwerkzaamheid der schrijvers volle nadruk legt en weerspreekt elke gedachte van een eenvoudig dictaat". [23]) Van der Ploeg wijst op het onderscheid tussen inspiratie en revelatie: „de auteurs van 2 Makk. en Lucas hebben hun boeken niet als goddelijk dictaat geschreven, maar als resultaat van eigen moeizame arbeid." [24])

Zo is er dus overeenstemming in het afwijzen van een inspiratie-opvatting, waarbij de Schrift wordt opgevat als een goddelijk dictaat en de Bijbelschrijvers als willoze instrumenten. Hier treft opnieuw een sterke congruentie. „Het is dus duidelijk," aldus Van der Ploeg, „dat de inspiratie geen goddelijk dicteren is, waarbij de mens verregaand passief is, maar dat het een inwerking is die de mens tot volledige activiteit aanzet en deze in haar dienst neemt." [25]) Een oudere gereformeerde dogmaticus als A. G. Honig had reeds hetzelfde betoogd. Hij wees op de opvatting van de inspiratie bij de lutherse en gereformeerde orthodoxen uit de zeventiende eeuw, die van oordeel waren, dat de Schrift „eenvoudig was gedicteerd, zoodat deze schrijvers slechts klerken, ja niet meer dan de handen en de schrijfstiften des Heiligen Geestes waren." Honig stelde daar tegen over: „Zoo denken de Geref. theologen er thans niet meer over". [26])

Het is daarom verwonderlijk, dat Van der Ploeg in zijn artikel over inspiratie

[20]) *Idem*, blz. 352 vlg.
[21]) *Idem*, blz. 335.
[22]) *Idem*, blz. 316.
[23]) *Christelijke Encyclopedie*², III, 1958, s.v. Inspiratie.
[24]) *Theol. Woordenboek*, s.v. Inspiratie. Zie ook de bijdrage van Van der Ploeg, *De inspiratie en de waarheid der Heilige Schrift*, in: *De wereld van de Bijbel*, Utrecht/Antwerpen, 1957, blz. 33—58 en E. Schillebeeckx O.P., *Theologisch Perspectief I, Fundamentele Problemen*, Bussum, 1958, blz. 105—118 (art. Joannes Schildenberger over *Inspiratie en Onfeilbaarheid van de H. Schrift*).
[25]) *T.a.p.*
[26]) Artikel *Ingeving* in *Christelijke Encyclopaedie*, 1925.

aan het slot betoogt, dat voor vele gereformeerde
„practisch gelijk staat met goddelijk dicteren, d.w.z
wel alsof hetgeen door gereformeerde dogmatici over
van de inspiratie geschreven werd aan deze auteur

n de inspiratio verbalis
revelatie".[27]) Het lijkt
le „organische" opvatting
oorbijging.

* * *

Wanneer we hetgeen oudere gereformeerden (Bavi
over dit onderwerp schreven, met elkaar vergelijken
we boven bespraken een vrij sterke harmonie. Zowe
Honig hadden oog voor wat met de term „organisch
geduid. Datzelfde geldt van het spreken van de „in
baring. Reeds Bavinck in zijn Dogmatiek noemde de
hoewel zuiver. En vooral K. Schilder gebruikte deze
duiden, dat God zich in zijn openbaring aansluit bij h
en ontvangers der openbaring.[28]). Ook A. Noordtzij
erkenning van de aansluiting van de goddelijke o
oosters milieu, waarin Israël leefde, en andere gere
dit eveneens.[29])

ick en Honig) en lateren
is er op de punten, die
Bavinck als Kuyper en
e" inspiratie wordt aan-
daequatie" van de open-
openbaring inadaequaat,
terminologie om aan te
t niveau van de organen
voerde het pleit voor de
enbaring aan het oud-
f. oudtestamentici deden

Er lag in deze ontwikkeling iets bevrijdends. Ze
in rekening te brengen, hoezeer de Heilige Schrift zi
beeld en dergelijke aansloot bij het niveau van de o
volkeren.[30]) Er kwam ruimte voor hetgeen in de z.g.
wordt behandeld. Tegelijk echter wezen deze theologen
der openbaring haar zuiverheid en betrouwbaarheid

stelde in staat tenvolle
h in spreekwijs, wereld-
twikkeling der oosterse
inleidingswetenschappen
erop, dat de inadaequatie

Op bepaalde punten — vooral ten aanzien van vrag
het voorhanden cultuurmilieu en de taal der naïeve e
leidingsvraagstukken, bracht de met Bavinck inge
verdere moeite. Er zijn echter nog punten overgeb
bespreking nodig is.

geen ogenblik uitsloot.
n van „aansluiting" aan
varing en in allerlei in-
zette ontwikkeling geen
even, waar o.i. verdere

Wat dat betreft willen we hier met nadruk wijze
elementen in het artikel van Polman over de inspi
artikel uit 1958 vergelijkt met het artikel van Honig
is er toch een zekere ontwikkeling te constateren. Pol
dat over de aard en de wijze van de inspiratie in de
ontsluiting" wordt gegeven, o.i. een belangrijk gezich
gereformeerde theologie „in de afweer van onjuiste
in de positieve bezinning". Polman memoreert Bav
inspiratie als een organisch proces, maar zegt: „Heel

op enkele waardevolle
atie. Wanneer men dit
uit de twintiger jaren,
an begint op te merken,
Bijbel „geen theoretische
tspunt. Daarbij bleek de
opvattingen sterker dan
incks opvatting van de
dit wondere proces, dat

[27]) *T.a.p.*
[28]) Zie b.v. K. Schilder, *Wat is de hemel?*, Kampen, 19
[29]) Voor de opvattingen van Noordtzij zie b.v. de be
Schriftkritiek, blz. 334 v.; een recente auteur over deze
art. *Schriftbeschouwing en Schriftgezag, Vox Theologica*
K. Schilder, *Een hoornstoot tegen Assen?*, Kampen, 1928
is vanwege zijn bredere bespreking van de in de tijd rond
nog altijd waardevol.
[30]) Zo N. H. Ridderbos, *t.a.p.*: „daarom heb ik alle vrij
dat een Bijbelschrijver de terminologie van het Oudoosters
me daar toch niet aan gebonden te achten, omdat het dui
schrijver niet is een leraar in kosmologie te geven."

55, blz. 160.
preking door Berkouwer,
westie: N. H. Ridderbos,
1954, blz. 103. Zie ook
blz. 27—29. Dit geschrift
1926 opgeworpen kwesties
oedigheid te aanvaarden,
wereldbeeld gebruikt, en
lijk de bedoeling van de

ook over de aard en wijze der inspiratie licht werpt, is nog steeds niet ten volle belicht en getekend."

Polman hanteert het begrip „onfeilbaar" kwalitatief. Het gaat hem daarbij om het verband, waarin deze term wordt gehanteerd. De Schrift is „volstrekt onfeilbaar en betrouwbaar voor het doel, dat God met deze inscripturatie beoogt". Daarbij blijft het feit, dat God ménsen in zijn dienst nam voor de teboekstelling van zijn Woord bij Polman geen fraseologie. Hij verklaart, dat de „Schriftwording van het Woord wel met menselijke zwakheid en beperktheid, maar niet met zonde en dwaling gepaard gaat".

Toch kan men reeds in Honigs artikel „Ingeving" (1925) allerlei elementen vinden, die bij Bavinck aansluiten, en zeker voor verdere uitwerking vruchtbaar zijn, maar — vreemd genoeg — bij Honig zelf niet vruchtbaar gemaakt zijn. Men krijgt de indruk, dat de door Bavinck ontwikkelde inzichten a.h.w. „Fremdkörper" bleven in het geheel en dat men wel de mechanische theorieën der latere orthodoxie van de hand wees, maar tot een eigen ontwikkeling niet kon komen. Zo schrijft Honig, geheel in Bavincks lijn, dat elk boek der Schrift „geheel en al het werk is van de eerste oorzaak en anderzijds geheel en al het werk van de tweede oorzaak". Honig wijst de opvatting van de hand, die het verschil in taal en stijl tussen de verschillende Bijbelboeken eenvoudig verklaarde „uit den wil des H. Geestes, die zich nu eens zoo en dan weer anders wilde uitdrukken". Zo, aldus Honig met nadruk, „denken de Gereformeerde theologen er thans niet meer over". Daarnaast echter gaf Honig een omschrijving van de inspiratie, waarbij men zich afvraagt of de mechanische theorie niet weer wordt binnengehaald. Daarbij verbaast men zich over de wijze, waarop het wonder van de inscripturatie van het Woord Gods tot in de finesses verklaard wordt. „De Heilige Geest," aldus Honig, „heeft er voor gezorgd, dat het geopenbaarde in zulke woorden gegoten is, die zich 't meest eigenden ter verklanking van de uit het zelfbewustzijn Gods in het bewustzijn van menschen overgebrachte gedachten." In zijn verdere bespreking van de inspiratie week hij van Bavinck af. Hij kwam daarbij tot opvallende onderscheidingen. Zo spreekt hij in zijn „Handboek" over „gradatie" in de graphische inspiratie. „Het minst komt zij nl. 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."[31]) Dit was een teruggaan achter Bavinck, die met nadruk gradatie in de inspiratie van de hand wees.[32])

* * *

De moeilijkheden, welke zich hier aan de gereformeerde dogmatiek voordoen, hangen o.i. nauw samen met een ander vraagstuk, dat hier ter sprake moet komen, nl. de religieuze benadering van de Bijbel als Heilige Schrift. Wat dreef de latere lutherse en gereformeerde orthodoxie tot die starre

[31]) A. G. Honig, *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, 1938, blz. 111.
[32]) *G.D.*, *I*[2], blz. 465: „Soorten en graden in de graphische inspiratie zijn er dus niet". Vgl. boven blz. 178, 174.

inspiratietheorie, die bij Voetius bv. wel tot z
waarvan Barth verschillende sterke stalen noem
waardige leer zelfs „ein schlechthinniges Nov
achtergrond van deze ontwikkeling enkele din
stemmen. De intentie van deze ontwikkeling wa
musz uns eine *divina et infallibilis historia* biet
Axiomen sein, die sich als solche mit der gleic
denen der Philosophie und der Mathematik se
leer had dit gevolg, aldus Barth, dat zij „ganzen
Einzelnen unter den Theologen und in der Gem
lichen, den geistlichen, den biblischen und refor
(nl. die Bibel ist Gottes Wort) verbaut hat". [35]

Hier raken we een punt, dat Barth tot hoekste
wegingen over de Heilige Schrift als Gods Woo
in de mechanische ontwikkeling van de inspira
solches" laten „verdampfen", „indem man es umd
bar wirkliches Menschenwort, in ein in menschli
liegendes Gotteswort." Maar daardoor verloor m
Geheimnis der Freiheit seiner Gegenwart sowo
Zeugen als auch in unseren Ohren und Herzen". [36]

Daarom laat Barth al de fiolen van zijn too
deze „Stabilisierung des Menschenwortes als des
noemt. [37]) Heel de achtergrond van zijn beschouw
in I, 2 wordt door deze reactie beheerst. Juist
matici is hier alle reden om acht te geven op de
wingen. We zagen immers, hoe zowel Bavinck
theologen zich verzetten tegen diezelfde mecha
spiratie van de Heilige Schrift bij de latere ort
fulmineert. Een vergelijkend onderzoek naar o
beider verweer tegen de mechanische Schriftbe
belang zijn.

Wanneer Barth positief over de Heilige Schri
ogenblik losmaken van de werking van de Heil
heilig und Gottes Wort, indem sie der Kirche d
Zeugnis von Gottes Offenbarung wurde und we
these ontvouwt zich eigenlijk heel het verdere bet
heeft men herhaaldelijk op de gevaren gewezen, di
barkeit" der openbaring verbonden zijn. [38a]) De

eer sterke excessen leidde en
t? Cremer noemde deze merk-
ım". [33]) Barth heeft over de
en gezegd, die tot nadenken
s „naturalistisch": „die Bibel
n ... sie musz ein Kodex von
hen formalen Dignität neben
hen lassen können." [34]) Deze
Generationen und unzähligen
inde den Blick für den wirk-
natorischen Sinn jenes Satzes

en van zijn dogmatische over-
rd gemaakt heeft. Men heeft
ieleer het mensenwoord „als
eutete in ein nur noch schein-
her Sprache griffbereit vor-
n het mysterie, „nämlich das
hl im Munde der biblischen

n en ironie uitvloeien tegen
Wortes Gottes" zoals hij het
ingen over de Heilige Schrift
voor de gereformeerde dog-
tendens van Barths beschou-
als de latere gereformeerde
ische opvatting van de in-
odoxie, als waartegen Barth
vereenkomst en verschil in
schouwing zou dan ook van

t spreekt, wil hij deze geen
ige Geest. „Die Schrift ist
rch den Heiligen Geist zum
rden wird." [38]) Vanuit deze
og. Van gereformeerde zijde
aan de idee der „Unverfüg-
ze kritiek mag echter niet

---

[33]) Barth, *K.D., I, 2*, S. 583. „Diese Inspirationsl
Novum" geciteerd door Barth uit artikel Cremer P.
[34]) *A.a.O.*
[35]) *A.a.O.*, S. 584.
[36]) *A.a.O.*, S. 576.
[37]) *A.a.O.*
[38]) *A.a.O.*, S. 505.
[38a]) Vgl. G. C. Berkouwer, *De Schriftbeschouwing*
Weekblad, VI, nos 45—48; A. D. R. Polman, in: *Denk*
z.j., blz. 121—136.

ehre war ein schlechthinniges
.E. 3, 9, S. 192.

van Karl Barth, in: *Geref.*
ers van deze tijd, I, Franeker,

leiden tot miskenning van het kerugmatisch karakter der Schrift als het levende Woord van de Geest.

Kan en mag men de Heilige Schrift in zijn overwegingen losmaken van de pneumatologie? Hier ontmoeten we de beschouwingen van Haitjema, die onder de gereformeerde dogmatici ten opzichte van het Schriftvraagstuk altijd een enigszins geïsoleerde positie innam. Hij waarschuwt ertegen de Schrift te bespreken in het formele gedeelte van de geloofsleer. Het gaat om de inhoud van de Heilige Schrift, die ons overweldigen moet. Haitjema ziet het Schriftvraagstuk in nauw verband met de cultuurontwikkeling. „De moderne cultuur brengt voor het klassiek-Protestantsche Schriftgeloof zóóvele complicaties met zich mede, dat een opheldering van dit stuk des geloofs *vóór al het andere* alleen maar effectief worden kan tegelijk met een titanische omzetting van de geheele moderne, West-Europeesche cultuurphase zelf." [39]) Daarom wil hij de Schrift allereerst zien als instrument van de Heilige Geest. De Schrift kan zich eerst „doorzetten *in de bedeling des H. Geestes*, in de goddelijke presentie van dien werkenden, getuigenden, verkondigenden H. Geest (*Joh.* 16)". [40]) Hij wijst een apologetiek af, die voor de oud-orthodoxe opvatting pleit met het argument, dat wij anders niet meer op de Bijbel aan zouden kunnen. Het gaat veeleer „om de *waarachtigheid* van het aansprekende, overweldigende Woord Gods". [41])

We zijn van oordeel, dat hier zeker één van de wondeplekken in de orthodoxistische inspiratieleer wordt geraakt, en dat de gereformeerde dogmatiek goed zal doen hier acht op te slaan. Doordat men het volle uitzicht op het Woord Gods als genademiddel, als levend instrument in de hand van de Heilige Geest kwijt raakte, ging men zich theorieën vormen over de wijze van de tot standkoming van de Heilige Schrift, die de heilsbetekenis van de Schrift op de achtergrond drongen. En daardoor opende men tegelijk de weg voor de historisch-literaire kritiek, die even on-geestelijk als de hoog-orthodoxie het Woord Gods in de Heilige Schrift benaderde, en om een typerende uitdrukking van Karl Barth te gebruiken, „antiquiteiten" achter de heilige teksten ging zoeken. [42])

Men mene niet, dat dit moment aan Bavinck ontging. Hij wilde de Heilige Schrift allerminst zien als een boek, dat losgemaakt is van de Heilige Geest in zijn actuele werken. Hij noemt de Schrift „het blijvende rapport tusschen hemel en aarde, tussen Christus en zijne gemeente, tusschen God en zijne kinderen. Zij legt ons niet alleen vast aan het verleden, zij bindt ons aan den levenden Heer in de hemelen. Zij is de viva vox Dei, epistola Dei omnipotentis ad suam creaturam ... De theopneustie is daarom ook eene blijvende eigenschap van de H. Schrift. Zij werd niet alleen getheopneusteerd in het moment, dat zij te boek werd gesteld; zij is theopneust." [43]) Belangrijk is ook, dat hij in het vierde deel van de Dogmatiek uitvoerig over de Schrift handelde als middel der genade.

---

[39]) Th. L. Haitjema, *Dogmatiek als Apologie*, Haarlem, 1948, blz. 289.
[40]) *Idem*, blz. 290.
[41]) *Idem*, blz. 296.
[42]) Barth, *a.a.O.*, S. 547.
[43]) *G.D., I*[2], blz. 405 vlg.

Toch is dit een element, dat o.i. verdere uitwerking nodig heeft dan het tot nu toe in de gereformeerde dogmatiek ontving. Er is op dit punt trouwens duidelijk een accentverlegging en een toenemende harmonie onder de gereformeerde dogmatici. Haitjema stond in zijn pleidooi niet alleen. Reeds in zijn boek over de Schriftkritiek wees ook Berkouwer op dit moment. Het isolement van de gereformeerde Schriftbeschouwing kan niet alleen bestaan „in het uitspreken van een formeel-theoretische overtuiging omtrent de qualiteit van den bijbel, maar zal in onlosmakelijk verband moeten staan met het daadwerkelijk luisteren naar en zich onderwerpen aan het gezag der Heilige Schrift als het Woord van den levenden God".[44])

Hier valt ook met nadruk te wijzen op hetgeen C. Veenhof over de functie van het Woord ter sprake brengt. Ook hij is van oordeel, dat niet voldoende tot gelding gebracht was „de *primaire functie* van het woord Gods in het werk der verlossing. Zonder uitzondering aanvaarden allen, die gereformeerd willen zijn, het door de Schrift tot de mensen komende woord als het *woord Gods*, dat als zodanig volstrekte autoriteit over hen bezit." Maar de fout was, dat men dat woord „veelal niet anders dan als volstrekt betrouwbare *mededeling* omtrent schepping, zondeval, verlossing, kortom, omtrent God en zijn werk zag". Daartegenover stelt Veenhof, dat het „woord der Schriften het woord is dat *de Heilige Geest tot kerk en wereld spreekt*". Veenhof noemt het Woord Gods ook „heil". Hij acht dit de „diepste dimensie" van het Woord.[45])

* * *

Wanneer de Schrift weer in dit religieuze vlak wordt gezien en erkend, heeft dit tot gevolg, dat men tot een andere benadering komt van vragen, welke hier liggen. Als vanzelf wijkt dan de krampachtigheid, die de mechanische opvatting van de inspiratie met zich mee bracht. Men is dan ook in staat opnieuw het spreken der reformatoren over de Schrift te verstaan. Veenhof leverde daartoe een belangrijke bijdrage door te wijzen op tal van plaatsen uit Luther en Calvijn, die de Schrift allereerst als Evangelie hebben gelezen. Heel de interesse in de benadering van de Schrift wordt anders. In de duitse theologie heeft met name Krusche een van grondige Calvijnkennis getuigende bijdrage tot dit verstaan van het spreken van Calvijn over de Schrift geleverd. Zijn bijdrage is voor Nederland daarom te meer belangrijk, omdat hij daarbij de nederlandse theologie betrekt, die hij grondig blijkt te kennen. Zijn beoordeling van de polemiek tussen Cramer en De Groot bv. is het overwegen zeker waard.[46]) Ook zijn behandeling van Calvijns opvatting van de „errores" is instructief.[47])

De Heilige Schrift is voluit Gods Woord én woord door mensen gesproken en geschreven. Deze these van Bavinck blijft belangrijk. Zij bewaart ons ook

[44]) Berkouwer, *Schriftkritiek*, blz. 297.
[45]) C. Veenhof, *Prediking en Uitverkiezing*, 1959, blz. 215 vlg., 220. Zie verder heel de belangrijke excurs in noot 133 op blz. 215—234.
[46]) Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen, 1957, S. 161. W. Nijenhuis noemt het boek van Krusche een „knappe studie" en zegt, dat hij „minder dan sommige anderen" geneigd is „eigen standpunt in Calvijns theologie in te leggen". W. Nijenhuis, *Tien jaar Calvijn-onderzoek 1950—1960*. In: *Vox Theologica*, XXXI, 1960, blz. 65.
[47]) *A.a.O.*, S. 179.

voor allerlei pogingen tot harmonisatie bv. van de Evangeliën. Deze harmonisatie loopt het grote gevaar om achter de ons gegeven Bijbeltekst te willen doordringen tot een hogere waarheid. Ze negeert het feit, dat God ons zijn Woord door vier evangelisten gegeven heeft. We wezen in de analyse op het opmerkelijk citaat uit Kuypers Encyclopaedie bij Bavinck. We willen het hier nog eens herhalen: „Als toch in de vier Evangeliën aan Jezus bij eenzelfde gelegenheid woorden in den mond gelegd worden, die in vorm van uitdrukking *on*gelijk zijn, kan Jezus natuurlijk niet vier vormen tegelijk gebezigd hebben, maar beoogt de Heilige Geest slechts het doel, om op de kerk een indruk te weeg te brengen, die volkomen beantwoordt aan wat van Jezus uitging."[48])

Latere gereformeerden hebben hieruit consequenties getrokken. Zo merkt N. H. Ridderbos op: „De verbale inspiratie-leer bedoelt niet te poneren, dat, als bv. een Evangelist Jezus een bepaalde uitspraak in de mond legt, Jezus die uitspraak ook woordelijk zo heeft gedaan."[49]) Daarmede is N. H. Ridderbos volkomen in harmonie met het zoëven gememoreerde Kuypercitaat. Hij noemt nog als frappant voorbeeld de geschiedenis van de genezing van een verlamde in Kapernaum. Alle drie synoptici verhalen de genezing. „Mattheüs legt daarbij Jezus de woorden in de mond: neem op σου την κλινην (9 : 6), Marcus: neem op τον κραβαττον (2 : 9), Lucas: neem op το κλινιδιον (5 : 24). Het is mogelijk, dat Jezus het woord, dat we bij Marcus vinden: κραβαττον gebruikt heeft, maar dat Mattheüs en Lucas dat woord, omdat het nogal populair was, enigszins te vergelijken met ons „uw nest", door andere woorden hebben vervangen." In dit verband wijst Ridderbos op Calvijns reactie op de verschillen in overlevering van de bergrede bij Mattheüs en Lucas: „Sufficere enim piis et modestis lectoribus debet, quod his ante oculos positam habeant brevem summam doctrinae Christi, collectam ex pluribus et diversis eius concionibus."

Wij vragen ons hier wel af: heeft het dan terminologisch nog reële zin, van „verbale" inspiratieleer te spreken, zoals N. H. Ridderbos doet? Het door hem gegeven voorbeeld laat immers zien, dat juist de „verba" verschillend overgeleverd zijn.

In ieder geval: het is duidelijk, dat de zaak, welke Kuyper in zijn citaat en Bavinck in het overnemen van dit citaat voorstonden, door Ridderbos evenzeer wordt aanvaard en dat daardoor allerlei nutteloze harmonistiek is uitgesloten.

Het verbaast daarom enigszins, dat op dit punt toch nog allerlei pogingen worden gedaan. Zo is er weinig licht in de beschouwingen, die onlangs nog Edward J. Young gaf in een recente publikatie over het Schriftgezag in Amerika. Men kan sympathie hebben voor zijn ijver het Schriftgezag te handhaven tegenover allerlei onbezonnen uitlatingen en toch niet instemmen met de wijze waarop hij te werk gaat in zijn harmonisatiepogingen. Ook Young wijst krachtig de mechanische opvatting van de inspiratie af. Hij verwijt allerlei moderne auteurs, dat zij deze opvatting nog aan de orthodoxie toeschrijven. „When modern authors proclaim, 'We want no mechanical theory

[48]) *G.D.*, *I*², blz. 471; *Encyclopaedie*, *II*², blz. 499; Bavinck verbindt hieraan dezo uitspraak: „Notarieele opteekening is de inspiratie blijkbaar niet geweest" (471).
[49]) N. H. Ridderbos, *a.a.*, blz. 95.

of inspiration', they give one the impression that they believe they are refuting an actual error." Young wil echter ten volle recht doen aan de „human side" van de Bijbel. [50])

Desondanks loopt de „human side" ook bij hem gevaar te „verdampen". Een merkwaardig staal van harmonistiek bv. vinden we, wanneer het gaat over de geschiedenis van de genezing van twee blinden bij Jericho. Mattheüs bericht, dat Jezus twee blinden genas, toen hij Jericho verliet (20 : 29 vlg.). Marcus verhaalt, dat Jezus bij die gelegenheid slechts één blinde, Bartimeüs genas (10 : 46) en Lucas spreekt van de genezing van een blinde, toen Jezus Jericho naderde (18 : 35). Young doet nu wanhopige pogingen deze berichten te harmoniseren. Als „one possible solution" noemt hij bv. de mogelijkheid, dat de evangelisten de ene keer met Jericho de oude en de andere, de nieuwe stad bedoelden. Ook Greijdanus noemt deze mogelijkheid, maar eindigt tenminste met een „non-liquet". Maar Young spreekt na verschillende mogelijkheden te hebben genoemd van „the possibility of harmonizing the accounts". [51])

Wij zijn van oordeel, dat juist de eerbied voor het feit, dat God ons het Evangelie door vier „ministri" heeft laten overleveren, om een term van Calvijn te gebruiken, ons moet weerhouden van een pogen tot achter die „ministri" door te dringen. En wat Kuyper in zijn Encyclopaediecitaat over woorden van Jezus zegt, geldt zeker ook van dit bericht aangaande zijn daden.

* * *

Bavinck besefte destijds, dat over het Schriftdogma nog niet het laatste woord gesproken was. De problematiek is sindsdien ook wel verschoven, zoals we boven zagen. Er is méér dan in Bavincks tijd begrip gekomen voor de geheel eigen dimensie des Geestes, waarin de Schrift functioneert. Het gaat thans veeleer om het functioneren van haar inhoud in de dogmatiek dan om haar formeel gezag-op-zichzelf. Men heeft meer oog gekregen voor haar heilsbetekenis als instrument des Geestes. Natuurlijk zijn daarmede alle moeilijkheden niet opgelost. Er is hier voor de gereformeerde dogmatiek nog veel te doen. En daarbij kan bij allerlei gegevens in Bavincks werk worden aangeknoopt. In dit verband wijzen we ook op de onderzoekingen van Bijlsma. Hij wijst er op, dat vooral de verhouding openbaring—historie bij Bavinck en Kuyper nog niet ten volle uitgewerkt is. En ongetwijfeld is er reden voor nadere bezinning op het door hem geaccentueerde verkondigingskarakter van de Heilige Schrift. In de Bijbel worden de *daden Gods* ons *verkondigd*. [52]) Dat impliceert, dat de historie in de Schrift gezien wordt in de relatie tot God. [53]) Dit zijn gezichtspunten, die o.i. nadere overweging verdienen.

Er is voor de gereformeerde dogmatiek alle reden deze locus uit de dogmatiek niet langer onbewerkt te laten. Hij is ook van groot gewicht voor het gesprek met de roomskatholieke theologen. We herinnerden er boven aan, dat

[50]) Edward Young, *Thy Word is Truth*, Eerdmans, Grand Rapids, z.j., p. 65.
[51]) *L.c.*, p. 134. Voor Greijdanus, zie *Kommentaar Lucas*, a. l. Men vergelijke voor de weinig krampachtige wijze, waarop Calvijn dergelijke moeilijkheden bespreekt, ook R. Schippers, *Johannes Calvijn*, Kampen, 1959, blz. 46—51.
[52]) R. Bijlsma, *Schriftuurlijk Schriftgezag*, 1959, blz. 267. Zie voor een bredere bespreking van Bijlsma de kritiek van C. Trimp in *Lucerna, II*, 1960, blz. 824—832.
[53]) *A.w.*, blz. 268.

Berkouwer reeds in de dertiger jaren attendeerde op het profijt, dat voor de dogmatiek te trekken is uit de roomskatholieke benadering van dit dogma. Op dit punt raken de gereformeerde en de rooms-katholieke theologie elkaar bij alle verschil, dat ook hier valt te constateren. Tegelijk komt hier de in het gesprek tussen Rome en de reformatorische theologie belangrijke categorie van de traditie in het gezicht. Van roomse zijde is nog onlangs op de verbanden, die hier liggen, nadrukkelijk gewezen. Achter de Schrift staat de mondelinge traditie van apostelen en profeten. „Katholische und evangelische Theologie sind heute im Begriffe, gefolgt vom lebendigen Enthusiasmus des Kirchenvolkes, *beide* Werte wieder in ihrer unergründbaren Tiefe wiederzuentdecken und ihre ontologische Einheit gründlicher zu bedenken. Auf beiden Seiten wird die Heilige Schrift als ein aus lebendiger Verkündigungsüberlieferung erwachsener, schriftlicher Niederschlag der göttlich-apostolischen Paradosis gesehen." Terecht wordt hieraan toegevoegd, dat de distantie tussen de roomskatholieke en evangelische theologie aan de orde komt, „sobald der Zusammenhang von Verbaltradition und Realtradition mit dem Phänomen ‚Kirche" stärker ins Auge gefaszt wird". [54])

Bavinck vroeg destijds met nadruk de aandacht voor het „mysterieus karakter" van de „oorsprong, inhoud en kracht" van de Schrift. Het is het wonder, dat artikel 2 van de Confessio Belgica met enkele sobere woorden omschreef, toen ze beleed, dat „God, door een bijzondere zorg, die Hij voor ons en onze zaligheid draagt, Zijn knechten den Profeten en Apostelen heeft geboden, Zijn geopenbaarde Woord bij geschrift te stellen; en Hijzelf heeft met Zijn vinger de twee tafelen der Wet geschreven. Hierom noemen wij zulke schriften heilige en goddelijke Schriften". Er is verschil tussen confessie en dogmatiek, ook tussen hetgeen artikel 2 N.G.B. belijdt en de wetenschappelijke exposees van de dogmatiek die hier omheen cirkelen en dit dogma trachten verstaanbaar te maken en te beschermen tegen de haeresie. Toch is verblijdend, dat de onderzoekingen van de laatste tijd juist voor bepaalde aspecten van deze confessie (Gods zorg voor ons en onze zaligheid) weer de aandacht vroegen in het accentueren van het kerugmatisch karakter van de Schrift. Ook de wijze van het „te boek stellen" zullen we nimmer rationeel kunnen verklaren. Maar door de onderzoekingen van de laatste tijd is ook voor dit „te boekstellen" en vooral voor de wijze, waarop de reformatoren dit opvatten, de belangstelling hernieuwd. Krusche stelde helder in het licht, wat het „dictare" van zijn Woord aan de „ministri" en „notarii" van de Schrift bij Calvijn inhield. Het resultaat van Bijlsma's brede onderzoekingen was, „dat de oude inspiratieleer toch lang niet helemaal opgeruimd behoeft te worden, evenmin als de leer van de onfeilbaarheid der Schrift, al zullen zeker nadere onderscheidingen aangebracht moeten worden". [55]) Voor de gereformeerde dogmatiek is er alle reden zich over allerlei aspecten van de locus de sacra scriptura opnieuw te bezinnen, waarbij in Bavincks werk vele aanknopingspunten liggen.

* * *

[54]) Peter Lengsfeld, *Ueberlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, 1960, S. 250 ff.
[55]) Werner Krusche, *a.a.O*, S. 166; Bijlsma, *a.w.*, blz. 428.

Bavinck maakte in de prolegomena zijn Dogmatiek geen ogenblik los van de wijsgerig-culturele problemen van zijn tijd. Dat is voor een actuele dogmatiek ook onmogelijk. Dogmatiek is nu eenmaal overweging en doordenking van het dogma van de kerk met het oog op de vragen, die dit dogma hier en nu voor de zich op dat dogma bezinnende mens oproept. En deze mens staat met zijn denken, en zeker met zijn wijsgerig denken, niet los van de grote stromingen van zijn tijd. Van Ruler is daarom van oordeel, dat de dogmatiek de antwoorden, „welke het dogma geeft, telkens opnieuw zal moeten doordenken met het oog op de contemporaine philosophie. De doordenking, waartoe het moderne existentialisme de dogmaticus noopt, is daarvan een illuster voorbeeld." [56])

Toch dreigen hier gevaren. We noemden reeds even Barth, die op het gevaar wijst, dat de dogmatiek tot gnosis wordt, die zich ver van het eigenlijke Evangelie verwijdert. Het zal daarom zaak zijn iedere dogmatiek te beproeven op haar wijsgerig gehalte en te waken voor het gevaar, dat de wijsbegeerte het dogma overwoekert. Wanneer men, zoals Bavinck, het Evangelie in verband zet met de cultuur en zijn problemen, is het gevaar niet denkbeeldig, dat hierdoor het Evangelie geschaad wordt.

Nu zijn alle Bavinck-commentatoren het er over eens, dat de neothomistische wijsbegeerte grote invloed op hem geoefend heeft. Zowel Van der Walt als Heideman, Kristensen en Dooyeweerd zijn hierin eenstemmig. [57]) Bavinck leefde in de tijd van het herlevend thomisme. In 1879 vaardigde Leo XIII de encycliek Aeterni Patris uit, waarin de thomistische wijsbegeerte als de philosophia in Ecclesia recepta ac agnita werd aanbevolen. Deze encycliek kwam niet uit de lucht vallen. Er ging een krachtige opleving van het thomisme aan vooraf. [58]) Tegenover het kantiaans kenkriticisme vond de Ecclesia Catholica haar wijsgerig verweer in een hernieuwing van de studie van de doctor angelicus. Wat nu de samenhangen tussen Bavincks Dogmatiek en dit herlevend thomisme betreft, deze zijn tot in haar wortels historisch aan te wijzen. In zijn Dogmatiek citeert Bavinck meermalen het boek van Matteo Liberatore „Die Erkenntnisz-Theorie des heiligen Thomas von Aquin". Deze italiaanse neothomist wordt beschouwd als te behoren tot de groep, die de kiem van het neo-thomistisch renouveau in de vorige eeuw vormde. [59]) Zijn boek, dat oorspronkelijk in het italiaans verscheen, werd door Eugen Franz in het duits vertaald en gepubliceerd in 1861. Bavincks eigen exemplaar bevindt zich op de bibliotheek van de Vrije Universiteit en draagt de sporen van grondige st

[56]) A. A. van Ruler, *Methode en Mogelijkheden van de Dogmatiek*, art. in *Vox Theologica, Jaarg. XXV*, 1955, blz. 177. In dit artikel zegt Van Ruler, dat hij zich in de methode nauw wil aansluiten bij Bavinck en Brunner.

[57]) Zie Van der Walt, *a.w.*, blz. 163; Heideman, *l.c.*, p. 131, 171; W. B. Kristensen, *Over den wetenschappelijken arbeid van Herman Bavinck*, Levensbericht *Jaarboek Koninklijke Akademie*, 1921/22, blz. 5, die vooral de aandacht vestigt op Bavincks verwantschap aan de ideeënleer van Augustinus; H. Dooyeweerd, *De Idee der Individualiteitsstructuur en het thomistisch Substantiebegrip, Phil. Reformata, XL*, blz. 52.

[58]) Dr. H. Robbers S.J., *Neo-thomisme en moderne Wijsbegeerte*, 1951, blz. 43, 44, bij wie men ook de voorgeschiedenis van „Aeterni Patris" vindt (44 vlg.). Zie ook voor verschil tussen thomisme en neo-thomisme blz. 43—93; Marlet, *Theologische Bezinning op de Philosophie*, blz. 16 vlg.

[59]) P. M. Liberatore, *Die Erkenntnisztheorie des heiligen Thomas von Aquin.* Aus dem italienischen Übersetzt von Eugen Franz, Mainz, 1861. Het boek bestaat ook in een franse vertaling. Zie Bavincks verwijzingen naar Liberatore voor *Dogmatiek*, I², blz. 235—237. Bavinck verwijst in datzelfde hoofdstuk ook meermalen naar Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit*, Innsbrück, 1878. Deze Kleutgen wordt door Robbers genoemd als een van de promotoren van het neothomisme in Duitsland, *a.w.* blz. 44.

Het is duidelijk, dat hij zijn wijsgerige beschouwingen voor een deel aan neo-thomist ontleende. Deze Liberatore was een enthousiast verdediger de leer van Thomas en zijn vertaler, die een interessante inleiding op het schreef, niet minder: „Die Blüthe heidnischer und christlicher Weisheit im Geiste des H. Thomas zusammen." [60]) In dit boek laat Liberatore zie welke wijze Thomas tot zijn conceptie kwam. Hij wijst als wortels Thomas' systeem zowel Plato als Augustinus aan. Augustinus zuiverde ideeënleer van Plato van haar „Irrthümer" en vatte het menselijke w op als „eine Participation der im göttlichen Geiste subsistirenden Ideen sel Augustinus kwam echter niet tot een scherpe omschrijving van „die Art Weise", waarop die participatie geschiedde. „Der h. Thomas erklärte diese und Weise; und nicht allein Plato, sondern auch Aristoteles benützend", k hij tot zijn conceptie. [61]) Liberatore is zo geestdriftig over de wijze, wa Thomas Plato recipieerde en uitwerkte, dat hij zelfs schrijft, „dasz wohl selbst, wenn er unter dem Lichte des Christenthums ins Leben zurückke keinen Anstand nehmen würde, die Philosophie des Aquinaten als die Sei anzunehmen". [62])

Liberatore is van oordeel, dat de via Augustinus van Plato door Th gerecipieerde ideeënleer heel zijn systeem en denken als het ware doort De kern van dit systeem is, dat de geschapen dingen „concrete Abdrücke Nachahmungen sind der göttlichen Vorbilder. Die Urbilder (formae e plares) von all dem, was auszerhalb Gott existiert, sind ewig und unverä lich in dem Geiste des Schöpfers; die der h. Thomas in seiner summa tref erklärt." [63]) De „Art und Weise" van de participatie aan de goddelijke id welke Augustinus nog niet duidelijk omschreef, zocht Thomas in de intell agens: „dieser abstrahirt von den sinnlichen Dingen das Beharrliche, nä die Wesenheit, den Ausdrück der göttlichen Idee, und macht die Objecte lich intelligibel". [64]) En zo kon Liberatore tot deze conclusie komen: Theorie von den ewigen Vorbildern, von den Irrthümern geläutert, mit wel sie Plato vermengt hatte, wurde von den heiligen Vätern aufgenommen. h. Thomas, Erbe und Vollender der patristischen Philosophie, der ihre g Wichtigkeit scharf durchschaute, nahm daraus Blut und Leben für alle T seines philosophischen Systems." [65])

Hier liggen nu de wortels voor het wijsgerig gehalte van Bavincks matiek. En van hem geldt hetzelfde wat Liberatore van Thomas schreef aanzien van de ideeënleer: ze is ook bij Bavinck bloed en leven in partijen van zijn Dogmatiek. Intussen: het zou onjuist zijn te beweren

[60]) Liberatore, *a.a.O.*, S. XVII (van de hand van Eugen Franz).
[61]) *A.a.O.*, S. 149.
[62]) *A.a.O.*, S. 254.
[63]) *A.a.O.*, S. 74.
[64]) *A.a.O.*, S. 150.
[65]) *A.a.O.*, S. 257.

Bavinck Augustinus en Thomas alleen kende via Liberatore. Het is o.i. eerder zo, dat hij door Liberatore op het spoor kwam van de verbindingen, die hier liggen en van het neothomisme leerde hoe deze denkers vruchtbaar waren te maken voor de problemen van eigen tijd. Bavincks eigen exemplaar van de Summa, dat eveneens op de bibliotheek van de Vrije Universiteit aanwezig is, wijst ook op diepgaande studie in allerlei onderstrepingen en Augustinus kende hij reeds vanaf zijn eigen eerste studietijd.[66])

Augustinus speelde trouwens een grote rol in zijn denken. Hij had voor hem diepe bewondering en wijdde aan hem enthousiaste pagina's van zijn Dogmatiek, waarin hij hem tenslotte „*de* dogmaticus der Christelijke kerk" noemde.[27]) Hij oefende op Augustinus' ideeënleer dezelfde kritiek als Liberatore; ook hij noemde „het verband niet duidelijk, waarin volgens Augustinus de ideeën en de schepselen staan".[68])

Naast het boek van Liberatore is nog een ander boek te noemen dat ongetwijfeld één van de bronnen van Bavincks wijsgerige inzichten is geweest nl. het boek van Bellaar Spruyt „Proeve van eene Geschiedenis van de leer der Aangeboren Begrippen".[69]) In dit boek vindt men een uitvoerig en bizonder helder geschreven overzicht van de ideeënleer in de geschiedenis van het wijsgerig denken. Het wijdt uitvoerige beschouwingen aan Plato, Aristoteles en de middeleeuwse scholastiek en men treft er allerlei gedachtenlijnen in aan, die men ook bij Bavinck vindt. Bavinck citeert het herhaaldelijk, reeds in zijn Inaugurele te Kampen (1883). Daarin sloot hij zich zelfs nog bij Spruyt aan wat betreft de aangeboren Godsidee. Later oefende hij daar kritiek op.[70])

Het is duidelijk, dat we in dit wijsgerig substraat met een sterk ontologisch ingestelde conceptie hebben te doen. De werkelijkheid, waarin wij leven is niet de enige werkelijkheid. Daarachter liggen de ideeën, welke in de werkelijkheid worden gerealiseerd. De wereld der ideeën heeft een objectief bestaan. Wij kunnen de dingen kennen, omdat de intellectus agens uit de zinnelijke voorstellingen het algemene losmaakt. De ideeën worden dan door de intellectus possibilis het eigendom van de menselijke geest. Deze ideeënleer werd nu door Augustinus en Thomas gechristianiseerd doordat zij de Logos als de Schepper zagen zowel van de ideeën, die buiten ons bestaan, als van het verstand, dat in staat is de ideeën uit de realiteit los te maken. In Gods Zelfbewustzijn liggen de ideeën besloten. Alle dingen berusten op Gods gedachten en zijn geschapen door het Woord. De werkelijke, ontisch bestaande wereld achter de dingen, die we waarnemen, is kenbaar, omdat ze uit ideeën bestaat, die voor ons verstand toegankelijk zijn.

Toch zou het niet juist zijn het neothomisme als enig wijsgerig substraat van Bavincks denken te noemen. Hoewel de invloed daarvan heel zijn dogmatisch denken doortrekt, zijn er momenten, die andere invloeden verraden. Wij wezen reeds op de invloed van Schelling met zijn voorkeur voor het

[66]) Bavinck neemt in zijn „Dagboek" reeds in zijn eerste studententijd allerlei uitspraken van Augustinus op.
[67]) *G.D.*, *I*², blz. 133.
[68]) *II*², blz. 198.
[69]) Brill, Leiden, 1879. Een buitengewoon helder geschreven boek. Zie boven blz. 159 en 184.
[70]) Zie *G.D.*, *II*², blz. 88—44.

„organische", het „leven". Daarnaast willen we nog attenderen op een ander belangrijk moment, waarop ook Van der Walt wijst, nl. Bavincks krachtig pleiten voor het belang van de naïeve ervaring. Er is een natuurlijke zekerheid aangaande de waarheid en de objectiviteit der kennis. Reflectie is niet het primaire, maar het secundaire. Wij scheppen de werkelijkheid niet, maar treffen haar aan. In dit verband is te wijzen op het feit, dat Bavinck herhaaldelijk er voor opkwam, dat de geloofskennis der gelovigen geen andere is en geen mindere zekerheid in zich draagt dan die van theologen. De wetenschap verschaft geen andere en meerdere zekerheid dan de naïeve ervaring, zowel in het gewone kennen als in de kennis des geloofs.

Er kwamen verschillende stromingen in Bavincks denken samen. Te wijzen is ook op de invloed van Schleiermacher. Vooral in zijn „Wijsbegeerte der Openbaring" is die te constateren in zijn uiteenzettingen over het afhankelijkheidsgevoel. Daarmede hangt weer samen zijn krachtig opkomen voor de betekenis van het zelfbewustzijn en de persoonlijkheid. Dit blijft echter, door ons afhankelijkheidsgevoel, een creatuurlijk zelfbewustzijn.[71])

Zo laten de prolegomena ons een stoutmoedige poging zien te komen tot een eigen christelijke wijsgerige en theologische kenleer en wetenschapsopvatting. In de grote systemen van Plato, Augustinus en Thomas vond Bavinck het antwoord op de vragen, die de moderne tijd en het moderne denken aan de dogmaticus stelden. Tegenover het rationalisme en het empirisme, het kantiaans criticisme en het idealisme vond hij rust in het gechristianiseerd realisme van Plato en Aristoteles, waarbij een duidelijk kritische inslag dit realisme moest bewaren voor idealistische beschouwingen. Bij dit alles is niet steeds duidelijk, wanneer Bavinck theologisch en wanneer hij wijsgerig bezig is. Het gevaar van zulke uitgebreide prolegomena is zeker dat „die teologiese inslag sodanig oorbeklemtoon word dat die filosofiese kyk nie tot sy volle reg kom nie".[72]) En zeker is ook waar: „Teologiese principia bly teologiese principia en mag nie als filosofiese principia opgedis word nie."[73]) Maar het ging ons er nu om te laten zien, wat zijn diepste wijsgerige motieven zijn, omdat we daardoor in staat zullen zijn na te gaan, in hoeverre ze zijn theologische dogmatiek beïnvloedden en in hoever dit plaatsen van het Evangelie temidden van de complexiteit van het culturele denken het Evangelie schade deed.

* * *

B. God en mens; praedestinatie

Belangrijk is wat Bavinck over de Godskennis schrijft. Het hangt onmiddellijk samen met zijn leer aangaande de openbaring. K. Barth zegt in zijn Dogmatik, dat de protestantse theologie aan het einde van de negentiende eeuw aangegrepen werd door een verbazende „Offenbarungsmüdigkeit". Zij daalde van de kennis van de sprekende God af tot een zuiver historische „Dar-

[71]) Zie Van der Walt, *a.w.*, blz. 13 (naïeve ervaring) en 97 (invloed van Schleiermacher). Zie voor het laatste vooral *Wijsbegeerte der Openbaring*, blz. 51—55.
[72]) Van der Walt, *a.w.* blz. 155.
[73]) *Idem*, blz. 157.

stellung" en dreigde een psychologische analyse van het religieuze leven van de mensheid te worden. Dat was, volgens Barth, een reactie op het hemelbestormende idealisme van de eerste helft van die eeuw.[74])

Nu, van die „Offenbarungsmüdigkeit" is bij Bavinck niets te merken. Het is zeker zijn verdienste, dat hij juist in die tijd openbaringstheoloog heeft willen zijn. Dat blijkt uit zijn verwerping van de leer der ideae innatae. Er is geen ingeschapen Godskennis. Heideman, in zijn scherpzinnige analyse van de grenzen van de rede bij Bavinck, heeft dit eveneens duidelijk aangetoond. Zowel de ideae innatae als de theologia naturalis worden door Bavinck verworpen. Bavinck houdt vast, aldus Heideman, „that even in the *status integritatis* reason by itself could not come to a knowledge of God". De Godskennis, waarvan Bavinck spreekt, is „never a knowledge of God in His essence, but knowledge of God in His revelation".[75]) Wij kunnen Gods gedachten niet nadenken door boven het creatuurlijk niveau uit te stijgen. Godskennis betekent „following God in His course through history and the creation, and thinking and speaking out what He is doing in this world. This is the true knowledge of God and of the creation".[76])

Barth wil van een „Uebergriff" over Gods Zelfkennis en onze Godskennis, waardoor wij in staat zouden zijn beide onder één noemer te brengen, niet weten.[77]) Bavinck heeft zo'n Uebergriff zeker niet gewild. Hij trachtte door zijn distinctie van theologia archetypa en ectypa juist het creatuurlijke, van openbaring afhankelijke, van onze Godskennis te tyeren. Door zijn afsnijding van de leer der aangeboren begrippen, maakte hij ruimte voor de openbaring. Hetzelfde is het geval, wanneer hij de distincties cognitio insita en acquisita hanteert. Het is duidelijk uit onze analyse, dat hij daardoor beslist niet meer dan een de mens ingeschapen facultas, allerminst een aan de mens inherente kennisinhoud van God wilde aanduiden. Die nadruk op het insita van de cognitio Dei in de mens vindt men ook bij Calvijn zonder dat deze daarmede wilde aangeven, dat er bepaalde ideeën rusten in de menselijke geest of dat hier van een verzelfstandigd licht der natuur sprake is.[78])

Boeiend is Bavincks beschrijving van de Godsleer waarvan we hier nog een korte recapitulatie willen geven, omdat ze ons bij het hart van de problematiek van dit gedeelte brengt. We worden nl. in zijn beschrijving van de eigenschappen Gods getroffen door de vaak opvallende mengeling van bijbelse en thomistische motieven. Bijbels is zeker, dat Bavinck door het handhaven van de simplicitas Dei een scheiding tussen het wezen en de eigenschappen Gods wilde voorkomen. De indeling van de eigenschappen Gods bleek in de analyse ontleend te zijn aan zijn mensbeeld en hier wordt onze aandacht gespannen door een sterke analogie tussen het Godsbeeld en het mensbeeld. Hij volgde in 1 deze indeling: God als Zijnde, als levende Geest als Licht (de eigenschappen des verstands), als Heilige, als Heer en Koning (de eigenschappen van de wil). In 2 voegde hij aan het slot nog toe Gods perfectio, zijn beatitudo,

[74]) K. Barth, *K.D., II, 1,* 1940, S. 78.
[75]) Heideman, *l.c.,* p. 151, 160.
[76]) *Idem,* p. 160 f.
[77]) K. Barth, *K.D., II, 1,* 1940, S. 77.
[78]) G. C. Berkouwer, *De algemene openbaring,* Kampen, 1951, blz. 178.

en zijn gloria. Als eigenschappen van God als Zijnde noemde hij de aseitas, de immutabilitas, de infinitas (aeternitas èn immensitas). In 2 werd daar de unitas aan toegevoegd. Onder de eigenschappen van God als levende Geest behandelde hij de spiritualitas, de simplicitas en de invisibilitas. Bij God als Licht de scientia, de sapientia en de veracitas; bij God als Heilige de bonitas, de justitia en de sanctitas. Bij God als Heer en Koning de voluntas, de libertas en de omnipotentia.

We lieten in de analyse zien, hoezeer deze eigenschappen worden beschreven tegen de achtergrond van de ideeënleer. God dacht zich de wereld vóór Hij haar schiep. God heeft het absolute zijn, de creatie is de belichaming van Gods denken. God is niet aan het worden onderworpen, de schepping wèl. Deze beschrijving van God als de Zijnde doortrekt nu de beschrijving van de eigenschappen van God als Zijnde en als levende Geest. Hetzelfde is het geval bij de eigenschappen van God als Licht en als Heilige. Gods wil realiseert de ideeën, die Hij als Licht zich denkt. De zaligheid waartoe de mens, die naar het beeld Gods geschapen is, zou komen in het paradijs vindt zijn parallel in de eigenschappen van Gods perfectio, de beatitudo en de gloria.

Er is dus een sterk verband tussen het Godsbeeld en het mensbeeld. De mens is immers naar Gods beeld geschapen. Sprekende over het beeld Gods constateerden we in de analyse, dat Bavinck de distinctie invoert van het beeld Gods in ruimer en in enger zin. Door de zonde verloor de mens het beeld Gods in enger zin, het beeld Gods in ruimer zin werd wel bedorven, maar door de algemene genade in de mens gehandhaafd. Het beeld Gods in enger zin is de justitia originalis, de conformitas aan de wet Gods. Het beeld Gods in ruimer zin is het formele mensbeeld, de substantie of de natuur van de mens met zijn vermogens van verstand en wil. We verwijzen hier verder naar onze analyse, waar we Bavincks z.g. formele anthropologie breed bespraken.

De vraag, welke zich hier niet laat onderdrukken is deze, of in dit nauwe verband, dat tussen het Godsbeeld en het mensbeeld valt aan te wijzen, in feite geen doorwerking blijkt van de leer van de analogia entis uit de roomse theologie. Barth heeft zich in zijn Dogmatik tegen deze analogia entis met grote kracht verzet. Hij ziet daarin een invalspoort voor de natuurlijke theologie, en terecht. God de Schepper is niet de grote X aan het begin van de wereld evenmin als God de Verzoener de grote X is aan het slot.[79]) De roomse theologie schuift God in zijn handelen in genade en gericht terug. Het gaat haar om het zijn als zodanig en in abstracto. Hier worden God en mens samen op een neutrale bodem gezien. God en mens hebben beiden het zijn, deze analogie is er in ieder geval. En op dit ene punt is God kenbaar ook buiten zijn openbaring. Gods kenbaarheid „besteht eben in dieser ihn und uns umfassenden Analogie des Seienden."[80])

Valt hier bij Bavinck iets dergelijks te constateren? Wij menen van niet. Heideman spreekt in zijn dissertatie graag van de rede van de mens als „em-

[79]) K. Barth, *K.D., II, 1,* 1940, S. 84.
[80]) K. Barth, *K.D., II, 1,* 1940, S. 89. Vgl. J. J. Louet Feisser, *De strijd tegen de analogia entis in de theologie van Karl Barth,* Amsterdam, 1948. G. E. Meuleman wijst met beroep op Bavinck het verschil aan, dat op dit punt tussen Karl Barth en de reformatorische traditie bestaat, *De ontwikkeling van het dogma in de R.K. theologie,* Kampen, 1951, blz. 144.

bodiment" van de openbaring. We zijn van mening, dat dit een te sterk accent legt op wat Bavinck bedoelt als hij zegt, dat God de mens door de rede zijn ideeën doet kennen, waarin Hij zich in de schepping geopenbaard heeft. De rede is bij Bavinck steeds receptief en niet produktief. De kwalificatie van de rede als „embodiment" van de openbaring zou het laatste gemakkelijk kunnen doen denken. Maar we zijn het wel met Heideman eens, als hij zegt, dat „embodiment" does not mean *analogia entis*, but *analogia participationis* or perhaps even *analogia entis communicantis*".[81]) Bavinck komt nergens tot een neutrale kennis van God en de mens buiten het Woord en de openbaring om. Hij trachtte nergens zulk een neutraal standpunt te creëren. Hij zag God en mens wel sterk in een continuiteitsverhouding. Dat bleek ons uit de parallelle opbouw van het Godsbeeld en het mensbeeld. Maar zijn stelling, dat onze Godskennis ectypische, aan de openbaring gebonden Godskennis is, behoedde hem ervoor te komen tot een analogia entis, waarbij vanuit een aan God en mens gemeenschappelijk zijn zowel de theologie als de anthropologie zou worden opgebouwd. Trouwens, bij onze analyse zagen we, hoezeer allerlei bijbelse motieven doorwerkten in zijn beschrijving van de eigenschappen Gods en hoezeer hij bij de eigenschappen van God als Heilige op Gods Schepperswil, die de ideeën in creaturen realiseert, de nadruk legt.

Toch dreigen hier gevaren. Al kunnen we niet zeggen, dat bij Bavinck de thomistische analogia-entis-gedachte de dogmatiek beheerst, dat neemt niet weg, dat zijn receptie van het thomistische mensbeeld wel van grote invloed is geweest op zijn leer omtrent het beeld Gods en dat een kritische beschouwing hier nodig is. Dooyeweerd gaf in een artikelenreeks in „Philosophia Reformata" een brede analyse van de thomistische anthropologie. Daarin concludeerde hij: „Geesink en Bavinck namen evenzeer de thomistische conceptie integraal over."[82]) Wel zagen we, dat Bavinck in zijn bespreking van de bijbelse gegevens over ziel en hart en geest erkende, dat de schriftuurlijke anthropologische gedachten moeilijk te verenigen zijn met de traditioneel-aristotelische. Maar tenslotte hield hij vast aan de twee-vermogensleer, de leer van de twee substanties en het creatianisme, die met elkaar één integraal geheel vormen.

Berkouwer heeft in zijn studie over de imago Dei scherpe kritiek geoefend op de opvatting van het beeld Gods in ruimer zin als ontisch mensbeeld. Hij erkent, dat er in de distinctie van de mens als beeld Gods in ruimer zin een zuiver motief school, nl. het handhaven van de gevallen mens als méns. „Het is te betreuren, dat het zuivere motief in de leer van het beeld Gods in ruimer zin meermalen de vorm kreeg van een analyse van het ontische, de structuur van de mens: persoonlijkheid, rede, en vrijheid."[83]) Het gaat in de Schrift om het betrokken zijn van de mens op God. Daarin ligt het hart van Berkouwers visie op het beeld. Berkouwer waardeert bij Bavinck, dat hij beide beelden (in enger en ruimer zin) niet mechanisch naast elkaar wilde zetten, maar ziet bij Bavinck hoe deze de onderlinge verhouding organisch ontwikkelen wil. Hij waardeert ook bij Bavinck, dat hij vanuit Christus als het beeld Gods deze zaak doordenkt. In Christus worden we onmiddellijk „voor de werkelijkheid van het beeld Gods" gesteld.[84]) Evenzeer benadert Bavinck het beeld vanuit het herstel-motief in Efeze en Colosse. Dit gezichtspunt is voor Bavinck echter niet ontisch, maar noëtisch van aard.[85])

Zo kunnen we concluderen, dat zowel vanuit wijsgerige als vanuit dogmatisch-theologische motieven kritiek geoefend wordt door hedendaagse gereformeerden op Bavincks uiteenzettingen over het beeld Gods in ruimer zin, in de zin van een formele anthropologie. Er is een sterke tendens in de hedendaagse theologie de gehele imago-leer te ontdoen van alle ontische elementen en ze vooral relationeel te zien. De ganse mens is imago Dei, d.w.z. op God betrókken mens. Het gaat in het beeld Gods niet om een „wezensanalogie", het gaat niet om een typeren van het onderscheid tussen mens en dier vanuit „anthropologische structuren".[86]) Dat wil niet zeggen, dat wij daardoor voor het dilemma geplaatst worden: ontisch of relationeel, maar wel, dat het bijbelse „coram Deo", het „in relatie staan tot God" veel meer tot zijn recht moet komen.

Met deze tendens hangt ten nauwste samen dat het beeld Gods veeleer gezien wordt als het bedienen van een officium coram Deo wegens de dominante positie, welke de mens in de schepping op unieke wijze bekleedt als representatie van de levende God. Er is op dit punt eveneens een sterke harmonie. Berkouwer valt K. Schilder bij als deze dit aspect van het beeld sterk benadrukt. Hij erkent in Schilders beschouwingen het conformitas-aspect, het actuele en actieve beeld Gods als *daad*-werkelijke afbeelding en zichtbaarmaking.[87]) We zijn hier, aldus Berkouwer, op het spoor van „centrale bijbelse gedachten".[88]) Het is nu frappant, dat ook Heideman in zijn analyse van Bavinck dit spoor volgt. Hij deelt de kritiek, welke Woelderink op Bavincks onderscheiding van het beeld in enger en ruimer zin oefende. Men zoekt dan het beeld-in-ruimer-zin in aan de mens gelaten gaven van formeel anthropologische aard en maakt zo bepaalde gaven in de mens tot het beeld in plaats van de mens zelf.[89]) En in Van Oyen waardeert Heideman, dat hij het beeld vooral ziet als officium, dienst van de mens in de dominering van de schepping. Bavinck accepteerde die gedachte ook wel, maar zag toch de bestemming van de mens allereerst in de hemelse zaligheid. Heideman wil niet verder gaan dan Van Oyen en spreekt zelf van de mens als Gods „representative and co-worker"[90]), eenzelfde motief als we boven bij K. Schilder en Berkouwer aanwezen.

Het is duidelijk, dat in deze nieuwere ontwikkeling van de visie op het beeld in sterk actuele en relationele zin een geweldig stuk reactie steekt op de veel meer ontologisch georiënteerde opvatting. Wat dat betreft is Barths kritiek op de leer van de analogia entis met de dreiging van een natuurlijke theologie daaraan verbonden, vruchtbaar geweest.

---

81) Heideman, *l.c.*, p. 186.
82) Dooyeweerd, *a.a.*, *t.a.p.*, Dooyeweerd bedoelt hier vooral de leer van de twee substanties.
83) G. C. Berkouwer, *De mens het beeld Gods*, Kampen, 1957, blz. 58.
84) *Idem*, blz. 90.
85) *Idem*, blz. 99.
86) *Idem*, blz. 400.
87) *Idem*, blz. 52.
88) *Idem*, blz. 57.
89) Heideman, *l.c.*, p. 172.
90) *Idem*, p. 186. Zie voor deze kwestie K. Schilder, *Heidelbergse Catechismus, I*, Goes, blz. 250 vlg. en J. Faber, *Imago Dei bij Calvijn*, art. *Lucerna, I*, 1958, blz. 5—32.

Wat Bavinck betreft, van waarde blijft, dat hij de imago Dei in enger zin opvatte als de conformitas aan de wet Gods en dat hij in de overigens voor kritiek vatbare distinctie van beeld Gods in enger en ruimer zin oog bleek te hebben voor het bijbels motief, dat God de mens ook na de val handhaaft in zijn relatie tot Hem.

* * *

Er is nog een ander aspect in Bavincks beschouwingen over de verhouding van God en mens, dat de aandacht verdient. We bedoelen zijn gedachten over de praedestinatie. Ze vormen een belangrijk onderdeel van zijn Dogmatiek en hij heeft er indringend over geschreven. Zijn behandeling van dit onderdeel is niet los te maken van de actuele kerkelijk-pastorale problemen van zijn tijd. Met name zijn uitvoerige exposees over het infra- en supralapsarisme houden verband met de kerkelijk-theologische twisten van zijn dagen. En reeds dadelijk is als een winstpunt van dit gedeelte te noteren, dat hij er in slaagde het eenzijdige van elk van deze beide beschouwingen in het licht te stellen. In die zin werkte hij door dit deel van zijn Dogmatiek ook pacificerend in op eigen kerkelijk leven.

Toch heeft zijn verkiezingsleer een veel bredere strekking dan alleen een actueel-kerkelijke en daarom willen we er thans verdere aandacht aan schenken. De praedestinatie besloeg reeds vroeg een integrerend deel van de gereformeerde dogmatiek. De orthodoxie liet haar steeds volgen op de leer aangaande God, en voorafgaan aan die der schepping. Barth oppert hiertegen bezwaar. Deze volgorde „rechnet mit Gott in seinem allgemeinen Verhältnis zur Welt als mit dem ersten Datum und versteht danach sein Wählen als eine Funktion dieses seines allgemeinen Weltverhältnisses". [91]) Barth wil de verkiezing niet vanuit een decretum generale verstaan, maar vanuit de verkiezing in Christus Gods relatie tot de wereld benaderen. Hij wil de verkiezing zien als een integrerend deel van de Godsleer.

Daarbij wil hij God, het Subject der verkiezing, niet zien als „summus imperator", in de zin van „es steht wie überhaupt Alles so auch dies in Gottes freier Macht, den Menschen zu erwählen und selig zu machen oder ihn zu verwerfen und verloren gehen zu lassen". [92]) Barth wil van zo'n neutrale God, en van een neutraal decreet niet weten. Er is een intrinsiek verband tussen de verkiezing en de leer aangaande de verzoening. Het gaat in de verkiezing om het heilshandelen Gods. „Die Erwählungslehre ist ... das letzte oder erste oder zentrale Wort der Versöhnungslehre." [93]) Maar daarom kan de leer der verkiezing niet worden losgemaakt van de Naam Jezus Christus. Barth wil een correctie toepassen op heel de geschiedenis van de gereformeerde verkiezingsleer: de verkiezing is niet los te maken van Christus. De naam Jezus Christus is als het ware de „Fokus", waarin „die beiden entscheidenden Lichtstrahlen der sich hier aufdrängenden Wahrheit: der erwählende Gott und der erwählende Mensch zusammentreffen".

[91]) K. Barth, *K.D., II, 2*, 1942, S. 84.
[92]) *A.a.O.*, S. 51.
[93]) *A.a.O.*, S. 95.
[94]) *A.a.O.*, S. 68.

Barth wordt in dit alles bewogen door sterke pastorale motieven en is getroffen door concrete religieuze noden. Hij verwijt de oude orthodoxie, dat zij wel noëtisch over de verkiezing in Christus wilde spreken, maar dat ontisch op de achtergrond toch nog een ander besluit, een diepere waarheid stond, „eine Hintergrundswahrheit", nl. de verborgen verkiezing door de drieënige God. Pastoraal wees men dan wel op de verkiezing in Christus, maar in feite handhaafde men daarachter nog een dieper besluit. [95])

In dit verband wijst Barth op de wijze, waarop een klassieke locus als Ef. 1 : 4 in de debatten, uitspraken en formuleringen ter dordtse synode functioneerde. Men zag het ἐν αὐτῷ als een uitwerking van de in eeuwigheid besloten heilsorde, niet als uitdrukking van Gods genadige verkiezende handelen en besluiten in Christus. Zodoende kwam men tot een dubbel besluit: één aangaande de heilsorde en één aangaande de verkiezing. Met als fataal gevolg dat men „einerseits diesen *Heilsordnungs*beschlusz entleerte, indem man, ohne es zu wollen, die eigentliche göttliche Entscheidung über den Menschen nun doch anderswo als in dem Heiland Jesus Christus zu suchen unvermeidlich machte", terwijl anderzijds het verkiezingsbesluit werd tot een „spekulatives Axiom", dat in feite onkenbaar is. [96])

Natuurlijk heeft dit alles verstrekkende consequenties voor de leer der verwerping. Barth heeft die onder ogen gezien. Hij heeft ernstige bezwaren tegen het „Gleichgewichtsverhältnis" tussen de verkiezing en de verwerping in de oude orthodoxe praedestinatieleer. Omdat de verkiezing van Christus „die Klammer" is, waarin we de praedestinatie hebben te zien, geldt dit ook van de dubbele praedestinatie. Daarom kan de dubbele praedestinatie alleen in het „Uebergewicht" van Gods heilshandelen in Christus verstaan worden, „nur in dem Verhältnis jenes *Uebergewichts* zwischen göttlicher Hinwegname und göttlicher Gabe oder zwischen der Erniedrigung Gottes und der Erhöhung des Menschen und so: zwischen Verwerfung und Erwählung". [97]) Barth wil dan ook „Im Gehorsam und in der Dankbarkeit" zich over de dubbele praedestinatie kunnen „freuen". [98])

Het zijn maar enkele momenten, die wij uit Barths verkiezingsleer naar voren haalden. We deden het om te laten zien, in welk een gans ander klimaat, zowel in structuur als in uitwerking, we hier zijn dan bij de oude traditionele verkiezingsleer. Ook hier heeft zich in Barths theologie een machtig stuk reactie baan gebroken tegen de langzamerhand verstarde populaire opvatting van de verkiezing als een decretum horribile of op zijn minst als een permanente bedreiging van de heilszekerheid door het vertrouwen op Gods beloften. Het zou zeer zeker niet billijk zijn de karikatuur van de bijbelse verkiezingsleer op rekening van de oude orthodoxie te schrijven. Het blijft echter een moeilijk te verwerken zaak, dat deze belijdenis van Gods vrije, souvereine en genadige verkiezing voor velen een reden tot angst en permanente vrees werd.

Barths uitvoerige beschouwingen hadden gevolgen ook voor de gereformeerde theologie in Nederland. Verschillende theologen trachtten zijn verkie-

[95]) *A.a.O.*, S. 68.
[96]) *A.a.O.*, S. 74.
[97]) *A.a.O.*, S. 191.
[98]) *A.a.O.*

zingsleer kritisch of sympathetisch te verwerken. Het spreekt vanzelf, dat men na deze ingrijpende poging tot reconstructie van de oude leer niet zonder meer kon overgaan tot de orde van de dag. We wijzen vooral op twee theologen, die getracht hebben Barths beschouwingen vruchtbaar te maken voor de verkiezingsleer, nl. dr. J. G. Woelderink en dr. G. C. Berkouwer. Daarbij is het voor ons onderzoek belangrijk, dat zij beiden ook Bavinck en zijn verkiezingsleer in hun beschouwingen betrokken.

Woelderink waardeert in Bavinck, dat hij de bezwaren tegen de theol. systemen van de zeventiende en achttiende eeuw wel zag, ook inzake de leer der verkiezing, „maar het blijft bij critiek; van een nieuwe opbouw is ook bij hem geen sprake".[99]) Woelderink waardeert ook in Bavinck, dat hij nauw verband legt tussen de verkiezing der gemeente en Christus; de verkiezing van beiden had immers volgens hem in één besluit plaats. Alleen, dit bleef bij Bavinck een geïsoleerd moment. „Wie wil vasthouden aan wat Bavinck hier zegt — en ik geloof, dat dat bijbels is — zal radicaal moeten afzien niet alleen van supra- en infralapsarisme, maar van iedere poging de raad Gods in zijn verschillende delen te doorschouwen."[100]) Woelderink is van oordeel, dat het geniale in Barths constructie is, dat hij de Raad des vredes, het verbond der verlossing, tot inhoud van de verkiezing heeft gemaakt. „Hierdoor wordt de hoofdgedachte van het evangelie of wil men de centrale gedachte, dat God zo lief de wereld gehad heeft, dat Hij Zijn Eniggeboren Zoon heeft gegeven, tevens de hoofdgedachte van de Raad Gods."[101])

Ook bij Berkouwer, die overigens tegen Woelderink verschillende bezwaren inbracht, is het christologisch benaderen van de verkiezing een centraal moment in zijn beschouwingen. Over de verkiezing kan niet los van Christus gesproken worden. Het is niet mogelijk Christus en de verkiezing zo te scheiden „alsof we over de verkiezing zouden kunnen nadenken, zonder nog het oog op Christus te slaan".[102]) De centrale vraag, waarop volgens Berkouwer alles aankomt, is „of de bezinning over de verkiezing Gods inderdaad op legitieme wijze beginnen en eindigen mag met de verkiezing in Christus en daarin het fundament kan aanwijzen voor het waarlijk vertroostend pastoraat".[103]) Op deze vraag geeft Berkouwer in zijn boek dan een positief antwoord. Er is dus een zekere harmonie tussen de wijze, waarop Woelderink en Berkouwer de verkiezingsleer van Barth vruchtbaar trachten te maken voor het hedendaagse gereformeerde dogmatische denken. Zij zoeken dat — al varieert de aanpak — in het centraal stellen van Christus in Gods verkiezend handelen. Zij staan daarin niet alleen. Ook C. Veenhof schrijft in zijn boek over „Prediking en Uitverkiezing", dat de verkiezing is een verkiezing *„van* Christus, *in* Christus, *tot* Christus".[104]) Veenhof vecht tegen de karikatuur, die men van de verkiezing maakte. „Men heeft ook, al speculerend, uit de concreetheid, uit de volle, rijke, „inhoud", van Gods verkiezend voornemen het besluit Gods *„qua besluit"* geabstraheerd, het vervolgens geïsoleerd, om het daarna te co-

[99]) J. G. Woelderink, *De Uitverkiezing*, Delft, 1951, blz. 11.
[100]) *Idem*, blz. 31.
[101]) *Idem*, blz. 33.
[102]) G. C. Berkouwer, *De Verkiezing Gods*, Kampen, 1955, blz. 150.
[103]) *Idem*, blz. 151.
[104]) C. Veenhof, *Prediking en Uitverkiezing*, 1959, blz. 129.

ordineren met het op dezelfde wijze bewerkte besluit der verwerping *„qua besluit"*.[105]) Voor de exegese heeft deze ontwikkeling uiteraard eveneens gevolgen. Onder meer leidde het tot een sterk heilshistorische exegese van Romeinen 9—11. H. N. Ridderbos zegt in een samenvatting van zijn exegese van Romeinen 9: „Niet de gedachte, dat alles van eeuwigheid reeds besloten is, niet het gedetermineerd en dus onafwendbaar zijn enerzijds van de zaligheid, anderzijds van de ondergang, is het Leitmotiv van Rom. 9 en de verklaring van Israëls vreemd zijn aan het heil in Christus, maar de vrijmacht Gods om zijn genade te schenken aan wie Hij wil en op de wijze, die Hem behaagt."[106]) Een andere gereformeerde exegeet, dr. H. J. Jager, verklaarde zich in grote trekken met deze exegese homogeen.[107])

Sinds Bavinck zijn Dogmatiek schreef valt er dus een duidelijke verdere ontwikkeling van dit gedeelte van de dogmatiek te constateren. Woelderink sloot zich daarbij in zover bij Bavinck aan, als hij diens kritiek op de oude systemen deelde, maar achtte hem tot een wezenlijke vernieuwing onmachtig. Berkouwer ziet — en o.i. terecht — meer aanknopingspunten voor deze nieuwere ontwikkeling in Bavincks beschouwingen over de verkiezing. Allereerst wijst hij op de manier, waarop Bavinck Christus beschouwde ten opzichte van het besluit der verkiezing. Christus is niet causa meritoria der verkiezing, aldus Bavinck, en Berkouwer acht deze gedachte waardevol. Daardoor wordt de idee van de „Umstimmung" van God door Christus afgewezen. Dat is trouwens in de christologie evenzeer een van de grondgedachten van Bavinck: Christus bewoog God niet tot liefde, maar was zelf vrucht van Gods liefde. De liefde des Vaders gaat aan de zending van de Zoon vooraf. Berkouwer zegt nadrukkelijk, dat men bij anderen meer waardering voor deze grondgedachte van de gereformeerde theologie had mogen verwachten.[108]) Daarmede is eigenlijk tegelijk reeds beslist, dat Christus ook niet alleen maar „middel", „executor" van de verkiezing kan zijn.

Een tweede element, dat in Berkouwers beschouwingen naar voren komt, en waarin hij aanknopingspunten bij Bavinck vindt, is de opvatting van het besluit Gods anders dan als een besluit-van-starre-beslotenheid. Hij is met Bavinck van oordeel, dat het besluit Gods geen moment kan worden losgemaakt van de Deus decernens, dat het hier niet gaat om een plan, „dat ergens gereed ligt", maar dat dit woord is te vatten in zijn troostvolle zin: in God is geen willekeur, maar Hij is de besluitende God, Die zijn besluiten doorzet, dwars

[105]) *Idem*, blz. 128.
[106]) Herman Ridderbos, *Kommentaar op Romeinen*, Kampen, 1959, blz. 229. Ridderbos' exegese betekent een sterke ingreep op gangbare geref. beschouwingen. Zo zegt hij van het citaat uit Maleachi 1 in Rom. 9 : 13, dat de profeet hier niet „van de persoonlijke praedestinatie van Jacob ad salutem en van Ezau ad damnationem spreekt". En van Paulus' citeren van Mal. 1 zegt hij, dat Paulus in Rom 9 : 13 met „liefhebben" en „haten" in geen geval de „eeuwige goddelijke verkiezing en verwerping van Jacob en Ezau, in de persoonlijke zin van het woord" bedoelde.
[107]) In het orgaan *Opbouw, III*, 1959, 19 juni 1959, waarin Jager verklaart zich te kunnen vinden in de afwijzing van Calvijns exegese. Zie ook H. J. Jager in *Opbouw, III*, 26 februari: „Wat Rom. 9 : 11 betreft bestaat er een hardnekkig misverstand, dat het hier zou gaan over verkiezing tot eeuwige zaligheid en verwerping tot eeuwige rampzaligheid".
[108]) G. C. Berkouwer, *De Verkiezing Gods*, 1955, blz. 156.

tegen alle tegenstand in. Als we het besluit maar niet losmaken van de verkiezing in Christus![109])

Een derde en misschien wel belangrijkste aanknopingspunt vindt Berkouwer in Bavincks spreken over de verwerping, die hij immers niet wil parallelliseren met de verkiezing. Bavinck wilde wel van praedestinatie spreken in dubbele zin, maar verkiezing en verwerping lopen bij hem „niet als *evenwijdige lijnen* naast elkaar en elke simpel-deducerende redenering uit de ‚dubbele praedestinatie' tast op een beslissend punt mis".[110]) Berkouwer wijst er op, dat bij Bavinck dezelfde uitdrukking voorkomt, die we in de Leerregels (de vermaning aan het slot!) vinden, waarin afgewezen wordt, dat de gereformeerden over de verwerping op dezelfde wijze „eodem modo" zouden spreken als over de verkiezing. Zo schreef Bavinck, dat val, zonde en straf wel in Gods Raad zijn opgenomen en „in zekere zin" door God gewild, maar „dan toch altijd slechts in zekere zin en niet *op dezelfde wijze* als genade en zaligheid".[111]) En belangrijk is zeker ook — en herinnerend aan motieven, die we ook bij Barth vonden — dat Bavinck de prediking van het Evangelie, de verkondiging, dat God geen lust heeft aan de dood des zondaars, niet wil versmallen vanuit de distinctie van electi en reprobati.[112]) Berkouwer deelt Bavincks kritiek op de eenzijdigheden zowel van het supra als van het infra. Op dit punt is er wel een zeer sterke harmonie tussen vroegere en latere gereformeerde dogmatici in deze eeuw.[113]) K. Schilder noemde de bladzijden, welke Bavinck aan de kwestie van supra en infra wijdde de schoonste uit zijn Dogmatiek.[114])

We zouden, samenvattend, het misschien zo kunnen uitdrukken: zowel door zijn synthetische behandeling van het in die tijd nog ingrijpende geschil over het supra en het infra als door zijn milde bespreking van de verwerping heeft Bavinck in zijn Dogmatiek de oude praedestinatieleer van de orthodoxie vruchtbaar gemaakt voor een verdere ontwikkeling in meer anti-scholastische zin. Het sterke accent, dat, sinds Barth, op de verkiezing in Christus gelegd wordt, is bij hem nog niet te vinden, hoewel hij — waar Woelderink op wees — Christus en de verkiezing wel in één besluit wilde verbinden. We zijn van oordeel, dat in deze concentratie van de verkiezing in Christus[115]) inderdaad bevrijdende uitzichten liggen voor heel deze locus, die tot de zwaarste van de dogmatiek behoort. Het is dan ook de vraag of het juist is zo scherp te scheiden — zoals recent K. Schilder deed — tussen de verkiezing en het heilswerk van Christus. Hij onderscheidde nl. de grond der verkiezing én de grond der zaligheid. De grond der verkiezing, evenals die der verwerping, is Gods welbehagen; de grond der zaligheid is het werk van Christus.[116])

* * *

[109]) *Idem*, blz. 176/177.
[110]) *Idem*, blz. 205.
[111]) *Idem*, blz. 206.
[112]) *Idem*, blz. 283.
[113]) *Idem*, blz. 310 vlg.
[114]) K. Schilder, *Heidelbergse Catechismus, III*, 1950, blz. 470.
[115]) Over de diepste betekenis van dit „in Christus" zie bij Berkouwer, *De Verkiezing Gods*, „*In* Hem: wie hier nader tracht te omschrijven, grijpt al spoedig naar meer woorden dan Paulus nodig had in z'n lofzang op Gods verkiezing in Christus," blz. 170.
[116]) K. Schilder, *a.w.*, blz. 480, noot 51.

Bavinck stond voor de moeilijke taak de oude scholastieke gereformeerde dogmatiek vruchtbaar te maken voor een tijd, die door de kritische filosofie van Kant, het idealisme en door de historische kritiek was heengegaan. Hij kon zonder meer niet bij haar aanknopen. Toch was hij ervan overtuigd, dat er in deze oude dogmatiek een schat aan dogmatische bezinning lag opgetast, niet het minst tegenover de pelagianiserende roomse theologie en tegenover de haeresie der socinianen en remonstranten. Hij had niet voor niets van die oude theologie diepgaande studie gemaakt. Hij moest haar als het ware bevrijden uit haar schoolse, van these tot these redenerende vorm, zoals men die bv. heel sterk bij de latere vertegenwoordigers als à Mastricht en Turretinus vindt. Bovendien was het onderzoek van de Schrift, vergeleken bij die oudere dogmatieken, in zijn tijd in historisch-kritische en ook in exegetische zin enorm gevorderd. Hij is er in geslaagd een Dogmatiek te schrijven, waarin hij met behulp van de herleefde thomistische filosofie aan de behoeften van de tijd op het punt van de beschrijving van de verhouding van God en mens ongetwijfeld voldeed. We wezen er reeds op, dat de inwerking van de neothomistische motieven, vooral van de ideeënleer, sterk was. We verwijzen naar ons hoofdstuk „God en mens", waarin wij deze motieven hebben geanalyseerd. Ze doordringen de beschrijving van de eigenschappen Gods, de leer aangaande de Raad Gods, die over de schepping en die aangaande de mens. Deze ideeënleer bracht met zich een sterke continuïteitsverhouding tussen God en mens, tussen Gods Zelfkennis en onze Godskennis; niet het minst kwam dat aan het licht in de rubricering en ordening in de leer van de eigenschappen Gods. Het Godsbeeld, daarin ontworpen, was georiënteerd aan het formele mensbeeld, het z.g. beeld Gods in ruimer zin.

Wie iets weet van de thomistische leer van de analogia entis, zal zich daarover niet verbazen. We wezen er reeds op, hoe Barth op deze analogie van het zijn in de roomse theologie scherpe kritiek oefende. De laatste jaren is ook van gereformeerde zijde deze zijnsleer aan diepgaande kritiek onderworpen. Dooyeweerd gaf er een brede analyse van in een reeks artikelen in „Philosophia Reformata", en zag in de roomse zijnsleer „een *transcendentale grondidee* van de werkelijkheid".[117]) Gods intelligibilitas en zijn esse zijn bij Thomas identiek en daarop is deze grondidee gebouwd.[118]) Daarmede hangt ongetwijfeld samen het door Bavinck aangenomen principium essendi van de theologie, nl. Gods Zelfkennis, en het principium cognoscendi externum, nl. onze Godskennis in de Heilige Schrift. Het zijn categorieën, die in de handboeken van de filosofie telkens weer voorkomen.[119])

Toch zouden we Bavinck onrecht doen, indien we zijn Dogmatiek geheel vanuit deze motieven waardeerden en verklaarden.[120]) Hier raken we hetgeen

[117]) H. Dooyeweerd, *Het wijsgeerig tweegesprek tusschen de thomistische philosophie en de wijsbegeerte der wetsidee*, in: *Phil. Reformata*, XIII, blz. 53.
[118]) Dezelfde, *De idee der individualiteitsstructuur en het thomistisch substantiebegrip*, *a.w.*, VIII, blz. 82.
[119]) Zie b.v. Léon Robin, *Aristote*, 1944, blz. 104 vlg., volgens wie bij Aristoteles de zijnswetten en de denkwetten samenvallen. Zie ook dr. P. G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 1935, blz. 486—509. Zie verder art. dr. J. Grooten, in *Filosofisch Lexicon*, 1958, s.v. PRINCIPE, waarin over drieërlei principe gehandeld wordt: denkprincipe, zijnsprincipe en handelingsprincipe.
[120]) Zie voor wijsgerige motieven en hun betekenis in de theologie: G. C. Berkouwer,

we ons als opgaaf voor dit hoofdstuk stelden, nl. de verhouding van cultuur en Evangelie in zijn Dogmatiek. Ongetwijfeld is heel deze receptie van neothomistische motieven een karakteristieke exponent van zijn aansluiting bij de cultuur van zijn tijd. Hij zag in de door Thomas gekerstende ideeënleer de vorm, waarin het christelijk geloof de cultuur van eigen tijd kon verrijken en kerstenen. Tegenover het idealisme en empirisme, dat tot agnosticisme leidde en dat in zijn tijd in de culturele wereld bv. door Allard Pierson werd voorgestaan, trok Bavinck zich terug op deze philosophie.

Daarnaast echter breekt door de vormen van deze ideeënleer telkens het Evangelie naar voren en is zijn Dogmatiek ronduit verkondiging van dit in de Heilige Schrift vervatte en gepredikte Evangelie. We wijzen op enkele punten. Allereerst trof ons in de analyse, dat Bavinck in de leer van de eigenschappen Gods met kracht handhaafde, dat de eigenschappen niet los van het Wezen Gods zijn te bespreken. God *is* zijn eigenschappen. Barth zegt, dat men de vraag opwierp tegenover het realisme: of met de eigenschappen Gods „nicht die Existenz eines zweiten, eines uneigentlich Göttlichen in Gott behauptet werde?" [121]) Voor Bavinck geldt dit zeker niet. Daarnaast is te wijzen op zijn krachtig opkomen voor de hoge betekenis van het dogma van de triniteit voor het christelijk geloof. Heideman heeft in zijn dissertatie terecht op dit trinitarisch karakter van Bavincks denken herhaaldelijk gewezen. Ook is kenmerkend zijn afsnijden van de mogelijkheid van Godskennis buiten de openbaring om en zijn verwerping van de aangeboren ideeën. In dat alles is voluit handhaving van het Evangelie te zien tegenover de aanmatiging van de cultuur en de wijsbegeerte.

Hetzelfde geldt van zijn leer aangaande de Raad Gods en de praedestinatie. Barth noemde de leer der verkiezing „die Summe des Evangeliums" [122]) en zo heeft Bavinck vooral tegenover het pelagianisme het Evangelie in zijn verkiezingsleer willen handhaven. Al kwam hij, zoals we zagen, niet boven eigen tijd uit — hoe zou het ook anders! — en al is zijn praedestinatieleer vatbaar voor verdere ontwikkeling, hij belijdt daar voluit in het Evangelie van de vrije genade Gods.

Dit is eveneens het geval met zijn leer aangaande de schepping en de imago Dei. We zagen in de analyse, dat hij in de leer aangaande de schepping breed en grondig het evolutionisme van zijn tijd bestreed. We beweren niet, dat door hem het laatste woord over deze dingen gezegd is. We wijzen op het debat, dat onlangs nog in gereformeerde kring tussen Lever en Dooyeweerd over deze zaken is gevoerd. [123]) Men zal echter niet kunnen ontkennen, dat Bavinck een moedige poging gedaan heeft het evolutionisme in zijn, van het scheppingsgeloof afwijkende, uitgangspunt bloot te leggen en Gods souvereine Schepperswil er tegenover te handhaven. En in zijn leer van de imago Dei blijft van grote waarde zijn uitvoerige analyse van de tweeërlei conceptie van de mens in het thomistisch systeem, dat hij op dit punt doeltreffend heeft afgewezen. In zijn beschouwingen over de mens in puris naturalibus en het donum superadditum heeft hij een waardevolle bijdrage geleverd tot de kennis van de intieme gedachten van het romanistisch denken. We zagen, dat zijn leer aangaande de imago Dei, vooral die inzake de mens als beeld Gods in ruimer zin, voor correctie vatbaar is en dat met name het representatiekarakter van het beeld, het officium coram Deo, daarin niet tot zijn recht kwam, maar gevaar liep verdrongen te worden door een ontisch mensbeeld, dat niet op God betrokken was. Maar tegelijk was het ongetwijfeld evangelisch te handhaven, dat de gevallen mens méns bleef. Daarbij speelde in zijn denken ook de leer aangaande de algemene genade een rol. Maar deze bespreken we in het nu volgende deel van dit hoofdstuk, tegelijk met de leer aangaande de zonde. Daarom lieten we zijn beschouwingen over de zonde, die reeds in de leer van de deugden Gods (bij de voluntas) en bij de praedestinatie voorkomen, thans nog rusten.

* * *

C. Zonde; algemene genade

In het nu volgende deel van de Dogmatiek, dat eigenlijk tot aan het einde doorloopt, ontmoeten we een geheel andere problematiek dan in het tot nu toe besprokene. Het gedeelte, dat God en mens en hun verhouding bespreekt, was sterk aan de ideeënleer van Thomas georiënteerd, zowel in de beschrijving van God als van de schepping en de Raad Gods. Al kan men niet zeggen, dat de analogia entis in thomistische zin zonder meer door Bavinck werd geaccepteerd, er is toch in dit gedeelte een sterke continuïteitsrelatie tussen God en de mens als zijn imago.

In het nu volgende middengedeelte van de Dogmatiek en ook in het laatste gedeelte staat veel meer de relatie zonde—genade in het middelpunt. Het wordt beheerst enerzijds door de leer van de zonde en anderzijds door die van de Middelaar en het heil. We ontmoeten hier de grote realiteiten van het Evangelie als zonde en genade en de problemen, die het nadenken daarover oproept, staan hier in het centrum van de aandacht. Het is onze bedoeling te trachten ook in dit gedeelte te laten zien op welke punten de hedendaagse gereformeerde dogmatici zich aan Bavinck conformeren en waar ze van hem afwijken, hetzij door kritiek, hetzij door een verdere ontwikkeling van de kwesties.

We wijzen allereerst op de hamartologie. We zagen in onze analyse, dat Bavinck zich gesteld zag voor de grote vragen, die het nadenken over de zonde oproept. Vooral de verhouding van God tot de zonde, één van de kernvragen, had bizonder zijn aandacht. Is God de causa en auctor peccati? Dat is de centrale vraag, waarvoor de dogmatiek zich hier gesteld ziet. En wat is de zonde? Is zij te verklaren? Of is zij, zoals Bavinck met kracht poneert, een raadselachtige macht, die niet te verklaren is? Is zij een macht, een „nihil", of meer dan een louter „nihil"? Nadat de leer aangaande de zonde lange tijd in „rust" verkeerd had, is ze sinds het optreden van Barth heftig in beweging gekomen. Het is natuurlijk onmogelijk hier een brede uiteenzetting van Barths thesen

De triumf der genade in de theologie van Karl Barth, 1954, blz. 15 vlg. Berkouwer waarschuwt tegen een „wijsgerige suprematie in de analyse" bij Barth. Mutatis mutandis geldt dit ook voor de analyse van Bavinck. Berkouwer ziet de verhouding tussen wijsgerige onderstellingen en de inhoud van de dogmatiek „gecompliceerder" dan als vorm-inhoud en terecht. Zie blz. 16.

[121]) Karl Barth, *K.D., II, 1*, 1942, S. 372.

[122]) *K.D., II, 2*, S. 1.

[123]) *Phil. Reformata*, XXIV, blz. 113, in artikel „Schepping en Evolutie", waarin Dooyeweerd Levers boek bespreekt.

over de zonde te geven. In ieder geval: Barth heeft met geweldige kracht opnieuw de aandacht gevraagd voor de zonde als een realiteit in de schepping, die in overweldigende en huiveringwekkende vormen zich aan ons voordoet. We worden met haar geconfronteerd als het „Nichtige", de chaos, de duisternis, die als een diepe schaduw de schepping begeleidt. Wat Barth onder het nietige precies verstaat, is uitermate moeilijk te omschrijven. De aard van het nietige behoort tot de „diepste en ingewikkeldste problemen van Barths dogmatiek". [124]) Het is in ieder geval een initiatiefnemende macht, chaos en verderf. Wat Barth in dit verband over de oude dogmatici schrijft, is hoogst interessant. Noch Augustinus, noch Thomas spreken over de zonde als een louter nihil. In het door hen „fast rechnerisch bewältigten Problem" „zittert" toch een opwinding, die niet te verklaren is als zij over de zonde alleen dachten in de zin van een louter nihil. Maar wat dat andere is, realiseerde men zich niet, „ausgesprochen haben sie sich jedenfalls nicht darüber". [125])

Door op zo nadrukkelijke wijze de aandacht voor de ernst en het geweld van de zonde te vragen, is de vraag naar de relatie tussen God en de zonde, de klassieke vraag, of God auctor peccati is, opnieuw uitermate scherp komen te staan. Vandaar, dat we in Berkouwers uiteenzettingen over de zonde een zekere herwaardering van de beschouwingen van Bavinck aantreffen. Het valt daarbij op, dat Berkouwer hier kritischer tegenover Bavinck staat dan misschien op enig ander punt van zijn Dogmatiek. Zo oefent hij scherpe kritiek op Bavincks onderscheiding tussen de voluntas beneplaciti (de eigenlijke wil Gods) en de voluntas signi, de wil des bevels. God heeft de zonde „in zekeren zin" gewild, aldus Bavinck. Berkouwer wijst er op, dat dit geen oplossing betekent, maar „de aanduiding van een problematiek". [126]) Volgens de voluntas signi zegt God dan, volgens Bavinck, hoe en op wat wijze Hij de zonde niet wil. Tegen deze tweedeling in de wil Gods heeft Berkouwer ernstige bezwaren. We staan hier voor het feit, „dat wat in de Schrift *juist voortdurend de wil Gods wordt genoemd* via de onderscheidingen der dogmatiek niet meer als *eigenlijke* wil wordt gezien, een gedachtengang, waarin de dogmatiek zich dus wel ver van het bijbels spreken verwijderde". [127]) Niet minder scherp is de kritiek van Berkouwer op Bavincks spreken over de verhouding van God tot de zonde. Zoals we in de analyse zagen noemde Bavinck God „hoogstens" de causa deficiens van de zonde. De negatieve oorzaak is Hij, de causa per accidens. Maar het bijbels apriori, door de kerk beleden, heeft elk causa-begrip afgewezen en ook deze twee-deling in het causa-begrip (causa efficiens en deficiens) geeft geen licht. [128])

Het is duidelijk, dat Bavinck in zijn spreken over God als causa deficiens, — niet efficiens — van de zonde en als causa per accidens thomistische onderscheidingen invoert. We vinden ze bij Thomas in zijn verhandeling „Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali". Thomas spreekt daar van God als causa per accidens. [129]) Dit soort onderscheidingen vindt men ook in de latere na-reformatorische scholastiek. De Moor spreekt van de mens als causa deficiens van de zonde en van de benedictiones Dei als de causa per accidens. Deze veroorzaken nl., door hun misbruik, per accidens de zonde. [130])

Wij stemmen Berkouwer toe, dat het opereren met deze distincties ons geen stap verder brengt in de bepaling van de relatie tussen God en de zonde. Ook die andere these, door Bavinck meermalen gebruikt, dat de zonde is contra voluntatem Dei, non praeter voluntatem Dei brengt ons in wezen weinig verder. Berkouwer merkt op, dat hierin geen „rationele oplossing" van het probleem gegeven wordt, hij wil deze these niet zien als zin-duiding der zonde, als „rationalisering van het niet-rationele". [131]) K. Schilder wees er op, dat hier het woord „wil" „den éénen keer iets anders beteekent dan den anderen". [132]) „Gebodswil is den éénen, bestuurswil den ánderen keer bedoeld." [133]) Daarom wil ook Schilder rusten in het mysterie van Gods toelating van de zonde.

Toch zijn er momenten in Bavincks denken die tegen de achtergrond van de nieuwere ontwikkeling der dogmatiek waardevol zijn. Herhaaldelijk kwamen we in onze analyse het motief tegen van Gods overmacht over de zonde. Hij maakt de zonde dienstbaar aan zijn glorie. Berkouwer wees ook op dit motief. [134]) Bavinck spreekt over de zonde als een „nihil", vooral abstract beschouwd, maar daarnaast zijn er uiteenzettingen over de zonde als een verdervende, verwoestende macht, die laten zien, dat dit „nihil" ook bij hem meer omvat dan louter „nihil", zoals Barth reeds bij Augustinus en Thomas constateerde. En we vragen ons af, of Bavinck niet dicht in de nabijheid van Barths beschouwingen over de zonde als het Nichtige en de relatie daarvan tot God komt, als hij schrijft, dat God de zonde gedacht heeft „als zijn absoluut tegendeel, en zóó, met die natuur, in zijn besluit opgenomen". [135]) Barth heeft in zijn conceptie van het „Nichtige" met geweld onder de aandacht van de dogmatiek willen brengen de vraag, wat de zonde dan wél is, als ze niet louter „nihil" is. Indien we over de zonde kunnen spreken, zoals Bavinck deed, als een verdervende, verwoestende macht, worden er vragen voor ons denken opgeworpen, die Barth in het begrip van het „Nichtige" evenzeer met alle macht aan onze aandacht opdringt. Zo blijkt, dat in de leer aangaande de zonde allerlei vragen opnieuw levend werden, die een aanknopingspunt kunnen vinden in Bavincks beschouwingen, die hier en daar ondanks de soms scholastieke distincties, toch actualiteit blijken te hebben.

In de analyse wezen we verder op de onzekerheid, die bij Bavinck is op te merken, wanneer het gaat over de kwestie van de toerekening van Adams originaire zonde. Welke is de grond voor deze toerekening? Bavinck wees het

---

[124]) G. C. Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, Kampen, 1954, blz. 64.
[125]) Barth, *K.D., III, 3*, S. 85, 86.
[126]) Berkouwer, *Zonde I*, Kampen, 1958, blz. 46.
[127]) *Idem*, blz. 51.
[128]) *Idem*, blz. 47.
[129]) Thomas, *Summa I*, qu. 49, art. 1.
[130]) Als causa per accidens noemt De Moor de benedictiones, quibus homo abutitur ad luciviam. Verder: homo non tam *Causa Efficiens*, quam, si ita loqui licet, *Deficiens* est dicenda. *Ed. 1765, III*, p. 134.
[131]) Berkouwer, *Zonde I*, blz. 139.
[132]) K. Schilder, *Heid. Cat., IV*, blz. 264.
[133]) *T.a.p.*
[134]) Berkouwer, *a.w.*, blz. 52 (over de finaliteit in het handelen Gods t.o. de zonde).
[135]) *G.D., III*[2], blz. 50.

excessief realistische standpunt van Greijdanus af, maar tegelijk wordt in zijn beschouwingen voelbaar, dat een louter foederalistische oplossing hem evenmin bevredigde. Bavinck verwees in G. D. III[2] nadrukkelijk naar de scherpzinnige studie van S. Greijdanus: „Toerekeningsgrond van het peccatum originans" (1906). Greijdanus worstelde met de vraag naar de grond voor de toerekening van Adams originerende zonde. Hij achtte een „blote" toerekening niet gerechtvaardigd en zocht voor zijn denken rust in een concreet „mede-gezondigd hebben" van Adams nakomelingen met hun stamvader. De oplossing is zo te zoeken, „dat de toerekening van Adams eerste overtreding aan ons zakelijk op denzelfden grondslag blijkt te rusten, als waarop zij aan Adam en Eva geschiedde, n.m.l. het zelf (mede-) plegen van die zonde. Aldus immers zullen we Rom. 5 : 12 vv., 1 Cor. 15 : 21, 22 e.d.g., Ezech. 18 : 4, 20, Ps. 62 : 13b e.d.g. eerst in strikten zin leeren verstaan, en de goddelijke gerechtigheid ten volle kunnen handhaven . . ." [136])

Bavinck oordeelde, dat dit standpunt „zonder meer" tot verklaring van de erfzonde „ongenoegzaam" was. [137]) Ook de huidige gereformeerde theologen zijn er niet mee klaar gekomen. K. Schilder trachtte beide aspecten: het mede-gezondigd hebben én de juridische toerekening te handhaven, maar kwam er toch ook niet uit. [138]) Uiteraard baart deze kwestie ook de exegeten moeite. Men leze slechts Herman Ridderbos' exegese van Rom. 5 : 12 vlgg. Ridderbos zoekt de oplossing niet in de richting van het mede-gezondigd hebben, echter ook niet in een „blote" toerekening. Hij spreekt bij vs. 12 van een „corporatieve eenheid van Adam en zijn nakomelingen", waarvan we hier „misschien" spreken kunnen [139]), en deze gedachte beheerst inderdaad een groot deel van zijn exegese. Terwijl hij bij vs. 19 enerzijds zegt, dat een „duidelijker bevestiging van de corporatieve betekenis van het slot van vs. 12 nauwelijks mogelijk schijnt", verdedigt hij echter tegelijk de forensische opvatting van dit vers, met een weinig overtuigend beroep op Deut. 25 : 12. [140]) Ook deze onzekerheid is een bewijs, hoezeer hier een latente kwestie ligt, waaraan de gereformeerde dogmatiek niet kan voorbij gaan. Daarbij is opvallend, hoezeer de door Ridderbos naar voren gebrachte „corporatieve" gedachte ook bij de roomse theologen veld wint. De Fraine gaf hierover belangwekkende beschouwingen. [141])

* * *

Een van de belangrijke vraagstukken in de genadeleer in de nederlandse theologie sinds het einde van de vorige eeuw is de kwestie van de algemene genade. Sinds dr. A. Kuyper zijn driedelig werk „De Gemeene Gratie" schreef is ze eigenlijk voortdurend in discussie geweest. Daarbij was het te betreuren,

136) S. Greijdanus, *Toerekeningsgrond van het Peccatum Originans*, Amsterdam, 1906, blz. 48.
137) *G.D., III*[2], blz. 91.
138) K. Schilder, *Heid. Catechismus, I*, 1947, blz. 329—358.
139) *Kommentaar Romeinen*, Kampen, 1959, blz. 114.
140) *Idem*, blz. 122.
141) J. de Fraine S.J., *Adam et son Lignage*, Desclee de Brouwer, 1959, p. 113 vlgg. Na het afsluiten van de tekst van deze studie verscheen G. C. Berkouwer, *De Zonde, II*, Kampen, 1960, waarin zeer belangwekkende beschouwingen over deze kwestie zijn opgenomen, blz. 207—266. Berkouwer verwerpt de „blote" toerekening.

dat het debat vaak vertroebeld werd door sym- en antipathieën voor het door Kuyper ontketende calvinistisch Réveil. Lange tijd liepen de meningen over deze materie vrijwel parallel met die pro of contra Kuyper.

Bavincks opvattingen over de algemene genade verschillen in grote trekken niet van die van Kuyper. We hebben in onze analyse gesproken van „noties" bij Bavinck omtrent de algemene genade. K. Schilder heeft gelijk, als hij schrijft, dat men noch bij Kuyper noch bij Bavinck kan spreken van „tot sluitende *leer* uitgegroeide gemeene-gratie-gedachten". Men kan bij Bavinck niet spreken van een vaste terminologie. In onze analyse gaven we daarvan eveneens voorbeelden. Schilder noemt als termen bij Bavinck genade, gunst, lankmoedigheid, welbehagen en verdraagzaamheid. Hij is van mening, dat het er „zeer veel op aan komt, of men van *genade* dan wel bijvoorbeeld van *lankmoedigheid* spreekt". [142]) Bavincks rectorale oratie in 1894 liep over het onderwerp „De algemeene genade". Hij trachtte daardoor, evenals in een eerdere rectorale over de katholiciteit van Christendom en kerk (1888), de ogen van de kamper kring te openen voor het belang van de vragen van cultuur en wetenschap, kortom van heel het seculiere leven. En het is beslist tendentieus als Schilder deze rectorale gehouden acht „ten faveure van een in statu nascendi verkeerend Kuyperiaansch epos-in-proza". [143]) Bavinck had zijn eigen standpunt en visie, ook als hij over de algemene genade schreef. Hij deed dit beslist niet om Kuyper en diens gedachtencomplexen te begunstigen.

Vergeleken met Kuyper speelt de leer van de algemene genade een veel beperkter rol in Bavincks Dogmatiek en ook in zijn andere geschriften. Dit is door Heideman in zijn analyse van dit onderwerp terecht opgemerkt. We achten trouwens heel het exposee van Heideman over deze materie waardevol. Wat dat betreft staat hij veel kritischer tegenover het materiaal dan Kruithof, die eveneens veel aandacht wijdt aan deze kwesties. [144]) We willen enkele saillante punten van Heidemans visie op de kwestie noemen. Hij is van mening, dat de distinctie tussen algemene en bizondere genade „a subordinate role" speelt in Bavincks theologie. [145]) In zijn conclusies „exercises Bavinck great reserve". Hij vestigt er ook de aandacht op, dat Bavinck, na de publikatie van Kuypers grote boek over de gemene gratie „never spoke systematically on the subject. He continued to hold the doctrine, but wrote only briefly about it and never developed it to a great principle in his system." [146])

Belangrijker nog acht Heideman, dat Bavinck door met kracht de these voor te dragen, dat genade de natuur herstelt, het zich onmogelijk maakte zijn cultuurfilosofie te funderen in een „second kind of grace next to particular grace". [147]) Als voordeel van de gemene gratie noemt Heideman, dat daardoor een helder onderscheid gemaakt wordt „between the saving activity

142) K. Schilder, *Heid. Cat., III*, blz. 235. Vgl. voor de latere discussies S. J. Ridderbos, *Rondom het Gemene-gratie-probleem*, Kampen, 1949.
143) *Almanak F.Q.I.*, 1947, in art. *„Twee bijdragen tot de bespreking der „Gemeene-gratie" idee"*, blz. 108. Deze studie verscheen ook afzonderlijk als *„Is de term „Algemeene Genade" wetenschappelijk verantwoord?"*, Kampen, 1947.
144) Kruithof, *l.c.*, p. 126 ff.
145) Heideman, *l.c.*, p. 178.
146) *L.c.*
147) *L.c.*

of the Spirit and the activity of the Spirit which dams up sin, but does not save". Als bezwaar brengt hij in, dat deze visie „comes very close to the view of Rome in which man can know certain things by reason and work to a certain extent with other men by the light of reason, and then go on past the limits of reason by the power of revelation". [148])

In het algemeen staan de buitenlandse theologen kritisch tegenover het gemene-gratieconcept. Werner Krusche gaf nog recent een interessante beoordeling van het concept vanuit zijn uitvoerige Calvijnstudie. Hij zegt, dat de leer van de algemene genade in de gereformeerde theologie steeds een zekere, hoewel geen „vorherrschende" rol gespeeld heeft, „bis sie Systembedeutung gewonnen hat bei A. Kuyper und H. Bavinck; sie ist geradezu zum Schibboleth der von ihnen inaugurierten Theologie geworden". [149]) Krusche wijst er op, dat bij Calvijn inderdaad allerlei uitspraken over een gratia generalis te vinden zijn. Het gaat daarbij niet om een „ontologische Unzerstörbarkeit der menschlichen Natur", maar daarom, dat God de mens in de val a.h.w. opving en het niet tot het uiterste liet komen. [150]) Hij acht deze conceptie juist „insoweit sie den unaufgebbaren Gedanken zur Geltung bringt, dasz die gefallene Welt Gott nicht aus der Hand geglitten und unter die Herrschaft eines anderen, Gott gegenüber selbständigen Herrn geraten ist". [151]) De kritische vraag, welke Krusche wil stellen is: is dit genade? „Es genügt nicht zu sagen, dasz diese Gnade nicht rettet, sondern es musz deutlich ausgesprochen werden, dasz alles von dieser Gnade Gewährte — alles, was hier als „wahr", „recht", und „gut" gilt, — in der Klammer und unter dem Vorzeichen der menschlichen Sünde steht." [152]) Het is overigens interessant te zien, hoezeer Calvijn oog had voor de Geestesgaven, door God verleend aan de gevallen mens. Alleen: hij wil van een systematisering niet weten. Het gaat om „bei Calvin mehr oder weniger verstreut liegenden Aussagen". [153]) We herinneren ons uit onze analyse, hoe Bavinck zijn rectorale rede vooral fundeerde in Calvijns uitspraken uit Institutie II, 2, 15 vlg., plaatsen ,waarnaar Krusche evenzeer overvloedig verwijst. Bavinck was tot zijn inzicht door zelfstandige Calvijnstudie gekomen en mag op dit punt zeker niet zonder meer als een adept van Kuyper worden aangemerkt. Temeer niet, waar hij veel minder dan Kuyper (zie boven reeds) kwam tot systematisering.

De vraag blijft echter klemmen of het wenselijk is het gemene-gratieconcept, ook in de minder uitgebalanceerde en minder strak gesystematiseerde vorm, waarin het door Bavinck werd voorgedragen, te handhaven in het corpus doctrinae. Hierover is minder harmonie te constateren dan bij de overige tot nu toe besproken punten. Het zou in dit bestek te ver voeren, indien wij hier de gehele discussie gingen bespreken, welke in Nederland over Kuypers conceptie (en daarmee tegelijk in zekere zin over die van Bavinck) gevoerd is.

Over het algemeen staan de niet-kerkelijk gereformeerde theologen er zeer kritisch tegenover. Vooral dr. Th. L. Haitjema oefende voortdurend scherpe kritiek. In zijn lijn beweegt zich ook de kritiek van dr. A. A. van Ruler. Haitjema acht een fundamentele discrepantie aanwezig in Kuypers beschouwingen. Hij slaagde er niet in het innerlijk verband te leggen tussen de leer der algemene genade en die der palingenesie. Aan de ene kant leidde dit tot ontkerstening van het leven en het niet noodzakelijk achten der palingenesie in de cultuursfeer en anderzijds tot een subjectivistische poging tot herkerstening van Westeuropa zonder het kerkprobleem en de theologie des Woords centraal te stellen. Kuyper trachtte een christianisering van de westeuropese cultuur te forceren „mit Ausschaltung des Kirchenproblems als des zentralen" [154])

Ook in de meer engere kring van Kuypers geestverwanten rees echter de laatste decennia kritiek op de conceptie. Wij wijzen op De Graaf en Dooyeweerd, wier kritiek zich vooral richtte op het scheppen van twee terreinen, dat van een algemene en van een bizondere genade. Daarin schuilt het gevaar van de verzelfstandiging van het terrein der gemene gratie tegenover dat van de bizondere genade met de kans te verzeilen in de natuur—genadeproblematiek en de positie van het thomisme. [155]) Nog onlangs wees ook Velema op dit gevaar, hoewel hij tegelijkertijd in Kuypers conceptie een bewuste correctie op Thomas' tweedeling ziet. Hij acht de gemene gratie bij Kuyper te nauw aan de schepping verbonden. „Daarom is de relatie tussen de particuliere genade en de gemene gratie uiteindelijk dezelfde als die van natuur en genade."[156])

Het meest volhardend en indringend was de kritiek van K. Schilder op deze conceptie. In uitvoerige exposees deed deze een poging tot taxering van Kuypers conceptie vanuit de gereformeerde confessie van de totale corruptie van de mens en vanuit het bijbelse spreken over het oordeel en de vloek Gods over de zonde. Het gaat Schilder in zijn kritiek ten diepste om de beveiliging van het bijbelse spreken over genade en zonde. Wordt in de gemene gratie conceptie de corruptie door de zonde niet te veel gemitigeerd, het spreken van de Schrift over genade daardoor niet van zijn pit en kracht beroofd? Verder bracht Schilder als nieuw element in het debat het spreken over de „gezindheid Gods". Kan men uit het schenken van dona aan de gevallen mens conclusies trekken ten aanzien van de „gezindheid" Gods, die daarachter schuilt? Trok Kuyper niet te vergaande conclusies uit Gods uitstel, zijn retardatie van het oordeel over de gevallen mens? Eén van de door Schilder opgestelde axioma's luidde dan ook: „*heel dit begrip van retardatie is niet meer dan een aan onze naïveteitsconstructies zich aansluitend ideogram, en alleen voorzoover* het bijbelsch is, van paedagogische bedoeling." [157])

In dit verband is zeker te wijzen op de diep borende studie van Schilder over het dogmenhistorisch verloop van het spreken over algemene genade.

148) *L.c.*, p. 179.
149) Krusche, *a.a.O.*, S. 98.
150) *A.a.O.*, S. 96.
151) *A.a.O.*, S. 99.
152) *A.a.O.*
153) *A.a.O.*, S. 100.

154) Th. L. Haitjema, *Abraham Kuyper und die Theologie des holländischen Neucalvinismus*, in: *Zwischen den Zeiten*, 1931, S. 354; voor van Ruler's kritiek op Kuyper vergelijke men diens *Kuypers idee eener christelijke cultuur*, Nijkerk, z.j.
155) Zie S. J. Ridderbos, *De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper*, 1947, blz. 287—299.
156) W. H. Velema, *De leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper*, 's Gravenhage, 1957, blz. 226. Zie ook diens artikel *De genadeleer in de theologie van Kuyper*, in: *Kerk en Theologie*, XI, blz. 207—216.
157) K. Schilder, *Almanak 1947*, blz. 136.

Hij wijst op verbanden tussen de debatten ter dordtse synode met de remonstranten én de strijd tussen Augustinus en Pelagius. In geding is daarbij de diepgang en de omvang van de corruptie van de gevallen mens. Augustinus wilde het woord gratia reserveren voor de opera reparationis, terwijl Pelagius er ruimer mee omging.[158]) De remonstranten wilden een andere kant uit dan Augustinus.[159]) Heel de kwestie van het „licht der natuur" houdt hiermede verband. In dit exposee gaat het Schilder voortdurend om de beveiliging van de genade als opus reparationis. Zijn conclusie is, dat de term „gemene gratie" of „algemene genade" in „wetenschappelijke en semiwetenschappelijke taal zal moeten worden prijsgegeven".[160]) We laten nu Schilders thetische opbouw van de hier aan de orde zijnde problemen rusten. Het is echter onjuist het door hem gegeven dogmenhistorisch exposee praktisch te laten rusten en alle kritiek te concentreren op Schilders eigen thetische aanpak, zoals Kruithof in zijn studie doet.[161]) Onafhankelijk daarvan houdt dit dogmenhistorisch exposee o.i. zijn waarde.

Men mene overigens niet, dat deze kritiek zowel uit kerkelijke als niet-kerkelijk gereformeerde kring leidde tot een loslaten van de conceptie over de gehele linie. S. J. Ridderbos, hoewel op bepaalde punten kritisch ingesteld, handhaafde toch het goed recht ervan, nog onlangs in een kritiek op Velema.[162])

Berkouwer houdt eveneens in grote trekken aan de conceptie vast. Wel beveiligt hij haar zoveel mogelijk tegen misverstanden en houdt hij daarbij duidelijk rekening met de uitgebrachte kritiek. Het gaat in de algemene-genadeleer niet „om relativering der corruptie, maar om de bewaring Gods".[163]) Calvijn en anderen wilden in het verdorven mensenleven honoreren een zekere „goedheid" of „conformiteit" met de wil Gods. De algemene genade is een „weerhouding, die leiden kan tot een relatieve, maar dan toch opvallende conformitas".[164]) Merkwaardig is, dat we in dit verband bij Berkouwer dezelfde uitdrukking vinden als daarstraks bij Krusche. Hij erkent nl., „dat er in allerlei gemene-gratie-beschouwingen veel onopgeloste problemen zichtbaar worden," maar, „dat neemt niet weg, dat men er op wilde wijzen, dat de levende God zich met het mensenleven bezig hield en het niet uit zijn hand liet vallen".[165]) God liet het mensenleven „niet uit zijn hand vallen". Dat was ook volgens Werner Krusche de juiste gedachte bij Calvijn. In dit opzicht is er zeker onder de tot nu toe besproken theologen een sterke harmonie te constateren. Ging het Schilder in zijn hartstochtelijke kritische beschouwingen juist niet hierom: te handhaven, dat God in zijn providentie de wereld niet los liet, maar vast houdt in zijn sterke hand? En ligt hier dan ook geen punt van waaruit in de vaak verwarde debatten klaarheid gebracht kan worden?

Er is nog een facet, waarop we in dit verband willen wijzen. Heideman

158) *Idem*, blz. 74.
159) *Idem*, blz. 76.
160) *Idem*, blz. 68.
161) B. Kruithof, *l.c.*, p. 310.
162) S. J. Ridderbos, *De dialectische theologie van Abraham Kuyper*, in: *A.R. Staatkunde, XXIX*, 1959, blz. 110—129.
163) Berkouwer, *Beeld Gods*, blz. 208.
164) *Idem*, blz. 166.
165) *Idem*, blz. 178.

volstaat in zijn dissertatie niet met het releveren van Bavincks beschouwingen alleen. Hij tracht op een bepaald punt tot een positieve voorslag te komen, die o.i. zeker de moeite van het overwegen waard is. Hij legt een sterk accent op wat hij noemt de trinitarische gedachtengang van Bavinck tegenover zijn beschouwingen, ontleend aan de gemene-gratieconceptie. De eerste acht hij zeer waardevol. Het gaat om de inwoning Gods door de Geest ook in de gevallen schepping en mens. God laat in zijn Geest het schepsel, ook de mens, niet los. Het gaat bij de gevallen mens niet om de vraag, wat er nog in hem overgelaten is, maar „the knowledge and activity of the fallen reason is the result of the wrestling of the Spirit of God with man".[166]) Het is niet langer een kwestie „concerning a constant remnant of the image in man, but instead it is a matter of how God is present to men and nations at various times and in various places".[167]). Het verschil tussen de gemene-gratielijn en deze trinitarische opvatting lijkt op het eerste gezicht gering. Het resultaat is hetzelfde: ongelovigen zijn tot allerlei activiteit in staat. „Nevertheless, the difference between the two points of view is as great as that which exists between Rome and the Reformation." In het gemene-gratieconcept is de mens zelf actief doordat de mens in staat blijft tot eigen activiteit en de werking van de zonde in hem wordt tegengehouden. „In the trinitarian thought, however, it is the activity of God which is decisive. Reason, although totally depraved by sin, is driven by the Spirit of God to fulfil its office."[168])

Alles overziende kunnen we samenvattend concluderen, dat zowel Kuypers als Bavincks beschouwingen over de gemene gratie voortdurend in kritische bespreking zijn geweest. Daarbij had Bavinck op Kuyper voor, dat de conceptie bij hem veel minder een integrerend deel van zijn gedachtenwereld uitmaakte dan bij Kuyper. Bavinck wijdde er geen aparte locus aan. Verder hield hij, door verschillende termen te gebruiken en het geheel van zijn inzichten niet zo strak te systematiseren als Kuyper, de weg open voor een verder debat. In de analyse wezen we op het moment in zijn denken, dat er tweeërlei principe in de wereld werkt: zonde en genade, toorn en barmhartigheid, de lach én de traan. Bavinck zette niet alles op de éne kaart van de genade. En tegen het einde van zijn leven waarschuwde hij zelfs voor een verkeerd gebruik van de conceptie.

* * *

D. Verbond; christologie

Wat de leer aangaande het verbond en de christologie betreft, Bavinck heeft deze beide in nauwe samenhang behandeld. De verbondsleer plaatste hij, als in de oude dogmatieken, voorop. In het algemeen behandelde hij deze loci in de oude kaders en vormen. Bij het overwegen van de verbondsleer valt het op, hoezeer Bavinck een nauwe samenhang stelde tussen het verbond der

166) Heideman, *l.c.*, p. 174.
167) *L.c.*
168) *L.c.*, p. 225.

verlossing (Raad des vredes) en het verbond der genade. Het ging hem daarbij om het funderen van de vastheid van het heil.

Barth heeft op het theologoumenon van de Raad des vredes scherpe kritiek geoefend. Hij schetst het ontstaan van deze gedachte en typeert de strekking ervan aldus: „Das ganze christologisch-soteriologisches Geschehen der Versöhnung ist nichts Anderes als die geschichtliche *Ausführung* der von diesen beiden göttlichen Partnern, bzw. von Gott sich selber als Gott gegenüber frei unternommen ... *Verpflichtungen.*" [169]) Barth kan maar moeilijk waardering opbrengen voor dit onderdeel van de oude theologie. Hij stelt een stortvloed van vragen. Hoe kon men, met dit verbond der verlossing als achtergrond, nog een werkverbond aan het genadeverbond laten voorafgaan, dat immers verbroken kan worden? Wat blijft er zo van de realiteit van heel de staat der rechtheid met de mogelijkheid van het houden van Gods wet over, als alles in de eeuwigheid toch reeds beslist was ten gunste van een gevallen mens? Hij spreekt van een „Rätsel" dat de oude foederaaltheologie in dit pactum ons opgeeft en dat blijkbaar onoplosbaar blijft. [170]) Hij drijft er enigszins de spot mee, alsof het aanging „die erste und zweite „Person" der dreieinigen Gottheit als zwei göttliche Subjekte und nun auch noch als zwei miteinander verhandelnde und sich gegenseitig verpflichtende Rechtssubjekte vorzustellen". [171]) Kortom, Barth spreekt zonder meer van een „mythologie", waarvoor in een juist opgevatte triniteitsleer geen plaats kan zijn. [172])

Berkouwer doet in zijn boek over de verkiezing een poging de leer van het verbond der verlossing in het geheel van de christologie te interpreteren. Hij is van oordeel, dat het geen twijfel lijdt „of men heeft in de leer van het pactum salutis het *diepte-* en *vastheids-aspect* in de openbaring van het heil in Christus willen aanduiden". [173]) Het gaat er om, dat het heil in Christus niet „gehistoriseerd" kan worden, maar „haar eeuwig fundament heeft in de liefde Gods". [174])

Ongetwijfeld raken we, wanneer we nadenken over de verhouding van het verbond der verlossing tot het verbond der genade, de moeilijke kwesties van eeuwigheid en tijd. Dat blijkt heel duidelijk, wanneer we de analyse van Bavincks uiteenzettingen overwegen. Daarin wordt de tijd eigenlijk de afwikkeling van een in de eeuwigheid besloten proces. Het „geschichtliche" van het gebeuren in de tijd raakt hier op de achtergrond. Ook de ideeënleer speelt hier een zekere rol. Daardoor is het Bavinck mogelijk het verband tussen deze beide verbonden te accentueren. We stuitten in de analyse immers op uitdrukkingen als „uitwerking" en „afdruk" om de verhouding van genadeverbond tot verbond der verlossing te typeren. Er is een hechte eenheid tussen het verbond der verlossing en het verbond der genade, tegen de achtergrond waarvan de broosheid en verbreekbaarheid van het werkverbond sterk uitkomen.

Tegelijk echter blijkt Bavinck oog te hebben voor de zwakke zijde van dit theologoumenon. Hij zegt, dat de ontwikkeling ervan niet vrij was van spitsvondigheid en acht de vorm, waarin het voorgedragen werd „gebrekkig". Wel een bewijs, dat hij iets van de bezwaren, waardoor het gedrukt wordt, besefte. In ieder geval: uit de analyse is duidelijk, dat het Bavinck er om ging de vastheid van het heil in de vorm van een intertrinitarisch verbond tot uitdrukking te brengen. Intussen blijft er in de kritiek van Barth een element, dat het overwegen waard is.

Wat de christologie zelf betreft, Bavinck sloot zich aan bij de vorm, waarin De Moor in zijn Kommentaar op à Marck haar behandelde, nl. door de tweedeling De Persona en De Officio Christi. Alleen liet hij de brede en schoolse verhandeling, die deze er in De Mediatore aan vooraf deed gaan, weg. In de christologie handhaafde Bavinck het Chalcedonense. Hij zag de kritiek van Harnack en anderen daarop breed onder het oog, maar wees deze af. Evenzeer handhaafde hij tegenover de bedenkingen van heel de nieuwere negentiende-eeuwse theologie het dogma van de plaatsvervanging. Toch betekende dit alles niet, dat Bavinck eenvoudig de vormen van de oude dogmatiek handhaafde. Hij gebruikte wel de oude schema's, maar het geheel kreeg bij hem, door een bredere bespreking van de exegetische gegevens, een frisser aspect.

Er zijn enkele aspecten in zijn christologie, waaruit blijkt, dat de nieuwere christologie sinds Schleiermacher hem niet ontging en dat hij poogde de vruchten daarvan te plukken voor zijn eigen dogmatische opzet. Zo valt het op, hoe door heel de christologie Bavinck een krachtig accent legt op de menselijke natuur van de Christus en op de ontwikkeling van die natuur. Daar komt dan bij, dat hij er voortdurend op wijst, dat er geen gemeenschap is aan de weldaden van Christus zonder gemeenschap aan zijn persoon. Hij heeft de oude schema's gebruikt om de persoon van Christus te laten zien als de verzoening der zonden. De ganse persoon van Christus is de inhoud van de borgtocht. Daarbij interpreteerde hij de klassiek-anselmiaanse verzoeningsleer zeker niet in de zin van een „Umstimmung" van God door Christus. Hoewel Korff van oordeel is, dat deze opvatting van de verzoeningsleer sinds de kritiek van Socinus en de uitholling door Grotius „steeds meer is teruggetreden", achten wij Bavincks uiteenzettingen ervan nog steeds waardevol en ook religieus relevant. De „groote" theologen, aldus Korff, mogen geen „Umstimmung" van God in de satisfactieleer hebben bedoeld, — en hij rangschikt Bavinck ook onder hen — de „kleine" hebben er „in vele gevallen zeker niet anders van begrepen dan juist dit". [175]) Overigens verzekert Korff met nadruk, dat hij geen „kruistocht" tegen de anselmiaanse leer bedoelde. [176]) Berkouwer heeft terecht er de aandacht op gevestigd, dat het in de gereformeerde dogmatiek niet gaat om een „Umstimmung", die „het Goddelijk verzoeningsinitiatief zou uitsluiten. Veelmeer wordt een poging gedaan om boven de simplistische dilemmatiek uit te komen en wordt op het Goddelijk verzoeningsinitiatief en op de liefde Gods alle nadruk gelegd." [177]) Hij wijst daarvoor op verschillende plaatsen uit Bavincks Dogmatiek. Er ligt in Bavincks

169) Barth, *K.D., IV, 1*, 1950, S. 67.
170) *A.a.O.*, S. 68.
171) *A.a.O.*, S. 69.
172) *A.a.O.*
173) Berkouwer, *De Verkiezing Gods*, 1955, blz. 194.
174) *Idem*, blz. 105.
175) F. W. A. Korff, *Christologie. De Leer van het Komen Gods, II*, Nijkerk, 1941, blz. 85, 86, 194.
176) *Idem*, blz. 205.
177) G. C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, Kampen, 1953, blz. 298 vlg.

defensie van de leer der plaatsbekleding dan ook een sterke religieuze evidentie. De Schrift spreekt in Jesaja 53 en de grote klassieke plaatsen in 1 en 2 Corinthe te evident dan dat men dit hart uit de christologie kan wegsnijden. Er is bij Bavinck in zijn schrijven over dit alles een sterke bewogenheid, die doet zien, dat hij de grote religieuze betekenis zag van de christologie in het geheel der dogmatiek.

We willen bij dit onderdeel nog op een punt wijzen, waarin de christologie een nieuwe ontwikkeling nam sinds Bavinck zijn Dogmatiek schreef, nl. in de kwestie van de innerlijke samenhang van de naturen en de staten van Christus. Bavinck behandelde deze nog geheel gescheiden. De naturenleer besprak hij in de locus van de persoon, de statenleer in die van het werk van Christus. Karl Barth wijkt op dit punt ingrijpend van het oude schema af, of liever: hij hanteert het geheel anders. Hij wil de leer van de naturen tenvolle in rekening brengen bij de leer van de staten en omgekeerd. Hij wil in de leer der verzoening de beide aspecten voluit in rekening brengen: in Jezus Christus hebben wij met de ware God van doen, ook in de staat der vernedering en tegelijk met de ware mens ook in de staat der verhoging! Hij heeft, zegt hij zelf, daardoor deze beide elementen van de oude christologie „in etwas ungewohnter Weise aufeinander bezogen".[178]) Hij is van oordeel, dat in de oude christologie, zowel in de lutherse als in de gereformeerde, de leer van de beide staten maar nauwelijks van belang was. Het gaat hem erom de leer van de vernedering en verhoging van Christus bijbels te doen functioneren. Barth is zich bewust, dat hier krasse consequenties vallen te trekken. „Also: Erniedrigung *Gottes* und Erhöhung des *Menschen*, und zwar Erniedrigung Gottes zur höchster Ehre, weil in Betätigung und im Erweis gerade seines göttlichen Wesens — und Erhöhung des Menschen als Gnadenwerk Gottes, das gerade in der Herausstellung seines wahres Menschsein besteht."[179]) „Darf man das so sagen", vraagt Barth en hij antwoordt: „Man musz es wohl so sagen!" Hoewel de nieuwere gereformeerde dogmatiek kritisch tegenover deze ontwikkeling staat[180]), heeft Barth o.i. terecht de vraag aan de orde gesteld of de leer van de twee naturen van Christus wel zo geïsoleerd van die aangaande zijn werk moet worden ontwikkeld als tot nu toe het geval was. Er *is* een intrinsiek verband tussen de verschillende schema's, waarin de christologie tot nu toe werd besproken. Zowel de naturen als de ambten en staten van Christus grijpen op elkaar in en het laatste woord over deze nieuwe voorslag van Barth is zeker nog niet gesproken. Ook wanneer men Barths christologische grondgedachten niet accepteert of daarop kritiek oefent, zoals Berkouwer en Haitjema[181]), blijft nog de vraag actueel of naturen en staten van Christus niet meer op elkaar betrokken moeten worden dan tot nu toe het geval was. Er zijn grondgedachten in wat Bavinck over Christus schreef, die vruchtbaar zijn te maken. We hebben niet te maken met abstracte weldaden van Christus, zo betoogde Bavinck her-

[178]) Barth, *K.D., IV, 1,* S. 145.
[179]) *A.a.O.*, S. 147.
[180]) G. C. Berkouwer, *Triomf*, blz. 311 vlgg.
[181]) Th. L. Haitjema, *Calvinisme en Barthianisme*, in: *Ned. Theol. Tijdschrift, X*, 1955, blz. 76—95, vooral blz. 89 vlg.

haaldelijk, maar met de levende Christus zelf, die een verzoening is voor onze zonden. „Niet de van Christus' persoon losgemaakte, eens op aarde volbrachte offerande, maar de verhoogde Christus, die tevens de gekruisigde is, is en blijft de verzoening voor onze zonden."[182])

* * *

E. Ordo salutis

Er zijn nog enkele onderwerpen uit de analyse van Bavincks Dogmatiek, waar we bizondere aandacht aan willen schenken. Allereerst denken we aan de soteriologie. We komen hier in aanraking met een belangrijk onderdeel van Bavincks Dogmatiek. Het gaat hier niet alleen om de bezinning op centrale theologische problemen, maar ook om grote pastorale belangen. Over tal van kwesties, welke Bavinck in dit onderdeel behandelt, was juist in zijn tijd strijd ontbrand. Het valt op, dat Bavinck juist over zulke brandende kwesties als de verhouding van roeping en wedergeboorte, van rechtvaardigmaking in de tijd of in de eeuwigheid, zo rustig en wel overwogen schreef. Dr. Smilde vestigde daar terecht de aandacht op.[183]) Hij heeft daardoor de kerk voortreffelijk gediend. Achter Bavincks beschouwingen over de heilsorde schuilt een centrale theologische problematiek, die het type van zijn dogmatisch denken in dit onderdeel op een bepaalde wijze aan het licht doet komen. Het gaat in alle kwesties, welke hier aan de orde komen, ten diepste om de verhouding van Woord en Geest. Bavinck heeft die verhouding op een bepaalde wijze gefixeerd en dat had zijn gevolgen.

De laatste tijd zijn er over de verhouding van Woord en Geest enkele zeer instructieve verhandelingen geschreven. We noemen hier in de eerste plaats Werner Krusche's bespreking van de verhouding van Woord en Geest bij Calvijn, waarvan we hier enkele hoofdpunten releveren. Calvijns beschouwingen zijn, zoals vaker, gericht naar twee zijden. Hij voerde immers een dubbele strijd, nl. tegen de dopersen, die de predicatio externa verachtten en daarnaast tegen hen, die van de uitwendige prediking alles verwachtten. Tegenover de spiritualisten hield Calvijn streng vast aan het nauwe verband tussen Woord en Geest: Qui doctrinae locum negant, quantum in se est, extinguunt Spiritum.[184]) In de discussies met hen legde hij nadruk op „den instrumentalen Charakter des gepredigten Wortes".[185]) Het verbum praedicatum „ist für Calvin das eigentliche Gnadenmittel".[186]) Toch houdt Calvijn tegelijk vast, dat de H. Geest souverein blijft en vrij is om desnoods buiten het Woord te werken. In dat licht moet de veelbesproken plaats Inst. IV, 16, 19 worden verstaan. Daarin moet men „die Betonung der prinzipiellen Freiheit Gottes gegenüber der ordinaria oeconomia gar nicht überhören".[187])

Aan de andere kant is het uitwendige Woord op zichzelf machteloos. De

[182]) *G.D., III*², blz. 545.
[183]) E. Smilde, *Een eeuw van strijd over verbond en doop*, Kampen, 1946, blz. 163.
[184]) Kommentaar op 1 Thess. 5 : 20, *Ed. Tholuck*, Berolini, 1834, Vol. VI, p. 298.
[185]) Krusche, *a.a.O.*, S. 221.
[186]) *A.a.O.*, S. 222.
[187]) *A.a.O.*

Geest blijft het Woord hanteren, en kan met het Woord niet „automatisch" verbonden worden. Irritam et nihili fore externam praedicationem, nisi accedat spiritus magisterium. Duplicem ergo habet Deus docendi modum. Nam et hominum ore insonat nostris auribus et intus spiritu suo nos compellat, idque facit nunc eodem momento, nunc diversis temporibus, prout ille visum est. Bifariam Deus in electis suis operatur: intus, per Spiritum: extra per verbum [188]) In dit belangrijk citaat staat Calvijns leer aangaande de verhouding van Woord en Geest duidelijk en ten voeten uit voor ons. De Geest werkt niet zonder het Woord, maar blijft tegelijk de vrije beschikker over het Woord. Sine Spiritus sancti illuminatione, verbo nihil agitur (Inst. III, 2, 33) [189])

Krusche omschrijft het werken van den Geest door het woord met het begrip „begleiten". Daardoor is uitgesproken, „dasz der Geist ständig bei dem Wort ist, mit ihm geht, auf es bezogen ist und Herr dieses Instrumentes bleibt". [190]) Dit „begeleiden" van het Woord door de Geest kán betekenen, dat de Geest aan het Woord vooraf gaat. Dan gaat het echter niet om het van tevoren bewerken van geloof, maar om de praeparatio ad Evangelium. De Geest werkt niet ante, evenmin post, maar simul auribus loquitur. Dit „simul" is echter „ein *göttliches* Zugleich, nicht ein mit der Stoppuhr zu bestimmendes"(!) [191]) Dr. S. van der Linde was in zijn eerder onderzoek tot dezelfde conclusie gekomen. Hij waarschuwt ertegen het samengaan van Woord en Geest bij Calvijn op te vatten als een soort „occasionalisme". Het is het samengaan „van hand en werktuig, beide vereischt door den aard van het te bewerken object". [192]) Van der Linde wijst op het veelvuldig bij Calvijn voorkomende quodammodo: de Heilige Geest is quodammodo in de prediking besloten. Solus est Deus qui agit: sed quia spiritus sui virtutem quodammodo in evangelii praedicatione inclusam esse voluit, non vana neque inutilis est nostra opera, quae eius providentiae servit. [193]) Van der Linde's conclusie is in feite dezelfde als die van Krusche: „Calvijn ziet de verhouding van Geest en prediking dus als die van (almachtige) hand en (machtig) instrument". [194])

In dezelfde Geest spreken de confessies: art. 24 N.G.B. „Wij geloven, dat dit waarachtig geloof, in den mensch gewrocht zijnde door het gehoor van het Woord Gods en de werking des Heiligen Geestes, hem wederbaart en maakt tot een nieuwen mensch". En in Zondag 25 antwoordt de Catechismus op de vraag, vanwaar zulk geloof komt: „Van de Heilige Geest, die het geloof in onze harten werkt door de verkondiging van het Heilig Evangelie" (per praedicationem Evangelii). Men denke ook aan de uitspraak uit art. 35 N.G.B., dat de „tweede geboorte" geschiedt „door het Woord des Evangelies". We staan hier voor oer-reformatorische gedachten.

Op dit punt grijpen de beschouwingen in, welke Berkouwer onlangs aan deze kwestie wijdde. Hij wijst er op, dat men wel getracht heeft het verschil

188) *A.a.O.*, S. 223 f. De plaatsen bij Calvijn zijn: Komm. Joh. 14 : 25; Inst. II, 5, 5.
189) *A.a.O.*, S. 224.
190) *A.a.O.*, S. 228.
191) *A.a.O.*, S. 230.
192) S. van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, Wageningen, 1948, blz. 171.
193) *T.a.p.*
194) *Idem*, blz. 171 vlg.

tussen Luther en Calvijn ten aanzien van de verhouding van Woord en Geest te typeren door de voorzetsels „cum" en „per". Het „per" zou bij Luther, het „cum" bij Calvijn het typerende zijn voor het werken van de Geest. Berkouwer wijst echter op het „per" in Zondag 25 en in art. 24 N.G.B. en verwerpt dit dilemma. [195]) In dit verband geeft Berkouwer een analyse van Bavincks beschouwingen over de verhouding van Woord en Geest, die we nu laten rusten. Het gaat ons er vooral om, dat Berkouwer hier niet van systematiek wil weten. Hij acht het mogelijk zowel het „cum" als het „per" te hanteren en hier naderen zijn beschouwingen onmiddellijk die van Krusche, als hij betoogt, dat dit hanteren van beide voorzetsels mogelijk is „wanneer men zich daarin bewust is van de noodzakelijkheid om de ruimte te respecteren, die ons juist *in* de dynamiek van het evangelie in de wereld wordt aangewezen". [196]) We hoeven voor het „per" niet „terug te schrikken". De Schrift spreekt zelf nadrukkelijk van de „*kracht* van het Woord", en Berkouwer adstrueert dit met een beroep op tal van Schriftplaatsen. [197]) „*Tegelijk* kan men van „*cum* verbo" spreken, om daarmee aan te duiden, dat het niet gaat om een automatisch effect van de prediking en om te accentueren, dat het Woord alleen door de kracht des Geestes in geloof kan worden aangenomen." [198]) We achten deze beschouwingen uitermate belangrijk. Ze brengen een harmonie onder de gereformeerde dogmatici, die lange tijd op dit voor de reformatorische dogmatiek zo kardinale punt ontbrak.

We gaven deze exposees om te laten zien, dat er sterke harmonie is tussen de verschillende dogmatici in de interpretatie van Calvijns leer van de verhouding van Woord en Geest en die van de gereformeerde confessies. We deden dat te meer, omdat juist op dit punt een evidente afbuiging van de reformatorische lijn bij Bavinck moet worden geconstateerd in de soteriologie. Wie de structuur van zijn soteriologie overweegt en zijn beschouwingen over de heilsorde, wordt slag op slag getroffen door zijn verzekering, dat hij bewust daarin afwijkt van Calvijn en de eerste reformatorische confessies. Vooral in zijn studie „Roeping en Wedergeboorte" gaf hij daarvan uitvoerig en nauwgezet rekenschap. We hebben daarop in de analyse uitvoerig gewezen. Het ging hem hierom: bij Calvijn en de oudere confessies gaat de roeping in de orde des heils voorop en worden wedergeboorte, geloof en bekering nog niet gescheiden. In de na-reformatorische theologie wordt dit echter anders en wel om twee redenen, die Bavinck keer op keer vermeldt: *a.* tegenover de dopersen was het noodzakelijk bij de kleine kinderen een wedergeboorte zonder voorafgaand horen van het Woord te onderstellen en *b.* tegenover de remonstranten was het noodzakelijk een wedergeboorte te leren, die aan alle actief door de mens aangenomen weldaden des heils voorafgaat en waarin de mens lijdelijk is. Zo kwam Bavinck er toe te stellen, dat het sinds de dordtse synode gemeengoed van de gereformeerde kerk en theologie was, dat de wedergeboorte als instorting van het eerste levensbeginsel vooraf ging aan alle andere weldaden des heils.

195) G. C. Berkouwer, *De Zonde I*, Kampen, 1958, blz. 208—210.
196) *Idem*, blz. 210.
197) *Idem*, blz. 211.
198) *T.a.p.*

Dit uitgangspunt had verschillende gevolgen. Allereerst, dat de verhouding van Woord en Geest in principe werd omgekeerd. We verwijzen hier ter adstructie naar onze uitvoerige analyse van het derde gedeelte van „Roeping en Wedergeboorte". Hoewel Bavinck in deze studie het reformatorische uitgangspunt soms dicht naderde, klapt het uitzicht, als het er op aan komt, telkens weer toe. Het uiteindelijke standpunt wordt geformuleerd in de zin, „dat niemand haar *zaligmakend* hooren kan, tenzij hij, niet in tijd maar in orde, tevoren zij wedergeboren uit water en geest. Het *zaligmakend* hooren van het Woord Gods onderstelt de wedergeboorte".[199]) Vandaar, dat hij wel wil spreken van het tot stand komen van de wedergeboorte onder, bij of met het Woord, echter niet *door* het Woord. Instructief is in dit verband zijn exegese van 1 Petr. 1 : 23, waarin het Woord gedacht wordt als het middel, maar het „zaad" als het beginsel, waaruit de wedergeboorte opkomt. Frappant is, dat zelfs Greijdanus deze exegese huldigt. Maar noch Calvijn (hoc ergo est Petri consilium, ut doceat nos non sine regeneratione esse Christianos, quia non praedicatur Evangelium, ut tantum auditur a nobis, sed ut animas nostras, tanquam immortali vitae semen, penitus refringat, Komm. ad locum), noch de Kanttekenaren (zo wordt het woord des Evangelies genoemd, omdat het met de onberouwelijke werking van den Heiligen Geest gevoegd is, en dat de wedergeboorte, die daardoor in ons teweeg wordt gebracht, onvergankelijk is; men lette op het „met"-„cum"!, zie boven), hangen deze exegese aan. Berkouwer wijst in zijn analyse van de kwestie van het „per" en „cum" op het feit, dat Bavinck in „Roeping en Wedergeboorte" anti-spiritualistisch ontkent, dat de Gereformeerden zouden hebben geleerd, dat de wedergeboorte tot stand komt zonder het Woord en naar Zondag 25 en art. 24 N.G.B. verwijst.[200]) Maar dit doet Bavinck zolang het er om gaat de door hem gestelde these te handhaven, dat inderdaad de Geest niet buiten het Woord om werkt. Dit is de these, waaraan het middengedeelte van de studie over „Roeping en Wedergeboorte" is gewijd. Maar zodra het er op aan komt uiteen te zetten, hoe de verhouding tussen Woord en Geest is, komt er een beslissende wending in zijn betoog en gaat de Geest *in orde* (!) aan het Woord vooraf.

We zijn van mening, dat Bavinck op dit beslissende punt zich aansloot bij de theologie van dr. Abraham Kuyper. Smilde oordeelt juist, als hij zegt, dat in zake de wedergeboorte „de verwantschap met Kuyper opvallend is. Zijn beschouwingen bewegen zich in hoofdzaak langs dezelfde lijnen".[201]) Bavincks verwantschap met Kuyper blijkt ook uit de opvallende wijze, waarop hij Kuypers „Het werk van den Heiligen Geest" voortdurend citeert.[202]) Hoewel hij daar anders vrij schaars mee is, blijkt uit dit voortdurend beroep, dat hij hier een duidelijke verwantschap poneren wil. Van Kuypers gedachten over de heilsorde gaf recent Velema een uitvoerige en grondige analyse. Hij is van oordeel, dat Kuyper de orde des heils geheel behandelt „vanuit het schema potentia en actus".[203]) En hij acht het niet te ontkennen, „dat Kuyper een scheiding

[199]) *Roeping en Wedergeboorte*, blz. 172.
[200]) Berkouwer, *Zonde I*, blz. 210.
[201]) Smilde, *a.w.*, blz. 189.
[202]) Zie het hoofdstuk „Bavinck en Kuyper", blz. 61.
[203]) Velema, *a.w.*, blz. 288.

heeft aangebracht tussen Woord en Geest. Vandaar de doperse tendenzen in Kuypers leer van de genademiddelen. We kunnen hierop alleen het juiste gezicht krijgen, wanneer we de samenhang zien met het schema potentia en actus."[204]) Daartegenover is Velema van oordeel, dat in de reformatorische visie „op het leven uit de Heilige Geest het woord een essentiële plaats inneemt".[205]) Hij is daarmee in harmonie met wat we boven bespraken uit de analyses van Krusche, Van der Linde en Berkouwer.

Deze opzet beheerst nu heel de soteriologie. In de wedergeboorte ligt, als in potentia, alles verder besloten: het geloof als vermogen, de bekering in passieve zin, de justificatio passiva, de heiligmaking en de volharding. Immers, wat in die eerste wedergeboorte in de mens wordt ingebracht is onvergankelijk (zie onze analyse ad locum).

Het is de vraag of het legitiem is in de soteriologie de applicatie van het heil zó te concentreren in een „heilsorde", als Bavinck deed. K. Barth wees reeds op de bezwaren, welke dit met zich meebrengt. Hij vermeldt, dat de oude dogmatici van zulk een heilsorde spraken als „von einer logisch und zeitlich differenzierten Folge von Akten einer an und im Menschen sich abspielenden Heilsgeschichte, von einem von ihm ... zu durchlaufenden Heilsweg."[206]) Hij herinnert er aan, hoe men getwist heeft over allerlei momenten in deze orde. Het getal daarvan, spot hij, is even groot als dat van de theologen, die zich, sinds het einde van de zeventiende eeuw „mit mehr oder weniger Originalität, Tiefsinn und Gesmack" zich hiermee bezig hielden.[207]) Zij maakten vaak wel het voorbehoud, dat we ook bij Bavinck vinden, dat het hier om een logische en niet om een temporele orde ging, maar het gevolg was toch, „sie als die verschiedenen Stadien eines in der Zeit verlaufenden Prozesses darzustellen".[208]) Ook op de in dit verband gebruikte distinctie tussen vocatio externa en interna heeft Barth kritiek. De vocatio interna is dan de vocatio efficax „Als ob eine solche *vocatio inefficax*, gemessen an dem, was im Neuen Testament „Berufung" heiszt, nicht eine *contradictio in adiecto* wäre!"[209]) Meer licht ziet Barth in de oude distinctie tussen vocatio unica en continua. De „Berufung" is „einmalig" maar ook „fortgehend".[210])

Ook Berkouwer oefende voorzichtige kritiek uit op het spreken over een orde des heils. Hij waardeert in de oude dogmatici, dat zij beoogden de souvereiniteit der genade te handhaven tegenover de haeresie. Maar het gevaar is niet altijd vermeden, dat men in het systematiseren de orde liet prevaleren boven het heil. „Het orde-element kan echter nimmer zelfstandige betekenis krijgen als bevrediging van de behoeften van het menselijk denken. Wanneer dit motief een rol gaat spelen, dan verliest de steeds verder uitgebouwde en gesystematiseerde heilsorde alle verband met de Christelijke vroomheid en werkt ze mede tot de devaluatie van dogma en dogmatiek."[211])

[204]) *Idem*, blz. 242.
[205]) *Idem*, blz. 243.
[206]) Barth, *K.D.*, *IV*, *3*, Zweite Hälfte, 1959, S. 581.
[207]) *A.a.O.*
[208]) *A.a.O.*
[209]) *A.a.O.*, S. 593.
[210]) *A.a.O.*, S. 594.
[211]) Berkouwer, *Geloof en Rechtvaardiging*, Kampen, 1949, blz. 25 vlg.

In dit verband is zeer belangrijk, dat Berkouwer eveneens kritiek oefent op Kuypers opvatting van de vroege reformatorische en confessionele terminologie als een „min volledige voorstelling" van de latere wedergeboorte-beschouwing, als „de consequentie van de Gereformeerde leerontwikkeling" waarin Bavinck Kuyper bijviel.[212]) Berkouwer zelf wil liever spreken van een „weg des heils" dan van een orde des heils.[213]) En in heel zijn eigen opzet van bespreking: geloof en rechtvaardiging, geloof en heiliging, geloof en volharding ligt een onuitgesproken kritiek op de orde van Bavinck en Kuyper.

Er is in deze protesten tegen een logisch opgebouwde orde des heils een zekere harmonie onder de gereformeerde theologen. Zo waarschuwde Woelderink tegen het invlechten van de rechtvaardiging „in de heilsorde en in het heilsproces".[214]) Hij heeft er bezwaar tegen, dat de rechtvaardiging bij Bavinck wordt behandeld in het complex van de heilsorde. Hij had haar liever behandeld gezien onmiddellijk na de borgtocht van Christus. Zo doet ook de Geloofsbelijdenis. „Na de behandeling van de voldoening van Christus gaat deze belijdenis over tot de bespreking van het stuk der rechtvaardiging. Deze volgorde is m.i. de eenige, die voldoet. Want onze rechtvaardiging is gegrond op de verzoening en de voldoening van den Middelaar, niet op ons geloof."[215])

Het is opvallend, hoezeer deze generale opzet Bavincks beschouwingen over de verschillende momenten in de ordo salutis beïnvloed heeft. In de analyse hebben we uit laten komen, hoe telkens elk moment in zijn aanvang wordt teruggeleid naar de eerste instorting van het nieuwe leven als passieve kern en hoe daar dan het actieve moment uit opkomt. Maar al doortrekt dus het schema potentia—actus heel de behandeling van het heil, dat neemt niet weg, dat we in de analyse op voortreffelijke gedeelten konden wijzen, die hun waarde behouden. Als zodanig noemen we nog het opkomen voor het „serio" van de roeping door het Evangelie en de afwijzing van de versmalling van het Evangelie vanuit een star verkiezingsbegrip; zijn pleidooi voor de reformatorische genadeleer tegenover het roomse boetestelsel: zijn opkomen voor de aan het geloof inherente zekerheid tegen het funderen van de zekerheid des geloofs in de ervaring. Hier ligt zeker ook één van de religieuze brandpunten van Bavincks denken. Het roomse meritumbegrip wordt door hem vooral beoordeeld vanuit de onzekerheid, die het in zich sluit, en daartegenover wordt gesteld de zekerheid des geloofs in het zich verlaten op de beloften der genade alleen. Belangrijk is zeker ook zijn voorzichtig, maar vastberaden opkomen tegen het verschuiven van de rechtvaardiging naar het raadsbesluit Gods, zoals vooral door Kuyper en zijn epigonen beproefd werd. Bavinck mengde zich synthetisch en verzoenend in het geschil. Hij wees op waardevolle elementen in het denken van zijn tegenstanders, maar hield toch krachtig vast aan de rechtvaardiging uit het geloof in de tijd. En de vrucht van zijn optreden is zeker ook geweest, dat er op dit punt wel een sterke harmonie is gekomen onder de gereformeerde theologen.[216])

[212]) *Idem*, blz. 28.
[213]) *Idem*, blz. 35.
[214]) J. G. Woelderink, *De rechtvaardiging uit het geloof*, Aalten, 1941, blz. 218.
[215]) *Idem*, blz. 219.
[216]) Zie b.v. Berkouwer, *Geloof en Rechtvaardiging*, blz. 148—176; A. D. R. Polman, *Woord en Belijdenis, II*, Franeker, 1958, blz. 80, noot 8.

Alles samenvattend blijven wij ernstige kritiek behouden op de wijze, waarop in de orde des heils de verhouding van Woord en Geest is scheefgetrokken doordat de aanvang van alle heilsweldaden gesteld wordt in de wedergeboorte in de zin van instorting van het eerste levensbeginsel, gewerkt door de Geest vóór het Woord. Dit te meer, omdat Bavinck zich voortdurend en nadrukkelijk er rekenschap van gaf, dat hij op dit punt afweek van de eerste reformatorische theologen. We achten het bevrijdend, dat er in de latere jaren zulk een harmonie in het terugdringen van dit moment in de gereformeerde theologie is gegroeid. Zij opent de mogelijkheid voor een frissere aanpak van alle vraagstukken, welke hier liggen en die lange jaren onder gereformeerden verdeeldheid brachten. Het gaat in de verhouding van Woord en Geest om centrale theologische vraagstukken. Haitjema stelt de kwestie wel zeer scherp als hij zegt, dat in de theologie van Kuyper de verhouding van Woord en Geest wordt omgekeerd en dat daardoor de leer van de Heilige Geest wordt gedrongen „naar de tweede plaats in het goddelijk wezen".[217]) Het is een kwestie, die ook de interpretatie van de confessies raakt. Bavinck meende nog, dat in de Leerregels domineerde een opvatting van de wedergeboorte, die alleen het vermogen des geloofs zou schenken en waar het Woord dan bij moest komen om er de daad van het geloof uit op te wekken. Maar wanneer men eenmaal de reformatorische verhouding van Woord en Geest heeft aanvaard, leidt dit ook tot een andere interpretatie van de Leerregels. Berkouwer wees er op, dat in III, IV, 12 de uiterlijke prediking inderdaad als middel wordt gezien (niet *alleen* door middel van de uiterlijke prediking). Er zou op meer te wijzen zijn. In III, IV, 17 wordt gesproken van het Evangelie, dat de wijze God verordineerd heeft tot „een zaad der wedergeboorte en een spijze der ziel". Vonk oordeelt terecht: „Bezwaren tegen de Dordtse Leerregels heeft niet hij, die het theologoumenon, de particuliere opvatting, van *een wedergeboorte door de Geest zonder het Woord in een mens buiten diens bewustzijn om gewerkt* bestrijdt, maar hij, die dit belijdt."[218])

Het gaat ons er om de harmonie te laten zien, die hier groeiende is en die we zowel van pastoraal als oecumenisch-reformatorisch belang achten. Bavinck heeft die groeiende harmonie ondanks de voor kritiek vatbare elementen gediend. Want al viel hij in de grote opzet de theologie van Kuyper op dit punt bij, aan de andere zijde werkte hij toch sterk corrigerend. We noemen twee punten: 1. allereerst bleef hij met kracht het nauwe verband tussen Woord en Geest, roeping en wedergeboorte, handhaven. Wat dat betreft blijft het middengedeelte van „Roeping en Wedergeboorte" zijn waarde behouden. Tegenover hen, die het kuyperiaanse wedergeboortebegrip en diens opvatting van Woord en Geest op de spits dreven, bleef Bavinck opkomen voor het feit, dat de objectieve aanwezigheid van het Evangelie in de kerk voorop gaat in de orde des heils. We hebben in de analyse daar herhaaldelijk op gewezen. En in de tweede plaats werkte sterk corrigerend zijn handhaven van de noodzaak van de justificatie in de tijd uit en door het geloof. De Verklaring van 1905 liet zich over beide punten uit. In hetgeen ze verklaarde omtrent de verhouding van Woord en Geest is zeker de invloed van Bavinck

[217]) Th. L. Haitjema, *Dogmatiek als Apologie*, 1948, blz. 266.
[218]) C. Vonk, *De voorzeide leer, IIIb*, Barendrecht, 1956, blz. 60.

te herkennen. Het synthetisch, corrigerend element ligt in de door 1905 gebruikte uitdrukking, dat de werking des Geestes „niet in dien zin mag losgemaakt worden van de prediking des Woords, alsof beide van elkander gescheiden zouden zijn". Eerder was gezegd, dat de wedergeboorte niet geschiedt „door het Woord of de Sacramenten *als zoodanig*". Overigens delen wij de kritiek van Berkouwer, die van oordeel is, dat in deze uitdrukkingen het dogmenhistorisch dilemma omtrent de verhouding van Woord en Geest niet verhelderd wordt.[219]) 1905 was dan ook een compromis, en had inzover zekere waarde.

We concluderen: in Bavincks exposees over de ordo salutis en over de wedergeboorte als instorting van het nieuwe leven, die aan het zaligmakend horen van het Woord voorafgaat, hebben wij te maken met een leertype, dat volgens zijn eigen uiteenzettingen zich onderscheidt van Calvijn, de eerste confessies en de theologen uit de vroeg-reformatorische tijd op het punt van de aanvang der heilsorde en het gewerkt worden daarvan.

In de tweede plaats is Bavinck hier afhankelijk van de theologie van dr. A. Kuyper zoals deze met name in „Het werk van den Heiligen Geest" te vinden is. Tegelijk echter werkte Bavinck corrigerend op Kuyper in door de noodzaak van de Evangelieprediking krachtig te accentueren en eveneens die van de rechtvaardiging uit en door het geloof in de tijd.

In de derde plaats: heel Bavincks opzet van de heilsorde, waarin hij zich aansluit bij de na-reformatorische dogmatici is alleen mogelijk door het hanteren van het schema potentia—actus.

In de vierde plaats: er is een groeiende harmonie onder de geref. theologen in het terugkeren naar de reformatorische visie op de verhouding van Woord en Geest.

* * *

F. Ecclesiologie; sacramentologie; eschatologie

We naderen het slot van onze beschouwingen. Er zijn nog drie punten, waar we kort iets van zeggen willen, nl. van de ecclesiologie, de sacramentologie en de eschatologie. Vooral de eerste twee punten zijn de laatste jaren in gereformeerde kring intensief in discussie geweest, en het is niet onze bedoeling deze debatten hier te releveren en te bespreken. Het komt ons trouwens voor, dat zowel in de ecclesiologie als in de sacramentologie een zeker rustpunt is bereikt en dat de debatten toch niet geheel zonder waarde waren. Indien er op deze punten een zekere harmonie bereikt zou kunnen worden, zou dit voor heel de constellatie van kerk en theologie in ons vaderland van grote betekenis zijn.

Wat Bavinck betreft, wie zijn beschouwingen over de kerk overweegt, bemerkt, dat hij de kerk vooral onder een dubbel gezichtspunt zag: als vergadering der gelovigen en als kerk des Woords. Bavinck is hier in congruentie met de visie op de kerk van Calvijn, die graag „bifariam" over de kerk sprak. Haitjema spreekt niet ten onrechte van een „klassieke geloofswaarheid" aangaande de kerk, nl. haar tweeëenheid als „lichaam van Christus"

[219]) G. C. Berkouwer, *Zonde I*, blz. 208.

en „Kerk des Woords".[220]) We vinden deze tweeëenheid bij Bavinck duidelijk. Hij gebruikt de distinctie visibilis—invisibilis om het accent te leggen op de kerk als vergadering der ware christgelovigen en om front te maken tegen de al te massieve kerkopvatting van Rome. Zo gebruikten de eerste reformatoren deze distinctie ook. Maar tegelijk vinden we bij hem in geen geval een spiritualiseren van de kerk. Hij schatte de kerk als instituut, als kerk des Woords, hoog, zoals we reeds in de analyse hebben aangetoond. Het treft verder bij Bavinck, dat hij beslist weigerde de distinctie visibilis—invisibilis evenwijdig te laten lopen met die van kerk als instituut en kerk als organisme. De laatste distincties zijn distincties binnen de zichtbare kerk. Daardoor voorkwam hij een verdere depreciatie van de kerk als instituut.

Wel accepteerde hij tenvolle uit de theologie van dr. Kuyper diens gedachte over de pluriformiteit der kerk. Hij achtte de tijd der uniformiteit voorgoed voorbij en was van oordeel, dat de gedachte der pluriformiteit een noodzakelijke ontwikkelingsfase vertegenwoordigde. Daarom achtte hij de distinctie ecclesia vera—ecclesia falsa niet meer te handhaven. In plaats daarvan wil hij spreken van een ecclesia pura.

Toch valt het op, hoezeer Bavinck wil handhaven, dat het Woord de enige maatstaf is ter beoordeling van de kerk. Ondanks het schandelijk misbruik, dat er vaak van gemaakt is, wil hij tot geen prijs de gelovigen het recht ontzeggen aan de hand van het Woord te komen tot de beoordeling van de kerk. Hij was trouwens te zeer een zoon der Afscheiding om zich dit recht te laten ontnemen.

Het is wel zeker, dat de distinctie ecclesia vera—ecclesia falsa vaak in starre zin is gebezigd. Daartegenover bergt de pluriformiteitsleer het grote gevaar in zich om de verschillende instituten „morphologisch" gelijk te schakelen en aan de beoordeling door het Woord te onttrekken. Werner Krusche, in zijn eerder genoemde studie over Calvijn, is van mening, dat Richel in zijn dissertatie over „Het kerkbegrip van Calvijn" niet aannemelijk heeft gemaakt, dat Calvijn „freilich im Ansatz bereits den später von Kuyper und Bavinck entwickelten Gedanken der Pluriformität der Kirche vertreten habe".[221]) Voor de pluriformiteitsleer als zodanig is dan ook onder de hedendaagse gereformeerde theologen weinig sympathie.

Krusche wijst in zijn analyse op het bewegelijke spreken van Calvijn over de kerk. Hij wil niet van een „morphologische" Una Sancta weten, maar heeft wel oog voor de kracht van het Woord, ook indien dat verkondigd wordt in een vals instituut. Er zijn onder het pausdom nog kerken van Christus, „die wie die von ihm reformierte Kirche in Genf der ecclesia universalis, der aus allen Völkern versammelten, über die ganze Erde verstreuten, durch alle Jahrhunderte ununterbrochen lebendigen katholischen Kirche zugehören".[222]) Waar de apostolische leer geldend is „da erkannte er die katholische Kirche auch in der Papstkirche seiner Zeit".[223]) Krusche noemt een frappante uitlating van Calvijn uit zijn brief aan Sadolet: Nos vero,

[220]) Haitjema, *Dogmatiek*, blz. 287.
[221]) Krusche, *a.a.O.*, S. 309.
[222]) *A.a.O.*, S. 310.
[223]) *A.a.O.*, S. 311.

Sadolete, ecclesias Christi eas, quibus praedestis, esse non negamus en de uitspraak: Quum ergo Ecclesiae titulum non simpliciter volumus concedere Papistis, non ideo Ecclesias apud eos esse inficiamur (Inst. IV, 2, 12). Op dit punt had Richel, aldus Krusche, „etwas Richtiges gesehen".[224])

Op dit punt is er harmonie met het Calvijnonderzoek van de laatste tijd, ook in nederlands gereformeerde kring. Zo zegt Vonk, dat men op de vraag of Calvijn de roomse kerk de kerknaam ontzeggen kan, met „Ja" en met „Neen" kan antwoorden. De titel valse kerk ziet volgens Vonk „uniek" op de roomse kerk en het onderscheid tussen ecclesia vera en falsa functioneert volgens hem vooral in een verband van werving en appèl.[225])

Wanneer men als achtergrond van Bavincks beschouwingen ziet, dat hij in zijn tijd vooral tegen sektarisme te strijden had, kan men zijn krachtig accent op de katholiciteit der kerk en zijn opkomen voor mildheid ten aanzien van de beoordeling van anderen verstaan. En waardevol blijft, dat hij het Woord als het grote kenmerk der kerk bleef handhaven. Er ligt in al zijn beschouwingen over de kerk een bewegelijk, dynamisch element, dat telkens weer achter de dogmatische schema's oplicht.

* * *

Wat de sacramentsleer betreft, we staan hier in wezen voor dezelfde vragen en moeilijkheden, die we boven bespraken bij de kwestie van de verhouding van Woord en Geest. Bavinck heeft trouwens zijn sacramentsleer ingezet met een verhandeling over het Woord als genademiddel, waarin we dezelfde grondgedachten terugvinden, die we boven reeds behandelden.

Dit heeft onmiddellijk consequenties voor de sacramentsleer. Immers, er is een zeer nauwe samenhang tussen het Woord en het sacrament. „De integriteit van het sacrament hangt direct met zijn relatie tot het Woord der belofte samen."[226]) God heeft het sacrament gegeven en bedoeld als een betrouwbaar teken en zegel van zijn Woord. Hier ligt het kenmerkende verschil met de roomse sacramentsleer.

Wanneer dit echter zo is, is er onmiddellijk verband tussen de opvatting van het Woord als prediking én als sacrament. Dat komt in Bavincks beschouwingen over het sacrament duidelijk aan het licht. Immers, het Woord kon niet zaligmakend werken, indien de Geest niet te voren het hart geopend had in de wedergeboorte als instorting van het nieuwe leven. Doven konden niet horen, zo betoogde Bavinck in „Roeping en Wedergeboorte". Iets dergelijks hebben we nu ook in de sacramentsleer. Precies als bij het Woord spreekt Bavinck bij het sacrament van een „bijkomende genade". De Heilige Geest moet een bij het sacrament bijkomende werking in het hart der gelovigen schenken, wil het sacrament zijn vrucht bij hen dragen. Ook Berkouwer viel dit in zijn analyse van Bavincks beschouwingen over de verhouding van Woord en Geest op. Hij zegt, dat deze formulering even de indruk wekt van „twee evenwijdige lijnen". Als dit exclusief bedoeld was, aldus

224) *A. a. O.*, S. 309. Vgl. ook W. Nijenhuis, *Calvinus Oecumenicus*, 's Gravenhage, 1959, blz. 285 vlgg.
225) C. Vonk, *De voorzaide leer, IIIb*, 1956, blz. 147 vlg.
226) Berkouwer, *De Sacramenten*, 1954, Kampen, blz. 92.

Berkouwer, „zou het nauwelijks mogelijk zijn zich nog van het spiritualisme te distanciëren".[227]) Er is echter het tegenwicht van het spreken over het Woord als instrument van de Geest. Dit tegenwicht is er inderdaad en we willen het ten volle honoreren. Toch zijn we van mening, dat wanneer we deze uitspraken vanuit de structuur van Bavincks gehele leer over de verhouding van Woord en Geest bezien, hier dezelfde tendens valt op te merken als bij de soteriologie. Er is een distantie tussen Woord en Geest in de grondgedachten van Bavinck, die leidt tot een enigszins spiritualiserende tendens in het spreken over de Geest, de wedergeboorte en het sacrament. Anderzijds wordt daardoor het Woord min of meer gerationaliseerd. Vandaar de noodzaak van een „bijkomende werking" van de Geest bij het sacrament als zodanig. Het beroep van Bavinck op de plaats uit de Consensus Tigurinus, waar gezegd wordt: non omnibus promiscue, sed electis Deis tantum, ad quos interior et efficax Spiritus operatio pervenit, prosunt signa, lijkt ons niet afdoende. Spreekt de Tigurinus hier van een bijkomende werking des Geestes in het sacrament of over de hartopenende werking van de Geest door het Woord der belofte, dat ook in het sacrament tot ons komt?

Wij achten het waardevol, dat Berkouwer juist op de conjunctie van belofte en sacrament sterke nadruk legt. Daar ligt inderdaad de integriteit van het sacrament. Er is van verschillende zijden de laatste jaren op het beloftebestand van het sacrament gewezen. Vooral Woelderink vestigde er de aandacht op, dat dit in de formuleringen van de Catechismus duidelijk uitkomt. Men vergelijke antw. 69: addita hac promissione; antw. 71: haec promissio repetitur; antw. 74: aan de kinderen wordt Christus' bloed en de H. Geest toegezegd, promittatur; antw. 75: addita hac promissione, thans bij het avondmaal.[228])

Bavinck besefte zelf, dat zijn opvatting over die „bijkomende werking" van de Heilige Geest moeilijkheden gaf. Dat blijkt uit de vierde vraag, die hij stelde naar aanleiding van Calvijns sacramentsleer. Die vraag luidde: „waarin is de sacramenteele genade onderscheiden van die, welke de geloovigen reeds vroeger ontvingen, en waarin verschilt zij van de subjectieve werking des H. Geestes die het oog der geloovigen voor het sacrament opent en hun hart ervoor ontsluit?". Dr. Dankbaar is van mening, dat deze vraag ten onrechte werd gesteld. Zijn kritiek lijkt ons juist: „Er is geen onderscheid tusschen de genade en de Geesteswerking in en buiten sacrament; ook opent de Geest het hart der geloovigen niet voor het sacrament, zonder tevens de genade in Christus, waar het sacrament van spreekt, in het hart te bevestigen."[229])

Bavinck ontwikkelde zijn sacramentsleer in een tijd, dat het sacrament lange tijd gedevalueerd was. Daarom valt er bij hem een krachtig accent op het feit, dat God de sacramenten voor de gelovigen heeft verordend. Hij wil niet weten van de doop als verzegeling van een uitwendig verbond. Het sacrament verzegelt geen algemene sententie. Men zal deze achtergrond in rekening

227) Dezelfde, *De Zonde I*, blz. 210.
228) J. G. Woelderink, *Enkele notities over vr. 73 en 77 van den Heid. Catechismus*, art. in *Homiletica*, deel IV, blz. 129—137.
229) W. F. Dankbaar, *De sacramentsleer van Calvijn*, Amsterdam, 1941, blz. 81.

moeten brengen, wil men Bavinck op dit punt verstaan. Toch handhaafde Bavinck krachtig de integriteit en de objectiviteit van het sacrament. Reeds lang vóór hij zijn Dogmatiek schreef, accentueerde hij deze in zijn artikel over Calvijns avondmaalsleer. Hij wees er daarin op, dat Calvijn sterke uitdrukkingen gebruikte om de objectiviteit van het sacrament te handhaven als offerre, exhibere, porrigere enz. Er is echter onderscheid tussen aanbieden en ontvangen. Bavinck raakt hier de kern van Calvijns sacramentsleer. Een nieuwer onderzoek kwam tot geen andere conclusie. Offerre en accipere zijn de trefwoorden van de sacramentsleer van Calvijn.[230]) En Berkouwer, zowel als Polman, handhaafden de validiteit van het „aanbieden", ook wanneer het ontvangen door ongeloof versperd wordt.[231]) Er is op dit punt groter overeenstemming dan men soms denkt.

Doordat Bavinck de integriteit van het sacrament handhaafde, ook bij ongelovig gebruik, vinden we bij hem ook geen spoor van constructies als schijndoop of volle en niet-volle doop in de zin van verzegeling van tweeërlei belofte: voor de uitverkorenen de verzegeling van een speciale heilsbelofte en voor de niet-uitverkorenen van een algemeen aanbod van genade.[232])

Deze algemene sacramentsopvattingen werken uiteraard door, als Bavinck doop en avondmaal bespreekt. Ook in de doopleer denkt hij er niet over het sacrament uit te hollen tot de verzegeling van een algemene evangelische sententie. De doop was voor Bavinck naar zijn inhoud de verzegeling van het ganse Evangelie, Christus in zijn dood en opstanding, met alle weldaden des heils daaraan verbonden. Hij zag scherp, dat de „confessies spreken over het heil in zijn volheid, gelijk dat door de kracht des Geestes het deel is van de gelovigen".[233])

Natuurlijk kreeg Bavinck in zijn Dogmatiek met de controversen te maken, die er in zijn tijd gerezen waren rond de doopleer van Abraham Kuyper. Kuyper had over de doop zeer pregnante opvattingen. Wij behoeven hier niet heel Kuypers doopsconstructie te releveren. Daarvan zijn uitvoerige analysen gegeven. De grote moeilijkheid in de controverse in Bavincks tijd was niet het minst, dat vooral Kuypers leerlingen zo onder de indruk waren van het nieuwe licht van de meester, dat zij andere opvattingen eigenlijk maar moeilijk konden dulden.[234]) Bavinck stond in principe op de lijn van Kuyper wat betreft diens opvatting van de wedergeboorte als instorting van het eerste levensbeginsel. Hij wilde ook met Kuyper de kinderen houden voor wedergeboren en in Christus geheiligd, totdat bij het opwassen het tegendeel bleek. Wat dat betreft is de formule van 1905 op vele plaatsen bij Bavinck te vinden.

---

230) *A.w.*, blz. 196 vlg. Zie ook R. H. Bremmer, *De sacramentsleer van Calvijn*, art. *Vox Theologica*, XV, 1944, blz. 136 vlg.; G. P. Hartvelt, *Verum Corpus*, Delft, 1960, blz. 75 vlg.: „Maar ook al distantieert Calvijn zich beslist van een beschouwing, die de genade *bindt* aan de sacramenten, — hij verzet zich tegen elke visie die de *waarachtigheid* Gods aan zou tasten" (79, 80).

231) Berkouwer, *De Sacramenten*, 1954, blz. 201; A. D. R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis IV*, Franeker, z.j., blz. 137.

232) Zie voor deze these de bestrijding daarvan door C. Vonk, *De voorzeide leer IIIb*, blz. 250.

233) Berkouwer, *Sacramenten*, blz. 204.

234) Zie voor een uitvoerige analyse van Kuypers sacraments- en doopsopvatting, Veloma, *a.w.*, blz. 201—214.

Hij vatte het „in Christus geheiligd" evenals Kuyper in subjectieve zin op, (zie onze analyse). Maar op één punt ging hij beslist niet met Kuyper mee en dat is slag op slag in zijn Dogmatiek te vinden. Hij kende de historische gereformeerde Dogmatiek te goed om niet te weten, dat de veronderstelling van wedergeboorte als grond voor de doop geen gemeengoed van de gereformeerde dogmatiek was. Er waren twee ontwikkelingslijnen in de gereformeerde dogmatiek, zo betoogde hij. De ene wilde het verband tussen verbond en verkiezing zo hecht mogelijk zien en achtte de kinderen reeds vóór de doop wedergeboren. De andere deed dit niet en durfde van de wedergeboorte vóór de doop geen regel maken. Op deze lijn vermeldt Bavinck de oudste reformatorische theologen als Calvijn, Beza, Zanchius en anderen.[235]) Al was zijn sympathie duidelijk voor de eerste lijn, zijn katholieke instelling en grote kennis van de historische theologie bewaarden hem ervoor op dit punt tot verketteren of drijven te komen. Ook in zijn recensie van het boek van Kramer, dat de historische gronden voor Kuypers opvattingen moest leveren, vinden we de vermelding van die beide lijnen. Over het „kindergeloof" liet hij zich met grote omzichtigheid uit en hij weigerde pertinent de wedergeboorte als enige en alleengeldige grond voor de doop te leren. Veel meer dan Kuyper zocht hij de grond voor de doop in de objectieve sfeer van de belofte zonder nochtans deze van haar subjectieve realisering geheel los te maken, zoals we in de analyse hebben aangetoond.

Het is duidelijk, dat hij in zijn doopleer, hoewel zijn sympathieën in ieder geval niet lagen bij de veruitwendiging van het sacrament, toch zeer bewust een correctie heeft gegeven op Kuypers veronderstellingsleer.

Het blijft te betreuren, dat vele jaren later deze kwestie een tijdlang de gereformeerde kerk en ook de gereformeerde theologie opnieuw in een controverse verwikkelde, die tot nu toe ernstige gevolgen had. Rond het „houden voor wedergeboren" en het sacrament van de doop ontwikkelde zich in de veertiger jaren opnieuw een strijd, die thans langzamerhand schijnt te zullen luwen. We wijzen ten bewijze van het laatste op enkele publikaties van dr. Berkouwer, die door de felheid, waarmee in de eerste jaren de controverse werd gevoerd, misschien niet die aandacht verkregen, die ze verdienden. Reeds in 1947 pleitte Berkouwer er voor ten behoeve van het recht en de zinvolheid van de kinderdoop niet te komen tot een fixatie van het moment van de wedergeboorte. Daarom kon bv. Calvijn verklaren, „dat geloof en bekeering niet aan den doop behoeven vooraf te gaan, maar dat het genoeg is, zoo de kinderen de vruchten des doops later voortbrengen".[236]) In dit verband oefende Berkouwer kritiek op het boek van Kramer, die later in zijn boek over de sacramenten terugkeert. Vooral in dit laatste boek uit 1954 schreef Berkouwer over de controverse in verzoenende zin. De kritiek op Kramer is hier uitvoeriger en ze treft hier evenzeer Kuyper, hoewel voor de achtergrond van Kuypers leer nadrukkelijk — en terecht — de aandacht wordt gevraagd. Het ging Kuyper nl. — en dit moet gehonoreerd worden — erom vervlakking en uitholling

---

235) Zie ook voor de opvatting van Calvijn en de eerste gereformeerde theologen L. Doekes, *Der Heilige*, Franeker, 1960, blz. 35—51.

236) Berkouwer, *Karl Barth en de Kinderdoop*, Kampen, 1947, blz. 61.

van het sacrament tegen te gaan.[237]) Het is belangrijk, dat Berkouwer ook Polman in deze kritiek op Kramer citeert. Deze „treft de kwestie midden in de roos", aldus Berkouwer, als hij betoogt, dat bij Calvijn de zinvolheid van de doop vaststond „krachtens goddelijke instelling".[238]) Polman viel Berkouwer weer bij op het punt van het niet willen fixeren van het moment der wedergeboorte vóór de doop.[239]) Hier ligt ongetwijfeld de mogelijkheid voor een verdere harmonie der standpunten in deze, met grote felheid gestreden, controverse. Het valt alleen te betreuren, dat deze gezichtspunten in de kritieke jaren niet eerder met duidelijkheid naar voren werden gebracht.

Wat de eschatologie betreft, daarin volgt Bavinck nog geheel de oude dogmatiek. Hij had nog geen kennis kunnen nemen van de ingrijpende verschuivingen, die zich in dit gedeelte van de Dogmatiek hebben voorgedaan. Vooral Paul Althaus heeft in zijn in 1922 verschenen „Die letzten Dinge, Entwurf einer christlichen Eschatologie" de stoot gegeven tot een geheel nieuwe probleemstelling in deze locus, om niet te spreken van Barth en zijn school. Er zijn trouwens bij Althaus „aanrakingsvlakken" met de dialectische theologie.[240]) Wat men in Bavincks laatste locus mist, is inderdaad de existentiële betrokkenheid van het geloof op het einde. Het is bij hem veelmeer een uiteenzetting van de dingen, die komen gaan. Toch zijn er enkele momenten in, die we ook thans nog actueel achten. Daaronder willen we vooral rangschikken zijn beschouwingen over leven en dood in bijbelse zin. Daarin blijkt een fijn aanvoelen van het bijbelse spreken over de eschata. We raken hier zaken, die de laatste jaren voortdurend in gereformeerde kring in discussie kwamen en die o.m. de kwestie van de tussentoestand, het voortbestaan en de substantialiteit van de ziel betreffen. Ook de verhouding van tijd en eeuwigheid is hier mee gemoeid. Ook dit veld van de dogmatiek, zo lange tijd in rust, is in beweging gekomen.

Haitjema deed in zijn dogmatiek een poging deze locus meer geloofskritisch en existentieel op te bouwen. Hij oefende kritiek op het traditionele spreken over de wederkomst van de Heer. Deze uitdrukking kan, aldus Haitjema, „licht het misverstand wekken, dat de parousie een soortgelijke aankomst van Christus is als die in den Kerstnacht in Bethlehem's stal".[241]) Weliswaar achtte hij Bavincks gebruik van deze term verdedigbaar.

Masselink heeft in zijn dissertatie enkele motieven uit de nieuwere eschatologie genoemd. Met vrijwel geen van de daar genoemde kwesties worden we in Bavincks eschatologie geconfronteerd.[242]) Maar, al discussieert hij bijna

[237]) Dezelfde, *Sacramenten*, blz. 236—239.
[238]) *Idem*, noot 55 op blz. 237.
[239]) Polman, *a.w.*, blz. 213.
[240]) E. Masselink, *Eschatologische motieven in de nieuwe theologie*, Utrecht, 1946, blz. 107.
[241]) Haitjema, *Dogmatiek*, blz. 335.
[242]) Masselink, *a.w.*, vooral blz. 75—145. Zie voor Calvijn over de eschatologie, vooral over de tussentoestand en enkele moderne opvattingen daarover ook R. H. Brommer, *Enkele karakteristieke trekken van Calvijns eschatologie*, art. in *Geref. Theol. Tijdschrift*, 1943, blz. 65 vlgg. Voor de nieuwste opvattingen op het punt van de eschatologie zie ook Heinrich Ott, *Eschatologie*, Heft, 53, Theol. Studien, 1958. Frappant is, dat H. Berkhof hoofdstuk VIII van zijn *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk, 1958 („De Voleinding der geschiedenis") voorziet van een motto ontleend aan Bavincks eschatologie, *G.D. IV*[2], blz. 802.

tot aan het slot van de locus nog in volmaakte rust over vragen als: gaat de vernieuwing der wereld aan het eindgericht vooraf of volgt ze er op, iets van de spanning, die in deze locus toch altijd weer heerst, brak ook bij hem tegen het slot door. Hij eindigde zijn Dogmatiek immers met een machtige pericoop over God, die alles in allen zal zijn, „die in den spiegel zijner werken al zijne deugden weerkaatst en daarin zichzelven verheerlijkt". Ook Bavinck had zijn eschatologische uitzichten!

* * *

Cultuur en Evangelie! Eigenlijk bedoelen we met deze beide termen pregnant samen te vatten de relatie én de distantie tussen het filosofisch en theoretisch denken (en de bezinning daarop) in een bepaalde tijd én het getuigenis van de Heilige Schrift. Daarbij omvat voor ons besef het begrip cultuur meer dan alleen wijsbegeerte of kennistheorie. Het is het ganse complex van de geesteswetenschappen, zoals dat in een bepaalde tijd de mens in staat stelt zich te oriënteren in zijn wereld en te komen tot de zin-duiding van zijn bestaan. Tegelijk beseffen we, dat „Evangelie" het Schriftgetuigenis in een bepaalde belichting plaatst. En toch: wat is de Schrift ten diepste anders dan Evangelie, blijde boodschap van het heilshandelen Gods in een verloren wereld, messiaanse verkondiging van het heil in Christus voor zondaren. Friedrich komt na een uitvoerig onderzoek tot de conclusie: „Will man den Inhalt des Evangeliums kurz mit einem Wort zusammenfassen: so lautet er: Jesus der Christus."[243]) En om wie gaat het anders in heel het Schriftgetuigenis dan om Jezus Christus?

K. Barth heeft de taak van de dogmatiek uitzonderlijk toegespitst op de kerkelijke verkondiging. De dogmatiek heeft zich bezig te houden met de kerkelijke verkondiging, niet met allerlei denkproblemen, waar ze niet mee te maken heeft. De thesen van de dogmatiek moeten steeds verstaanbaar zijn met het oog op de kerkelijke verkondiging, anders worden ze pure gnosis.[244])

Het komt ons voor, dat op deze wijze de taak van de dogmatiek in te enge kaders getrokken wordt. Natuurlijk: er is een zeer nauw verband tussen dogmatiek en verkondiging. De dogmatiek zal de rechte verkondiging voortdurend beïnvloeden. Alleen: daartoe zouden we haar taak en werk niet willen beperken. Dogmatiek ontstaat o.i. steeds op de aanrakingspunten van de cultuur en het Evangelie. Het Evangelie wil verkondigd en geloofd worden in een bepaalde tijd en een bepaalde situatie, ook in een bepaalde cultuursituatie. En uit de aanraking, het kritische en begeleidende contact van het Evangelie met de mens in de cultuursituatie van zijn tijd, wordt de dogmatiek geboren. Zij is dan het kritisch en sympathetisch nadenken over de vragen en problemen, welke door de aanraking met het Evangelie in de mens worden opgeroepen.

Nygren heeft dit in een studie over het praedestinatieprobleem bij Augustinus concreet gemaakt ten aanzien van Augustinus en zijn theologie. Het probleem, aldus Nygren, lag niet in de bijbelse teksten als zodanig. Toch bracht de praedestinatiegedachte telkens weer hartstochtelijke controversen in

[243]) Kittel, *Th. W. B., II*, S. 728, s.v. εὐαγγέλιον.
[244]) Barth, *K.D., I, 1*, S. 295, 299.

de christelijke theologie te weeg. Dat begon reeds met Augustinus. Maar het probleem duikt bij Augustinus op in de aanraking van de bijbelse gedachtenwereld en de antieke filosofische gedachten over de theodicee en de wilsvrijheid. Daarbij heeft het praedestinatieprobleem „einen ganz anderen Hintergrund im biblischen Denken als die beiden anderen Fragen und deswegen auch völlig abweichende systematisch-theologische Implikationen".[245])

De door Nygren op de praedestinatieproblematiek bij Augustinus toegepaste methode laat zich over heel de linie van de dogmatiek toepassen. De problemen in de dogmatiek en theologie ontstaan in de kortsluiting van het eigentijdse denken en het Evangelie. Het Evangelie zelf is doorzichtig en klaar. De gereformeerde dogmatiek sprak met voorliefde van de perspicuitas en sufficientia van de Heilige Schrift. Maar de vragen en problemen, waarmee wij tot het Evangelie naderen, komen voort uit de troebele bron van ons corrupte bestaan, dat zijn consequenties heeft ook voor het denken en heel de cultuur.

* * *

Nu we het geheel van onze analyse van Bavincks Dogmatiek overzien, komen we tot de conclusie, dat twee grote motieven in dit opus magnum een dominerende rol spelen, voor wat betreft het binnendringen van de cultuur in de gedachtenwereld van Bavinck. Het eerste is de ideeënleer van Plato in de door Augustinus en Thomas gekerstende vorm. Vooral Augustinus oefende grote invloed en werd door Bavinck aangemerkt als *de* dogmaticus van de christelijke kerk. Nu heeft nog onlangs Nygren betoogd, dat de theologie van Augustinus „seine Wurzeln vor allem in den beiden Traditionslinien hat, die zu den geistigen Welten Platos und der Bibel zurückführen". Dat betekent echter niet, dat Augustinus' theologie daarvan een mengsel vormt. Zijn „theologische Anschauung hebt sich klar von beiden ab". Zijn leer van de schepping is sterk beïnvloed door de analogia-entis-gedachte en de ideeënleer van het neoplatonisme. Echter, terwijl Augustinus met neoplatonische gedachten opereert, bestrijdt hij ze ook. Wat dat betreft wil Nygren van een zekere discontinuïteit spreken.[246])

Zo is het ook bij Bavinck. De ideeënleer, die zowel in zijn Godsleer, als in zijn leer van de schepping en van de mens als imago Dei, en in die van de Raad Gods een sterke dominant is, wordt door de bijbelse triniteitsgedachte en scheppingsidee op een zeer bepaalde wijze beïnvloed en gevormd. Dat neemt echter niet weg, dat ze een sterke dominant blijft en op allerlei punten verwantschap toont met de analogia-entis-gedachte van de thomistische theologie. Men denke ook aan Bavincks opereren met het schema archetype-ectype inzake de Godskennis, waardoor een zekere continuïteit tussen God en mens wordt gesuggereerd. In feite hebben we hier met sterke ontologische invloeden en interessen te maken. Het gaat om het hoogste Zijn, waarvan de mens een ectypisch beeld is. Dit Zijn is kenbaar in de openbaring. Vandaar ook de sterke interesse voor de natuur van de mens in anthropologische zin.

De tweede dominant in Bavincks dogmatisch denken was zijn aansluiting bij de theologie van dr. A. Kuyper inzake de opvatting van de wedergeboorte als instorting van het nieuwe leven en eerste aanvang van de heilsorde. Hier werkte krachtig het schema potentia—actus door, waardoor het mogelijk werd alle overige momenten uit de heilsorde af te leiden uit dit eerste begin. We lieten in onze analyse en verdere bespreking zien, hoe hier de verhouding van Woord en Geest in reformatorische zin op het spel stond. Ten diepste hebben we hier met dezelfde ontologische interesse te maken als bij de eerste dominant. Het gaat om een uitputtende kennis van de orde des heils. Er is een ontologische fundering in de wedergeboorte. Hoewel Bavinck zich rekenschap gaf van het feit, dat de reformatoren de wedergeboorte niet opvatten als instorting van het eerste levensbeginsel, kon hij deze constructie niet missen voor zijn verdere uitwerking van de heilsorde en voor de verhouding van Woord en Geest.

In deze beide dominanten zien we de sterke invloed van het scholastieke denken. Bij de eerste dominant vanuit het herleefde thomisme van de negentiende eeuw. Bij de tweede dominant vanuit de scholastieke vormgeving van de dogmatiek bij de latere orthodoxie, waarin het aristotelische schema potentia—actus doorwerkte.

Toch waren het herleefde thomisme en het calvinistisch Réveil niet de enige cultuurinvloeden, welke op Bavinck hebben ingewerkt. Daarnaast wezen we in de analyse herhaaldelijk op zijn sterke belangstelling voor het nieuwere natuurwetenschappelijke denken, dat in het midden van de negentiende eeuw met kracht naar voren kwam, o.m. in het oeuvre van Darwin. Ook hier ligt een factor, die hem aanleiding gaf tot confrontatie van het Evangelie met de resultaten van deze nieuwere wetenschap. En achter het neo-thomisme rees voor hem op heel het imposante gebouw van de roomse theologie en dogmatiek, waarmee hij zich eveneens in zijn Dogmatiek intens confronteerde.

Cultuur en Evangelie! We wezen op enkele dominanten uit de culturele „Umwelt" van Bavinck, die in zijn gedachtenwereld binnendrongen en waarmee hij de inhoud van het Evangelie in zijn Dogmatiek confronteerde. Hij handhaafde in zijn Dogmatiek het Evangelie zoals de kerk der Reformatie dat in de grote Hervorming had leren opvatten, als het Evangelie van vrije genade. Hij sloot zich aan bij het kerkelijk triniteitsdogma, bij het dogma van de twee naturen van Christus en bij het dogma van de vrije genade, zoals dat in Dordt werd beleden. Hij zag het Evangelie zoals de Reformatie dat had verstaan en zoals het tenslotte in Dordrecht een pregnante uitdrukking kreeg niet in tegenstelling, maar in continuïteit met de oud-kerkelijke trinitarische en christologische dogma's. En zo ontstond dit opus magnum, deze vele honderden bladzijden dogmatiek, geboren uit de confrontatie van het Evangelie naar reformatorische confessie met de grote kennistheoretische, natuurwetenschappelijke en religieuze problemen van zijn tijd en in afweer van de haeresie der eeuwen van Pelagius en Socinus tot aan de denkers van eigen tijd.

We hebben in dit hoofdstuk laten zien op welke punten de gereformeerde dogmatiek sinds Bavinck tot vernieuwing drong. In de leer aangaande de verkiezing, het beeld Gods, de zonde, de soteriologie, de sacramentsleer en de oschatologie is veel in beweging gekomen. Het Evangelie wordt in deze

---

[245]) Gotthard Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Göttingen, 1956, S. 18.
[246]) *A.a.O.*, S. 289 f.

tijd weer met andere vragen geconfronteerd dan in Bavincks dagen. Maar de grote waarde van zijn Dogmatiek zal ongetwijfeld blijven, dat we eruit kunnen lezen, hoe een reformatorisch theoloog tegen het einde van de negentiende eeuw de cultuurvragen van zijn tijd benaderde vanuit het Evangelie. Dat dit tegelijk een inwerking op en vormgeving van die cultuur betekende, spreekt vanzelf. In die zin is dan ook terecht gesproken van Bavincks Dogmatiek als een cultuurmonument van de eerste orde.[247])

[247]) H. W. van der Vaart Smit, *De Dogmatische beteekenis van Dr. H. Bavinck*, uit. in *Vox Theologica, VIII*, 1936, blz. 47.

HOOFDSTUK II

HERMAN BAVINCK ALS DOGMATICUS

I. Ontwikkelingsgang

In hoofddeel II (Analyse) gaven wij als het ware een dwarsdoorsnede door de theologie en met name door de dogmatiek van Bavinck. Men kan zich daarnaast afvragen of er ook een lengtedoorsnede te geven is. Kan men spreken van een bepaalde ontwikkeling in zijn dogmatisch denken? Zijn er bepaalde crises geweest, waardoor zijn denken weer een andere, nieuwere ontwikkeling nam?

Wie Bavincks levensgang als dogmaticus overziet, moet wel tot de conclusie komen, dat hij zich harmonieus ontwikkeld heeft. Geleidelijk kwam hij tot rijpheid, totdat zijn dogmatisch denken in de tweede druk van de Dogmatiek zijn afronding en eindpunt bereikte. Daarom kan men ook rustig uit al zijn werken bij een dwarsdoorsnede citeren. Er was hoogstens een verdere ontwikkeling, geen crisis of breuk in zijn denken.

Deze ontwikkelingsgang is door de jaren heen in zijn geschriften duidelijk aan te wijzen. Het beginpunt ligt o.i. heel duidelijk in zijn kamper Inaugurele (1883). De dissertatie over de ethiek van Zwingli en de eerste artikelen in „De Vrije Kerk" uit zijn franeker periode dragen nog sterk een „school"-karakter. Maar in zijn Inaugurele te Kampen slaat hij duidelijk zijn vleugels reeds uit. De meesterhand is in deze Inaugurele reeds te herkennen in de wijze, waarop de centrale problemen werden aangevat. Bavinck was niet met de behandeling van een detailkwestie of van een afgeleid onderwerp tevreden, maar stelde aanstonds de centrale en fundamentele encyclopedische vragen van de dogmatiek aan de orde. De meesterhand is evenzeer te herkennen in de wijze, waarop hij de stof ordelijk rangschikte en het betoog opbouwde, en zeker ook in de oriëntering ter zake van de dogmenhistorische en wijsgerige kwesties. Men kan stellen, dat in deze Inaugurele reeds de grondtrekken van zijn dogmatisch denken zijn te vinden. Hij ontwikkelde hierin de principialeer, die later de basis van het eerste deel van zijn Dogmatiek zou zijn. Tussen 1883 en 1895, het jaar, waarin het eerste deel van zijn Dogmatiek verscheen, schreef Bavinck verschillende opstellen, meest in „De Vrije Kerk" en in „Theologische Studiën", het tijdschrift van Daubanton.[1]) De meeste handelen opnieuw over encyclopedische kwesties, over de structuur van de theologie en ook wel over de verhouding van de theologie tot de natuurwetenschappen, een kwestie, die Bavink bij de voortduur interesseerde. Bavinck

[1]) Zie voor deze artikelen de bibliografie achterin dit boek.

streed in deze jaren met name tegen het dualisme tussen geloof en wetenschap. Hij verwierp dat van ganser harte. Ook in zijn kleinere geschriften, waaronder zijn beide rectorales [2]), is dezelfde structuur als in de Inaugurele van 1883 en de opstellen te herkennen.

Bavinck legde in deze jaren duidelijk de grondslag voor zijn grote levenswerk: het schrijven van een gereformeerde dogmatiek, die op de hoogte van het wetenschappelijk leven van zijn tijd zou staan. Hij oriënteerde zich daartoe blijkbaar grondig in allerlei wijsgerige en encyclopedische vragen, die met de structuur van de theologie verband hielden.

In 1895 verscheen het eerste deel van zijn Dogmatiek. Over de voorgeschiedenis van dit levenswerk licht ons zijn correspondentie met Kuyper enigszins in. Hij schreef Kuyper in het vroege voorjaar van 1894 naar aanleiding van een benoeming aan de Vrije Universiteit vooral voor de oudtestamentische vakken, dat het hem enige zelfverloochening kostte

> „om van de dogm. studiën, waar ik langzamerhand in thuis raakte, afscheid te nemen. Vooral ook, omdat ik nu misschien verhinderd zal worden, om een „Handboek voor Dogmatiek" het licht te doen zien, waartoe ik voor eenige tijd het voornemen had opgevat. Kon ik daartoe in 1894 en '95 nog komen en daarin een zeker resultaat van mijn arbeid neerleggen; ik zou met meer voldoening op den tijd hier besteed terugzien en met minder hartzeer tot de studie van een geheel ander vak overgaan." [3])

Bavinck werkte hard aan het boek. In oktober 1894 kon hij Kuyper schrijven:

> „Binnen enkele dagen gaat de copie naar de drukkerij. 't Wordt lijviger dan ik gedacht en me voorgenomen had. Maar er is zooveel te zeggen; en ook dan nog moest zooveel teruggehouden of ingekort. In de eerste plaats wil het een handleiding zijn voor de studenten. Maar misschien kan het ook nog in breeder kring zijn nut doen." [4])

In april 1895 schreef Bavinck het voorwoord voor het eerste deel. Hij legde daarin nadruk op het historisch karakter van het werk. Hij zocht zeer bewust voor zijn standpunt „het bondgenootschap der voorgeslachten". Daarom schonk hij aan de patristische en scholastische theologie meer aandacht dan andere protestantse dogmatici. „Mannen als Irenaeus, Augustinus, Thomas, behooren niet uitsluitend aan Rome. Zij zijn patres en doctores, aan wie de gansche christelijke kerk verplichtingen heeft." [5]) Wat de oude gereformeerde theologen betreft, hij beriep zich vooral op „de oudere generatie, die in frischheid en oorspronkelijkheid de latere verre overtreft". [6])

Terecht schrijft Hepp van het verschijnen van deze Dogmatiek, dat het een „evenement in zijn leven, maar niet minder in de geschiedenis der Gereformeerde wetenschap was". Het werd Bavincks opus magnum. „Magistraal reeds in opzet en aanvang, groeide daaruit zijn meesterwerk, dat zonder twijfel al zijn andere geschriften overleven zal." [7]) Regelmatig verschenen de volgende delen, in 1897 het tweede, in 1898 het derde. In een kort voorwoord deelde hij in dit derde deel aan de lezers mede, dat hij het werk niet tot drie delen zou beperken, zoals aanvankelijk zijn plan was, maar dat nog een vierde deel verschijnen zou. In 1901 verscheen het vierde deel, waarvan de verschijning door oponthoud bij de drukker vertraagd was. [8]) Bavincks oude vriend ds. W. H. Gispen overdreef niet, toen hij na de verschijning van het vierde deel schreef: „Een groot en grootsch werk volbracht." [9])

In 1902 ging Bavinck naar de Vrije Universiteit als opvolger van dr. A. Kuyper op de leerstoel voor de dogmatiek. We laten in deze studie al de verwikkelingen rusten, waarmee dit gepaard ging. Daarvoor verwijzen we naar het biografisch deel. In ieder geval betekende het voor Bavinck een nieuwe periode in zijn leven. Deze zette in met zijn Inaugurele van 1902. Wanneer men deze oratie vergelijkt met de kamper rede van 1883, ziet men hoezeer Bavinck in die tijd als theoloog en dogmaticus gerijpt was. Hoewel ze dezelfde principiële grondslag heeft, is ze veel breder en omvattender en trachtte hij meer tot een positiebepaling te komen tegenover de heersende stromingen op theologisch en wijsgerig gebied. Bovendien kon hij zich thans aansluiten bij Kuypers Encyclopaedie. In deze oratie was Bavinck opnieuw openbaringstheoloog. Hij koos daarin welbewust positie tegen heel de nieuwere ontwikkeling. Door het optreden van Kant en Schleiermacher was de theologie wetenschap van de godsdienst geworden. In de bekende wet van 1876, nog altijd een doorn in Bavincks oog, had die ontwikkeling haar beslag gekregen voor de organisatie van de theologische faculteit aan de Rijksuniversiteiten. Daartegenover hield Bavinck, als gereformeerd theoloog, vol, dat het object van de theologie niet was de subjectieve godsdienst, maar de kennis Gods in het aangezicht van Jezus Christus, ons geopenbaard in de Heilige Schrift. Alleen zo kon de theologie als wetenschap zich handhaven. „Als de theologie geen theologie meer is in eigenlijken zin, als zij niet is en wezen kan kennisse Gods op grond van en uit zijne openbaring, dan moet zij wel, om nog een tijd lang haar leven te rekken, den godsdienst als psychologisch en historisch verschijnsel tot voorwerp van haar onderzoek kiezen, maar daarmede ook aan het Christendom het absoluut karakter ontzeggen, waarmede het in de wereld en tegenover iederen mensch optreedt." [10])

Men kan deze oratie een specimen noemen van heel zijn theologisch-dogmatische arbeid aan de Vrije Universiteit. Er was overeenstemming met zijn oratie van 1883 en verschil. Overeenstemming inzoverre hij ook thans zich zeer beslist uitsprak als openbaringstheoloog en positie koos tegen de ervaringstheologie en tegen de secularisering van de theologie als wetenschap. Evenals destijds huldigde hij ook nu de openbaring Gods in de Heilige Schrift en de verlichting des Geestes als de twee principia, waaruit de theologie opkwam. Wel is er meerdere aansluiting bij Kuyper, vooral bij diens encyclopedische opzet. Zo valt het op, dat hij thans niet God object van de theologie noemt, maar de cognitio Dei ectypa revelata, waarin een bewuste aansluiting bij Kuypers Encyclopaedie te constateren valt. Toch was dit geen principieel verschil. Ook in zijn eerste oratie noemde hij God het object der

---

[2]) *De Katholiciteit van Christendom en Kerk* (1888) en *De Algemeene Genade* (1894).
[3]) Brief Bavinck aan Kuyper van 18 januari 1894, no 5384, *Arch. Kuyper.*
[4]) Idem van 29 oktober 1894, no 5588, *Arch. Kuyper.*
[5]) *Ger. Dogm., I*[1], 1895, blz. III.
[6]) *Idem*, blz. IV.
[7]) *Biografie*, blz. 287.
[8]) *De Bazuin*, 1901, no. 17.
[9]) *Idem*, no. 26.
[10]) *Godsdienst en Godgeleerdheid*, 1902, blz. 32 vlg.

theologie, maar natuurlijk „niet God, zooals Hij is in zichzelven, in de gansche diepte van zijn ondoorgrondelijk wezen, maar... zooals en voorzoover Hij in natuur en genade zich heeft willen openbaren". [11])

Op vele punten was er dus overeenstemming. Er was echter ook verschil. Allereerst droeg zijn eerste oratie het kenmerk van het frisse, het nieuwe en oorspronkelijke. Bavinck trad toen voor het eerst na zijn dissertatie voor het voetlicht met een doorwrocht wetenschappelijk werkstuk, dat zich met de diepste en belangrijkste vragen van de theologie bezig hield. Sindsdien waren twintig jaren van intense studie verlopen. Daardoor draagt de tweede veelmeer het kenmerk van het gerijpte, het bezonnene. De aanpak is breder; het materiaal dat overzien wordt, omvangrijker. De greep op de stof is massiever. Er zijn echter ook nadelen. Het is alsof over deze tweede oratie iets mats, iets vermoeids ligt. De eerste oratie fonkelt door de frisse aanpak, de begeerte door te stoten naar de diepste vragen, ze werd gedragen door een diepe bezieling. De tweede heeft iets van die bezieling verloren. Er was een zeker rustpunt bereikt, dat niet meer overschreden zou worden.

Daarmede zijn we tegelijk doorgedrongen tot het typerende van Bavincks dogmatisch-theologisch werk van deze tweede periode. De aandrift om nieuwe problemen op het gebied der dogmatiek aan te vatten was geluwd en legde zich steeds meer.

Dat blijkt heel duidelijk uit zijn volgende publikaties. Daaronder was zeker de belangrijkste de tweede druk van zijn Gereformeerde Dogmatiek, die sindsdien de standaarduitgave werd. Ze blijft zijn opus magnum, dat ver uitsteekt boven al zijn andere geschriften. Ze verscheen in de jaren 1906 (deel I) tot 1911 (deel IV). Deel II verscheen in 1908, deel III in 1910. Bavinck noemde zelf in het „Voorbericht" bij de tweede druk deze nieuwe uitgave „principieel en zakelijk" gelijk aan de eerste. Er waren drie punten van verschil. Allereerst was de „vorm" verbeterd. Daubanton had in zijn kritiek op de eerste druk er reeds op gewezen, dat de vele literatuurverwijzingen in de tekst hinderlijk waren. Daarin bracht Bavinck nu verbetering. Verder waren „vele uitdrukkingen gewijzigd of verduidelijkt". In de derde plaats was de nieuwere literatuur „zooveel noodig en doenlijk, geraadpleegd en verwerkt". Inderdaad bleek uit onze analyse, dat er nergens een principieel verschil tussen de eerste en de tweede uitgave is. Wel geldt van deze nieuwe druk hetzelfde, wat we van zijn amsterdamse oratie opmerkten. Ze heeft vele voordelen vergeleken bij de eerste, maar er zijn ook wel enige nadelen. Het geheel is breder geworden, meer uitgevloeid, maar daardoor heeft het soms iets van het kernachtige en bondige van de eerste uitgave verloren. Vooral in deel I van de tweede uitgave is het refererend karakter sterker geworden doordat Bavinck zich daarin nu ook rekenschap gaf van de gedachtenwereld van Troeltsch en andere nieuwere, vooral moderne theologen.

Belangrijk dogmatisch werk heeft Bavinck na de tweede uitgave van de Dogmatiek niet meer gepubliceerd. Wel schreef hij nog in de loop van de verschijning van de tweede uitgave van de Dogmatiek een populaire dogmatiek, [12]) maar daarin gaf hij niets nieuws vergeleken bij de Dogmatiek. Het

[11]) *Inaugurele (1883)*, blz. 29.
[12]) *Magnalia Dei. Onderwijzing in de christelijke religie naar gereformeerde*

boek, waarin het historisch aperçu van de Dogmatiek is weggelaten en dat de Schriftgegevens vaak in de vorm van een populaire historia revelationis geeft, boeit maar matig. Het is of er dan reeds een zekere stilstand in zijn dogmatisch denken intrad. Het enige interessante dogmatische geschrift uit Bavincks latere jaren is zijn oratie „Modernisme en Orthodoxie". We hebben dit uitvoerig in het hoofdstuk „Bavinck en de modernen" besproken.

* * *

In 1911 verscheen het vierde deel van de tweede uitgave van de Dogmatiek; in 1918 verscheen een derde onveranderde druk. Terwijl er na 1911 nog tal van geschriften van Bavincks hand vooral op pedagogisch en psychologisch terrein verschenen, kwam er dogmatisch vrijwel niets belangrijks meer van de pers. Het gehele genre van zijn oeuvre veranderde. Wat was daarvan de oorzaak? We raken hier een belangrijk aspect van de Bavinck-studie. Was hij, zoals gesuggereerd wordt, veranderd? Dr. W. J. Aalders, in een overigens zeer sympathiek geschreven „In Memoriam", wijst zeker in die richting als hij schrijft: „Ik twijfel er sterk aan, of Dr. Bavinck in zijn laatste jaren alles nog voor zijne rekening nam wat hij in de eerste uitgave van zijne dogmatiek heeft geschreven. Maar hij heeft haar niet herzien of bijgewerkt." [13]) Hepp behandelde deze kwestie uitvoerig aan het slot van zijn biografie. Dit bewijst, dat de tijdgenoot zijn vragen omtrent die laatste jaren van Bavinck had. Hepp deelt mede, dat Bavinck reeds enkele jaren voor zijn overlijden zijn dogmatische bibliotheek verkocht had en dat dit „een andere plooi aan zijn leven gaf". [14]) Men dichtte hem in deze tijd ethische sympathieën toe en inderdaad, aldus Hepp, werkte hij met mannen van ethische kleur samen „en nam hij tegenover hun personen geen onwelwillende houding aan". [15])

Men zou, wat zijn gewijzigde houding betreft, kunnen wijzen op zijn veranderde arbeid. Nu hij zich niet langer op de dogmatiek concentreerde, maar vooral op de pedagogische en psychologische studiën, bracht dat een zekere wijziging in zijn optreden naar buiten met zich mee. In die richting wijst b.v. Landwehr. Maar volgens Hepp ging de omkeer „wel degelijk dieper". [16]) Hij wijst daartoe op drie punten. Allereerst zou tot die verandering hebben bijgedragen de teleurstelling over de gebeurtenissen in 1899 en 1902. Dientengevolge zou Bavinck er voor goed van hebben afgezien zijn invloed op het kerkelijk leven te herwinnen. In de tweede plaats zou dit als gevolg hebben gehad, dat het specifiek gereformeerde bij hem niet meer zo krachtig tot uiting kwam als vroeger en in de derde plaats nam Bavinck „veel meer dan vroeger bij zijn wetenschappelijke onderzoekingen zijn uitgangspunt in de relativiteit onzer kennis". [17]) Daarnaast wil Hepp de mogelijkheid openstellen, dat „zekere reactie tegen Kuyper, die tot het einde toe zijn oude beslistheid

belijdenis, Kampen, 1909. In de tweede druk (1931) is nieuw hoofdstuk 24 „Diensten en Ambten", dat, blijkens een mededeling van ds. C. B. Bavinck in de „Voorrede", onder Bavincks nagelaten papieren werd aangetroffen.
[13]) W. J. Aalders, *In Memoriam Dr. H. Bavinck*, art. in *Stemmen des Tijds, 1921*, blz. 136.
[14]) *Biografie*, blz. 318.
[15]) *Idem*, blz. 320.
[16]) *Idem*, blz. 321.
[17]) *Idem*, blz. 322.

behield en bij zijn verschijnen voor het volk voor apodictische uitspraken niet terugdeinsde, hem den tegenovergestelden kant heeft opgedreven".[18]) Maar het meest wil Hepp deze ontwikkeling toch schrijven op rekening van Bavincks „psychische conditie van teleurgestelde. De teleurgestelde ziet alles bij gedempt licht. Hij matigt zijn verwachtingen. Hij vreest voor het stellige."[19])

Wel zijn er volgens Hepp ook andere aspecten, die niet vergeten mogen worden. Bavinck gaf toch maar toestemming tot een onveranderde herdruk van zijn Dogmatiek. In 1917 schreef Bavinck voorts een voorwoord op het boek van ds. J. van der Sluis over de ethischen, waarin hij duidelijk positie koos tegen de ethische theologie.[20]) Maar desondanks is Hepps conclusie ten aanzien van deze laatste jaren tamelijk kras. Doorzichtig zijn deze laatste jaren niet geworden. „Het waas, dat daarover gespreid lag, heeft zich verdicht tot een wade en daarin werd hij begraven".[21]) Bavinck was in die laatste jaren, volgens Hepp, ook de oude niet meer. „Het diepe denken was bij hem eenigermate in tobben overgegaan".[22]) Hij zag geen oplossing voor drie problemen, die zich met kracht aan hem opdrongen: het Schriftprobleem, het cultuurprobleem en het toekomstprobleem. Vóór alles zou, volgens Bavinck, het Schriftprobleem op een oplossing hebben gewacht.

We gaven vrij uitvoerig Hepps oordeel over deze laatste jaren, omdat we hier te maken hebben met een leerling en tijdgenoot. Een andere leerling, maar één uit Bavincks eerste, kamper periode, ds. Landwehr, benadert deze laatste jaren milder. Bavinck had een irenische natuur, aldus Landwehrs eerste overweging. Hij sloot zich niet in de kring der gereformeerden op, maar „zag over vele staketsels heen en dorstte naar een zekere synthese".[23]) Daar kwam bij, dat hij de toekomst donker inzag. Dat deed hem samenwerken met anderen, al behoorden zij niet tot de gereformeerde kring. „Als hij nog maar iets ontdekte van het christelijk geloof, wilde hij gaarne aansluiting zoeken."[24]) In de derde plaats ergerde Bavinck zich aan een zekere onoprechtheid in eigen kring. „Wat hem het meest hinderde was, dat sommigen wel riepen „Gereformeerd, Gereformeerd", maar dat hun leven daar niet aan beantwoordde. Dat was hem een doorn in het oog."[25])

Voor Landwehrs besef stierf Bavinck niet in een „wade", die zich steeds meer verdichtte. Zijn conclusie is deze: „Bavinck was in zijn geheele leven echt gereformeerd en dat is hij gebleven tot aan het einde van zijn leven. Hij heeft nooit zijn beginsel verloochend, maar hij is in zijn begeerte naar meerdere eenheidsopenbaring en in zijn pogen om aansluiting te vinden voor

---

[18]) *Idem*, blz. 323.
[19]) *T.a.p.* Wij achten het niet onmogelijk, dat Hepp zijn biografie schreef onder invloed van Albert Verwey's biografie van E. J. Potgieter, *Het Leven van Potgieter*, Haarlem, 1903. Verwey legde daarin sterke nadruk op de betekenis van de teleurstelling in Potgieters leven. Natuurlijk is dit maar een hypothese.
[20]) J. van der Sluis, *De ethische richting*, Rotterdam, 1917. Vgl. boven blz. 79.
[21]) Hepp, *Biografie*, blz. 325.
[22]) *T.a.p.*
[23]) J. H. Landwehr, *In Memoriam Prof. Dr. H. Bavinck*, Kampen, 1921, blz. 70.
[24]) *Idem*, blz. 71.
[25]) *Idem*, blz. 72.

zijn beginselen, aan wat de tijd eischte, onder de Christenen niet altoos verstaan."[26])

Het is niet eenvoudig in deze zaak een verantwoorde decisie te nemen. Waar de tijdgenoten over deze jaren zo verschillend oordelen, is het niet gemakkelijk voor een latere biograaf hier een uitspraak te doen. Temeer niet, omdat wij juist over deze laatste jaren buiten de gedrukte bronnen om praktisch over geen nieuwe gegevens beschikken. De briefwisseling tussen Bavinck en Kuyper eindigde, wat betreft Bavincks aandeel, in 1917. Kuypers laatste brief is uit 1918. De brieven van de laatste jaren bevatten trouwens geen belangrijke gegevens meer. Ook de verdere correspondentie eindigt, althans voorzover voorhanden, reeds in 1918 en levert evenmin iets belangrijks op. Over de laatste jaren zijn heel moeilijk gegevens te verkrijgen. Bavinck had een gesloten natuur en het lijkt wel of die geslotenheid tegen het einde van zijn leven eerder toe- dan afnam.

Natuurlijk beschikken we over verschillende mondelinge getuigenissen. Maar ten aanzien daarvan is voorzichtigheid geboden. Kort na Bavincks overlijden ontbrandde de kerkelijke strijd, die door de synode van Assen (1926) tot een beslissing gevoerd werd en het merkwaardige feit doet zich voor, dat beide partijen zich op uitlatingen van Bavinck uit zijn laatste levensjaren beroepen. Maar ook ten opzichte van Bavinck geldt het woord van Paulus: wie toch onder de mensen weet, wat in een mens is, dan des mensen eigen geest, die in hem is?, 1 Cor. 2 : 11. Er is tenslotte het geheim, dat bewaard blijft in het diepe hart, en dat we ook bij Bavinck hebben te eerbiedigen.

Om deze laatste jaren in Bavincks leven te verklaren hebben we o.i. te rekenen met drie factoren, die Bavincks levensgang in grote trekken beheersten. In de eerste plaats noemen we zijn afkomst uit de oude Christelijke Gereformeerde Kerk met haar op de Afscheiding teruggaande traditie, vervolgens zijn geestdrift voor het calvinistisch Réveil van Abraham Kuyper en in de derde plaats zijn leidse studie en opleiding.

Wat de eerste factor betreft, in de kring, waarin Bavinck werd geboren en opgevoed, heerste een sobere, ernstige levenstoon. Ze werd gestempeld door wat de Heilige Schrift noemt de vreze des Heren. Eenvoud, een wars zijn van werelds vermaak, een beducht zijn voor wat Bavinck vaak in zijn geschriften als een trits aanhaalde uit 1 Joh. 2 : 16 nl. de begeerte des vleses, de begeerte der ogen en de grootheid des levens, typeerde deze kring. Heel zijn leven sierden deze eigenschappen Bavinck zelf. Op dit punt nu kon hij in zijn levenstijd in de verenigde kerken beslist geen vooruitgang constateren. Vooral de eerste wereldoorlog bracht in de gereformeerde levensstijl verandering en niet altijd ten goede. O.W.-ers, zoals ze destijds genoemd werden, waren in de gereformeerde kring geen uitzondering. De weelde, die dit in verschillende kringen bracht, deed de eenvoudige, sobere en ingetogen levensstijl van vroeger sterk veranderen. Bavinck ergerde zich daaraan. Hepp verhaalt — en het wordt door mondelinge getuigenissen bevestigd — dat ter synode van Leeuwarden (1920) fel gedebatteerd werd over de vraag, wat in het „Getuigenis", dat deze synode wilde laten uitgaan, moest worden opge-

---

[26]) *T.a.p.*

nomen. Honig wilde daarin opnemen een waarschuwing tegen schouwburgbezoek, dansen en kaartspel, wel tekenend voor de levenstoon in die tijd. Bavinck was echter van oordeel, dat er zonden waren binnengeslopen in de gereformeerde kring, „welke hij nog schrikkelijker achtte dan de door prof. Honig aangestipte".[27]) Hij zou daarbij vooral de geldzonden, met name de woekerhandel op het oog hebben gehad. In geschriften uit deze tijd o.a. „De Navolging van Christus en het moderne leven" vinden wij ook opmerkingen in deze richting. Deze verwereldlijking van de levenstoon deed Bavinck zich niet meer geheel thuis gevoelen in de kring, waarin hij lange tijd een van de leidende figuren was.

In het hoofdstuk „Bavinck en Kuyper" zagen we, hoe na 1899 een verkoeling intrad in de verhouding tot Kuyper. Langzaam maar zeker werd de oude band uiteengerafeld. Maar daarmede verslapte de greep van het calvinistisch Réveil op Bavincks leven. Bavinck raakte daardoor geïsoleerd van hen, die wel tot het einde van diens leven onder Kuypers beslag bleven. Het calvinistisch Réveil had in Kuypers ministerschap en in de pacificatie van de schoolstrijd zijn hoogtepunt bereikt. Daarna begon de ontspanning. In opdracht van de nederlandse regering schreef Bavinck in 1915 een boekje ter informatie van het amerikaanse publiek.[28]) Daaruit is op te maken, hoe hij de instelling van de pacificatiecommissie van 1913 metterdaad als een eindpunt van de strijd zag. „This longing for an end to the school fight is one of the many signs of the new times wherein, since 1880, we have lived, and which had been prepared for in various ways."[29]) Vandaar, dat zijn latere geschriften bedoelden te oriënteren in de nieuwe tijd, die was ingegaan.

Daar komt nog iets bij. Wij zagen, dat Bavinck omstreeks 1910 zijn dogmatische bibliotheek van de hand deed. In 1918 liet hij nog een onveranderde herdruk van zijn Dogmatiek verschijnen. Hepp vermeldt, dat hij worstelde om te komen tot een vernieuwing van zijn psychologie[30]), maar er geen kans toe zag. Met zijn Dogmatiek stond het o.i. precies zo. Hij had een punt bereikt, waar verdere vernieuwing geboden was, maar waartoe hij geen mogelijkheid meer zag. Er was voor zijn besef een zekere distantie gekomen tussen de door Kuyper in het verleden ontwikkelde „beginselen" en de vragen, die de moderne tijd aan theologie en wijsbegeerte stelde. In dat verband is te wijzen op een zinsnede uit „Leider en Leiding", een geschrift uit 1915, geschreven in verband met de langgerekte twist tussen Kuyper en Heemskerk. Daarin pleitte Bavinck o.m. voor het samen bespreken van de kwesties. In dat verband merkte hij op: „Uitwerking van de Gereformeerde beginselen, gelijk dr. Kuyper die wenscht, moge aanbevelenswaardig zijn, maar zou aan den feitelijken toestand toch weinig veranderen, wijl zulk eene uitwerking alleen algemeene bepalingen, geen concrete antwoorden zou

[27]) Hepp, *Biografie*, blz. 337.
[28]) H. Bavinck, *Mental, Religious and Social Forces*, number XVII van de reeks *A general View of the Netherlands*, published for the P.P.I.E. 1915 under direction of the Commercial Department of the Netherlands Ministry of Agriculture, Industry and Commerce at the Hague. Te citeren als *A general View*.
[29]) *A general View*, p. 39.
[30]) *Biografie*, blz. 318.

kunnen bevatten."[31]) In de lichte ironie, die onder deze woorden verborgen gaat, merkt men, hoe Bavinck die „beginselen" toch eigenlijk wat speculatief vond en ontoereikend voor de oplossing van vragen van de dag.

Vooral het Schriftvraagstuk hield Bavinck in die laatste jaren bezig. Hepp vermeldt, dat hij dit probleem in het nieuwe orgaan „De Reformatie" behandeld wilde zien en dit punt bij gesprekken over de tot standkoming van dit orgaan ter sprake bracht. In dit verband verwijst Hepp ook naar bepaalde passages uit „De Navolging van Christus en het moderne leven"[32]), maar we zijn van oordeel, dat hij hier meer uit haalt dan er in ligt. Wel is een feit, dat Bavinck heel zijn leven geworsteld heeft om een harmonie te vinden tussen de resultaten van het historisch-kritisch Schriftonderzoek en de belijdenis van de onfeilbaarheid van de Heilige Schrift. Door Hepp geciteerde gedeelten uit de correspondentie met Snouck Hurgronje leggen daar getuigenis van af. Geen wonder, dat hij ter synode van Leeuwarden (1920) bepleitte, dat de Gereformeerde Kerken de artikelen der confessie over de Heilige Schrift tot voorwerp van nadere studie zouden maken.

Men vergete bij dit alles niet, dat Bavinck stierf vlak voor de radicale vernieuwing van de buitenlandse theologie door het optreden van Barth en Brunner. In zekere zin was de theologie tegen het einde van zijn leven in het buitenland uitgebloeid. Troeltsch was de laatste grote theoloog in Duitsland vóór Barth. Maar in het historisme van Troeltsch had het nieuw-protestantisme zijn hoogtepunt en afsluiting bereikt. Bavinck had daarbij behoefte aan impulsen van buitenaf. Hij moet voor zijn besef in die laatste jaren van zijn leven in een theologisch vacuum getast hebben en dat, gevoegd bij het verslappen van de greep van Kuyper op zijn leven en denken, bracht hem in de gereformeerde kring in een tamelijk geïsoleerde positie zowel in theologisch als kerkelijk opzicht.

Het gevolg van dit alles — en ziedaar onze derde factor — was ongetwijfeld, dat als vanzelf de invloed van zijn jeugdjaren weer boven kwam. Bavinck stond in Leiden vooral onder invloed van Kuenen en van Land. Kuenen had hem de historisch-kritische methode geleerd zowel voor de exegese als voor de dogmatiek. Land had hem die methode bijgebracht in wijsgerig opzicht.

In de latere jaren werd hij echter steeds meer overtuigd van de relativiteit van onze kennis. Daarover zijn zijn biografen eenstemmig. Het blijkt ook uit het door ons hiervoor ter sprake gebracht geschrift voor Amerika. Hij wees daarin op de grote invloed, die Kant ook ten onzent oefende. „The Leiden Professor J. P. N. Land (1834—1897) took a critical standpoint, as philosopher, and cherished a life-long respect for the Kantian philosophy." Maar, „it was particularly the Amsterdam Professor C. B. Spruyt († 1903) who in his mental philosophy took his stand close to Kant and Schopenhauer, and made upon his pupils a deep impression of the limits of human knowledge."[33]) Nu, van die „limits of human knowledge" was Bavinck in het laatst van zijn leven diep overtuigd.

[31]) *Leider en Leiding in de Antirevolutionaire Partij*, 1915, blz. 48, geschreven samen met mr. A. Anema, mr. P. A. Diepenhorst, mr. Th. Heemskerk en mr. S. de Vries. Het geschrift is echter kennelijk hoofdzakelijk van de hand van Bavinck.
[32]) *Biografie*, blz. 331.
[33]) *A general View*, p. 40.

De invloed van zijn leidse studietijd in de laatste jaren van zijn leven komt ook sterk uit in zijn diepe belangstelling voor culturele vragen. Hij had in Leiden geleerd midden in de culturele ontwikkeling van de dag te staan. Hij had er oog voor, hoe door en tijdens de eerste wereldoorlog de dingen zich in versnelde vaart evolueerden. „Society, spiritually and materially, is subject to such a change from day to day that through the rapid progress of the sciences (history, e.g., of races, culture, languages, religions, moral, etc.) all security appears to be vanishing, and no one knows whither we are drifting." [34]) Dat is Bavinck in zijn visie op de loop der dingen in de laatste jaren van zijn leven ten voeten uit. Vandaar ook de aard van zijn publikaties in deze tijd. Hij trachtte de gereformeerden inzake de brandende kwesties van de dag voor te lichten, niet vanuit afgetrokken beginselen, maar door het verschaffen van informatie betreffende de empirische stand van zaken. Daarin wees hij dan vanuit de Schrift het licht. Van daaruit is zijn strijd tegen wat hij noemde het „conservatisme" te verklaren. Nog in zijn laatste brief aan Kuyper schreef hij: „het conservatisme is een sterke macht." [35])

Hier lag ook de verbindingslijn naar de ethische theologen met wie hij samenwerkte in de redactie van „Stemmen des Tijds". De ethische theologie was destijds in haar kracht en oefende in de jaren na 1910 sterke invloed op de gereformeerden. Hoewel deze stroming theologisch zwak was [36]), had zij het voor Bavinck aantrekkelijke, dat zij een synthese zocht tussen christendom en cultuur. Mannen als W. J. Aalders en Isaäc van Dijk waren daar levende voorbeelden van. Vandaar ook zijn sympathie voor de Nederlands Christelijke Studentenvereniging. De ernst, waarmede men in deze vereniging het Evangelie in de studentenwereld zocht te verbreiden, boeide hem. Daarbij vormde het feit, dat hij zelf aan een universiteit gestudeerd had, waar destijds het christelijk geloof maar nauwelijks beleden werd, voor Bavinck een stimulans. Eenparig is echter het getuigenis, dat hij in deze kring de gereformeerde confessie nimmer verloochende. Bavinck nam een werkzaam aandeel in de besprekingen, die in de kring der N.C.S.V. gevoerd werden om te komen van een basisformule — aanvankelijk de twaalf artikelen des geloofs — tot een concreter geformuleerde doelstelling. Deze luidde tenslotte: „De N.C.S.V. stelt zich als vereeniging ten doel de Nederlandsche studenten in te leiden tot en op te bouwen in die christelijke levens- en wereldbeschouwing, welke, op den Bijbel gegrond en zich aansluitend bij de historische ontwikkeling van het christendom, rekening houdt met de behoeften en eischen van den tegenwoordigen tijd." [37]) Bavinck was bij de besprekingen bevreesd geweest, dat de N.C.S.V. in piëtistische richting zou koersen en hij was blij, dat de aansluiting bij de grondlijnen der Reformatie in de doelstelling duidelijk uitkwam. Hijzelf was in deze besprekingen, zo wordt getuigd, noch piëtistisch noch relativerend. [38]) Hij kwam daarbij tot een indrukwekkend getuigenis van zijn eigen geloof. Terwijl hij aanvankelijk bij het formuleren van de doelstelling weinig sprak, aldus dr. W. J. Aalders, werd dat gaandeweg anders. „Zijn forsche figuur neigde niet zoo licht tot vertrouwelijkheid. Zij droeg zoo geheel het kenmerk van gecondenseerde kracht en reserve. Maar toen hij eindelijk het woord nam, was dit om te zeggen, dat men zich toch niet moest verbeelden, dat het geloof iets zoo zakelijks en (ge)acheveerds was. Althans hij, naarmate hij ouder werd, voelde hoe langer hoe meer, dat er tenslotte maar heel weinig overblijft: een zondig menschenkind, dat zich telkens weer en met dieper behoefte aan Gods genade toevertrouwt. Hij sprak als een groot kind; ontroerd, ontroerend." [39])

Een van zijn meest begaafde leerlingen, nog uit zijn kamper periode, was dr. T. Hoekstra. [40]) Hoekstra was ook één van de meest bezonnen „jongeren" van die tijd, die streefden naar vernieuwing van het kerkelijke leven. Hij schreef een boekje „Gereformeerde Prediking", waarin hij vernieuwing van de prediking bepleitte: men moest in de preek meer rekening houden met de eisen van de tijd. Bavinck antwoordde als volgt op de toezending van dit geschrift:

> Amice,
> Eerst heden kon ik tijd vinden, om Uwe nieuwste penvrucht met aandacht te lezen. Ik zeg u hartelijk dank voor de toezending en heb Uwe „Gereformeerde Prediking" met genoegen en ook doorgaans met instemming gelezen. Alleen zou ik gewenscht hebben, dat Gij enkele punten, bijv. over de toepassing van de preek op politieke en sociale vraagstukken, blz. 45, wat nader had uitgewerkt. Want bij de uitwerking komen eerst de groote moeilijkheden voor den dag. Maar waarschijnlijk komt dat alles breder ter sprake in uw Geref. Homiletiek, die gij in 't woord vooraf reeds aankondigt. Met belangstelling zie ik deze tegemoet; van harte wensch ik voorspoed toe aan deze vruchtbare pen.
> Met vriendelijke groete
> t.t. H. BAVINCK. [41])

Vernieuwing, dat was het vraagstuk, dat ook Bavinck zeer intrigeerde. Maar hoe? Bij „de uitwerking komen de groote moeilijkheden voor de dag". Zo worstelde hij met de problemen.

Onder de weinige gegevens uit de laatste jaren van zijn leven neemt ook zijn rapport ter leeuwarder synode (1920) een plaats in. Het bevestigt onze visie op hem. Hij rapporteerde over de kwestie van de „uitbouw der belijdenis",

---

[34]) *L.c.*, p. 49.

[35]) Brief van Bavinck aan Kuyper van 14 maart 1917, nr. 9447, *Arch. Kuyper*, naar aanleiding van een recensie in „De Standaard" van 13 maart 1917 (*School en kerkelijke praestatie*), van een geschrift, waarin op vernieuwing van het onderwijs werd aangedrongen. Bavinck schreef o.m.: „Ik wenschte wel, dat onze Kerken in den door U aangegeven zin hare roeping verstonden; maar ik betwijfel zeer of zij ervoor te vinden zullen zijn. Het conservatisme is ook kerkelijk eene sterke macht. Maar het moet toch dien kant uit, naar welken Gij wijst."

[36]) Zie voor de zwakte van de ethische theologie G. C. van Niftrik, *Christologisch-anthropologische heroriëntering bij Dr D. Chantepie de la Saussaye* in *Ernst en Vrede*, 's-Gravenhage, 1951, blz. 79—99 en G. C. Berkouwer, *Het probleem der Schriftkritiek*, Kampen, z.j., blz. 84 vlgg.

[37]) M. van Rhijn, *Taak en Arbeid der Nederlandsche Christen Studenten Vereeniging*, Utrecht, 1920, blz. 74. Over de omzetting van de basis in een doelstelling zie blz. 198.

[38]) Mededeling van prof. dr. M. van Rhijn te Bilthoven.

[39]) *Stemmen des Tijds*, 1921, blz. 140.

[40]) Dr. Tjeerd Hoekstra (1880—1936) was van 1913 tot 1936 hoogleraar te Kampen in de ambtelijke vakken. Zie over hem vooral het *In Memoriam* door K. Schilder in *Jaarboek Geref. Kerken 1937*.

[41]) Brief van Bavinck aan T. Hoekstra van 25 april 1920. *Archief familie Lindeboom*. Dit is één van de laatste brieven van Bavinck, waarover we beschikken.

die door negen particuliere synoden was voorgeslagen. Zijn rapport hierover was beheerst en krachtig. Hij kwam op voor handhaving van de confessie; daaraan wilde hij niet tornen. Hij was echter wel van mening, dat thans de tijd aangebroken was op bepaalde punten van de belijdenis te komen tot nadere formulering en uitwerking. Dit gold volgens hem op drie punten: „nl. de goddelijke ingeving en autoriteit der H. Schrift, art. 2—8 van de Ned. Geloofsbel., de leer over de ware en valsche kerk, in verband met de thans door velen aangenomen pluriformiteit der kerk, art. 29, en die over het ambt der overheid van Kerk en Staat." [42])

Op nog één punt uit die allerlaatste tijd valt te wijzen. Kort na de synode, op vrijdig 24 september 1920, verscheen een nieuw orgaan in de kring van de Gereformeerde Kerken: „De Reformatie". Uitgever was de firma Oosterbaan en Le Cointre te Goes. Redacteuren waren prof. dr. F. J. J. Buytendijk, dr. K. Dijk, dr. V. Hepp en dr. B. Wielenga. Bavinck was met dit nieuwe orgaan zeer ingenomen. Zijn naam stond onder de lijst van medewerkers, al schreef hij er door zijn ziekte geen letter meer in. Maar Wielenga schreef na zijn dood, dat hij op zijn ziekbed „gedurig de blijdschap van zijn tevredenheid met den gang en den geest van „De Reformatie" had betuigd". [43]) Het blad trachtte dan ook in zijn eerste opzet uiting te geven aan Bavincks streven naar vernieuwing.

We hebben opzettelijk deze laatste periode van zijn leven ook door middel van biografische gegevens wat nader belicht. Ze laat ons zien, dat hij als dogmaticus tot een zekere afsluiting gekomen was. Hij besefte, dat heroriëntering op allerlei punten geboden was, maar zelf is hij daartoe niet meer gekomen. Wel heeft hij zich ingespannen de gereformeerden voor te lichten en te oriënteren in de nieuwe wereld, die zich na de eerste wereldoorlog met kracht baan brak. Hij stierf vóór allerlei nieuwere invloeden van buiten (Barth, Brunner) en van binnen (Hepp, Vollenhoven, Dooyeweerd, Schilder) zich in de kring der gereformeerden deden gelden. Vandaar, dat zijn dood ook de afsluiting was van een bepaalde periode in het leven van de gereformeerde kerken en de gereformeerde theologie.

* * *

II. Karakteristiek, dominerende factoren, betekenis

Hoe is nu Bavincks Dogmatiek te karakteriseren? Ook na alles, wat we tot nu toe schreven, blijft het een hachelijke zaak in de beoordeling te treden van dit vierdelige, vele honderden bladzijden tellende opus magnum met zijn lange tochten door de dogmengeschiedenis en de historie van de wijsbegeerte, met zijn vele exegetische en dogmatische uiteenzettingen. Want het zwaartepunt van zijn oeuvre ligt in de Dogmatiek. Zijn overige dogmatische werken bieden substantiëel niets nieuws naast de Dogmatiek. Daarin was zijn levenswerk geconcentreerd.

Wanneer het om een karakteristiek gaat, kan men die van twee zijden pogen te geven. Men kan de Dogmatiek zowel formeel als materieel benaderen. Beide approximatiepogingen hebben hun waarde. In de formele typering gaat het om Bavincks methode, zijn wijze van werken; in de materiële om de componenten, de samenstellende factoren, die tot de opbouw van dit grootse werk leidden.

Wat betreft de formele karakterisering deed Van der Vaart Smit reeds eerder een poging de balans op te maken in een artikel over de dogmatische betekenis van Dr. H. Bavinck. [44]) We kunnen ons in grote trekken bij zijn karakteristiek aansluiten. Hij noemt in de eerste plaats het historisch karakter van Bavincks Dogmatiek. Daarin ligt inderdaad allereerst de blijvende betekenis van dit opus magnum. Bavinck legde aan het werk een jarenlange grondige studie van de geschiedenis van de theologie, met name van de dogmatiek en van de geschiedenis van de wijsbegeerte ten grondslag. Daarin betrok hij zowel de patristiek als de scholastieke theologie naast de reformatorische dogmatiek. Daarbij ging hij vooral probleemhistorisch te werk. Hij liet zien, hoe de grote problemen van het dogma in de loop der eeuwen werden beschouwd. De historische aanpak geeft het werk een waarde, die het boven zijn eigen tijd verheft.

Van der Vaart Smit noemt als derde karakteristiek de religieuze instelling van het werk. Wij zouden dit als tweede karakteristiek willen nemen. Er ligt over heel het werk een warmte en gloed, die opkomt uit de religieuze, wil men: existentiële aanpak van de problemen. Bavinck redeneert niet over abstracte problemen. Hij doorworstelde in eigen hart de vragen en problemen waarvoor het contact tussen het Evangelie en de eigentijdse cultuur de mens stelt. Daarbij is zijn religiositeit reformatorisch bepaald. Dat zouden we nadrukkelijk als aanvulling bij deze karakteristiek willen geven. Bavinck vond de rust voor zijn hart in de beloften van het Evangelie. Van daaruit confronteerde hij het reformatorisch belijden voortdurend met de roomskatholieke theologie en de resultaten van het moderne denken.

Als tweede kenmerk noemde Van der Vaart Smit Bavincks „prediking der universaliteit van het Christendom". Terecht merkte deze auteur daarbij op, dat dit niet betekende, dat hij onbeslist was in zijn overtuiging. Die was gereformeerd. Maar: „Voor hem had de Gereformeerde overtuiging een wereldtaak op de wijze als de Oranjes in den bloeitijd der republiek Neerlands taak zagen en vervulden." Men zou dit kenmerk, dat wij als derde nemen, misschien nog beter kunnen omschrijven als oecumenisch-synthetisch. In de tweede karakteristiek hebben wij reeds tot uitdrukking gebracht het gereformeerd karakter van zijn Dogmatiek. Het gaat nu om de wijze, waarop hij de vraagstukken benaderde, om de tendens van het geheel. Deze was stellig synthetisch. Hij stond open voor de problematiek van zijn tegenstanders en zocht allereerst naar hetgeen verbond en niet naar wat scheidde. Daarbij trachtte hij saambindend te werken in oecumenische zin. Dat wil zeggen: zijn dogmatische

---

[42]) *Acta Synode Leeuwarden (1920)*. Bavincks rapport op blz. 152—154. De besluiten over deze zaak op blz. 36 vlg. Bavinck maakte nog mee, dat zijn voorstellen werden aangenomen.

[43]) In *De Reformatie* van 30 september 1921. Ten onrechte spreekt H. van Oyen over het door Bavinck *geredigeerde* weekblad „De Reformatie", art. Bavinck, *W. P. Encyclopaedie*, III, 1948.

[44]) W. H. van der Vaart Smit, *De dogmatische beteekenis van Dr H. Bavinck*, art. in *Vox Theologica, VIII*, 1936, blz. 43—49.

arbeid bewoog zich in de lijn van de grote dogmenhistorische beslissingen van de christelijke kerk: Nicea, Chalcedon, Dordrecht zijn de mijlpalen op zijn tochten. En in die lijn trachtte hij oecumenisch-synthetisch de problemen van de dogmatiek op te lossen.

Tenslotte wijzen we op de taal en de stijl van het werk. Zonder hier van een vierde kenmerk te willen spreken, zijn we toch van oordeel, dat de lucide stijl mede oorzaak is, dat het werk klassiek geworden is. De soberheid van Bavincks stijl steekt af tegen de abundante taal, die tijdgenoten nog wel eens gebruikten, vooral in religiosis. Men denke slechts aan Van Oosterzee en Kuyper. Bavinck schreef, zeker voor zijn tijd, een sober, zakelijk en helder nederlands, dat tegelijk vloeiend bleef. Zijn stijl laat zich in verschillend opzicht vergelijken met die van een andere grote negentiende-eeuwse nederlander, Robert Fruin.

* * *

Toch zijn met de voorgaande karakteristieken nog slechts de formele kenmerken van de Dogmatiek genoemd, hoewel uiteraard reeds het materiële er in doorsprak. We vragen ons nu af, welke de samenstellende factoren, de componenten zijn, die tot de opzet en bouw van zijn werk hebben geleid. Is er op grond van onze analyse en beoordeling in dit opzicht een conclusie te trekken? We menen van wel.

Als eerste component noemen wij de oude na-reformatorische dogmatiek. In de zeventiende en achttiende eeuw had zich de gereformeerde theologie ontwikkeld van de concrete, dicht bij het spreken van de Schrift blijvende, min of meer catechetische vorm van werken, die we bij Calvijn en Luther vinden, tot de meer scholastieke vorm van de latere theologen. Als voorbeeld noemen we de „Institutio Theologiae Elencticae" van Franciscus Turretinus uit 1688 en de „Commentarius Perpetuus in Johannis Marckii Compendium" van Bernhard de Moor uit 1761. In deze beide dogmatieken vond de na-reformatorische scholastiek wel haar hoogtepunt en tegelijk haar afsluiting. Bavinck volgde nu in zijn Dogmatiek in grote trekken dezelfde loci-orde als deze dogmatici en bestreek in zijn beschrijving van het dogma in hoofdzaak dezelfde problemen als zij.

Als tweede dominant in zijn denken, vooral voor de grondstructuur van de dogmatiek, valt te noemen het herleefde thomisme uit de vorige eeuw. Het beheerste zijn kennistheoretische uiteenzettingen en drong in de vorm van de ideeënleer door vooral in de loci van de dogmatiek, welke handelen over God, creatie en mens en hun onderlinge verhouding.

In de derde plaats kan men Bavincks Dogmatiek geen ogenblik losmaken van het door Abraham Kuyper ontketende en geleide calvinistisch Réveil van de vorige eeuw. Het gaf Bavinck de stoot om in het culturele en wetenschappelijke leven van de tweede helft van de vorige eeuw te komen met een eigen gereformeerde dogmatiek, die op dogmatisch gebied verantwoording aflegde van het door Kuyper tot herleving gebrachte calvinisme. Daarbij kwam hij thetisch „tot ongeveer gelijke resultaten als Kuyper" [45]), al verschilde hij met hem van methode, zoals Hepp terecht opmerkt. Materiëel beheersen Kuypers opvattingen met name over de soteriologie, de kerk en de sacramenten, het tweede gedeelte van Bavincks theologie. Dit geldt vooral van de door Kuyper aan de na-reformatorische theologie ontleende schematiek van potentia—actus, toegepast op de heilsorde en de verhouding van Woord en Geest.

In de vierde plaats, hoewel zwakker, werkte in Bavincks Dogmatiek door de nieuwere exegese en het moderne Schriftonderzoek. Daardoor werd het gebruik van de Heilige Schrift in zijn Dogmatiek veel minder mechanisch en geïsoleerd dan bij de oudere dogmatici. We hanteren hier met opzet de door Bavinck zelf graag gebruikte term „mechanisch". Zijn Bijbelgebruik beperkt zich niet slechts tot het noemen van geïsoleerde teksten, maar is meer nuancerend en zoekt naar de grote motieven in de Schriftopenbaring.

Met deze Dogmatiek nu stond Bavinck midden in de theologische situatie, zoals zich die in Nederland in de vorige eeuw na het optreden van J. H. Scholten ontwikkeld had. De oude situatie, waarin enerzijds de evangelische theologie onder leiding van Hofstede de Groot en anderzijds de utrechtse school onder Doedes en Van Oosterzee domineerde, was omstreeks 1870 snel aan het verdwijnen. [46]) Nieuwere stromingen kwamen op en daarin nam Bavinck bewust zijn plaats in.

* * *

We noemden het historisch karakter van het werk als eerste kenmerk. Daarin was Bavincks Dogmatiek voluit modern in de tijd, waarin hij haar schreef. Bavinck schreef zijn Dogmatiek in het tweede gedeelte van de negentiende eeuw. Dat betekende, dat het historisch-kritisch onderzoek in de theologie voluit doorwerkte. Kuenen, zijn leermeester, was daarvan de grote man. En terwijl Kuenen de historisch-kritische methode vooral toepaste op de exegese van de Schrift, heeft Bavinck haar toegepast op het dogmenhistorisch aperçu van de Dogmatiek. Bavinck benaderde de problemen historisch en dat betekende voor de gereformeerde dogmatiek een totale vernieuwing. Er is tussen de laatste gereformeerde dogmatieken uit de zeventiende en de achttiende eeuw en die van Bavinck een enorm verschil. Daartussen valt het opkomen van de kritische philosophie van Kant en de doorwerking daarvan, zowel in de kennistheorie als in het historisch onderzoek.

Vandaar, dat Bavincks Dogmatiek, vergeleken met de dogmatiek van Van Oosterzee, veel moderner is. [47]) Terwijl Van Oosterzee en de utrechtse school nog hun kracht zochten in de apologie van het supranaturalisme door redelijke bewijzen, had Bavinck van Kant geleerd, dat natuurlijke theologie onmogelijk is. Het rationalisme van de achttiende eeuw was onder de kenniskritiek van Kant bezweken en Bavinck heeft daar rekening mee gehouden. Terwijl verder de oude gereformeerde dogmatieken volstonden met het louter opsommen van de standpunten van hun tegenstanders in de voorbije eeuwen,

[45]) V. Hepp, *De tegenwoordige stand der Gereformeerde theologie*, in: *Vox Theologica, III*, 1931, blz. 84.

[46]) Th. L. Haitjema, *Zestig Jaren Ned. Theologie*, in: *Onder Eigen Vaandel, VI*, 1931, blz. 31: de evangelische theologie van Hofstede was „op sterven na dood".

[47]) J. J. van Oosterzee, *Christelijke Dogmatiek, I—III*, Utrecht, 1870—1872.

had Bavinck geleerd het historisch materiaal kritisch te benaderen en de ontwikkeling van de problematiek daarin te laten zien.

Bavincks Dogmatiek was dus in de tijd, waarin ze verscheen, voluit modern. Daardoor was hij ook in staat zijn woord mee te spreken in het grote dogmatische gesprek en debat van die tijd. Zijn Dogmatiek neemt in de stromingen van die tijd een eigen, belijnde plaats in en sprak daarin een woord van gezag. In onze eerste hoofdstukken hebben we zijn dogmatische arbeid tegenover die hoofdstromingen in de nederlandse theologie afgegrensd.

Kuypers calvinistisch Réveil was één van de stromingen, waartegenover hij af te grenzen valt. Hij nam tegenover Kuyper bewust een eigen plaats in. Haitjema heeft daar herhaaldelijk en terecht op gewezen. Hij noemt Bavinck ergens Kuypers „Mentor", die Kuyper „vor all zu fantastisch-spekulativen Entgleisungen" bewaarde.[48]) Elders noemt hij Bavinck Kuypers „geweten". Al is dit alles wat sterk uitgedrukt, een feit is, dat Bavinck door zijn historische instelling tegenover Kuyper als correctief werkte, zoals we in ons hoofdstuk over „Bavinck en Kuyper" vooral ten aanzien van Kuypers encyclopedische studiën aantoonden. Tegelijk werkte hij matigend op een al te felle en niet altijd gerechtvaardigde Kuyperkritiek en trad zo samenbindend op in de gereformeerde kring. Op één punt ging hij met Kuyper mee. Haitjema heeft daar terecht op gewezen. Evenals Kuyper zag hij in het voorop plaatsen van de wedergeboorte in de orde des heils „verdere ontwikkeling en nauwkeuriger distinctie in de Geref. theologie".[49]) Hoewel hij in de grote hoofdzaken met Kuyper instemde, blijft zijn Dogmatiek op verschillende, door ons aangewezen punten, een waardevol correctief op Kuyper.

Ook tegenover een tweede krachtige stroming in de nederlandse theologie, nl. de ethische theologen heeft hij zijn plaats bepaald. We wezen daarop in ons hoofdstuk „Bavinck en de ethischen". Tussen hem en de ethische theologen bleef een ernstig verschil over de waardering van de historisch-kritische studiën van de Heilige Schrift. Hij waardeerde de existentiële geloofshouding, waarin de ethische theologen de dogmatische vraagstukken benaderden, maar zijn sterke historische instelling bleef in hen wraken, dat de historische gereformeerde theologie bij hen niet tot zijn recht kwam. Dientengevolge is zijn Dogmatiek dan ook veel meer van blijvende waarde dan bv. een ethische dogmatiek als die van Muller.[50])

In de derde plaats bespraken wij zijn houding tegenover de moderne theologie, met welke hij eveneens herhaaldelijk in denk-contact trad. Hij waardeerde in de modernen, dat zij een open oog hadden voor de resultaten van de moderne natuurwetenschap en hij was er van overtuigd, dat de orthodoxie zich van de resultaten en feiten door de moderne natuurwetenschap aan het licht gebracht, niet kon ontdoen door enkele machtsspreuken. Maar hij trachtte de moderne theologie ervan te doordringen, dat zij in haar Godsgeloof evenzeer „supranatureel" was als de orthodoxie en dat zij ten onrechte het klassieke dogma van de kerk der eeuwen prijsgaf. Hij wilde haar terugdringen naar het Evangelie, dat in de moderne wereld evengoed als in vroeger eeuw de boodschap van zonde en genade bracht.

Wij zijn van oordeel, dat Bavinck als dogmaticus in de tweede helft van de vorige eeuw en het begin van deze, één van de grootste nederlandse dogmatici is geweest en dat zijn werk klassieke waarde behoudt. Er zijn o.i. slechts twee figuren te noemen, die de vergelijking *als dogmaticus* met hem kunnen doorstaan. In de gereformeerde theologie was dat zonder twijfel Kuyper. In denkkracht en wijdheid van conceptie reikte Kuyper boven Bavinck uit. Maar in historische zin en kritisch overwegen was Bavinck zijn meerdere.

In de ethische theologie blijven Chantepie de la Saussaye Sr. en Gunning grote figuren. Maar als dogmatici blijven zij o.i. bij Bavinck achter, vooral door hun mindere kennis van de historische dogmatiek en theologie.

In de moderne theologie blijft J. H. Scholten een dogmaticus van formaat, die naast Bavinck te noemen valt. Het blijft de verdienste van Scholten, dat hij voor het eerst de oude gereformeerde dogmatiek probleemhistorisch benaderd heeft en zijn „Leerboek" zal naast Bavincks Dogmatiek een van de meesterwerken op dogmatisch gebied uit de negentiende eeuw blijven. Het is niet eenvoudig te omschrijven, wat klassiek precies inhoudt. Sizoo zegt, dat reeds in de oudheid deze typering gebruikt werd voor schrijvers „van de eerste rang". Wij menen, dat aan Bavinck deze typering niet kan worden ontzegd en dat hij daarom een plaats heeft onder de nederlanders van de eerste rang op wetenschappelijk en cultureel gebied in de negentiende eeuw en het begin van de twintigste. Terecht schrijft Van Ruler over Bavinck: „Seine Schriften haben immer noch ihre Bedeutung, weil sie zugleich eine aktuell-moderne und eine klassische Art zeigen."[51])

* * *

Tenslotte willen we aan de orde stellen de vraag naar de blijvende betekenis van Bavinck. Natuurlijk klemt die vraag in de eerste plaats voor de gereformeerde theologie, maar ze is ook van wijdere strekking. Om op die vraag een antwoord te geven, moeten we ons realiseren, dat hij zijn plaats heeft op de grens van de negentiende en twintigste eeuw. In veel opzichten was hij modern. Maar de tijd staat niet stil en er is sindsdien, zowel op wijsgerig als op theologisch gebied, veel gebeurd.

De laatste grote theoloog uit de protestants-europese cultuurwereld, waarvan Bavinck zich rekenschap gaf, was Troeltsch. Hij heeft zich nog nadrukkelijk rekenschap gegeven van diens religionsgeschichtliche methode.[52]) Met Troeltsch had het nieuw-protestantisme zijn einde bereikt. Toen Bavinck stierf was Barth reeds aan het opkomen, hoewel Bavinck zich niet meer met hem heeft kunnen confronteren. Barth bracht een radicale wending in de theologie en de dogmatiek. Het is hier niet de plaats daarover uit te weiden.

---

[48]) Th. L. Haitjema, *Abraham Kuyper und die Theologie des holländischen Neucalvinismus*, in: *Zwischen den Zeiten, IX*, 1931, S. 353.

[49]) Dezelfde, *De Gereformeerde Theologie in Nederland*, in: *Vox Theologica, III*, 1931, blz. 72.

[50]) P. J. Muller, *Handboek der Dogmatiek*, Groningen 1895.

[51]) A. Sizoo, art. *Klassiek*, s.v. in *Chr. Encyclopedie, IV*, 1959²; A. A. van Ruler, *R.G.G., I³*, s.v. Bavinck.

[52]) Zie *G.D., I²*, blz. 12 vlg. en passim vooral in deel I. Wel is opvallend, dat Bavinck reeds in 1902 vrij uitvoerig Kierkegaard besprak in *Hedendaagsche Moraal*, blz. 56, 57. Hij noemde hem een „merkwaardigen Deen", die optrad „tegen de Kerk en het Christendom van zijn tijd."

We constateren slechts het feit. Noch met de inventarisatie, noch met de kritische beoordeling van Barths theologie is de gereformeerde theologie vandaag gereed. Daarvoor is diens oeuvre te omvangrijk en te diepgaand; buitendien is het nog steeds niet afgesloten. [53])

Daarnaast is er een tweede ontwikkeling in de theologie, die naast het optreden van Barth voor de gang van zaken sinds de eerste wereldoorlog van ingrijpende betekenis was, de nieuwere exegese en vooral het onderzoek betreffende het spraakgebruik van de Heilige Schrift, de bezinning op de bijbelse wortelbegrippen. Het „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament" is daarvan een monument van blijvende waarde. Ook daardoor is een hernieuwde bezinning op tal van dogmatische kwesties op gang gekomen. We noemen slechts het probleem van de verkiezing, het beeld Gods en de heilsleer.

Door deze twee factoren met name, kan de gereformeerde theologie niet bij Bavincks theologie blijven staan. Daarbij kwam nog een derde factor, die zeker niet verwaarloosd mag worden, de formele aanpak van de dogmatiek. Hepp wees er reeds vroeg op, dat het besef groeiende was, „dat de filosofie, waarvan eertijds de scholastieke Gereformeerde theologie zich bediende, het

[53]) Hoewel de gereformeerde theologie in ons vaderland zich nu reeds bijna 40 jaar met Barths theologie bezighoudt, kan men niet zeggen, dat de discussie reeds geheel ten einde is gekomen of zelfs maar een rustpunt heeft gevonden. Daarvoor zijn de vraagstukken, welke aan de orde gesteld zijn te diep ingrijpend en is de aanpak van de problemen vanuit het historische gereformeerde dogmatische denken en van de kant van Barth te uiteenlopend. De confrontatie begon met een artikel van F. W. Grosheide in *De Reformatie, III,* no. 28 over Barths *Römerbrief* en met een referaat van V. Hepp op de gereformeerde predikantenconferentie in 1925 over *De theologische denkbeelden van Karl Barth,* verslag in *Geref. Theol. Tijdschrift,* juni 1925.

De eerste jaren concentreerde zich het verzet van de geref. theologen op Barths paradox-begrip. Men zie vooral K. Schilder, *De paradox in de religie,* in *Bij dichters en Schriftgeleerden,* Amsterdam, 1927, blz. 80—147 en *Calvijn over de geloofsparadox,* in *Tusschen „Ja" en „Neen",* Kampen, 1929, blz. 235—287. Schilder werkte deze kritiek later breder uit in zijn dissertatie, *Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon", mit besonderer Berücksichtigung Calvins und des nach-kierkegaardschen „Paradoxon",* Kampen, 1933.

Ook kwam in deze jaren vooral Barths soevereiniteitsbegrip aan de orde en zocht men verbanden met het middeleeuwse occamisme, zie b.v. A. Janse, *De nominalistische inslag in de „Kirchliche Dogmatik" van Karl Barth,* in *Vox Theologica, VI,* april 1935. Ook G. C. Berkouwer zoekt het grondmotief van Barths theologie in zijn eerste boek over Barth in deze richting. „Dat thema, waarin alle lijnen van Barths theologie als in een brandpunt samenkomen, is dat van vrijheid, souvereiniteit en actualiteit van God in Zijn openbaring," *Karl Barth,* Kampen, 1936, blz. 75.

Later verschoof de belangstelling en de kritiek. Na de oorlog concentreerde K. Schilder zich op Barths leer aangaande de schepping, *Heid. Catechismus, III,* blz. 283—287, 362—384; aangaande Gods liefde en Gods toorn, III, blz. 428—437; aangaande verkiezing en verwerping, III, blz. 429—431, 434 en G. C. Berkouwer vooral op kwesties als de zonde, das Nichtige, de praedestinatie en het universalisme, *Triumf der Genade,* 1954, blz. 209 vlgg. Berkouwer wil nu Barths theologisch denken tekenen als een „vorm van theologisch denken, waarin in zich steeds breder ontplooiing en bezinning en in bewust-Christologische concentratie de triomfantelijkheid der genade in het middelpunt staat." (blz. 46). A. D. R. Polman bestreed behalve Barths Schriftbeschouwing ook diens verkiezings- en scheppingsleer in zijn bijdrage *Barth* in *Denkers van deze tijd* I, Franeker, z. j., blz. 113—182.

Daarnaast trachtte men van gereformeerde zijde te komen tot een analyse van de wijsgerige achtergronden van Barths theologisch denken. Over deze kant van de zaak werden enkele belangrijke artikelen geschreven door E. G. van Teylingen, *Over den wijsgeerigen achtergrond der dialectische theologie, Phil. Reformata, X,* 1945, blz. 2—24; S. U. Zuidema, *Theologie en wijsbegeerte in de „Kirchliche Dogmatik" van Karl Barth, Phil. Reformata, XVIII,* 1953, blz. 77—138 en *De openbaringsideeën van Karl Barth en Martin Heidegger (de vergelijkbaarheid van beider denkstructuur), Phil. Reformata, XX,* 1955, blz. 162—175.

Ook prof. Haitjema, die één van de eersten was, die Barth in Nederland introduceerde, en in het algemeen hem meer sympathetisch benaderde dan de theologen uit de kring van de Geref. Kerken, nam desondanks toch voortdurend een kritische houding aan tegenover bepaalde motieven in Barths theologisch denken. Hij verklaarde Miskotte's afwijzing van Berkouwers kritiek niet te delen en zegt zijnerzijds „met de jaren sceptischer te zijn geworden ten aanzien van de Schriftmatigheid van Barths dogmatische uiteenzettingen", *Calvinisme en Barthianisme,* in *Ned. Theol. Tijdschrift, X,* 1955, blz. 92.

Alles overziende kunnen wij vaststellen dat uit de gang van deze confrontatie en kritiek duidelijk is geworden, dat Barths theologie door de gereformeerde theologie ten onzent niet met kritiek op enkele motieven of grondbegrippen is af te doen, maar dat zijn oeuvre systematische en zorgvuldige bestudering vraagt en voortgaande toetsing aan het spreken van de Heilige Schrift, en dat zijn theologie, ook bij scherpe afwijzing op bepaalde punten, de historische gereformeerde theologie blijft stimuleren tot kritische zelfbezinning bij het licht van de Schrift.

door Thomas omgevormde Aristotelisme onbruikbaar is". [54]) Hepp sprak hier kras. „De beginselen, waarvan het Thomistisch Aristotelisme uitgaat verdragen zich met de beginselen der Calvinistische wetenschap niet." [55]) We zagen in onze analyse, welk een rol dit neothomisme in Bavincks dogmatische arbeid speelde. Het was vooral de wijsbegeerte der wetsidee, die onder leiding van Vollenhoven en Dooyeweerd trachtte te komen tot een bijbels-reformatorische hernieuwing van de wijsbegeerte in het geheel van de calvinistische wetenschapsbeoefening en de gereformeerde dogmatiek zal zich hiervan rekenschap hebben te geven voor haar eigen opzet en fundering. [56])

In ons hoofdstuk „Cultuur en Evangelie" toonden we aan, hoe op verschillende punten de nieuwere gereformeerde dogmatici van Bavinck afwijken of tot geheel andere resultaten en een geheel andere problematiek kwamen. Het valt daarbij te betreuren, dat de kerkelijke gedeeldheid met zich meebracht, dat de gereformeerde dogmatiek zich in min of meer van elkaar onafhankelijke stromingen en scholen ontwikkelde. Vooral de theologie van dr. A. Kuyper heeft lange tijd tot een casuspositie geleid, waardoor vooral de door Kuyper aan de orde gestelde vraagstukken het debat beheersten. Nu langzamerhand, zoals wij in het vorige hoofdstuk trachtten aan te tonen, een zekere consensus groeiende is ten aanzien van de kardinale kwesties in deze theologie, is te hopen, dat voortgaande bezinning tot een verdere harmonie mag leiden en dat daardoor ook de dogmatiek aan het oplossen van het kerkelijke vraagstuk in Nederland dienstbaar mag zijn.

Hier ligt nu o.i. ook de blijvende betekenis van Bavincks Dogmatiek. Vooral door haar sterke historische en synthetische instelling en door haar religieus-reformatorisch karakter blijft zij een uitgangspunt, waar iedere gereformeerde dogmaticus mee rekening zal hebben te houden in de benadering van de problemen. De vier o.i. belangrijkste reformatorische dogmatici uit de nieuwere tijd, G. C. Berkouwer, Th. L. Haitjema, K. Schilder en J. G. Woelderink, hebben dat ieder op hun beurt dan ook gedaan. Bavinck heeft in zijn

[54]) V. Hepp, *a.a.,* blz. 84.

[55]) *T.a.p.*

[56]) K. J. Popma trekt zelfs het karakter van de dogmatiek als wetenschap in twijfel; zie bijv. zijn artikel *Enige opmerkingen over het systematisch karakter van de theologische dogmatiek, Phil. Reformata, XXV,* 1960, blz. 1—35. Popma's beschouwingen verdienen nadere overweging.

Dogmatiek laten zien, van welke betekenis het is om de dogmatiek historisch te behandelen. Hij was ervan overtuigd, dat er bij de oudere reformatorische en na-reformatorische dogmatici een grote schat aan dogmatische bezinning is, die alleen tot schade van de gereformeerde dogmatiek verwaarloosd kan worden. Het is opmerkelijk, hoe Barth zich in zijn „Dogmatik" in heel zijn probleemstelling en bespreking van de vraagstukken zowel sympathetisch als kritisch oriënteert aan de oudere dogmatiek. Daarom zal bij een bezinning op Barth Bavinck niet buiten beschouwing kunnen blijven.

Men meet de invloed van bepaalde dogmatici wel af naar hun leerlingen. Ongetwijfeld had Bavinck leerlingen van formaat. Er zijn onder zijn leiding en in zijn geest dissertaties tot stand gekomen, die belangrijk zijn. We noemen die van dr. S. Greijdanus, dr. J. G. Geelkerken en vooral die van dr. S. P. Dee.[57]) Greijdanus toont zich in zijn „Kommentaren" herhaaldelijk een leerling van Bavinck en citeert hem graag. Dr. A. G. Honig heeft in zijn „Handboek" hoofdzakelijk Bavinck gevolgd en diens Dogmatiek in korter bestek bruikbaar gemaakt voor zijn leerlingen. Toch kan men niet zeggen, dat één bepaalde leerling van Bavinck school vormde of zijn Dogmatiek verder bracht. Zijn betekenis ligt niet in de eerste plaats in een bepaalde school of in concreet te noemen leerlingen.

Zijn blijvende betekenis zal men o.i. in twee opzichten hebben te zoeken. In de eerste plaats in zijn blijvend de aandacht vragen voor de historische ontwikkeling van de theologie in het algemeen en van de gereformeerde dogmatiek in het bizonder en vervolgens in de openheid en moed, waarmee hij de problemen van de moderne wetenschap en cultuur tegemoet trad en die confronteerde met het Evangelie. Door het optreden van Barth zijn deze problemen wel eens op de achtergrond gekomen. Ze hebben echter een blijvende actualiteit.

En hiermede besluiten wij deze studie. De bezinning op de grote problemen van kerk en theologie gaat verder. Ze kan zich alleen tot haar schade losmaken van Herman Bavinck, wiens Dogmatiek als opus magnum hem een blijvende plaats verschaft onder de klassieke theologen in de negentiende-eeuwse wetenschap en beschaving.

---

[57]) S. K. Greijdanus, *Menschwording en Vernedering*, Wageningen, 1908; J. G. Geelkerken, *De empirische godsdienstpsychologie*, Amsterdam, 1909; S. P. Dee, *Het Geloofsbegrip van Calvijn*, Kampen 1918. Krusche noemt de laatste diss. een „ausgezeichnete Untersuchung", *a.a.O.*, S. 206. In totaal vonden 19 promoties onder leiding van Bavinck plaats.

BIJLAGE I

BRIEFWISSELING TUSSEN DR. H. BAVINCK EN DS. F. M. TEN HOOR

(september—december 1895)

I

BAVINCK AAN TEN HOOR, 5/9/'95

[Poststempel: Kampen 5 Sept. 95; Franeker 5(?) Sept. 95]

Kampen, Woensdag avond.

Amice,

Hartelijk dank ik u voor de toezending van uwe kritische artikelen over de encyclopaedie van Dr. K. Met veel detailpunten uwer kritiek stem ik in. Door de vlugge methode van werken is Dr. K. dikwerf onduidelijk en onlogisch in zijne redeneering. Maar in de hoofdstelling sta ik toch aan K.'s zijde. En zoo moet mij het vonnis treffen, dat gij bl. 4 van 't eerste art. over de docenten der theol. School velt, die het eigen beginsel ondermijnen. Inderdaad vat ik niet, welke principieele bezwaren gij hebben kunt tegen de stelling, dat de theologie als wetenschap niet de ecclesia instituta maar de „herboren menschheid" tot subject heeft.

Immers, de theologie heeft zeer zeker een eigen beginsel, object en doel, maar zij is toch geen vrucht van het geloof alleen zonder meer, maar van het *geloovig denken*. Tot wetenschap kan men altijd slechts komen door onderzoek, nadenken enz., door logische actie. Indien dit zoo is, dan is er onderscheid tusschen de kennis van de eenvoudige geloovigen en degenen, die bepaald de kennisse Gods wetenschappelijk beoefenen, onderscheid zoowel in graad als in omvang. De theolog. wetenschap omvat allerlei vakken, waarvan de eenvoudige geloovigen niets weten.

Me dunkt, dit is onweersprekelijk. Maar dan is er onderscheid tusschen kennisse Gods, die het deel is van alle geloovigen, en theologie, zooals ze wetenschappelijk beoefend wordt. Wie zijn het nu, die de laatste beoefenen? Dat *kan* geschieden door elk, die maar wil. Wie tijd, lust, gave enz. heeft, kan theologie beoefenen. Ge kunt dus niet beweren dat de theologie altijd en overal uitgaat en moet uitgaan van de ecclesia instituta. Hoogstens kunt ge zeggen: andere personen *kunnen* theol. beoefenen, maar de ecclesia instituta *moet* dat doen. Maar dan moet ge betoogen, dat Christus die roeping aan de ecclesia instituta heeft opgedragen en daarvoor een bepaald ambt heeft ingesteld. Pastoren-, presbyter- en diakenambt kan dunkt me daar voor niet in aanmerking komen. Blijft alleen over het zeer, zeer betwistbare doctorenambt. Maar is dit in de H. Schrift gegrond? Hoe bewijst ge, dat het professoraat een *kerkelijk* ambt is, gelijk gij bl. 4 van uw 1e art. zegt? Hoe kan er op geref. terrein sprake zijn van een kerkelijk ambt buiten kerkeraad, classis enz. om. En wij in onze kwaliteit van docenten staan geheel buiten de Kerk; we zijn eenvoudig leden als elk ander, niets meer. De stelling lijkt me zeer vreemd, dat wij in de hoedanigheid van Kerkelijk ambtsdrager theol. zouden doceeren. En hoe meer ge hierover nadenkt, hoe vreemder u dit moet voorkomen. Maar als dat nu eens niet het geval is, waar blijft dan uw thesis, dat de theol. van de Kerk moet uitgaan. En in elk geval, gij hangt deze gewichtige stelling op aan een zeer betwistbaar punt. Bovendien: gij kunt zeggen, ik ben ervoor dat de theol. *school* uitgaat van de Kerk, maar de theologie! Maar genoeg; ik wilde alleen zeggen, dat ik uw artikelen schoon niet met instemming, toch met belangstelling gelezen heb.

Vale salveqe
t.t.
H. BAVINCK

II

ONTWERP-ANTWOORD VAN DS. F. M. TEN HOOR *)

[Het deed mij goed eens weer een brief van u te ontvangen.]
Uw brief [naar aanleiding] over mijne art. aang. Dr. K. Encycl. heb ik met erkentelijkh. ontvangen. Het deed mij goed dat ge instemt met veel detailpunten mijner kritiek. Ge hebt dus de moeite gedaan om ze te lezen. Dit is toch nog [eenige] iets bemoedigends tegenover de hooghartige miskenning van de B-zijde, [die niet kan begrijpen] die mijn schrijven als druktemakerij [betitelt], [en] en dwaasheid beschouwt. 't Staat immers vooraf vast, dat Dr. K. het niet mis hebben kon.

Nu kan ik [mij] zulk een blinde navolgerij wel plaatsen bij menschen die nooit iets anders met aandacht gelezen hebben dan wat Dr. K. schrijft, maar onbegrijpelijk is het voor mij, dat zij, die de Geref. theologie zelf hebben bestudeerd, het met Dr. K. eens zijn. Ik weet, gij zijt in vele punten niet met hem eens, maar gij hebt [nog nooit] publiek nog nooit een enkel bezwaar tegen Dr. K. geopperd. Ik kan mij niet begrijpen, *waarom* ge altijd zwijgt. Gij hebt de bekwaamheid. Ontbreekt u de moed? Wellicht zeg ge neen, maar ik ben het in hoofdzaak met Dr. K. eens. Dat zegt ge ook in uw laatsten brief. [Dat is tot heden in mijn leven mijn grootste smart ge] Laat ik u thans eens zeggen, dat niets in mijn leven mij meer gesmart heeft dan uw overgang op de lijn van Dr. K. Vroeger waart ge een ander man, gelijk *zoovelen* in den tegenwoordigen tijd andere menschen zijn dan voor tien jaren. [Ik had vroeger de grootste verwachting van de] Op grond van veel dat ik in onze [samen] gesprekken van u gehoord had, dacht ik, dat de Heere ons in u den man gegeven had, die de aloude Gereformeerde theologie uit de H.S. zuiver theologisch, in rechte lijn zou ontwikkelen naar de behoefte(n?) van onzen tijd, [en dat] en vrij van alle menschelijke philosophie, en dat [we daardoor meer] de Geref. theol. [wetensch.] alzoo een nieuwe phase var ontwikkeling zou ingaan. O wat ben ik bitter, bitter teleurgesteld. De Heere had u de gaven en krachten gegeven om theologisch ons Gereformeerd volk te leiden, en het volk zou *u* gevolgd zijn, en niet Dr. K. Het zou u gevolgd zijn uit sympathie. Het volk had u lief. Het volk, dat nu Dr. K. volgt, volgt niet uit inwendigen drang van sympathie maar uit eerbied en bewondering voor zijn grootheid en macht. De [.....] waarom het volgt, ligt niet in het volk, maar in Dr. K. Hij biologeert, hij dwingt niet door overtuiging maar door overweldiging. En dat geeft een geheel ongezonden toestand. Na korter of langer tijd zal er een machtige reactie komen, die wellicht ons evenmin op de rechte lijn brengen zal.

Ik kan mij niet begrijpen, dat gij, die zoo goed [...] ja het allerbest de aloude Geref. theologie kent, het [met Dr. eens zijt] in hoofdzaak, dus principieel met Dr. K.'s stelsel in zijne Enc. [eens zijt]. Durft ge publiek in het midden der gemeente van Chr. voor Gods aangezicht en met een eerlijk geweten zeggen, dat het stelsel van Dr. K. [een principieel en system] als systeem principieel en formeel een *zuivere, rechtlijnige ontwikkeling is van de aloude Geref. theologie?*

Door herhaalde bestudeering v/h principieele deel zijner Enc. ben ik bevestigd in mijn vroegere meening, [en nu tot de besliste overtuiging gekomen], dat zijn stelsel *niet* Geref., en niet Schriftmatig is. Hij ontleent zijn [begrip van] opvatting van theol. *niet aan de Schrift* maar *de idee* der theol. of h. einddoel, en het begrip aan de logiek, de philosophie. De aloude Geref. begrippen [abstrahe] maakt hij eerst abstract en herleidt ze tot iets algemeens, zoodat ze hun eigenlijke gereform. beteekenis verliezen, en dan gaat hij van deze abstracte, algemene begrippen uit zijn ideeen ontwikkelen. Dezelfde methode die Scholten in zijn eerste periode volgde. Zoodoende krijgen we in de Encenclopaedie niets anders dan de geabstraheerde aloude gereform. begrippen in het systeem van de nieuwere philosoph[en?]. Als eerlijk man vraag ik u of de aloude Geref. begrippen: wetenschap, theol. zonde, [geloof], wedergeboorte, geloof, religie, openbaring, principium enz. enz. enz. essentieel en principieel zóó hebben opgevat als Dr. K. in z. Enc. dl. II. Indien ik de aloude Geref. schrijvers zelf niet [gelezen] had kunnen onderzoeken, zou men het mij misschien [kunnen doen gelooven, maar] kunnen wijsmaken, doch nu aanvaard ik het niet, tenzij men bewijze, dat mijne bedenkingen niet aan de [Geref.] Schrift en Geref. theol. ontleend zijn.

Gij behoeft geen vruchtelooze poging aan te wenden gelijk vroeger bij den strijd

*) De tussen [ ] geplaatste woorden zijn in 't origineel doorgehaald.

over het kerkbegrip, om mijne opvatting met die van Dr. K. te vereenigen. Ik zou gaarne zien, dat ge u in den strijd mengt, maar dan ook rond voor den dag gekomen, en mij met [de Schrift en] argumenten uit de schr. en de Geref. theologen weerlegd. [Doodzwijgen en] Mij doodzwijgen en terzijde schuiven is oneerlijk, onzedelijk, onchristelijk.

Hiervoor ga ik niet uit den weg, [voor] Ik wil eerlijke worsteling voor ernstige bewijzen ben ik vatbaar. Ik wil *overtuigd* worden, niet overweldigd, niet beetgenomen door een politieke methode van handelen.

Men volgt ook thans weer even als bij de vereeniging een verkeerde methode. Ook toen wilde men opzettelijk [elke] een principieelen strijd vermijden, evenals thans. En men tracht het zo aan te leggen, dat we tenslotte voor een voldongen feit staan, en daardoor gedwongen worden om met uw stelsel mede te gaan. Ook [in] *uwe* conceptregeling voor de theol. School [zit] [het] gaat principieel uit van de idee der [*faculteit*] *theol. faculteit.* En gij weet zelf, dat dit een ander begrip is, dan de kerk heeft geformuleerd in den eisch der *eigene inrichting* voor de opleiding. Is het nu eerlijk om aan *die kerkelijke* inrichting [haar?] een onderwijs te geven dat [tot haar opheffing leidt] principieel de eigene inrichting bestrijdt, en tot hare opheffing leidt. Is het eerlijk om die eigene inrichting zoo te metamorphoseeren, dat zij wordt de belichaming van een gansch ander beginsel? Ik zeg, is dit eerlijk zoolang de kerk het *beginsel* der eigene inrichting handhaaft.

Bij de vereeniging is het beginsel der eigene inrichting [aanvaard] van weerszijden onvoorwaardelijk aanvaard. Het is een der voornaamste gronden voor de vereeniging. Dit bleek duidelijk bij de onderhandelingen. De vereeniging [hing er geheel van af.] te Kampen stuitte er op af. Zoo is het nog. Zij staat of valt er mede. Indien men nu dezen grondslag wegneemt, dan zal dat zeer ernstige gevolgen hebben. Zij dit [= die?] dit doen maken daardoor de vereeeniging in kerkverband ongedaan. En zij die [de eigene inrichting] het beginsel der eigene inrichting handhaven, blijven eerlijk op het standpunt, bij de vereeeniging ingenomen, staan. Wie dit beginsel verwerpt scheidt zich daardoor af van de in kerkverband vereenigde kerken.

Zoo ernstig staat voor mij de zaak, zoolang men mij niet duidelijk overtuigt, dat ik dwaal. Uw brief heb ik met zeer veel aandacht gelezen en herlezen.

[Allereerst werd ik teleurgesteld]

Het spijt mij zeer, dat ge de [kwestie, de?] principieele kwestie niet aanvat. Deze is toch beslissend. De vraag ik of de Theol. [een organisch deel is] gelijk de andere faculteiten een organisch deel is [van de wetenschap] het organisme der wetenschap.

Mijn opvatting is kort samengevat in de volgende stellingen.

Indien deze stellingen principieel onjuist zijn, dan heb ik den strijd verloren. Van de zelfstandigh. van het obj. hangt ook de zelfst. van het subject af.

Gij gaat in uw brief een anderen weg. [en]

1. Gaat gij van het begrip der Th. als wetenschap uit, en maakt onderscheid tusschen Theologie als wetensch. en als kennis Gods. Doch ge zegt dat dit onderscheid [slechts] slechts bestaat „in [om] graad en in omvang". Er is dus geen essentieel onderscheid. En hiermede valt de kracht van het bewijs tegen mij.

Als ik zeg, dat de kerk als instituut de theol. wetenschap moet beoefenen, dan zeg ik daarmede niet, dat elk lid die wetenschap moet beoefenen. Als ge zegt, dat de „herboren menschh." subj. is, dan bedoelt ge toch ook niet, dat elk lid van die herb. menschh. de [die?] Theol. wet. in breedsten zin beoefent.

[Het komt dus op het]

Dit geschiedt door organen [Het] en dat komt in uw tweede punt ter sprake.

2. De [Theologis] beoefening der Theol. wetenschap [ ] is geen taak van het kerkelijke ambt. Gij zegt, indien de eccl. inst. subj. is der [wetens] Theol., dan moet ik bewijzen, dat Chr. een apart ambt daarvoor heeft ingesteld.

Deze eisch is juist, indien n.l. vaststaat, dat de wetenschap een afzonderlijk zelfstandig terrein is. Doch dit moet eerst bewezen worden. Dr. K. zegt dat wel, maar de [zijn?] enkele bewijzen [hebben mij van geen?] zijn niet afdoende.

Hij zegt dat de wetenschap een eigen zelfstandig doel heeft. Het is haar slechts om wets. te doen, en om niets anders. Al het andere is bijkomstig. De wetenschap heeft haar doel in zich zelf. Men moet de wetenschap beoefenen om de wetenschap, slechts uit wet. motief, met een wet. doel.

Hiertegen heb ik [principieel] bezwaren.

[Vooraf merk ik echter op]

a. Wanneer men de wetenschap zoo opvat, dan scheidt men verstand en wil, denken en doen. Men schept een aparte wereld voor het intellect (en dit *moet* leiden tot intellectualisme) voor het denken en een aparte wereld voor het doen.

Dit leidt tot het primaat van het verstand boven den wil. Dan is de wetenschap niet meer middel *voor* het leven, maar wordt doel *van* het leven. Dan komt de mensch in de wetenschap op zijn hoogste standpunt te staan. [Wanneer men]

Wanneer men wetenschap en practijk zoo gaat scheiden kan de strijd niet uitblijven. Het is een onnatuurlijke scheiding. Theol. wet. en de kerk [zullen] gaan elk een eigen weg, hebben elk hun eigen belangen, [en doel] hun eigen doel, en elk zoekt het hare. En uit den aard der zaak vloeit met noodzakelijkh. voort dat de Th. zich niet [dienaresse, maar] [ ] gedraagt als dienaresse der kerk maar als haar meesteresse.

Immers hft de Th. [haar doel] wet. haar einddoel in zichzelf, en niet in de kerk.

Hier komt bij, dat Dr. K. *zijne* opvatting van kerk als organisme ook bij de wet. toepast. Gij waart het vroeger niet eens met deze onderscheiding. Doch gij zult die nu ook moeten aanvaarden.

De *herboren menschheid* is bij Dr. K. immers hetzelfde begrip als *de kerk als organisme*. Dat kan trouwens niet anders. Die kerk als organisme, als herboren menschh. belichaamt zich naar haar wetenschappelijke zijde in de universiteit. De univ. is dus ecclesia instituta in wetenschappelijken zin. Voeg hierbij nu zijne opvatting van den christel. staat, waarin het maatsch. leven der herboren menschh. van de kerk als organisme in zichtb. formatie moet optreden, dan hebt gij drieerlei ecclesia instituta [n.l. de kerk]. Het lichaam van Chr. treedt dan op [als religieus instituut]

1. als wetensch. instituut;
2. als wetenschappel. instituut in den staat;
3. als religieus instituut in de Kerk.

Wij hebben hier dus drieerlei [open] organisatie van het lichaam van Christus, dus drieerlei ecclesia instituta.

Indien het lich. van Chr. de herboren menschh. in de wetsch. zelfstandig optreden moet, dan zie ik geen kans om te ontkomen aan den eisch, dat [ook] het lich. van Chr. ook op maatsch-staatk. gebied zelfstandig moet optreden. Hoe men hier[?] op eerlijke wijze aan het Doopersche dualisme ontkomen kan, begrijp ik niet.

b. De eisch, dat Chr. een bepaald ambt voor de [wetenscha] theol. wetensch. moest ingesteld hebben, is voor uw standpunt een onbillijke eisch, en gaat van de onderstelling uit, dat het kerkelijk ambt de [beoefening] ambtel. beoefening der Th. uitsluit.

1. *Een onbillijke eisch* op uw standpunt, want gij kunt daartegenover niet bewijzen dat God in de herboren menschheid een bepaald ambt [heeft] der wetenschap heeft ingesteld. [De bijbel leert van s] De H. S. spreekt slechts van tweeerlei [amb] ambt in algemeenen zin. Het koningschap in den staat en het koningsch. in de kerk. [Daar?] Duidelijk sluit Chr. het koningschap in den staat van zijn koningschap uit. Nergens is er een bewijs, dat er naast den staat en de kerk nog een derde zelfstandig terrein zou zijn, n.l. de wetenschap. Indien dit zoo ware, dan zou God zijn gezag ook daar hebben gehandhaafd door een bepaald ambt, evenals in den staat en de kerk, en zou dus een ambtdrager, en ambt hebben ingesteld om daar in zijn naam op te treden. Dan alleen zou de wetenschap als zelfstandige organisatie van het denkend leven [recht hebben van bestaan] [hebben] der herboren menschh. d. i. der menschheid recht [hebben] hebben zich een [zelf] [eigen zelfstandig afzonderlijk] rijk te noemen. Nu niet. Alle grond voor de zelfstandigh. der wetensch. ontbreekt. *a.* omdat de wetensch. geen doel in zich zelf heeft, maar in het leven; *b.* omdat er geen wetenschappel. ambt door God is ingesteld en zij dus geen ambtel. organisatie, de organen ontbreken, dus geen [rijk kan zijn] apart rijk kan zijn. Een vrije universiteit is naar mijne opvatting dan ook slechts een noodhulp. Voor de de theologie is zij natuurlijk overbodig. Het komt mij voor, dat men veel meer naar de beginselen der H. S. had gehandeld, indien men gedaan had als de Roomschen aan de Universiteit van Amsterdam. Men had geld[t] bij elkander moeten brengen om buitengewone Hoogleeraren te doen benoemen in de kosmische wetensch. Ik denk, dat men dan veel meer invloed en vrucht zou gehad hebben dan thans.

Kortom, zegt ge tot mij: Gij hebt in de kerk geen apart wetenschappelijk ambt door Chr. ingesteld; ik antwoord, met uw herboren menschh. [is het nog veel erger] als subj. der wetenschap is het nog veel erger, want daar is in t geheel geen ambt door God ingesteld. Gij staat dus met uwe opvatting voor dezelfde moeilijkh. als ik. Indien dit voor u geen bezwaar is, dan voor mij ook niet. *Gij* moet de [weten] Th. wet. tot *buiten*ambtelijken arbeid maken. Dat behoef ik echter nog niet, ook afgedacht van het Doctorenambt, dat als zelfstandig ambt geen grond heeft in de H.S. Hoe kunt gij uit de H. S. bewijzen, dat de beoefening der Theol. wet. niet behoort tot het leeraarsambt maar daarvan is *uitgesloten*. Indien gij het abstract en intellectualistisch begrip van wetenschap maar loslaat, en aanvaardt, dat de wet. haar doel niet heeft *in zichzelf* (zooiets is er [op aarde] niet behalve *God*) maar in het leven van den mensch dan is uw principieel bezwaar aang. het ambt opgeheven. Dan is er geen wezenlijk onderscheid tusschen het onderwijs van Jezus aan zijne apostelen, van Paulus aan Timotheus, Titus, Lukas enz. en uw professorenarbeid. Naar uw eigen woord is er alleen onderscheid in graad en omvang. Doch dat maakt geen principieel onderscheid. Jezus had leerlingen, studenten; Paulus evenzoo. En in 2 Tim. 2 : 2 wordt dit als beginsel voor de kerk vastgesteld. Gij weet ook wel, dat deze tekst met een eerlijk geweten niet anders dan in dezen zin verklaard worden kan. In het kerkelijk ambt ligt dus de bevoegdheid, om leerlingen te onderwijzen tot voorbereiding voor de bediening des Ev. Dat dit onderwijs in hoogeren [gra] of lageren graad, in breederen of beperkter omvang *wetenschappelijk* is, [dat] brengt in het wezen van de zaak geen [wijzi] verandering.

Uwe vraag: „Hoe er op Geref. terrein sprake kan zijn van een kerkelijk ambt buiten kerkeraad, classis enz. om," gaat uit van de idee, dat het professoraat een *afzonderlijk* ambt is, afgedacht van het Leeraarsambt. Dat is misverstand, en volgt al wederom uit uwe opvatting van de wetenschap als een *afzonderlijk* terrein, buiten het practische leven. Dit bezwaar geldt dus niet tegen mijne opvatting van de wetenschap. De wetensch. is middel voor het leven, en heeft daarin haar doel. Het leeraarsambt dient om de gemeente te onderwijzen. Voor deze taak moeten er leeraars zijn. De opleiding tot het leeraarsambt behoort dus wezenlijk tot het ambt der leeraars. Wie leeraars opleidt is daardoor bezig in het onderwijs der gemeente. Hij onderwijst opdat de gemeente onderwezen worde. Zijn onderwijs aan de studenten dient tot onderwijzing van de gemeente. Hier is dus geen essentieel ambtelijk verschil. [Opl] Trouwens opleiding tot het kerkelijk *ambt* kan uit den aard der zaak alleen van het kerkelijk ambt uitgaan. Het ambt kan alleen opleiden tot het ambt.

Ge zegt tot mij: „Hoe meer ge hierover nadenkt, hoe vreemder u dit moet voorkomen." Uit bovenstaande ziet ge, dat het bij mij juist omgekeerd is. Hoe meer ik er over nadenk, hoe duidelijker het mij wordt, dat ik met mijne beschouwing geheel op den bodem der H. S. sta.

Ten slotte stelt ge het voor, alsof ik mijn stelling van de kerkel. Theol. alleen ophang aan dit punt van het ambt. Ge weet wel beter. Mijne stelling [wortelt] volgt principieel uit mijne opvatting van het begrip wetenschap, Theol. en het object der Theologie en doel Theologie[?]. En van daar uit kom ik tot het subject. Dit heb ik in mijne Art. tegen Dr. K. toch duidelijk genoeg doen uitkomen.

Indien ge mij dus overtuigen wilt, dan moet ge mijne opvatting van genoemde begrippen een voor een omverwerpen, of bewijzen, dat mijne conclusie onjuist is. Indien ik werkelijk dwaal zou ik den Heere danken als ge mij dat duidelijk maakt. Mijn hart is oprecht gezind om alleen Gods gedachten te denken, en zijne ordinantien te volgen. Ik huiver bij de gedachte.

[op de enveloppe:]

Indien men al het bestaande als een eenheid wil opvatten dan moet men niet den kosmos, maar God als hoofdbegrip nemen, als Centrum.

Doel der wetenschap, 3erlei kerkformatie. De grondslag der vereeniging. *Ambt.* Scheiding van verstand en wil, van denken en doen. Intellectual.

In de herboren menschheid is ook geen apart ambt door God ingesteld.

onzichtb. kerk [beli] als organisme belichaamt in de universiteit. In de universiteit is de kerk als org. tot wetenschappel. [op . . .] formatie gekomen. [De . . .] de prot.[?] kerk is de kerk als heilsinrichting. De universiteit is de kerk als wetensch. inrichting.

Los bijvoegsel.

[Afzonderlijke stellingen; met potlood is er boven geschreven: Ten Hoor.]

Om de zonde had God den mensch niet alleen, maar ook de schepping moeten vordelgen.

Nu rust de schepping op de genade.
Het genadeverbond is niet ingeent in het natuurverbond, maar omgekeerd.
niet[1]) het biz. princ. in het algem. niet[1]) de biz. op. in de algem.
De zonde maakte een scheiding tusschen God en den kosmos. De nat. openb. werd afgesneden.
In kwaliteit als schepper had God den mensch en de wereld moeten verdelgen.
In kwaliteit van Verlosser laat God haar bestaan, en houdt haar in stand, en verlost haar.
Door genade kan Hij zijn kwaliteit als schepper handhaven. Vandaar de herschepping (vernieuwing) of h[?] einde als voltooiing der verlossing.

III

BAVINCK AAN TEN HOOR, 21/9/'95

[Poststempels: Kampen 21 Sep. 95, Franeker 21 Sept. 95]

Kampen, Vrijdag.

THEOLOGISCHE SCHOOL
VAN
„DE GEREFORMEERDE KERKEN
IN NEDERLAND."

Amicissime, Ik dank u voor uw breedvoerig en vriendelijk schrijven. De kwestie tusschen u en mij is veel te breed en te diep om in een brief te behandelen. Toch wil ik uw brief niet geheel onbeantwoord laten. Eerst een paar losse opmerkingen over ondergeschikte punten.

1. Ik beweerde, dat, als de theol. uitging van de ecclesia instituta, er een ambt voor zijn moest. Immers, de ecclesia instituta bestaat niet anders dan in de ambten (ambtsdragers, vergaderingen v. ambtsdragers enz.). Indien de theol. niet valt onder èèn van de ambten, dan behoort ze niet tot de ecclesia instituta. Nu meende ik, dat gij daarom de theol. bracht tot het doctoraat (zoo kreeg ik den indruk uit uw artikelen reeks); maar nu geeft ge dat doctoraat prijs als apart ambt en brengt de theol. tot het pastoraat. Natuurlijk is 't consequent dan te zeggen, dat wij docenten eigenlijk hier aan de school werkzaam zijn als pastores. We zijn dus pastores gebleven, niet alleen zoo dat we 't radikaal behielden, maar ook dat we nog feitelijk (zij het ook in gewijzigden vorm als zoodanig werkzaam zijn. Professoren in de theologie moeten dus naar uw beginsel domines, pastoren zijn; anders zijn ze onwettig; iemand als Prof G. Vos, die nooit domine werd of was, is dus onwettig professor. Voorts is er dus volgens u een ambt buiten de plaatselijke gemeente, buiten de kerkelijke vergaderingen enz. want zooals ge weet, zijn wij in dat opzicht aan alle gemeenteleden gelijk. We zijn geen leden v. kerkeraad, classis enz.; alleen is ons gegund eene [?] adviseerende stem op de synode. Het komt mij voor, dat gij met uwe theorie met de eerste beginselen van 't geref. kerkrecht in strijd raakt.

2. Mijne meening is [nu], dat wij docenten hier aan de school niet werkzaam zijn in eenig kerkelijk ambt. In zoover zei ik dat wij geheel staan buiten de Kerk. Die uitdrukking [is ande] heeft u gehinderd. Maar geheel onnodig. Ik beweer niet, dat wij niet geheel en al aan de kerk onderworpen zijn enz., maar alleen dit, dat ons geven van onderwijs als zoodanig niet is [eene] uitoefening van eene werkzaamheid die behoort bij een door Christus ingesteld ambt. Het pastoraat sluit niet in zulk een geven van onderwijs. Een gewoon gemeentelid, die de noodige gaven had, zou zeer goed docent kunnen zijn. Nu is er zeer zeker overeenkomst tusschen het leeren van een pastor in de gemeente en dat van een docent op het college. Gij wijst daar terecht op. Maar een onderscheid wordt er ook door u tusschen aangenomen. Of dat onderscheid essentieel of gradueel is, kan mij weinig belang inboezemen, als gij ook erkennen moet, dat het zoo groot is als het is. Gij kunt zelf het professoraat slechts zeer indirect met 't pastoraat in verband brengen, als gezegt, dat docenten [ ] personen opleiden tot een ambt en dus werken ten bate van de gemeente.

---

[1]) [met potlood bijgevoegd].

3. Maar gij zegt ook, dat gij niet zoozeer een bepaald ambt voor de theologie behoeft aan te wijzen. Immers, ik heb er in 't geheel geen ambt voor. Dat is ook zoo. Wetenschap in 't algemeen, en theologie ook, te beoefenen is niet eisch en roeping van een van God of Christus rechtstreeks ingesteld ambt, noch in staat noch in kerk. Wetenschap beoefenen moet elk, die daarvoor van God den tijd, de gave, den lust enz. en in dat alles de roeping ervoor ontving. Professoren worden nu wel gezegd een ambt te hebben. Men spreekt algemeen van „Hoogleeraarsambt". Maar dit ambt is niet rechtstreeks en op bijzondere wijze door God of Chr. ingesteld, maar is eene inzetting van menschen, en dus alleen middellijk een ambt, van Godswege ingesteld. Zoo hebben vele Geref. beide, het leraarsambt en het professorenambt vroeger dikwijls en terecht onderscheiden.

4. Een enkel woord ook over instituut en organisme. Die onderscheiding is m.i. juist. Ik heb ze altijd naar ik meen aangenomen. Ik was het met K's onderscheiding van zichtb. en onz. kerk indertijd niet eens, maar wel met deze tusschen instituut en organisme. En gij neemt ze ook zelve aan, alleen onder andere namen. Gij spreekt van kerk en Koninkrijk Gods. Gij kent het woord Kerk alleen in ééne beteekenis, nl. in den zin van ecclesia instituta, en noemt 't andere dus Koninkrijk Gods. Maar zakelijk hebt ge dezelfde onderscheiding. En die moet gij aannemen, dunkt mij. Christenen treden niet alleen op als leden eener gemeente, maar ze treden als Christenen ook op in gezin, staat, maatschappij, kunst enz. Of nu daarvoor de naam Kerk als organisme of die van Koninkrijk Gods beter [zij] is, zij daargelaten. Maar zakelijk is er, dunkt mij, geen verschil.

5. Ook een woord over 't laatste deel van uw brief. Ik ben blij dat gij zoo open, rond hebt geschreven. Ik begrijp [u] ook, dat ik u bitter, bitter teleurgesteld heb, en ik waardeer het, dat gij 't betreurt, dat mijne kracht niet uitkomt. Maar toch een paar opmerkingen. Vooreerst hebt ge uwe hope op mij gebouwd, waarvoor nooit grond heeft bestaan. Lang voor de doleantie en van mijn eerste optreden af ben[t] ik geweest vóór al die dingen, die nu door u en Bos en Lindeboom zoo sterk bestreden worden; bijv. vóór een gymnasium, vóór eene Universiteit, voor een theol. faculteit, enz. De principieele antithese tusschen mij en laat me zeggen Lindeboom — dien ik overigens evengoed als gij waardeer — dateert van vóór ons beider komen aan de School. En nu is 't zoo toegegaan, dat gij en Bos hoe langer zoo meer zijt gaan staan aan zijn kant. Dat is niet altijd zoo geweest. Op de Curatorenvergadering is de verandering zeer merkbaar geworden. Sedert de doleantie is de sympathie geheel verplaatst. Ik zou daar veel van kunnen zeggen, maar laat dat nu. Ten tweede heb ik een vraag: zou mijn zwijgen in het openbaar ook kunnen verklaard worden uit een mij zelf opgelegde zelfverloochening? En ten derde: gij verlangt dat ik publiek spreke. Maar waarom? Om principieel mij te stellen aan uwe zijde. Het kan u niet aangenaam zijn, en al ware het u onverschillig, het zou mij zeer [zeer] onaangenaam zijn, om tegenover u en velen op te treden. En dat zou ik altijd ten deele moeten doen. Want hoewel ik in veel punten met u instem, in veel andere kan ik niet met u medegaan. En zoo kom ik tot mijn laatste punt.

6. Wat is het verschil tusschen ons, tot het beginsel herleid? Het komt mij voor, dat gij aldus redeneert: God en wereld zijn twee, essentieel van elkaar onderscheiden. Ze zijn niet onder één hooger, gemeenschappelijk begrip samen te vatten. En hieruit wordt nu door u al het andere afgeleid. Openbaring en natuur, Kerk en staat, theologie en (kosmische) wetenschap behooren geheel los naast elkaar te staan. De Schrift, zegt gij toch, kent maar twee ambten en twee terreinen: het Koningschap van den staat en dat van de kerk. Natuur en genade, schepping en herschepping zijn over heel de linie heen gescheiden en loopen zelfstandig naast elkaar. Alwat tot het natuurlijke leven behoort, vindt zijne organisatie in den staat, zoodat ook de wetenschap, de universiteit van den staat moet uitgaan; en alwat behoort tot de genade, is georganiseerd in de kerk (ecclesia instituta), zoodat de theologie en de theol. school tot haar behoort en geheel en al van haar uitgaat. Voordat ik nu over dit uw beginsel vrij uitspreek, zou ik wel eens willen weten, of ik het objectief en zuiver heb weergegeven. Zoowel uit uw kritiek van K's Enc. als uit uw brief kreeg ik deze voorstelling van uw principia. Maar natuurlijk kan ik me vergissen. En dan is kritiek een strijd tegen windmolens. Daarom zou ik willen verzoeken: laat de andere punten van verschil die ik boven 1—5 noemde desnoods geheel rusten. Maar antwoord me s.v.pl. even, al is het maar met een enkel woord, of ik uw beginsel goed heb gevat. Dan wil ik daarover nog eens nadenken en u in een volgend schrijven er mijne gedachte over zeggen. Thans alleen dit, dat, wanneer ik uw beginsel goed begrijp, ik het onmogelijk als het mijne aannemen kan. Er ligt waarheid in, zeer zeker. God en wereld zijn twee enz.

Maar gij vergeet dan, dat God ook in de natuur enz. zich openbaart en anderer-zijds dat God ook in de bijzondere openbaring aan de natuur enz. zich aansluit. Natuur en genade staan naar mijne overtuiging niet dualistisch naast elkaar. Uw beginsel, altijd als ik het goed weergeef, is eigenlijk veel te eenvoudig, om het gansche, rijke leven te verklaren. Schepping en herschepping zijn zoo ineen overal en altijd, dat men slechts eene halve waarheid zegt als men vooropstelt: ze zijn twee. Maar voorloopig genoeg. Gun me nog eens een kort antwoord. Van harte gegroet

t.t.

H. BAVINCK

IV

ONTWERP-ANTWOORD VAN TEN HOOR, BLIJKBAAR OP BAVINCKS BRIEF VAN 21/9

Bavinck. [*)] Ik zal op uw verzoek punt 1—5 van uw schrijven vooreerst geheel laten rusten, omdat *a* mijn schrijven anders al te uitvoerig zou worden, daar ik op elk punt mijne bedenkingen heb, en *b* de opvatting van die punten beheerscht wordt door het uitgangspunt, in *b* [6?] genoemd. Discussie over die [andere] punten is dus tamelijk onvruchtbaar, zoolang de principia niet vaststaan.

Ik kan mij wel begrijpen, dat mijn uitgangspunt u nog niet al te duidelijk is, daar ik in mijne critiek [onwillekeurig] meer negatief dan positief moest redeneeren. Wat nu *onze* discussie betreft, [wil] ik wil haar niet losmaken van Dr. K.'s grondstelling. De vraag is of zijn stelsel principieel juist is. Zoo niet, dan is het de vraag, wat wij daar principieel tegenover moeten plaatsen. En is dit vastgesteld dan kunnen we ons [onze?] eigen principia verder [stel] zelfstandig gaan ontwikkelen. Natuurlijk moet het daarbij daghelder zijn, dat wij met onze principia op Geref. terrein staan. Anders moeten we dit terrein verlaten. [**)]

Ik ga mijne principia dus formuleeren *tegenover* die van Dr. K. Hij gaat uit van het beginsel, dat het totaal-object der wetenschap één organisme is, dus een geheel van organisch samenhangende deelen. Dit totaal object noemt hij *„de kosmos"*. Om nu het object der Theologie hieraan te subordineeren, zegt hij: niet God, maar de revelatio ectypa is het obj. der Theologie, en deze revelatio is een deel van den kosmos.

Dit bestrijd ik, *a* omdat de revelatio, volgens de Gereformeerden niet het object, maar het principium der Theologie is,

b omdat volgens alle Geref. God het obj. der Theol. is.

c omdat de revelatio niet is een organisch deel van den kosmos, maar openbaring Gods is in den kosmos. [Openb.] scheppen en openb. zijn twee. 't Laatste onderstelt het eerste.

[Het negatieve] Mijn uitgangspunt heb ik tegenover Dr. K. in [enkele] mijn vorigen brief in enkele stellingen negatief geformuleerd. [Tegenover] Die stellingen zijn, meen ik, duidelijk. Nu ga ik altijd tegenover K.'s principia, mijn principia positief aanduiden.

God is essentieel [en substantieel] van den kosmos onderscheiden. God is geen organisch deel van den kosmos, en de kosmos is geen organisch deel van God. God en kosmos kunnen niet gecoordineerd worden als organische deelen van een [hooger] organisme, dat als hooger begrip beide omvat.

Organisch verband onderstelt (zegt), dat de organische deelen aan elkander gecoordineerd zijn, en samen gesubordineerd zijn aan het organisme, dus de samenstellende deelen zijn waaruit het organisme bestaat.

Is God nu het object der Theologie, dan is dit object [niet] geen org. deel van den kosmos, als object van de andere wetenschappen, maar een zelfstandig object. Daaruit volgt, dat de Theol. is een zelfstandige wetenschap, en niet een organisch deel van [het] de kosmische wetenschappen.

Neemt men niet den kosmos m. Gods [God?] als hoofdbegrip, [maar God], dan komt men evenmin tot een organische opvatting, omdat de kosmos geen organ. deel is van God. [Men moet dus een van] Wil men God en kosmos tot een organisme maken, dan moet men òf [de wereld verg] God verwereldlijken of de wereld vergoddelijken. Beide leidt tot Pantheisme. Tegenover dit Panth. handhaaf ik het essentieel onderscheid tusschen God en den kosmos, en bestrijd ik de opvatting [totaal obj. als] alles omvattend organisme als totaal obj. [der wet] v. de wetenschap.

Nu wilt ge mij misschien dringen naar het ander uiterste van het Deisme.

Doch daartegen sta ik even [scherp] beslist. De immanentie Gods in de schepping maakt God niet tot een organisch deel van de schepping. De revelatio [ectypa] is *in* den kosmos niet *van* den kosmos.

Die revelatio in den kosmos is afdruk van de kennis Gods, dus afdruk van een object dat essentieel van d. kosm. [God] onderscheiden is. [Die] Indien men de immanentie Gods in den kosmos [als] opvat in den zin, dat God daar door een organisme met den kosmos uitmaakt, dan kan men Gods transcendentie niet handhaven. Openbaring is geen Gnostische emanatie. Afgedacht nu van het gansch onbelijnde begrip van de openb. bij Dr. K. [b.v. in ondersch. van schepping, voorzienigh. enz.] is het toch duidelijk, dat [de kosmos] God [geen] daardoor geen org. deel van den kosmos wordt.

De openb. is kosm. vorm, geldt alleen de wijze der openb. niet het wezen, de..., is niet kosmisch.

Als ik [het] zo beslist mogelijk het *organisch* verband tusschen God en kosmos ontken, daaruit volgt nog niet, dat God en kosmos Deistisch, en dualistisch naast elkander komen te staan, zóó, dat er geen betrekking of verhouding tusschen beide bestaat. God is schepper, onderhouder van den kosmos en openbaarder, [aan de wereld] aan den mensch[heid]. [Dat is] Dit is de betrekking van schepper-en-schepsel, van God en mensch. Dit geeft geen *organisch* verband van God als een deel tot het geheel, of van het eene organische deel tot het ander. [God] Zeker God openbaart zich in de natuur. Dit vergeet ik *niet*, zooals ge meent. Doch ik zeg, dat legt geen *organisch* verband tusschen God en kosmos. Daardoor worden beide geen *deelen* van *één organisme*. En hierop komt het aan bij het beginsel van Dr. K. Het-totaal-obj. der wetensch. is een organisme, waarvan de deelen [aan elk] organisch gesubordineerd zijn aan het geheel, en organisch gecoordineerd aan elkander.

Wanneer ge dus zegt, dat ik ook vergeet, „dat God in de biz. openb. zich aansluit aan de natuur", dan treft die bedenking mij niet. [Ook] Wat ge er onder verstaat is mij niet duidelijk. Ge bedoelt zeker aansluiting aan de *openb.* in de natuur. Ge zegt: „Natuur en genade staan naar mijn overtuiging niet dualistisch naast elkander." Naar mijn overtuiging ook niet. Uit mijne principia [sluiten dit niet uit] volgt dit niet.

God is essentieel van den kosmos onderscheiden, evenals de kosmos van God.

God en kosmos kunnen niet onder een hooger begrip worden saamgevat als twee deelen van één organisme. Een van beide kon ook geen hoofdbegrip zijn.

Neemt men de kosmos als hoofdbegrip, dan zou God een organisch deel wezen van den kosmos zijn[?] Neemt men God als hoofdbegrip dan zou de kosmos een organisch deel wezen van God. Beide is principieel fout.

Is God het object der Theol. dan is dit obj. essentieel iets anders dan de kosmos als obj. der andere wetenschappen. Een organisch bestaand [object] organisme als totaal-obj. van al de wetenschappen is een abstractie. Daaruit volgt dat ook al de wetenschappen niet één organisme kunnen zijn.

Het object der Th. is geheel zelfstandig, en *niet gecoordineerd* aan een der obj. van de andere wetenschappen, [en staat dus]

De Theol. is dus princip. en essentieel een andere wetenschap dan de andere wetenschappen, en kan daarvan geen organisch deel zijn, [en maakt daarv]

Hiermede valt de Theologische faculteit als organisch deel van het organisme der universiteit. De Theologie is een afzonderlijke, zelfstandige wetenschap.

Dit is mijn [principe] uitgangspunt, [mijne grondgeda]. Hieruit volgt tweeerlei wetenschap, laat ik ze noemen: Theol. en kosmologie, elk met een eigen object.

Uit deze scheiding in organischen zin, volgt niet dat de kosmologie niets met God en Zijne openb. te maken heeft. De kosmos is schepping Gods. Dit kan de kosmologie alleen uit de *openb.* weten, voorzoover schepping en openb. Gods op den kosmos betrekking hebben, moet de kosmologie daarmede rekenen. Dat behoort tot de kosmolog. wetenschappen voor zoover het tot de kennis van den kosmos behoort.

De Theol. heeft ook met den kosmos te maken, voorzoover zij kenbron is van God. Doch deze kenbron heeft feitelijk als zoodanig voor ons thans geen waarde meer. *Wij zien* niets van God in den kosmos, dan nadat wij het leeren kennen uit de biz. op. en niets meer dan in de H.S. Daarin komt de kosmos voor als kenbron van wat God is. De kosmos komt bij de Theol. dus alleen voor zoo ver in aanmerking als zij ons iets aangaande God leert kennen.

[*)] met potlood bijgeschreven.

[**)] aan de rand is hier verticaal geschreven: antithetisch.

De betrekking waarin God tot den kosmos staat, als zijn schepper, onderhouder, legt geen organisch verband tusschen beide. Ook door de openb. [Gods] wordt God geen org. deel v/d kosmos.

Uit de verhouding, waarin God als Schepper, onderhouder en openbaarder tot den kosmos staat kan nooit een organisch verband, een organisch-bestaan van beide essentia worden afgeleid.

De verhouding van schepper en schepsel is een gansch andere, dan het organisch verband van twee organische deelen, die samen een organisch geheel, een organisme vormen.

[Op de enveloppe:]

God is geen organisme, naast den kosmos als organisme.

Het rijk Gods belichaamt zich in deze bedeeling niet in een eigen organisatie maar werkt, oefent invloed op alle dingen, ook op organisaties v/h leven.

God en kosmos. Een hooger begrip dat beide omvat is er niet. God is geen organisch deel v/d. kosmos, en de kosmos niet van God. Organisch verband van obj. onmogelijk. Schepper en schepsel.

Deisme en Pantheisme. De wetenschap geen zelfst. terrein naast kerk en staat.

Gelijk in de schepping God in betrekking staat tot den kosmos, is het ook in de herschepping. God werkt op dien kosmos in. Doch daarover gaat de kwestie niet inzake het stelsel van Dr. K.

V

BAVINCK AAN TEN HOOR, 25/9/'95

[Poststempels: Kampen 26 Sep. 95; Franeker 26 Sep. 95]

Kampen, 25 Sept. '95.

Amice,

Ik voel wel, dat het moeilijk zal gaan, om schriftelijk zoo rustige discussie te voeren. Maar toch kon ik nu nog niet afbreken. Uw principe heb ik dan goed begrepen. Uit de wezenlijke onderscheidenheid van God en wereld leidt ge af, dat theologie en wetenschap niet aan ééne inrichting, in ééne universiteit moeten verbonden worden. Ik voel nu de klem van deze conclusie niet. Uit de wezenl. ondersch. van God en wereld volgt wel, dat theologie eene eigene, zelfstandige, gansch onderscheidene wetenschap is. Dat zal elk theist u toestemmen. Maar vandaar tot de conclusie: dus ook niet theol. en wet. aan ééne Univ. is een heele sprong. Ik begrijp niet hoe ge daartoe komt.

Om maar iets te noemen: *a.* theologie is ook volgens u eene wetenschap, — met eigen beginsel methode object doel enz, alles goed en toegestemd, — maar ze is toch eene wetenschap (geen kunst, ambacht enz) en moet dus met die andere verschijnselen, die ook wetenschap heeten, iets gemeen hebben. Anders kan en mag ze dien naam niet dragen. Ze heeft er mee gemeen bv. dat in [ken] beide kennis verkregen wordt, kennis van God en kennis van de wereld. Er is dus een gemeenschappelijk begrip, waaronder theologie en wet. kunnen begrepen worden, dat van wet. of kennis.

b. Die wetenschap of kennis (aangaande God en wereld) komt in het menschelijk bewustzijn niet in twee gescheiden vakken naast elkaar te liggen — wat op uw standpunt zoo moest zijn — maar is ééne, een harmonisch geheel. Althans zoo zal het eens zijn, als we God in alle dingen en alle dingen in God zullen kennen.

c. Zulk een eenheid is mogelijk, omdat God en wereld niet dualistisch naast elkaar staan. Maar God openbaart zich in en door zijne werken; en alle schepselen leiden tot God op. De theologie heeft dus wel ter dege te doen met *alle schepselen*, in relatie tot God n.l., terwijl de andere wetenschappen diezelfde schepselen beschouwen maar in en voor zichzelf. Alle wetensch. zijn theologisch in zoover ze tot God moeten opleiden en in Hem eindigen, en de theologie geeft 't gezichtspunt aan waaronder alle dingen.

d. Zoowel de theologie als de andere wetenschappen komen in het menschelijk bewustzijn *formeel* op één zelfde wijze tot stand, n.l. door waarnemen en denken. Zeker is er geloof noodig in de theologie, maar immers ook in de andere wetenschappen. En ook in de theologie moet er nauwkeurig waargenomen en logisch geducht worden.

e. De verbinding van theol. en andere wet. is volstrekt geen pantheist. vermenging van God en wereld. Eene Universiteit met 5 faculteiten ware dan pantheistisch! Dan [heeft] is heel de christ. kerk altijd panth. geweest. Theol. en wet. kunnen zeer goed gedoceerd, bestudeerd worden aan ééne inrichting, omdat ze toch zelfstandig zijn, elk eigen object enz hebben. Ik zie niet, waarom dit niet zou kunnen.

Ziehier enkele punten en bedenkingen tegen uw conclusie. Er ware meer te zeggen. Maar dit voorloopig.

Met vriendel. groete

tt.

H. BAVINCK

VI

ONTWERP-ANTWOORD VAN TEN HOOR OP DE BRIEF VAN BAVINCK VAN 25/9/'95

Gaarne zet ik de discussie voort, en ik hoop niet, dat ge ze vooreerst zult afbreken, al is het ook, dat ge u wat veel moeite moest getroosten om mij uwe opvatting duidelijk te maken. Ik *kan* niet ja zeggen, als ik zelf niet duidelijk zie hoe ge van uit uw beginsel op zuiver logische wijze tot uwe conclusies komt.

(faculteiten).

In één punt zijn we het alvast eens, n.l. dat God en wereld essentieel onderscheiden zijn, en dus samen geen organische deelen van één organisme zijn.

1. De conclusie, die ik hieruit afleid noemt ge een *sprong*. Mag ik vriendelijk verzoeken mij aan te wijzen, waarin die sprong bestaat. Ik meen, dat er geen enkele schakel uit mijn gedachtengang ontbreekt. Ik kom van stap tot stap tot mijne conclusie. Gij hebt mijn gedachtengang in mijn vorigen brief. Herlees hem nog even, *en wijs mij mijn logische fout aan.* Zoolang als ge dat niet doet, kan ik mijn gedachtengang niet loslaten.

In uw laatsten brief doet ge geen poging om mij duidelijk te maken, *waar* ik „de *sprong*" gemaakt heb. Nu ge dit zegt, mag ik ook eischen, dat ge het bewijst, en dat hadt ge nu 't allereerst moeten doen. Zoo lang ik die sprong niet zie, kan ik het onjuiste van mijne conclusie niet inzien, en zoolang ik het onjuiste van mijn eigen gedachtengang niet inzie, kan ik er niet aan denken om de uwe te aanvaarden.

2. In de plaats van uit mijn beginsel, dat ge toestemt, tegen mij te opereeren, noemt ge een geheel ander uitgangspunt. Dit leidt tot verwarring. Ik meende naar den eisch der Logica de zaak juist gesteld te hebben. Het gaat over de vraag der onderscheiding, of n.l. de wetenschappen één organisch geheel zijn, en of elke wetenschap een organisch deel is van dat organisme. Nu meende ik, dat het eene wet der logica was, dat men het principium dividendi altijd aan het object moet ontleenen; dat men dus van het object der wetenschap moet uitgaan, om te komen tot een juiste verhouding waarin de onderscheiden wetenschappen tot elkander staan.

Vandaar mijne stelling: „Bestaan de objecten niet als één organisme, dan kunnen de wetenschappen van die objecten ook geen organisme zijn."

Is deze stelling onjuist? Dringend verzoek ik u mij dit te willen aantoonen.

3. Neem nu eens aan, dat de Theol. een faculteit is van de universiteit, dan komt ge op uw standpunt toch ook voor een groote moeilijkheid te staan. Uw universiteit is het organisme der wetenschappen. Dit organisme heeft 5 org. deelen, 5 faculteiten. Die 5 org. deelen zijn gecoordineerd aan elkander, gesubordineerd aan het organisme. Staat nu de Theol. gecoordineerd aan de natuurkundige faculteit, gelijk de medische gecoordineerd staat aan de Jurd., waarom zijn de 4 andere faculteiten aan elkander gecoordineerd? De grond daarvoor moet ge toch in de verhouding van hun inhoud, hunne objecten zoeken. Zij zijn aan elkander gecoordineerd omdat hunne objecten alle tot denzelfden kosmos behooren. De kosmos is dus voor alle 4 objecten het hooger begrip. Doch nu komt de moeilijkheid. Onder dit hooger begrip valt niet de Theol. Haar object valt niet onder het begrip kosmos, omdat het geen organ. deel is van den kosmos, gelijk elk der andere objecten. Zij hft dus met de Med. wet. geen gemeenschappel. hoofdbegrip gemeen.

De 4 faculteiten der kosmische wetensch. zijn gelijkelijk gesubordineerd aan het begrip kosmos als totaal-object, en zijn gelijkelijk gecoordineerd aan elkander omdat zij organische deelen van den kosmos zijn. Dit kan van de Th. op geen enkelen grond gezegd worden. [Zij is niet] Haar object is *niet* gelijk elk der andere objecten gecoordineerd en gesubordineerd in het totaal-obj. Dit kan niet omdat het obj. der Th. ligt buiten het [obj] totaal-obj. v/d. andere wetenschappen.

Noch van coordinatie, noch van subordinatie [gelijk bij] kan er bij de Theol. sprake zijn *gelijk bij de andere 4 faculteiten.*

Ware de Th. eene faculteit, d. i. een organisch deel van de universiteit, gelijk elk der andere faculteiten een organisch deel is, dan moest het object der Th. een organisch deel zijn van hetzelfde totaal-object, waarvan de [andere] objecten der andere wetenschappen elk een org. deel zijn. God en natuur, God en recht, God en Psyche, God en soma kunt ge toch *onmogel.* coordineeren en even onmogelijk subordineeren aan een totaal object.

In uw brief coordineert ge dan ook niet God en natuur, God en recht, God en ψυχη, God en σωμα, maar God en *de kosmos.* Daarmede hebt ge dus reeds uwe *5 faculteiten* als [org.] gecoördineerde organische *deelen* van de universiteit losgelaten. Gij krijgt dan *niet 5*, maar *twee* organische deelen, dus twee faculteiten, waarvan de eene tot obj. hft *den kosmos*, en de andere *God.* Dat object [1)] kosmos valt nu weer in verschillende onderdeelen uiteen, die als onderdeelen v/h. begrip kosmos aan elkander gecoordineerd zijn, en samen gesubordin. a/h. begrip kosmos. Nu kan een onderdeel van een object nooit gecoordineerd zijn aan een geheel *ander* obj. maar alleen aan de andere onderdeelen van *hetzelfde* object. Evenzoo gesubordineerd. Derhalve de 4 andere faculteiten zijn gesubordineerd a/h. begrip kosmos, en gecoordineerd aan elkander. Doch de Th. staat geheel buiten *deze* sub en coordinatie. Er kon dus alleen sprake zijn van coordinatie van het totaal obj. der andere wetensch. n.l. v/h. begrip kosmos en God. Dat deze beide objecten niet gecoordineerd kunnen worden aan elkander, volgt reeds daaruit, dat ze niet kunnen gesubordineerd worden als twee organische deelen van een beide omvattend organisme. Dit heb ik in mijn vorigen brief reeds aangetoond. Indien ge mij nu bewijzen kunt, dat ik een verkeerd uitgangspunt heb gekozen als ik van het organische bestaan van h. object der wetensch. tot het organisch bestaan van de wetensch. als een organisme wil besluiten. Dat al de wetenschappen één organisme zijn, [moet] [blijken uit] kan alleen bewezen worden van uit het organisch bestaan van hunne objecten.

4. Gij kiest een gansch ander uitgangspunt. Nu moet [2)] eerst uitgemaakt worden of *uw* of *mijn* uitgangspunt juist is. Anders [bent?] blijft de verdere discussie verward en onvruchtbaar. Gij gaat uit van het begrip *wetenschap.* Dit zet ge in punt *a* op den voorgrond, en daar gaan al de volgende punten van uit. Gij zegt: Theol. is wetenschap. Derhalve is ze één [organ.) met de andere wetensch. en dus een organ. deel *v/d wetenschap.* Nu vraag ik: kan men van uit het begrip wetenschap bewijzen, dat de Th. een *organisch deel is* van de andere wetenschappen? Dit is toch alleen de vraag, en die vraag juist laat ge geheel onbeantwoord. Uw punt *a* en *d* bewijzen alleen, dat de Theol. *wet.* is, punt *b* zegt dat de kennis in h. bewustzijn niet in twee vakken is gescheiden. Dat beweert niemand. Doch dat bewijst niets voor de zaak, omdat het niet v/h. obj. maar v/h. subj., en wel v/h. bewustzijn v/h. subj. der wetenschap uitgaat. Punt *c* zegt alleen dat God in betrekking staat tot den kosmos, maar bewijst met geen enkel woord, dat het obj. der Th. *een organisch deel is van het totaal obj. der wetenschap.* Tusschenbeide zij opgemerkt, dat gij een ander hoofdbegrip schijnt te kiezen dan Dr. K. Deze neemt zooals ge weet het begrip *kosmos* als hoofdbegrip voor het totaal-obj. der wetensch. Gij neemt dunkt me *God* als hoofdbegrip. Daardoor krijgt ge natuurlijk een geheel ander stelsel dan Dr. K. Ook hiertegen heb ik in mijn vorigen brief bezwaar geopperd, wat niet wordt weggenomen. Uw punt *e* wil de [beschuldig] bedenking van panth., geopperd tegen Dr. K.'s opvatting van universiteit als een *organisme* van wetenschap, verwerpen. Hier staat weer niets dan een bloote ontkenning, zonder eenig bewijs. Neem dan toch mijn stelling [in mijn] dit punt betreffende (voorkomende in mijn 4e Art. V. K.) onderhanden en toon met bewijzen de onjuistheid aan. Ontkennen zonder bewijzen, zegt niets. Dat is de methode van Dr. K., doch de uwe niet.

In p. *e* zegt ge ook nog: „Dan is heel de chr. kerk altijd panth. geweest. Als ge uw brief bedachtzaam geschreven hadt zoudt ge dit niet gezegd hebben. Ge weet immers nog beter dan ik, dat de chr. kerk [zich] nooit een ernstige poging gedaan heeft om [de universiteit] van uit het object de onderscheiden wetenschappen als één organisme voor te stellen. Dit is een idee der nieuwere philosophie, niet der chr. kerk. Neem b.v. Voetius redevoering over de nuttigh. der scholen en Akademien, ge vindt nergens dit idee. Kortom, hoe vaak en nadenkend ik uw 5 punten ook [ ] overlees, ik kan niet zien, dat één daarvan mijn stelling of mijn conclusie raakt.

4) B 25 Sept. 95 vervolg.

5. [Het] Nog iets over het begrip „wetenschap" als uw uitgangspunt. Tegen dit uitgangspunt heb ik ernstig bezwaar. Van uit dit begrip kunt ge, dunkt me, onmogelijk de vraag beantwoorden, of de [weten] onderscheiden deelen der wetenschap een organisch geheel, een organisme vormen.

a. omdat ge het begrip „wetenschap" (niet aanduidt een [een afdr] object, dat als iets hoogers al het andere omvat. Het duidt alleen aan den afdruk in ons bewustzijn in *systemat. vorm*) neemt *in formeelen* zin. Ge zegt: De Theologie is *wetenschap.* Dit wil dus alleen zeggen, dat wij [kennis van] in ons bewustzijn kennis van God hebben in systemat. orde. Doch van dit formeel begrip uit kunt ge nooit de vraag beantwoorden, in welke verhouding de onderscheiden deelen der wetenschap tot elkander staan. Dan moet ge het begrip wetenschap opvatten in *materieelen* zin, en dus van den inhoud, van de objecten uitgaan, en dan moet ge kunnen aanwijzen, dat er een hooger begrip is, dat alles omvattend boven al de deelen staat, en dat er objectief een realiteit bestaat, waarvan dit hooger begrip een afdruk is.

b. Met uw formeel begrip gaat ge eigenlijk van het subj. in pl. van het obj. der wet. uit. *b.* Vanuit dit begrip kunt ge nooit komen tot een *organische* opvatting, van de wet. [Van uit d] Gij kunt wel zeggen: Theol. is wetensch. Geneeskunde is wetenschap enz. en zoo bewijzen, dat de kennis van al de objecten aangeduid wordt door het begrip wetenschap, omdat wij van al die obj. [kenni] systemat. kennis hebben. Doch daaruit volgt hoegenaamd niets voor de verhouding, waarin de inhoud van die wetenschappen tot elkaar staat. Uit het begrip wetenschap kunt ge niet bewijzen, dat het object[en], de inhoud van elke wetenschap als organische deelen gecoordineerd zijn aan elkander. Het begrip wetenschap zegt dus niets aangaande het organische bestaan van de deelen der wetenschap. Dit moet uit het obj. aangetoond worden. Daarom kan ik uw uitgangspunt niet aanvaarden, en blijf nog bij het mijne.

[a)] Indien de obj. niet als een organisme bestaan, dan kunt ge het organisme der wet. niet uit het obj. bewijzen. Dan moet ge het a/h subj. ontleenen. Abstractie. Het begrip wet. is geen hooger begrip in materieelen zin.]

Neemt ge nu het begrip *de* wetensch. in absoluten zin als de organische kennis van al het bestaande als één organisme, dan staat ge toch altijd weer voor den slech, om te bewijzen, dat dit begrip *de* wetensch. geen abstractie, maar werkelijke afdruk is van een reëel *bestaand* iets. Ge moet dus altijd weer naar het object toe, en van daar uit komen tot uw begrip van *de* wetensch. Wij mogen toch niet v/h. abstract organisch begrip van *de* wetensch. besluiten tot het organisch bestaan van *haar* totaal-object. Dan zou het organisch bestaan van de wetenschap uit het subj. en niet uit het object worden afgeleid. Doch dit is juist onwetenschappelijk. Wij mogen niet v/h. subj. noch v/h. abstract begrip der wetensch. uitgaan, maar alleen v/h. object der wetensch. Indien nu de objecten der onderscheiden wetenschappen niet als één organisme bestaan, dan kan men het organisme der wetenschap niet uit het object bewijzen. Wil men dan toch een organisme der wetenschap uit het subj. afleiden, dan is dit een bloote abstractie van het speculatief denken.

[Achter op de enveloppe:]

Van het begrip wetenschap uit, is
1. onvoldoende (alleen subordinatie geen coordinatie verklaart het)
2. *onjuist*, omdat men het hier opvat als een formeel begrip, en gaat daarbij dus niet van het object, maar van het subject uit.
3.
God als hoofdbegrip.

VII

BAVINCK AAN TEN HOOR, 30/9/'95

[Poststempel: Kampen 30 Sep. 95; Franeker 1 Oct. 95]

Amice,

Eerst eene opmerking. Telkens zegt ge in uw brief: ik kon geen ja zeggen en met

[1)] vanaf hier is het volgende gedeelte oorspronkelijk in één smalle kolom geschreven, zoals aangegeven.

[2)] de regels zijn van hieraf te lang om geheel over te nemen.

[a)] De hiertussen geplaatste regels zijn aan de rand bijgeschreven.

u niet instemmen, als ge me niet uit de Schrift en logisch overtuigt. Laat me zeggen, dat het me daar niet om te doen is. Ik onderstel, dat gij uw inzichten langzamerhand, door ernstige studie enz. verkregen hebt. Dan is verandering van die inzichten niet door een paar redeneeringen te verkrijgen. Ze hangen veel te diep samen met de neigingen van ons hart, de sympathieen onzer ziel, de richting onzer studie, den aard onzer gansche persoonlijkheid, dan dat we ze voor een redeneering zouden willen of kunnen prijsgeven. Ik bedoel met de discussie iets gansch anders. Ik wensch alleen uw standpunt te kennen en de gronden waarop het rust. En daar stel ik het mijne tegenover. Dit kan tot waardeering leiden. En die beoog ik, meer niet.

1. Gij schrijft: in één punt zijn we het alvast eens: God en wereld zijn essentieel onderscheiden. Dat is zoo. Maar daarmee is niets gewonnen. Dat waren we, meen ik, altijd eens. Er is geen christen, die er anders over denkt. Wij zijn theisten. Dus het essentieele onderscheid van God, wereld staat a priori vast. Ons verschil loopt over de conclusien die daaruit volgen.

2. Nu leidt gij daaruit af: daarom mogen theol. en kosm. wet. niet in ééne inrichting worden opgenomen. Ik noem dat een sprong en achtte daar voor geen bewijs noodig. Zie hier dan: *a*) de major luidt: God en wereld zijn essentieel onderscheiden; de minor luidt: theol. heeft God tot object, wet. de wereld. Ergo: Theol. en wet. vormen geen organisme, kunnen niet verbonden in ééne Universiteit. Is dat geen sprong: als er in de conclusie termen voorkomen, die in de praemissen niet waren vermeld? *b*) Ge zult zeggen: ik heb eene ketting sluitrede gemaakt en ge slaat de tusschenschakels over. Dat is echter niet zoo. Gij hebt die tusschenschakels geheel overgesprongen, wijl ze voor vanzelfsprekend houdende. Maar als we door redeneerden, zou dat gansch anders blijken. Die conclusie volgt bij u uit bovengenoemde praemissen alleen, omdat gij een bepaalde opvatting hebt van: wetenschap, organisme der wet. en universiteit. Ik ben het met uwe opvatting aangaande deze drie begrippen lang niet eens. Daarom is uwe redeneering voor mij een sprong. Organisme der wet. bijv. sluit bij u in, dat de objecten dier wet. organisch bestaan, (een uitdrukking die ik ook niet begrijp), dat ze één, identisch zijn. Want, zegt ge, als theol. en wet. één organisme zijn, dan zou God en wereld niet essentieel onderscheiden maar in pantheist. zin identisch moeten zijn. Ik begrijp heel deze redeneering niet. Maar zij is toch de uwe. Zij ligt in tusschen de praemissen en de conclusie. Daarom is deze een sprong. *c*) De major is juist, maar is onvolledig. Gij zijt theist als ik. Ge leert [?] dus ook de immanentie Gods. Nu is het in elk geval mogelijk, dat uit deze even groote waarheid van het theisme in betrekking tot de verhouding van theol. en wetensch. nog iets anders volgde. Maar ge doet, alsof dit niet mogelijk is. Gij neemt de *halve* waarheid van het theisme in den major op, trekt daaruit uwe conclusie. Dat is een sprong. Eerst moest ge dan bewezen hebben, dat de andere helft der waarheid hier van niet de minste betekenis was.

Dit leidt nu vanzelf tot de bezwaren, die ik tegen uw standpunt heb. Ik geloof dit nu te begrijpen, maar kan het niet innemen. Ik noem niet alle bezwaren en kan ze ook niet uitwerken maar toch iets:

1°. Uw standpunt is dat van de halve waarheid van het theisme. Gij gaat uit van de Transcendentie Gods en rekent bij uw uitgangspunt niet met de immanentie. Het is dus wezenlijk dualisme. Ik weet wel, dat gij nu later weer de schade zult zoeken in te halen. Maar bij uw uitgangspunt rekent gij er niet mede en kunt dit later niet meer goedmaken.

[*b*] 2°. Gevolg daarvan is, dat gij God en wereld, theol. en kosm. wetenschap als twee grootheden, dualistisch en gecoordineerd naast elkaar stelt, en voorbij ziet, dat de wereld aan God is gesubsumeerd,? [[1]] en zoo ook de wetenschappen aan de theologie. Ook dit zult ge later wel zoeken te herstellen. Maar dan is 't principe al eenzijdig bepaald.

3°. Gij miskent m. i. dat er geen openbaring Gods is dan door de wereld (natuur en genade) heen. Alleen uit de werken Gods kennen we God. Die werken leiden tot Hem op. God daalt in zijne werken tot ons neer. Bij u staan God en wereld, theol. en wet. elk met eigen bron en principe geheel los naast elkaar.

Er is geen innerlijk verband. Als ge later toch weer een verband aanneemt, komt dit van achteren eraan toe. Uit uw principe volgt 't niet, veeleer 't tegendeel.

4°. In de theologie wordt niet alleen over God gehandeld, maar ook over zijne schepselen, wereld, mensch, kerk, schrift enz. Toch is de theologie ééne wetenschap, zoo ge wilt een organisme. Op uw standpunt moet één van beide gebeuren: óf de theol. mag enkel en alleen over God handelen (wat onmogelijk is), óf de theol. is geen ééne wetenschap, geen organisme, want als ze een organisme is (altijd volgens u), dan moeten haar objecten God, mensch enz. organisch bestaan en dat is volgens u pantheisme.

5°. Zegt ge: ja, maar in de theol. komt de mensch, kerk enz. niet zelfstandig voor, maar sub relatione Dei — dan baat u deze opmerking niet. Want datzelfde kan gezegd worden van alle andere wetenschappen en hare objecten, en onder [?] God, in Hem kunnen ook zij dus een eenheid vormen. En dit bestrijdt ge. Een van beide dus: óf alle wetenschappen kunnen een eenheid zijn zonder de objecten panth. te vermengen, óf de theol. die in haar verschillende vakken met verschillende objecten (kerk, schrift enz.) te doen heeft, is ook geen eenheid, geen organisch geheel, geen wetenschap.

6°. de menschel. geest is één. Zijn bewustzijn is één. Er zijn geen vakken in, zooals ge toegeeft. Dan moeten de objecten onzer kennis ook eene zekere eenheid vormen. De eenheid onzer kennis wijst terug op eene *geheel daaraan* correspondeerende eenheid in de objecten.

7°. Het begrip wetenschap, zij het ook in formeelen zin, wordt gelijkelijk gebruikt van de theol. en de andere wet. Dan moeten ze eene eenheid vormen, zij het slechts eene formeele.

8°. Wij strijden voor eene christ. school, huisgezin, kunst, maatschappij en staat (ook staat; maar ik weet niet of gij dit wilt); d. i. op zulk eene organische verbinding van de religie = de kennisse Gods = theologie (zij het in nuce) met die alle, dat al die terreinen erdoor beheerscht en bezield worden. Dit bewijst dat er een organische verbinding van de theologie met die creatuurlijke terreinen kan bestaan en bestaan moet, die toch geen pantheist. vermenging van God en wereld van theol. en lager onderwijs enz. onderstelt.

9. Zoo heeft de christ. kerk altijd geoordeeld. En daarom was ze ook niet tegen verbinding der theol. met andere wet. aan ééne univ. Dat doet u niet schrikken. 't Hoeft ook niet. Maar waar uw standpunt afwijkt van alwat vroeger dienaangaande gedacht en gesproken is, komt toch de vraag wel eens op: kan ik me ook vergissen?

10. Ik weet, dat gij uw dualistisch uitgangspunt niet volhoudt en dat gij wel degelijk een verband wilt van de theol. met gezin, maatsch. staat enz. Maar waarom dan ook niet van de theol. met de andere wet. De theol. kan niet zonder de hulp der andere wetensch. (bijv. logika enz.), de andere wet. kunnen de theol. niet missen. Dat stemt ge toe. Maar ze verbinden aan ééne [H] [?] Universiteit, waar de theol. overigens hare volle zelfstandigheid behoudt, dat mag niet, dat ware pantheisme. Ik begrijp dat niet. Óf gij moet de scheiding doortrekken over heel de linie, of ge moet ertoe komen om toe tegeven, dat de theol. ook mag opgenomen aan de Universiteit.

Ziehier enkele bezwaren. Ik kom tot een ander punt. M. i. maakt gij u bang voor een spook. Dat spook is eene zekere opvatting en voorstelling van Dr. K. over wetenschap, organisme, universiteit, en ge ziet achter dat alles het pantheisme. Zoo erg is dit, dat gij mij alleen door de bril van Dr K.'s Enc. beziet. Nu moet Dr K. zijn standpunt verdedigen, maar het mijne is een ander. Uwe redeneeringen hebben daarom op mij geen vat. Ik wijs dit in een paar punten aan.

1°. Gij schrijft: „onderscheiden wetenschappen kunnen één organisme zijn, wanneer hunne objecten organisch bestaan". Ik vraag: wat verstaat gij hier onder „één organisme" en „organisch bestaan". Deze uitdrukkingen zijn zeer onduidelijk. Gij meent, dat als ik dit toegeef en als ik daarbij volhoud dat theol. behoort in het organisme der wet., daaruit voortvloeit, dat God en wereld panth. één zijn. Maar dat hangt heelemaal af van wat gij met organisch bedoelt. Ziel en lichaam bestaan organisch, psychologie en somatologie zijn twee wetenschappen, die tot één organisme behooren. Volgt daar nu uit, dat ziel en lichaam panth. vermengd worden. Zoo ook de geestelijke en de natuurk. wetenschappen. Gij wilt deze opnemen aan ééne Univ. Ze bestaan dus ook volgens u organisch. Is de geestel. wereld dan volgens u daarom één met de natuur (de stoffel. wereld) enz. zoo neen, dan volgt het ook niet voor de theologie.

2°. Gij schrijft: de Univ. heeft (volgens mij) 5 facult. Die 5 organ. deelen zijn gecoordineerd aan elkaar en gesubordineerd aan het organisme. Behalve dezelfde vragen over de beteekenis van organisme, heb ik hier nog een andere bedenking. Gij stelt het hier voor, alsof de 5 fac. eerst elk een eigen object hebben uit al het bestaande en dat ze dan daarna nog weer een ander, hooger object hebben, waaraan ze gesubordineerd zijn. Ik begrijp dit wederom niet. Al het bestaande is om

---

[[1]] met potlood bijgeschreven, vermoedelijk door Ten Hoor.

zoo te zeggen onder die 5 verdeeld. Wat zou daar dan nog buiten en boven kunnen liggen?

3°. Dit zeggen staat bij u in verband met wat dan terstond volgt: „Zoodra ik vraag: waarom de 4 kosm. faculteiten aan elkander gecoordineerd zijn, antwoordt ge met mij: omdat hunne objecten alle 4 tot den kosmos behooren. De kosmos is dus voor die 4 het hoofdbegrip". Maar ik antwoord zoo volstrekt niet. Neen: ik zeg: die vier fac. zijn gecoordineerd, omdat ze ieder een eigen object hebben, onderscheiden schoon niet gescheiden van die van andere wetenschappen. Maar al zijn de wetenschappen *als wetenschappen* gecoordineerd, daaruit volgt geenszins, dat de objecten van die wetenschappen niet gesubordineerd kunnen zijn. De geestelijke en de natuurk. wetenschappen zijn als wetenschappen zeer zeker gecoordineerd, maar daarom zijn ze in waarde wel verschillend en daarvan [?] is de geest wel verschillend en daarvan is de geest wel meer dan de natuur. Zoo ook de theol. Als *wetenschap* is ze gecoordineerd. Ze heet immers wetenschap, ze draagt denzelfden naam van wetsch. als de andere wetensch., maar daarom is de waarde der theol. wel grooter, en daarom is God wel ter dege essentieel onderscheiden van de wereld enz.

4°. Op het laatst komt ge in uw brief hierop nog terug en zegt, dat ik de eenheid der universiteit of der 5 fac. niet mag [?] zoeken in 't formeele begrip der wet. maar aantoonen moet dat dat begrip geen abstractie is maar „werkelijke afdruk van een reeel bestaand iets". Dus: de 5 fac. (of wetensch.) hebben elk een eigen object maar nu moeten ze saam nog boven zich hebben: een wetenschap in materieelen zin en een objectief bestaande iets dat daaraan beantwoord! Ik versta dat niet. Boven en buiten al het bestaande nog weer iets reeel bestaands! Buiten en boven de Gesammtheit der Wissenschaften nog weer eene mater. wetenschap! Wie beweert zoo iets? En wat denkt ge toch wel bij organisme der wetenschap, organisch bestaande objecten?

Ten slotte, nu ik toch aan het schrijven ben, geef ik u mijn eigen standpunt met enkele woorden aan: God is transcendent boven, maar ook immanent in al het geschapene. God openbaart zich door zijne werken. Er is geen kennis van God te verkrijgen buiten zijn werken om. God en wereld zijn niet gescheiden en staan niet dualistisch naast elkaar. De wereld is eene harmonische openbaring van al zijne (ons bekende) deugden. Maar gelijk God en wereld toch essentieel onderscheiden zijn, zoo is er ook in de wereld allerlei essentieel onderscheid, tusschen geest en stof, ziel en lichaam, hoofd en hart, kunst en wetenschap, gezin en maatschappij enz. enz.

Vooral is er — tengevolge der zonde — gekomen eene buitengew. openbaring Gods, en is er dus onderscheid van natuur en genade, wereld en kerk, mensch en christen, enz. Maar in weerwil van al die essentieele onderscheidingen, die er tusschen God en zijn werken en ook weer tusschen die werken onderling bestaat (hetgeen het panth. miskent) is er toch verband, eenheid, συστημα, (organisme zou ik zeggen, maar ik vermijd het omdat ge dat zoo verkeerd verstaat en er zoo panth. conclusie uit afleidt).

In die wereld heeft nu God den denkenden mensch geplaatst. Maar die mensch is eindig beperkt. enz. Hij kan niet alles in eens overzien. Anders zou elk schepsel hem God doen kennen en zou hij elk schepsel kennen in God. Nu deelt hij die kennis in; hij merkt op, dat er in weerwil van het verband aller dingen toch ook essentieel onderscheid is; hij komt tot verschillende wetenschappen, elk met eigen object, beginsel, methode. (Gij zegt ergens in uw artikelen tegen K. dat beginsel en methode der kosm. wetenschappen gelijk zijn; ik ontken dat.

Maar die verschillende wetenschappen zijn toch één. Niet omdat de objecten dier wetensch. één zijn, in den zin van het panth., — de objecten dier wetensch. zijn juist essentieel van elkaar onderscheiden, God, schepsel, ziel, lichaam, geest, stof, mensch, dier, plant, delfstof enz. —, *a*) omdat ze toch alle in verband staan. Wel is ook dat verband weer velerlei; God is in de wereld anders dan in de kerk, en weer anders in Christus, de ziel is in den mensch anders dan de ziel in het dier enz.; maar toch is er verband, krachtens de ideeen en de besluiten Gods *b*) omdat achter al die schepselen (in natuur en genade) en door deze alle heen — indien ik het zoo uitdrukken mag — de kennisse Gods ligt. God wordt gekend uit zijne werken, en deze worden alleen goed en zuiver gekend in God. Alle wet. zijn in den diepsten grond theologisch en de theol. is kennisse Gods in en uit zijn werken. Indien ge wilt, God is het hoofdbegrip onder twelk alles wordt gesubsumeerd. *c*) omdat alle wetenschappen met elkaar 't formeele begrip van wetenschap gemeen hebben. Dit is duidelijk genoeg. *d*) omdat de mensch al die kennis saamvatten kan, zonder strijd en innerlijke tegenstrijdigheid, in zijn ééne bewustzijn.

Deze eenheid — of ge die nu organisch of anders wilt noemen, is mij thans onverschillig — belichaamt zich in de Universiteit. Zij vertegenwoordigt voor mij een heerlijk beginsel, een grootsch ideaal. Ik maak volstrekt geen tegenstelling tusschen theol. school en Univ. (theol fac.) als tusschen practische [?] en wetenschappelijke inrichtingen. Maar eene Universitas scientiarum lijkt mij toe door het christelijk en geref. beginsel op wetenschappelijk terrein geeischt te zijn. En ik zie niet in, dat gij met reden deze bestrijden kunt. Het spijt me ook zoo, omdat het onderling de krachten verteert [?] en naar mijne vaste overtuiging onze dure [?] roeping verspelen doet.

Ik hoop dat ik u met dit lange schrijven niet heb vermoeid. Ik had van avond juist wat tijd, omdat het morgen zondag is.

Van harte gegroet

t.t.
H. BAVINCK

[Achter op de enveloppe: aantekeningen van Ten Hoor]

MIJN BEZWAAR INZAKE 5 FACULT ER ZIJN ER SLECHTS TWEE

God bestaat niet gecoordineerd noch gesubordineerd. Hoe kan dan de kennis van God gecoordineerd enz. worden. In de Theol. fac. wordt de Theol. gecoord, en gesub. en daardoor wordt haar obj. God gecoordineerd met het obj. der andere wetensch. Dit is een verlaging van God en van de Theol.

Met mij tegenover Dr. K. inzake de grondgedachte of hoofdbegrip. Bij K. *kosmos*, bij B. *God*. Met B. erken ik, dat de op. invloed moet hebben op de kosmische wetenschappen, en dat ze alle in verb. m. God moeten beschouwd worden. Doch daaruit volgt niet zijn consequentie, dat de Theol. is een facult. een organisch deel van het organisme der wetensch. God is oorsprong, onderhouder en verlosser van den kosmos. Zooals God nu werkt in den kosmos, moet ook de Theol. werken op de wetensch. v/d kosmos.

God gft ons zelf de ware kennis v/d kosmos in z. openb. Zijne kennis v/d kosmos. De verhouding v/d Theol. tot de andere wet. moet dezelfde zijn als de verhouding van God tot alles wat buiten God bestaat. En deze verhouding is niet coordinatief noch subordinatief.

Coordinatieve positie v/d Theol. leidt tot haar negatie, omdat zij in deze positie begint met zich zelf te verlagen.

Dat de schepping uit den Schepper moet verklaard worden, daaruit volgt niet, dat die Schepper moet gecoord. w. met de schepping of de kennis van den Sch. met de kennis van de schepping. Beide blijven voor ons essentieel onderscheiden, en staan daardoor niet in organisch verband.

VIII

BAVINCK AAN TEN HOOR, 21/10/'95

[Poststempels: Groningen-Zwolle 21 Oct. 95; Franeker 22 Oct. 95]

Kampen, Maandag morgen. 1.

Amicissime,

Eigenlijk konden we de discussie sluiten. Gij hebt uw standpunt toegelicht, ik het mijne. We weten hoe we tegenover elkander staan. En verder kunnen we niet komen. Uit uw laatste schrijven krijg ik een povere voorstelling van de kracht mijner argumenten. Ieder oogenblik heet het, dat ik u niet raak, dat ik niets bewijs, dat ik er niet op inga enz. Slechts ééne enkele maal heb ik het zoover gebracht, dat ik door mijn gesteld dilemma velen tot zwijgen zou brengen en zou overweldigen. Maar ook die enkele keer is noch het een noch het ander bij u het geval geweest. Ge voegt er aan toe: „doch ik voel nog niets van de klem uwer redenering". Gelukkig voor u! 't Zou me werkelijk spijten, als ik u tot zwijgen bracht of overweldigde. Mijne bedoeling was van den beginne aan eene andere. Nu zou het vrij vervelend worden, als ik op dezelfde manier al uwe tegenargumenten onder handen nam. En we zouden niet opschieten ook. Daarom probeer ik het nu [ ] eens op een andere manier, ofschoon natuurlijk blijvende bij het punt in kwestie. Misschien dat ik zoo nog den cirkel van gedachten verbreken of althans verruimen kan, waarin gij voortdurend u beweegt. Ik merk in uw brief twee groepen van denk-

beelden op, waarvoor de eerste opheldering behoeft en de tweede van toenadering getuigt. Over beide een woord.

Vooreerst concentreert die eerste groep zich alleen om de idee „organisme". Gij hebt van Dr. K. gehoord, dat hij het organisme der ééne wetenschap en de belichaming daarvan in de Univ. verdedigt. Onder organisme verstaat ge: coordinatie der deelen, subordinatie van deze aan 't geheel. En nu zijt ge klaar. God en wereld zijn geen gecoord. deelen enz. enz. Als ze dat toch waren, dan ware dit pantheisme, en dit is door de transcendentie Gods veroordeeld. Ge zult toestemmen dat dit schering en inslag is in al uw schrijven aan mij, vooral nu weer in deze brief. Het is eigenlijk het *ééne* argument dat gij tegen K's en mijne opvatting van wet. en univ. inbrengt. Het is een stokpaardje, dat gij met zeker welgevallen berijdt. Het is uw wapen van aanval en verdediging bei. Het is de vesting, waarin ge veilig meent te zijn en van waaruit gij ons bestookt. De opvatting van de wetenschap als één organisme en de belichaming daarvan in de Univ. wortelt volgens u in het pantheisme. Op theistisch standpunt kan er van ééne wet. en ééne univ. (die ook de theol. omvat) geen sprake zijn. Theol. en wet. moeten gescheiden blijven naast elkaar.

Welnu, laat me zeggen, dat heel deze redeneering over „organisme" eigenlijk Dr. K. geldt en niet mij. In hoever gij met uw bestrijding op dit punt tegenover Dr. K. onbillijk waart, beoordeel ik thans niet. Maar dit daargelaten — *indien* organisme hier bij ons onderwerp aanduidde dat de objecten der verschillende wet. (ook voor de theol.) waren gecoordineerde deelen van één geheel, en *indien* Univers. de belichaming ware van *zulk* een organisme, ja dan hadt ge gelijk, dan was God en wereld op dit standpunt vermengd en het pantheisme ware openlijk beleden. Maar gelooft ge nu niet, dat bv. K. en ik dat toch ook nog [willen] inzien, dat wij beiden in dien zin van organisme der wet. en van Univ. niet kùnnen spreken, en dat we dan zeer zeker ons kunnen vergissen en een verkeerd beeld kunnen gebruiken, maar dat we toch feitelijk van het pantheisme even ver verwijderd zijn als gij. En zou het dan bij uwe kritiek van K. niet voor de hand gelegen hebben om te vragen: kàn dat de bedoeling van K. wel zijn, als hij van organ. der wet. spreekt? Moet ik hem niet anders verstaan? Heeft hij er geen recht op, om een klein beetje vertrouwd te worden, waar hij jaren lang juist tegen het pantheisme op allerlei gebied den heftigsten kamp gestreden heeft?

Bij u echter is de idee van organisme der wet. en van [wet] universiteit zoo onlosmakelijk aan het pantheisme verbonden, dat wie de eerste verdedigt terstond in reuk van het laatste staat. Nu acht ik de uitdrukkingen: alle wetensch. (ook de theol.) zijn één organisch geheel, de 5 fac. zijn deelen daarvan, [de] ja zelfs de objecten dier wet. bestaan organisch, wel ter dege verdedigbaar, als ik n.l. zelf de interpretatie ervan geven mag. Ik meen zelfs, dat alleen op theistisch standpunt alzoo gesproken kan worden. Want het pantheisme is niet de stichter en onderhouder van het organisme der wetenschap en van de universiteit, zooals gij schijnt te meenen, maar juist de vernietiger van beide. Het effaceert alle onderscheid tusschen deze zelve. Het panth. komt tot fusie en tast organ. der wet. en universiteit in de hartader aan. Zelfs als gij zegt, dat alle wetenschappen buiten de theol. ééne methode hebben, dan is dat pantheistisch en niet theistisch gedacht.

De idee van organisme sluit daarom *niet* uit, dat de deelen ervan op de verschillendste wijze van elkaar afwijken, en essentieel van elkander onderscheiden zijn. Gij zegt van neen, dat kan niet; want daarop is gebaseerd uw argument, dat wie spreekt van organisme der wet. en van univ. en daarin ook de theol. opneemt, God en wereld tot deelen maakt van één geheel. Ik beweerde reeds in mijn vorigen brief daartegen over, dat gij ook wel meermalen van organisme spreekt, zonder daarbij aan eenige panth. vermenging te denken. Gij hebt geen bezwaar om de verschillende loci der dogmatiek de Deo, homine, peccato enz. saam te voegen tot één systeem of organisme, om de verschillende groepen der theologie saam te voegen tot ééne wetenschap, en om alle andere kosmol. wetenschappen te verbinden tot één organisch geheel, terwijl toch de verschillende objecten in die verschillende wetenschappen essentieel onderscheiden zijn. Misschien voelt ge nu beter de kracht dezer argumenten. Ze bedoelen aan te toonen, dat de idee van organisme der wetenschap (en van Univ.) op zichzelve hoegenaamd niets met pantheistische vermenging van God en wereld, geest, stof enz. hebben uit te staan, dat ook de theist daarvan zeer goed kan spreken en in het ééne organisme en in de ééne Univ. alle wetenschappen, ook de theol., kan samenvatten, zonder eenigermate God en wereld te maken tot deelen van één geheel. Daarom sprak ik ook van een „sprong" bij u. Als de maior luidt: God en wereld zijn essentieel onderscheiden; de minor: theol. heeft God, wet. heeft wereld tot object; en de conclusie, dus kunnen theol. en wet. niet één organisme zijn en niet verbonden worden aan één Univ. dan begrijp ik niet, dat gij den sprong niet merkt. Tusschen praemissen en conclusie ligt heel eene eigenaardige pantheistische opvatting van organisme en universiteit. Alleen wanneer deze juist en[?] erin opgenomen ware, zou het syllogisme logisch zijn. Ge hebt trouwens zelf in uw laatsten brief 't syllogisme, althans in deze vorm, verbeterd.

Waar is dan het woord „organisme" hier bij onze kwestie de benaming voor? Wat wil men er door uitdrukken? Dat de objecten der verschillende wetenschappen niet essentieel onderscheiden zijn, dat er maar een gradueel onderscheid tusschen is, alleen een verschil in waarde? Of ook dat die objecten der verschill. wetensch. gecoordineerd naast elkander staan, dat God en wereld in casu deelen zijn van één geheel enz.? Wel in de verste verte niet; niemand die eraan denkt! Als gezegd wordt, dat de wetenschap in de Univ. (met de theol. ingesloten) een organisme is, n.l. als *wetenschap*, dan wordt daarmede geenszins aangeduid, dat de objecten van die wet. een organisme zijn. Zelfs K. drukt zich zoo niet uit, geloof ik; hij zegt alleen, dat die objecten „organisch bestaan". Nu, daartegen is eigenlijk weer geen bezwaar maar ook dit gaat mij niet aan. Ik wil alleen hierop wijzen — en dit is de 2e groep van denkbeelden, die ik in uw schrijven opmerk — dat, al strijdt ge nog zoo zeer tegen het *woord* organisme, gij de *zaak*, die wij erdoor willen uitdrukken, vrijwel accepteert. Gij erkent n.l. dat God immanent is in de wereld, dat er tusschen beide een relatie bestaat, dat in de theologie God, mensch, Christus, kerk saam behandeld kunnen worden wijl er is eene relatie [is] tusschen die alle, dat de theologie in den zin van kennisse Gods wel ter dege in ons eigen leven, in gezin, maatschappij met al die scheppingsterreinen in eene zekere verbinding mag en moet worden gebracht, dat dus de kennisse Gods met de kennisse van allerlei creatuurlijke dingen wel een organisch geheel kan uitmaken, indien deze laatste maar beschouwd worden sub relatione Dei en er dus geen coordinatie maar subordinatie is. Onderstel dus, dat de naam organisme een aanduiding was van een geheel van wetenschappen, waarin God het hoofdbegrip was en al het andere onder Hem werd gesubsumeerd, dan zoudt ge — aangenomen voor een oogenblik dat dit mogelijk ware — daartegen geen bezwaar hebben. Ja zelfs zegt ge dat ge er niet principieel op tegen zijt, om de theologie geheel zelfstandig te plaatsen naast de 4 andere faculteiten, mits ze geheel van de kerk uitga. Zoover gaat ge geheel met ons mee. Alleen maar, daar komt het schrikbeeld van het organisme voor u op, en ge zegt, dat al deze relatien niet met den naam organisme mogen worden aangeduid, want dat riekt naar pantheisme. Ge wilt wel relatie, verband, maar om den lieven vrede niet organisch! Welnu, het zij zoo! Wel wenschte ik nu, dat gij in 't laatste gedeelte van uw brief, waar ge uw eigen standpunt uiteenzet, eens even hadt gezegd, welke in ons geval, bij de verhouding van theol. en wetenschap, die relaties zijn en hoe ze moeten belichaamd in een daarvoor [daaraan?] passenden vorm. Gij wilt meer dan eene juxtapositie, gij verwerpt de deistische en dual. scheiding. Gij zegt zelf, dat in de kosmol. wet. de kosmos beschouwd wordt in zijne relatie tot God en in de theol. God in zijn relatie tot den kosmos. Dat onderscheid tusschen theol. en andere wet. accepteerende (althans nu voor een oogenblik), concludeer ik, dat de verwantschap van beide, theol. en wet., zeer groot moet zijn bij alle verscheidenheid, en dat deze ook volgens u zich uitspreken moet in een zeker verband, bijv. hierin dat de theol. de andere wetenschappen voorzoover noodig gebruiken mag en moet, en dat de theologie of wilt ge haar principium de H. Schrift, en ook immers de confessie onzer kerken ten grondslag en richtsnoer verstrekken moet aan de andere wetenschappen. Precies zooals wij! En heel ons verschil komt neer op deze 2 dingen: *a.* wij noemen al die relatien tusschen God en wereld enz. saam met den naam van organisme der wetenschap en belichamen ze dus in eene Universiteit, zonder dat een haar op ons hoofd aan pantheisme, aan coordinatie van God en wereld enz. denkt. Maar gij schrikt bij dat woord organisme en spreekt van relatie, verband. En *b.* de theologie moet van de kerk uitgaan, de theol. professoren door de kerk benoemd, enz.

Waar dat op neerkomt? Eerst, als ge begint te redeneeren met uw maior: God en wereld zijn essentieel onderscheiden, dan begint men te denken: wat een principieel verschil, ten Hoor en Kuyper loopen hemelsbreed uiteen. Er is geen toenadering mogelijk. Maar als men dan zegt: van uw maior uit komt ge tot dualistische scheiding van theol. en wetenschap, dan springt ge op en wordt ge warm en zegt: houdt ge me voor zoo onnoozel, dat ik deist zou zijn? Neen, ik belijd de immanentie Gods, ik erken allerlei relatie en verband. Precies zooals ik in mijn vorigen brief beweerde: ge komt later met de leer der immanentie aandragen,

die ge eerst bij uw uitgangspunt geheel hadt terzijde gesteld en ook in uw kritiek van Dr. K. bijna totaal hebt verwaarloosd. En dan, na eerst hemelsbreed uiteen te gaan, komt ge naderbij en accepteert weer allerlei relaties van God en wereld, van theol. en andere wetenschappen. Alleen maar: noem deze toch niet organisch, want dat is coordinatie van God en wereld, subordinatie van beide aan het geheel, „vervalsching der theologie", pantheisme! Maar zegt ge: is dat dan niet zoo? Brengt organisme der wet. en Univ. dit alles niet vanzelf en noodzakelijk mee, is het niet eenvoudig en logisch. Antwoord: neen, gij gebruikt organisme telkens in een zin, dat het geen coordinatie van alle deelen en geen panth. vermenging meebrengt (zie boven). Neen, want de relatie tusschen God en wereld is zelfs veel inniger en nauwer dan die tusschen ziel en lichaam, schoon beide onderling substantieel onderscheiden zijn. Neen, want heel[?] het woord „organisme" voor de Gesammtwiss. is een beeld, eene vergelijking, figuurlijke taal, en omne simile claudicat.

Als ge van eene bepaalde opvatting van organisme (bv. van een boom) uitgaat en die doortrekt, en volhoudt ten einde toe, dan komt ge ieder oogenblik met uw eigen gebruik van het woord in botsing, dan is de verhouding van ziel en lichaam, van de verschillende deelen der theologie, van de verschillende kosmol. wetenschappen ook niet organisch te noemen. En eindelijk, stel zelfs eens, ge hadt in dezen gelijk, [1)] dan volgde alleen, dat de benaming organisme voor de eenheid der wetenschap minder juist ware. Maar zakelijk en feitelijk erkent gij diezelfde relatien, die wij erkennen en aanduiden door het woord organisme. Het is dan ook mijne vaste overtuiging, dat, als ge nu voortaan niet eens kritisch en negatief optraadt maar positief en thetisch uw eigen[?] indacht en weergaaft, en speciaal de relatien nagingt tusschen theol. en wet., gij hoe langer hoe meer ons standpunt zoudt naderen en zelfs uw afkeer van het woord organisme en van de universiteitsidee verliezen[?] zoudt.

Nu weet ik wel, dat we ook in 't resultaat nog verschillen. Gij wilt eene theologie en eene theol. sch. die van de kerk uitgaat. Maar, dit punt is thans niet aan de orde, en als ge de relatien indenkt van God en wereld, van theol. en wet., dan weet ik nog niet, waar dit u toe leidt. Ik dring er daarom op aan, dat ge nu eens gaat zeggen wat gij wel wilt. B.v. ware het belangrijk te weten, of gij in de tegenw. inrichting der theol. school zoowat de belichaming ziet van uw ideaal, of het stelsel van examineeren door curatoren naar uw hart is, of letteren en theol. niet moeten gescheiden, of benoeming van doctoren in de letteren niet gevaarlijk is, i. e. w. of de relatien, die tusschen theol. en wet. ook volgens u bestaan, nu hier zoo goed mogelijk in een zekeren vorm zijn uitgedrukt.

Indien ja, welnu, dan spijt het me zeer, maar dan moet ik en in theorie en in de practijk van u afwijken. En indien neen, waarom — en zoo beantwoord ik dan uwe vraag met eene wedervraag — hebt gij mij, ook als curator, altijd bestreden, waarom stondt gij altijd in dien hoek, waar elke verandering op bestrijding stuitte. Kent ge dan niets van de groote gebreken, die onze theol. school aankleven? Ik zal deze niet publiceeren maar spreek onder ons. Is het niet dringend noodig, dat er radikale verbetering kome. Wat geef ik ten slotte om namen! Maar maak dat de school als geheel, in haar gansche inrichting, in heel haar onderwijs, ook in de propaed. studien sta op de hoogte van dezen tijd. Daar staat ze nu niet. En dat wordt tegengehouden door u en door hen, in wier gezelschap ge u bevindt. Elke verandering, die aangebracht is, moest veroverd worden met ernstigen strijd. Gij vraagt waarom ik u niet steun, terwijl ik toch zoovele bezwaren heb tegen K.? Maar waarom steunt gij mij niet? Zegt ge, om des beginsels wil. Welnu, dan geldt dat ook van mijn zijde. En indien dat niet 't geval is, zal zeker de vraag[?] u moeilijker vallen dan mij.

Maar wederom genoeg voor ditmaal. Uw brieven bewaar ik. Doe het ook de mijne.

Vale salveque

t.t.

H. BAVINCK

[Achter op de enveloppe schreef Ten Hoor:]

Gij gaat realistisch Philosop[hisch] v/h. begrip wetenschap uit, evenals K. Ik ga theol. van de S. uit, en zoek daaruit het verband, de relatie tusschen God en kosmos, en stoor me aan phil. begrippen niets.

Mijne stelling verbeterd?

Gij geen panth.

[met potlood:] Scherp.

[1)] aan de rand bijgeschreven: zooals ge m. i. soms in uw kritiek van K.'s opvatting van organisme gelijk hebt.

IX

BAVINCK AAN TEN HOOR, 30/10/'95

[Poststempels:] Kampen 30 Oct. 95, Franeker ..... 95.

1. Kampen, dinsdag en woensdag.

Amice,

1. Er is een nieuw element door u in het debat gebracht, nl. de toon van mijn schrijven. Dat is onverkwikkelijk en vooral bevreemdend. Gij schreeft: „ik geloof waarlijk dat gij met uw òf-òf velen tot zwijgen zoudt brengen en zoudt overweldigen, doch ik gevoel niets voor den klem uwer redeneering." Was dat soms vriendelijk gezegd? Daarop regardeerde ik in mijn antwoord. Wat misdeed ik daaraan? Ik had u duidelijk geschreven, dat de discussie van mijne zijde uitsluitend gevoerd werd om u een bewijs te geven van waardeering, om met 't goede in uw kritiek van Dr. K. mijne winste te doen, om uw standpunt goed te leeren kennen; maar in geen enkel opzicht, om u te overtuigen, en allerminst om u tot zwijgen te brengen of te overweldigen. Ik heb die bedoeling geen enkel oogenblik en met geen enkel mijner argumenten gehad. En gij hadt het recht niet, om tegen mijn pertinente verklaring in, die bedoeling bij mij te onderstellen. Nu ik dit uitsprak voelt gij u geraakt.

Maar nu gij over den toon begonnen zijt, laat me eens even een voorbeeld volgen: Op bldz. 4 van uw eerste artikel tegen K. zegt gij met zooveel woorden, dat de professoren, die te Kampen uwe opvatting van kerkelijke opleiding niet deelen, daar niet passen.

Evenzoo vraagt gij in een uwer brieven: is het eerlijk aan de kerkelijke inrichting een[?] onderwijs te geven dat principieel die eigene inrichting bestrijdt? enz.

In denzelfden brief zegt ge vlak vooraf: ik wil *overtuigd* worden, niet *overweldigd* en evenmin beetgenomen door eene politieke methode van handelen. En dan haalt ge daarbij de vereeniging aan en de conceptregeling.

Vervolgens wordt uwe weerlegging in alle brieven gewoonlijk ingeleid of besloten met: uwe redeneering bewijst *niets*, dit gaat geheel buiten de kwestie om, dat lijdt aan verwarring van begrippen, dat is te vluchtig neergeschreven, ik begrijp niet hoe ge zoo iets onderstellen kunt, hoe ter wereld kunt gij bij logische gevolgtrekking komen tot enz. Eindelijk uit uw laatsten brief: „gij kondt toch wel begrijpen dat ik niet als een student op het college zoo maar alles zou aannemen wat ge zegt."

bldz. 3: „is dit nu ... eerlijk, zou ik haast zeggen."

bl. 4: „gij [kunt] tracht mijn opvatting belachelijk te maken en ten toon te stellen als de opvatting van een onnoozele."

ib. „Uwe methode is dezelfde, die Dr. K. gewoonlijk volgt" (En wat ge van diens methode denkt, weet ik ongeveer).

Ik zou dit alles gepasseerd zijn, zonder eenige opmerking, indien gij niet klaagdet over mijn toon. Als men discussieert, moet men een stootje kunnen velen. En plicht is het, dan, om eene minder aangename uitdrukking, die ontvallen kan, over het hoofd te zien en te letten op de zaak. Maar nu vraag ik toch: hadt gij recht van klagen, terwijl gij zelf niet mijn inzicht in de kwestie — dat is minder — maar mijne bedoeling met heel dit debat in twijfel trekt en zelfs mijne eerlijkheid verdenkt. Ik moet dit *nu* zeggen maar dit is hierover ook mijn eerste en laatste woord.

2. Toch moet ik eene uitdrukking uit uw laatsten brief releveeren, de hier nog mee in verband staat maar toch ook de kwestie zelve raakt. Gij komt er nl. sterk tegen op, dat ik bij uw principe van deisme en dualisme spreek. Ja dan zegt ge, dat ik, zoo doende, *de methode volg van Dr. K., de kerk machteloos maak tegenover de theologie, u brandmerk met een ketterschen naam, u dwing om doopersch te zijn en te blijven, en eene aristocratische opvatting van de wetenschap huldig.* Ik zal niet vragen, of dit nu een toon is, een christen en wetenschappelijk man waardig. Maar wel mag ik vragen: hebt gij wèl het recht, om mijn standpunt pantheisme te noemen, inzoover ik de relatien en dus de eenheid aller wetenschappen erken en deze zoek te belichamen in eene universiteit?

3. Nog iets en voor de laatste maal over den sprong. In een mijner eerste brieven had ik zelf gezegd: 't komt mij voor, dat gij aldus redeneert: God en wereld zijn essentieel onderscheiden. Theol. heeft God tot object, wet. de wereld. Dus kunnen ze geen deelen zijn van een organ. en niet saamgevoegd worden in eene Univ. Die redeneering hebt gij zelf goedgekeurd in uw brief van 24 Sept. en daar geeft ge als maior aan: God is essentieel van den kosmos onderscheiden. God en kosmos kunnen dus niet onder een hooger begrip worden samengevat als 2 deelen van één organisme. Daartegen merkte ik op dat dit een sprong was, omdat het me voorkwam, dat het begrip van organisme tusschen ons lang niet vaststond en evenmin

dat van Universiteit. Gij hecht daaraan een pantheistisch idee gelijk ik straks nog even zal aanwijzen. En dit accepteer ik niet. Daarom was uwe redeneering voor mij een sprong, dien ik niet meemaken kon of mocht. Als gij nù redeneert: *a*) onderscheiden wet. kunnen organisch verbonden worden als hun objecten een organ. [een] zijn *b*) dat is met God en wereld en beider wet. niet het geval. *c*. ergo — dan is inderdaad voor mij de sprong in den vorm weggenomen. Maar gij hebt nu in den maior een stelling uitgesproken, die ik niet accepteeren kan. Ze is voor mij eene petitio principii. Maar meer nog: de conclusie uit dit uw syllogisme luidt letterlijk aldus: dus kan de theologie geen organisch deel van de kosmische (in een anderen brief: kosmologische) wetenschappen zijn. Deze conclusie is onjuist ook volgens uw redeneering, omdat ze het adjectief „kosmische" hier voor wetenschappen inschuift. Dat de theologie een deel is van de kosmische wetenschappen, wordt door mij niet beweerd; wel dat ze een deel is, een zelfstandig deel (dat vindt ge toch, hoop ik, geen tegenstrijdigheid! Ik gebruik 't woord deel hier omdat gij het bezigt) van de wetenschap überhaupt, waarvan de verschillende kosmische wetenschappen ook verschillende deelen zijn. Ik leg hierop nadruk omdat gij in uw laatsten brief onder no 6 ook weer vraagt: „hoe ter wereld kunt ge bij logische gevolgtrekking... nu komen tot uwe opvatting, dat de theol. wel *een deel is van de kosmol. wet.* (ik onderstreep) en een faculteit is in de universiteit." Dat is mijn opvatting niet. Als de theol. een deel was van de kosmol. wetenschap, dan moest ze onder één der vier faculteiten worden thuisgebracht. Maar ze heeft in de wetenschap überhaupt eene eigene zelfst. plaats. En dat heeft ze ook volgens Dr. K., maar daar spreek ik niet over.

4. De bittere klacht in uw laatsten brief is deze, dat ik den logischen gang der discussie afbreek. 't Lag voor de hand, zegt gij, dat ik de onjuistheid uwer tegenspraak aanwees en mijn eigen opvattig handhaafde. Laat me zeggen: 1°. dat het afbreken van eene discussie met de logika niets te maken heeft. Dat is eene vraag van opportuniteit, of men het debat zal voortzetten of staken, en 2°. dat het m. i. niet voor de hand lag, om uw kritiek weer te kritiseeren. Ik had daarvoor deze redenen: *a*) we waren dan steeds verder van huis geraakt en in het eindelooze verdwaald. Ik had dan al mijne argumenten eerst moeten herhalen, ze breeder moeten uitwerken en van misverstand bij moeten zuiveren, vervolgens uw kritiek moeten weerleggen en dan waart gij straks weer gekomen met anti- en nog eens antikritiek enz. Waar bleven we dan? Elk argument eischte bladzijden schrift; bij iedere kritiek neemt het misverstand toe [op], de stof hoopt zich eindeloos op. En de hoofdzaak ware onder bijzaken begraven. Een voorbeeld ten bewijze. We hebben nu telkens geredeneerd over den „sprong". Wat heeft het gebaat? Niets. Gij ziet geen sprong. Ik zag hem duidelijk. Dan doen we immers het best om er eindelijk mee op te houden, en in vrede te scheiden. Elk debat, publiek of privaat, leert, dat eene discussie over de argumenten, dat kritiek op kritiek, dat dupliek en tripliek enz. steeds verder van huis brengen. De discussie verloopt dan en smoort in 't zand. En *b*) we waren de discussie, ik althans mijnerzijds, begonnen om elkaars standpunt beter te leeren kennen en waardeeren, dus niet om verwijdering maar om toenadering te zoeken. Ik zag, dat door onze discussie het eerste verkregen werd, niet het tweede. Daarom sloeg ik een andere weg in, en ik dacht: goed, ten Hoor erkent met mij, dat God immanent is in de wereld. Hij neemt relatie en verband aan tusschen beide, en dus ook tusschen theol. en wet.; misschien als hij dit positief indenkt, komen we nader. Dan zal hij beseffen, dat bij de verhouding van theol. en wet. niet alleen de transcendentie (die ik overigens met u belijd) maar ook de immanentie Gods iets te zeggen heeft. Me dunkt, er was geen reden voor u, om over mijne verandering van methode te klagen. Gij zoudt te klagen hebben gehad, als ik bijv. u niet aan het woord had laten komen, als ik per se het laatste woord had willen hebben of iets dergelijks. Maar ik gunde u het laatste woord. Ik liet u toe, niet alleen om uw eigen standpunt aan te geven, maar om het mijne met al de argumenten die ik gaf, aan eene scherpe kritiek te onderwerpen. Ik laadde zelfs den schijn op me, dat ik, nu geen antikritiek meer leverend, machteloos was en ad terminas non logici gebracht. Indien er één dus bij deze verandering schade kon lijden, dan was ik het, niet gij, die al het voordeel had van 't laatste woord. Maar toch deed ik het, om te beproeven of niet langs een anderen weg een beter resultaat te verkrijgen was. *c*) Daarbij komt nu nog iets en dat is dit: ik moet het kunnen velen, dat gij, nadat ik al mijne argumenten voor mijn standpunt heb bijgebracht, toch blijft staan waar ge stondt vóór de discussie. Ik moet het kunnen velen, dat gij aan het slot van alle redeneering zegt: die argumenten van Bavinck beteekenen niets, zijn standpunt is onhoudbaar, hij redeneert erom heen enz. Ik voor mij kan dat velen, als ge zoo spreekt (en gij spreekt inderdaad zoo), want ik heb geen oogenblik iets anders verwacht.

Maar nu moet gij dit ook kunnen verdragen van mij. En dat schijnt u moeilijk te vallen. Althans uw schrijven maakt dan den indruk, dat ge het u niet begrijpen kunt dat ik in weerwil van uw kritiek toch mijn standpunt handhaaf. Die kritiek is zoo scherp, uw gronden zoo hecht, uw redeneering zoo logisch, dat er naar uw gedachte niets tegen in te brengen is. Meent ge, dat ik door eene antikritiek deze uwe verzekerdheid ook maar eenigermate aan 't wankelen zou brengen? En dan antwoordt ge zeker, daar ge uzelf toch beter kent dan ik u ken, neen dat geloof ik niet. Maar dan zou elke verdere redeneering ons verwijderd hebben van elkaar. En ik achtte dat niet wenschelijk.

Zoo liet ik dan de details van uwe kritiek op mijne argumenten rusten, om langs een anderen weg tot een beter resultaat te komen. Maar nu moogt ge dit laten rusten uwer kritiek niet zóó opvatten, alsof ik ze niet aandachtig gelezen had, alsof ik ze geen antwoord waard keurde, als of ik de zaak, waarom het tusschen ons gaat, uit het oog had verloren. Neen, juist om het punt in kwestie vast te houden, handelde ik zoo. En eigenlijk heb ik wel degelijk heel uw kritiek beantwoord, niet in hare details maar in haar grondgedachte. Alwat ge geschreven hebt over deze materie (theol. en wet.) groepeert zich om eene eigenaardige opvatting van organisme en universiteit. Dat is bij u het eigenlijke en eenige argument, het stokpaardje zooals ik schreef dat gij met zeker welgevallen berijdt. Ik zie in deze uitdrukking niets dat „een christen of wetenschappelijk man" onwaardig is. Maar als ze u hindert, spaar ik ze u gaarne. Daarom nu dan: zij is de vesting, van waaruit gij al uw batterijen geopend hebt. Nu hebt gij van organisme der wet. en van univ. zulk eene opvatting, dat, wanneer de theol. daaronder begrepen wordt, dit pantheisme is. Niet waar, zoo is uwe bewering, ook weer in uw laatsten brief. De organische opvatting van wet. (in gesloten theol.) en univ. (id) wortelt volgens u in het pantheisme. Ik poogde daartegenover aan te toonen, dat de idee van organisme op zichzelve met pantheisme niets te maken heeft en dat, wie de wetenschap en univers. als een organisme poogt op te vatten (theol. erbij), nog in het minst niet pantheist. neigingen heeft. De portée van deze redeneering in mijn vorigen brief en hoe ze met al uw kritische bedenkingen tegen mijn argumenten in verband [ont]staat, hebt gij blijkbaar niet gevoeld. Daarom hierover nog een enkel woord. Ik onderstel, dat ook gij geen bezwaar hebt om de theologie zelve een organisme te noemen, ofschoon daarin niet alleen God maar ook de schepselen besproken worden zij het ook in relatie tot God. Ik voor mij leid daaruit af, dat ook zoo de objecten [onder God] in de andere wetenschappen onder God mogen gesubsumeerd worden, en alle wetensch. één organisme mogen heeten [?], zonder dat daarmee God en wereld worden vermengd. Wel brengt ge daartegen in, dat ik dan de andere wet. van hare zelfstandigheid beroof en doe opga[an] in de theol. Maar dit gaat m.i. niet op. Want *a*) in den status gloriae is er volgens u alleen theologie, en houden de andere wet. op. Ik zou dit zoo niet zeggen, maar ontleen er toch het argument aan, dat volgens u de ware kennis ook van de schepselen alleen verkregen wordt als ze theol. beschouwd worden. *b*) Ik geloof vast, dat ware wetenschap, ook van natuur, recht enz. van God moeten uitgaan en in God moeten eindigen, en aanvaard dus, dat theologie (niet deze of die, maar theologie qua talis) alle wetensch. beheerschen en leiden moet. *c*) de zelfstandigheid der andere wetensch. wordt daardoor even weinig te [du] niet gedaan, als hierdoor α dat de professoren in de andere wet. vroeger gebonden waren aan de 3 formulieren. β dat de christ. school enz. dikwerf in onderwijs enz. daaraan gebonden wordt. γ dat in de theologie ook de kerkgeschiedenis enz. wel terdege eene r e l a t i e v e zelfstandigheid bezit naast bv. dogmatiek enz. We leeren in de kerkgesch. bv. wel terdege de *geschiedenis der kerk* kennen, al is ze ook een theologisch vak. En zoo ook bij de andere wet. We leeren in deze allen hare bepaalde objecten kennen maar als christenen gelooven we, dat die objecten niet zoo goed zullen gekend worden dan wanneer ze uit en in God bezien worden. Alle die objecten bestaan geen enkel oogenblik buiten en zonder God en zijn daarom niet kenbaar zonder God. Nu is er zeer zeker verschil in de relaties tusschen de verschillende schepselen en God, de mensch staat dichter bij God dan een plant, en daarom liggen sommige wet. vlak om het centrum heen, andere in de peripherie. De wetenschappen groepeeren zich dus „organisch", maar alle objecten zijn sub relatione Dei te beschouwen en alle wet. zijn theologisch.

5. Ik beriep me ook op de verhouding van ziel en lichaam. Gij noemt deze saam, d. i. den mensch, een organisme, evengoed als ik. Met dit woord wilt gij

echter volstrekt niet uitdrukken, dat ziel en lichaam niet twee essentieel verschillende substantien zijn, maar alleen dat er tusschen ziel en lichaam eene zekere relatie bestaat, die men volstrekt niet kent, waarvan men letterlijk *niets* begrijpt, maar die men nu eenmaal goedgevonden heeft organisch te noemen, in tegenstelling van mechanisch. Het begrip organisme heeft dus hier niets pantheistisch, en sluit volstrekt niet in eene fusie van ziel en lichaam. Daaruit leidde ik af, dat, wie het woord organisch wilde gebruiken van de verhouding van theol. en wet., [*)] [van God en wereld], daarom alles nog niet pantheistisch mocht heeten. Want organisme is bij de verhouding v. ziel en lich. een naam voor gansch onbekende relatien, en zoo zou organisch ook kunnen gebezigd worden om de relatien aan te duiden tusschen alle wet. onderling [en tusschen al hare objecten [*] [over God en wereld zie no. 6)]. Van dit beeld zijt gij echter vreeselijk geschrikt. Gij antwoordt erop met 3 uitroepteekens. De vergelijking van de verhouding v. ziel en lichaam met die van God en wereld is echter zeer gewoon en haast door alle chr. theologen gebruikt. Ze is natuurlijk eene vergelijking en is zoo bedoeld. Ziel en lich. zijn beide creaturen, maar God is creator enz. Dat is duidelijk. Maar daarom is de verhouding van God en wereld *nog veel inniger* dan die van ziel en lichaam. De ziel schept en onderhoudt 't lichaam niet, 't lichaam is relatief zelfstandig, heeft ten deele een eigen, niet onafhankelijk, maar toch onderscheiden leven. Maar de wereld is en beweegt zich en leeft in God, is door Hem geschapen, onderhouden en is, schoon ook relatief zelfstandig, toch nog veel afhankelijker van God dan het lich. van de ziel. Nu schrijft gij in uw voorlaatsten brief: „mijne stelling is, dat God en kosmos geen organisch, dus geen coordinatief verbonden deelen zijn, omdat ze principieel en essentieel onderscheiden zijn". Vrage: zijn ziel en lichaam niet principieel (in principe, oorsprong: ziel v. boven, lich. uit de aarde) en essentieel (in substantie) onderscheiden. Mij dunkt van wel. Toch zijn ze saam een organisme. Maar gij bedoelt dit zeker: de verhouding van God en wereld mag niet organisch heeten (al is ze misschien ook veel inniger dan van ziel en lichaam), want God is creator enz.; organisch is altijd een naam voor eene verhouding tusschen schepselen onderling.

Indien dit uw bezwaar is, dan komt het me voor dat ge best erkennen kunt: *a*) dat de benaming organisme voor de verhouding van zekere s c h e p s e l e n onderling volstrekt niet insluit, dat ze niet principieel en essentieel onderscheiden zijn, bv. ziel en lichaam, geest en stof enz. en *b*) dat de benaming organisme voor de verhouding der wetenschappen onderling, inbegrepen de theologie, zeer goed kan gebezigd worden, zonder dat het principieel [omd] en essentieel onderscheid tusschen de wetenschappen onderling ook maar in het minst uit het oog wordt verloren, en eindelijk *c*) dat die benaming organisme voor alle wetenschappen saam (inbegrepen de theol.) door u niet kan afgekeurd worden, omdat ze werkelijk is eene aanduiding van relatien tusschen schepselen. Gij stemt toch zeker wel toe, dat alle wetenschappen schepselen zijn, ook de theologie. God is geen schepsel, God die [?] het object is der theologie, maar de theologie in schepselen is altijd een schepsel, ectypa, creata, zelfs in Christus naar de menschelijke natuur, en ook in profeten, apostelen, in de Schrift, in de geloovigen.

De benaming organisme van alle wetenschappen saam duidt dus alleen aan, dat ze in het subject (in de menschheid) organisch bestaan, [maar] dat ze in allerlei creatuurlijke relaties staan, maar geenszins dat ze niet in principe, object, methode, d. i. principieel en essentieel onderscheiden zouden zijn. Gij concludeert altijd zoo: God en wereld zijn essentieel onderscheiden, dus ook theol. en wet., en daarom zijn deze beide geen organisme saam evenmin als God en wereld. 't Komt mij voor, dat dit niet opgaat. Want God is wel schepper der wereld, maar de theologie is geen schepper van de andere wet. God en wereld zijn niet gecoordineerd, maar theologie en [werel] wet. zijn dat wel, want ze zijn beide *schepselen* (schoon de eene uit de natuur, de andere uit de genade opkomende). De verhouding van God en wereld is dus eene andere dan die van theol. en wet. Dit bedoelde ik met te zeggen, dat, omdat theol. en wet. een organisme zijn, daarom God en wereld nog geen organisme zijn. Maar gij zegt: God en wereld zijn essentieel onderscheiden, en daarom ook theol. en wet., kerk en staat, [natuur] genade en natuur, hersch. en schepping enz. Nu, daar is iets goeds in. Maar de redeneering is toch onjuist. Want God en wereld staan in eene geheel eenige verhouding, zonder analogie of gelijkheid.

[*)] randnotitie: ik schrap dit hier, wijl ik op de verhouding van God en wereld onder no. 6 terugkom en hier misverstand wil voorkomen.

Maar als we dan afdalen tot theol., kerk, genade enz. dan hebben we het altijd met werken Gods, met schepselen te doen, en deze staan tot *andere schepselen* in eene *andere* verhouding dan waarin God tot de wereld en dus tot al die schepselen, ook tot de theol. kerk, genade enz. staat.

6. Maar, laat me eens even onderstellen mogen dat ge zoover meegaat — het is maar een onderstelling — dan houdt ge natuurlijk nog dit bezwaar: de verhouding van God en wereld mag niet organisch heeten, want organisch is altijd eene aanduiding van relatien tusschen schepselen. Welnu, dit bezwaar stem ik toe. Ik prefereer die benaming ook niet. De relatie van God en wereld is geheel eenig, in elk opzicht eene andere dan die van schepselen onderling, veel inniger, wezenlijker, krachtiger enz. Indien nu met de verwerping van het woord organisch niet de zaak zelve maar geloochend worde! En daarom zei ik: die *naam* geeft me niets, laat ons teruggaan tot de *zaak*, die we er door willen uitdrukken als we 't woord eens bezigen. En die zaak is: de immanentie Gods, de relatie van God en wereld. Ik zocht daarom van het woord uwe aandacht naar de zaak heen te leiden. Misschien kwamen we zoo tot toenadering. Ik dacht daarbij: als God de niet alleen transcendente maar ook immanente causa aller dingen is, dan staan krachtens die eenheid en uit en door God ook alle dingen onderling op duizenderlei wijs verschillend maar toch in verband. En dat verband moet dan allerwege aangewezen worden of aan te wijzen zijn. Dan moeten, in ons speciale geval, ook relatien bestaan tusschen alle wetenschappen onderling, ook tusschen theol. en wet., en dan moeten die relatien ook aanwijsbaar zijn en in zekeren vorm moeten belichaamd worden. Theol. en wet. zijn beide schepselen, beide wetenschappen. En als we dan die relatien positief indenken, dan zal er misschien tusschen ons meer overeenstemming blijken te zijn dan we eerst dachten.

7. Maar ik moet zeggen, dat ik daarin mis gerekend heb. Wat antwoordt gij nl.? Gij begint aldus: „ik begrijp niet, hoe ge zoo iets onderstellen kunt." „Ik ga natuurlijk altijd weer van de verhouding der objecten God en kosmos uit. God is de schepper van den kosmos, doch de theol. is niet de schepper van de kosmol. wet" enz. En dan concludeert ge: „deze relatien (nl. tusschen God en wereld en die tusschen theol. en wet.) kunnen we niet objectiveeren, niet *belichamen* juist omdat ze goddelijk zijn," er bijvoegende: als men de theol. coordineert met de andere wetenschappen, dan verlaagt men haar zelf en ook haar object God.

Ik heb me verwonderd over deze redeneering. Ge gaat uit van uwe hoofdstelling: de verhouding van God en wereld. En ik meen, dat het uw beginsel was, dat die verhouding maatstaf en norma was van die tusschen kerk en staat, theol. en wet. enz. Nu redeneerdet gij eerst zoo: van de transcendentie Gods uit: God en wereld zijn wezenlijk onderscheiden: dus ook theol. en wet. enz. en dus scheiding van beide, geen organisme en geen Universiteit! Dat liet zich nog een beetje hooren. [*)] (Toch ging het ook niet op. In den maior: God en wereld zijn wezenlijk (principieel, essentieel) onderscheiden heeft het woord wezenlijk eene gansche andere beteekenis dan in de conclusie: theol. en wet. zijn wezenlijk (princ.-essent.) onderscheiden. Want de verhouding tusschen God en wereld, Creator en creatura is eene gansch andere dan die tusschen theol. en wet. welke beide creaturae zijn).[*)] Maar nu moet ge ook rekenen met de immanentie Gods, God is immers ook immanent in de wereld. De hoofdstelling moet dus bij u luiden: de verhouding van God en wereld is beide transcendent en immanent. Deze verhouding is maatstaf voor die van theol. en wet. enz. Dus moest er volgen: de theol. is immanent in en transcendent boven de wet. enz. Maar ge gevoelt nu dat dat onzin is. Gij gevoelt nu zelf, dat uwe hoofdstelling (schoon op zichzelf juist; God is beide transc. en imm.) hier in dit syllogisme niet opgaat. Gij gevoelt, dat de verhouding van God en wereld een gansch andere is dan die van theol. en wet., dat ze geheel eenig is en geen maatstaf wezen kan voor die van theol. en wet. En wat doet ge nu? Gij buigt om en zegt, deze relatien, kunnen we niet belichamen, omdat ze goddelijk zijn. Deze conclusie is me een raadsel èn in de wijze waarop ge tot haar komt èn in haar inhoud. Welke relatien bedoelt ge? tusschen God en wereld? Die hoeven we niet te belichamen. Daar is geen sprake van. Sprake is alleen van de relatien tusschen theol. en wet. Deze zijn gansch andere dan die tusschen God en wereld, en kunnen we zeer goed belichamen bv. in eene Universiteit. Die relatien, zegt ge ook, zijn goddelijk. Welke, vraag ik wederom. Die tusschen God en wereld? Dan is het ten deele waar; de relatien van God tot zijne schepselen zijn vanzelf goddelijk, indien

---

[*)] in 't origineel staat deze passage tussen [ ].

ge zoo wilt; maar de relatien van de schepselen tot God, zijn die ook goddelijk? Bijv. de religie is eene relatie van den mensch tot God, is die goddelijk? Of bedoelt ge de relatien tusschen theol. en wet.? Maar dat kan toch niet. Relatien tusschen schepselen kunnen toch niet goddelijk zijn (wel: door God gelegd natuurlijk, maar goddelijk?). Ook de relatien tusschen kerk en staat zijn toch niet goddelijk in uw zin? Toch moet ge dat bedoeld hebben, dat de relaties tusschen theol. en wet. [zijn] goddelijk zijn. Want daarom gaat het. Daarvan zegt ge, dat ze niet te belichamen zijn. Daarom voegt ge er aan toe: wie de theol. opneemt in de Univ. verlaagt God zelf.

Ik laat het hierbij. Toch nog ééne opmerking. In deze uitspraak: dat de relatien tusschen God en wereld, theol. en wet. goddelijk zijn en daarom niet te belichamen, ligt voor mij de klove die ons scheidt. Ik dank u voor deze stelling en conclusie, inzoover ze mij uw standpunt helderder heeft doen kennen dan heel uw overig schrijven saam. Maar ze smart mij, inzoover door haar aan de hope, die ik had [tot] op de toenadering, de bodem is ingeslagen. Ik kan niet anders doen, dan van deze verklaring goede nota te nemen en, zeer tot mijn spijt, een principieel verschil te constateeren. Ik onthoud me van qualificatie van dit uw standpunt; om niet weder te hooren, dat ik u brandmerk met een ketterschen naam. Maar wat komt er nu feitelijk in de conclusie van uwe erkenning der immanentie Gods terecht? Eerst gingt gij alleen uit van het essentieele onderscheid van God en wereld. Toen ik daartegenover nadruk legde op de immanentie, waart ge haast boos dat ik u daar aan herinnerde. „Gij kunt toch waarlijk wel begrijpen — het zijn uwe letterlijke woorden en het is uw eigen stijl — dat ik zoo eenzijdig niet ben, dat ik bij de beschouwing van de verhouding van God tot den kosmos geheel de immanentie zou voorbijgezien hebben. Dat ware al te dom." Welnu, in gemoede, ik begrijp niet, dat gij, zoodra ge met de immanentie bij uwe hoofdstelling gaat rekenen, ze terstond bij uw minor en conclusie vergeet. God is wel immanent in de wereld. Maar de theol. is niet immanent in de wet. Dus kunnen die relatien niet belichaamd worden want ze zijn goddelijk. Zoo redeneert ge. Waar blijft dan de uitwerking en invloed van de immanentie in de verhouding van theol. en wet? En welke andere naam is voor dit standpunt passend dan dat van dualisme? In elk geval, de gronden, waarop gij bij mijn standpunt van pantheisme spreekt, schijnen mij heel wat minder recht[?] te zijn, dan die, waarop het uwe als dualistisch kan aangeduid worden.

Toch dring ik dien naam u geenszins op. Verwerp hem, het is mij goed. Ik weiger n.l. te gelooven, dat, wanneer gij nu voortaan minder kritisch en meer historisch en thetisch de relaties indenkt tusschen theol. en wet., ge dan niet [wederom] in vele opzichten tot dezelfde conclusie zoudt komen als ik. Gij wordt haast warm bij zulk eene onderstelling. „Ik begrijp niet — schrijft ge letterlijk — hoe ge zoo iets veronderstellen kunt." Toch blijf ik dat onderstellen. Vergun me het te zeggen, in alle bescheidenheid, zonder eenige hoogheid of aanmatiging, dat juist uwe laatste conclusie over die goddelijke relatien mij het bewijs levert, dat ook bij u la critique est aisée mais l'art est difficile.

Of voortzetting der discussie nu nog noodig is? Ik kan dat nu niet beoordeelen. Indien uw conclusie: de relatien tusschen theol. en wet. zijn niet te belichamen, omdat ze goddelijk zijn, door u gehandhaafd wordt en uw gevoelen juist weergeeft, neen, dan is verder debat onnoodig en ook onmogelijk. In het punt in kwestie is er dan een resultaat bereikt, een negatief resultaat [n.l.] wel is waar maar toch een resultaat. Met waardeering van elkanders standpunt kunnen we dan de discussie sluiten. Maar mogelijk acht ge toelichting of wat dan ook van uw laatste conclusie noodig. Ik ben volkomen bereid, om deze te vernemen en te overwegen.

Zoo neem ik dan thans afscheid om te zien wat gij doet. Geloof me in weerwil wil van ons belangrijk verschil toch

t.t.
H. BAVINCK

X

BAVINCK AAN TEN HOOR, 9/12/'95

[Poststempels: Zwolle-station 9 Dec. 95, Franeker 3...]

Amice,

1. Hoewel we niet bijzonder vorderen, wil ik toch nog eenmaal de zaak tusschen ons in geschil trachten te verduidelijken. Ik wenschte daarbij wel, dat we uit onze discussie het woord organisme en organisch eens konden verwijderen en dat Dr. K.

zijne Enc. nog niet geschreven had. Allicht verstonden we dan elkaar beter. Nu ziet ge altijd naast of achter mij Dr. K. staan en tracht mij te treffen met zijn wapenen. Immers uw maior luidt als bij Dr. K.: ondersch. wet. kunnen een org. zijn, indien hun objecten organisch bestaan. Nu is organisme de gebruikelijke naam voor eene bepaalde maar eigenlijk voor ons onbegrijpelijke verhouding van 't geheel en de deelen bij levende wezens; er zijn ook anorganische schepselen. Ja zelfs coordinatie der deelen onderling en subord. ervan aan 't geheel maken nog niet het volle wezen van een organisme uit. Atomen van een stuk ijzer zijn gecoordineerd aan elkaar, gesubordineerd aan 't geheel, toch noemt niemand een stuk ijzer een organisme. Wat ik reeds meermalen gezegd heb en nu weer zeggen wil, is dit: als we de wetenschap een organisme noemen, dan gebruiken we een beeld, een beeld dat schijnbaar duidelijk is maar dat lang niet helder is, dat vooral in onze discussie onophoudelijk verwarring sticht, omdat gij daarbij aan iets gansch anders denkt dan ik. De maior, dien gij opstelt, bevat dus een term, die tusschen ons niet vaststaat en daarom kan uw redeneering voor mij niet klemmen. Beelden zijn zeer gevaarlijk bij bewijsvoering, en zoo is hier 't woord organisme. Gij doet nu, mijns inziens, in al uw brieven, ook in den laatsten, niets anders dan redeneeren en bewijzen uit een beeld. Aldus: als theol. en wet. een organisme vormen, dan moeten ze gecoord. zijn aan elkaar en gesubord. aan 't geheel; dan moeten God en wereld, als objecten van theol. en wet. ook gecoordineerd zijn met elkaar enz., maar dat kan niet. Atqui [?] ergo. Nu kwam het mij wenschelijk voor, de vraag liever aldus te stellen: theol. is een wet., andere wet. zijn ook wet., zijn er relatien tusschen deze theol. en wet., van welken aard zijn die, zijn die ook weertegeven in zekeren vorm? Of we dan later die relatien organisch zullen noemen, is van zeer ondergeschikt belang. Dat is me ten slotte vrij onverschillig. Als de zaak maar vaststaat!

2. Zoo de vraag gesteld, beweer ik in de eerste plaats dat zulke relatien tusschen de theol. en de wet. werkelijk bestaan, en wel in 't bewustzijn van den menschelijken geest. Ook dit heb ik al meermalen gezegd maar ik herhaal 't nog eens en verduidelijk het. Als we spreken van wetenschap, dan bevinden we ons in de sfeer van 't bewuste leven, op het terrein der gedachte, van het logische. Staan nu de kennis van God en de wereld in ons bewustzijn gescheiden, los naast elkaar, zonder verband? Hebben we bijv. twee bewustzijns, een apart voor God en een apart voor de wereld? Of hebben we een apart orgaan (bv. het hart, het gevoel gelijk Jacobi zei en vele anderen) om God te kennen en een apart orgaan ('t verstand) om de wereld te kennen? Ik geloof dat gij met mij zegt: neen, alle denkbeelden, oordeelen, besluiten die we hebben en vormen staan onderling in verband, ze vormen een zekere eenheid, er zijn allerlei relaties tusschen. Alle kennis in den mensch is „einheitlich". Trouwens, anders ware [er] geen eigenlijke wetenschap. Scientia non est singularium. Nu vermijd ik expres het woord organisme daarvoor. Het is mij genoeg, dat de zaak van den samenhang aller kennis in den menschl. geest vaststaat.

3. Nu komt gij hier met een bezwaar en zegt: als *alle* kennis in den mensch samenhangt onderling, dan moeten ook de objecten dier kennis samenhangen. Want anders zijt ge nominalist en phantaseert maar uit uw eigen brein. Natuurlijk is dit bezwaar, dat gij inbrengt, niet alleen tegen mij maar ook tegen uzelf gericht, indien gij en inzoover gij aanneemt — gelijk gij meen ik doet — dat *alle* kennis in den mensch onderling saamhangt en een zekere eenheid vormt. Mijn antwoord op dat bezwaar is nu eenvoudig dit: bij den samenhang aller menschelijke kennis moet tusschen tweeerlei onderscheiden worden, tusschen wat ik noemen wil den logischen en den reeelen samenhang. Vooreerst bestaat alle kennis in begrippen, oordeelen, besluiten, i. e. w. in gedachten, en alle kennis hangt dus *als zoodanig* onderling saam; de idee God is een gedachte, de idee wereld is een gedachte enz. en als gedachten hangen ze saam, en vormen ze een eenheid of wilt ge liever, behooren ze tot ééne sfeer, die van het logische. Als ik bijv. zeg: God, engelen, menschen zijn bewuste wezens, dan zijn de subjecten hier logisch, d. i. als gedachten gecoordineerd en vormen een zekere eenheid, ze zijn saam subject van den zin. Maar volgt daar nu uit, dat de zaken, die door die begrippen (God engelen menschen) worden aangeduid, in de werkelijkheid gecoordineerd zijn? Welneen. De door mij zoo genoemde reeele samenhang is een gansch andere dan de logische. Zoo zijn nu alle wetenschappen, als wetenschappen, als begrip van gedachten, verwant, in relatie staande, samenhangende. En in zoover zijn dus alle wetenschappen al een eenheid, een συστημα. Daarop wees ik meermalen op[?] mijn vorig schrijven.

8. Maar hoedanig is nu de reeele samenhang tusschen al het bestaande onderling

en hoe reflecteert zich dat in het menschelijk bewustzijn? Mijn antwoord is: die reeele samenhang is niet met één woord aan te duiden. Die is anders tusschen God en wereld, anders tusschen aarde en hemel, engelen en menschen, anders bij organ. anders bij anorg. wezens. En die oneindige rijkdom van relatien worden nu juist zoo, als ze objectief bestaan, in ons bewustzijn (onderstel dat we niet dwalen) weerkaatst. Is God dus beide transcendent en immanent, dan worden deze beide elementen in de idea Dei in ons bewustzijn mede opgenomen. Voor dezen reeelen samenhang is de naam organisme veel te arm. Daarom vermijd ik dat woord. Genoeg dat we die relatien zelve aannemen in hare duizenderlei schakeeringen enz.

4. Maar nu verder, wat die objectieve relatien, dien reeelen samenhang aangaat, dan schijnt het dat we uit elkaar gaan. Gij drukt u tenminste soms zeer sterk uit: Theol. is kennis van God, andere wet. is kennis van d. kosmos. Er zijn twee objecten, tweeerlei kennis, tweeerlei wetenschap. Dus scheiding, tweeheid. Zoo zegt ge telkens, bv. in uw laatsten brief bladz. 5. Maar ge houdt dit zelf niet vast. In 't slot van uw brief spreekt ge niet anders. Daar zegt ge, dat ge de immanentie Gods wel aanneemt, dat in de kosmol. wet. toch ook met God en in de theol. ook met de wereld te rekenen valt enz. Ja ge gaat nog verder en zegt: de tweeheid, die ge aanneemt tusschen theol. en wet. is een noodzakelijk gevolg van de zonde. In den hemel zal 't anders wezen. Dan weer ééne wetenschap. Gij moet zelf begrijpen, dat het mij [dit] verwondert, u zoo te hooren spreken. Om deze redenen: *a)* gij erkent met mij, dat alle kennis in den menschl. geest een eenheid vormt. *b)* gij wilt èn in de theol. èn in de [theo] andere wet. wel terdege de immanentie Gods doen uitkomen, alleen maar niet tusschen deze beide onderling en over en weer. *c)* gij stoot in 't slot van uw brief al uw vroegere redeneeringen en bewijzen tegen mijn standpunt zelf om. Dit moet nader toegelicht. Gij hebt *principieel* bezwaar tegen mijn standpunt ingebracht. Wie zoo alle wetenschappen in samenhang deed staan en dit uitdrukte in een universiteit, was pantheist, ontkende de transcendentie v. God enz. En nu zegt gij, neen, principieel bezwaar is er niet tegen dat standpunt, maar er is een bezwaar tegen ontleend aan den tegenwoordigen relatief-toevalligen (immers de zonde is niet noodzakelijk) toestand dezer bedeeling. In den hemel zal er een eenheid zijn. Nu zal dat toch wel niet willen zeggen, dat er in den status gloriae geen wetenschap of kennis meer zal zijn van engel, mensch, wereld, natuur, stof, maar dat er enkel en alleen kennis zal zijn van God. Dat kan uw bedoeling niet zijn. De objecten, de werken Gods, blijven. Ook daarvan zal er kennis zijn, betere, zuivere, volmaakte kennis langs andere weg, naar andere methode, maar toch kennis, wetenschap. Welnu, dan zal er in den status gloriae eene einheitliche wetenschap zijn van God en zijn werken, die niet pantheistisch is. Het erkennen van die einheitliche wetenschap kan dus niet principieel valsch zijn, gelijk gij eerst altijd beweerdet, want dan ware ze ook in den status gloriae niet mogelijk. Uw standpunt in 't slot van uw brief is dus een gansch ander geworden. *d)* Gij zegt, dat ge mijn standpunt nog niet begrijpt. Dat schijnt wel, want in denzelfden brief ben ik volgens u nu eens ultra-realist (pantheist), dan nominalist en dan papist. Maar me dunkt, ge moet 't toch ook wel weer begrijpen, want juist datzelfde, wat gij aanneemt voor den status gloriae, is thans mijne opvatting van wetenschap. Zoo moet ze zijn. Dat is het ideaal. Kennis van God in alle dingen en van alle dingen in God. Maar daartegen brengt ge twee bezwaren in: één oud en één nieuw.

5. Het oude bezwaar is: dan worden alle wetenschappen, algem. geschiedenis evengoed als kerkgesch. theologie. Antwoord: *a)* ook bij u in den status gloriae zal er wel zijn kennis der natuur, kennis van de dan zich vormende geschiedenis, echte, ware kennis die werkelijk de natuur enz. tot direct object heeft en toch die objecten niet beschouwt en niet beschouwen kan buiten God, ja juist ze te beter kent doordat zij ze kent in God. En dit beweer ik ook van de wetenschap der natuur enz. in deze bedeeling. *In zoover moeten alle wetensch. theologisch zijn.* En gij zelf hebt daartegen in zoover geen bedenking. *b)* verdwijnt dan niet de grens bv. tusschen kerk- en algem. gesch.? In geenen deele. Want ook gij rekent, dat alle wet. in zekeren zin theologisch, sub relatione Dei, moeten beschouwd worden, en toch handhaaft ge dat de kerkgesch. is in engeren zin een theol. vak. En terecht: het onderscheid is dit. Er is een groot onderscheid tusschen deze twee, dat de wetenschappen theologisch moeten beoefend worden en dat ze gesubordineerd zijn aan en deelen zijn van de zoogenaamde theolog. wetenschap. Alle dingen, ook alle kosmol. wet. zijn uit, door en tot God; alle wetenschappen hebben een speciaal werk Gods tot object (natuur, gesch., mensch enz.) en kunnen dat *werk* eerst dan goed in zijn aard kennen, als ze het beschouwen als een werk *Gods*. Ook de theologie

heeft nu een speciaal *werk Gods* nl. zijne bijzondere openbaring in Christus (Schrift, Kerk enz.) tot object en dringt daardoor tot God zelven door. De tegenstelling, door u gemaakt, dat de theol. God en de kosmol. wet. den kosmos tot object heeft, aanvaard ik in die scherpte niet [1)]. Alle wetenschappen hebben een werk Gods tot object, en klimmen daardoor heen tot God op, behooren dat [alle] althans te doen. Alle dingen moeten uitloopen op de gloria Dei. Maar dit bevreemdt u misschien van de theologie. Dat hoeft echter niet. Zeker is *God hier 't object*, maar toch immers *niet God an sich*, maar God, gelijk Hij zich speciaal in Christus enz. heeft geopenbaard. We wandelen hier in geloof, we zien en kennen God niet rechtstreeks. We kennen *Hem* zeer zeker, maar *in, door* zijne werken. *c)* Daar komt nog iets bij. De Schrift is naar mijne meening geen boek alleen voor de theologie, maar van belang (schoon verschillend) voor alle wetenschap. Alle wetenschap vindt daarin hare principia. Maar de natuuronderzoeker, linguist, historicus enz. ontvangt die Schrift niet uit de handen van den theoloog, maar heeft ze zelf van God ontvangen óók voor zijn wetensch. onderzoek en moet ze dus in deze zijn qualiteit zelfstandig en vrij lezen. *d)* En evenzoo is de christen geen mensch die alleen anders is in zijne religieuze gezindheid, maar die ook anders ziet en denkt en kent en onderzoekt op alle terrein van wetenschap. Als christen bestudeert hij de Schrift (bijz. openbaring) en dan is hij theoloog, de natuur, (dan is hij physicus, de taal en dan is hij linguist, enz.). Het christendom is universeel en maakt alle terreinen juist vrij en zelfstandig.

6. Over dat punt zou nog veel te zeggen zijn. Maar ik moet het er bij laten. Gij hebt een nieuw bezwaar en zegt: gij moogt die tweeheid van theol. en wet. enz. niet opheffen. *Gij moogt het niet willen.* Christus zal het doen als Hij wederkomt. Inderdaad dat begrijp ik niet. Bedoelt ge: de zelfstandigheid van de theologie (dat ze een eigen principe methode doel heeft en dus eigen faculteit vormt) mag niet vernietigd worden, dan is mijne vraag: wie wil dat? Theol. en wetenschappen zijn twee, onderscheiden, zeer zeker. De vrijheid, zelfstandigheid enz. van de theologie handhaaf ik evengoed als gij. Die vraag is niet in geschil. Maar de zaak is deze: zijn de wetenschappen (ingesloten de theol.) onderling ook verwant, hangen ze saam, zijn er allerlei relaties tusschen? Behooren ze tot ééne familie. En dan zeg ik: zeer zeker, want God is één, want zijne werken zijn één, want de wetenschap is één, want de menschelijke geest is één enz. En die eenheid wil ik belichamen in eene Universitas scientiarum, die beide doet èn het onderscheid en de zelfstandigheid van alle speciale wetenschappen èn de eenheid, den onderlingen samenhang, 't verband aller wet. uitwerkt.

7. Maar zegt ge, dan wordt God en wereld gecoordineerd enz. In 't minst niet. Uw bezwaar zou opgaan, als de verhouding van God en wereld *beeld norma, maatstaf* ware van die tusschen theol. en wetenschappen. Maar dat is ze heelemaal niet. Want bij de verhouding van God en wereld hebben we te doen met een Creator en creaturae, maar bij die v. theol. en wet. hebben we het te doen met die tusschen 2 creaturae. Nu redeneert ge in uw laatste schrijven heelwat over schepselen. Maar dat heeft hier heelemaal geen beteekenis. De theologie is niet gelijk God zelf (nl. niet de theologia ectypa, met welke we hier te maken hebben; wel is de theol. archetypa identisch met God) maar ze is als ectypa iets in schepselen, in 't bewustzijn van schepselen (Christus als mensch, engelen, menschen), eene gave Gods, een schepsel Gods. Gedachten zijn ook schepselen. Daarom kan de verhouding v. *theol.* en *wet.* niet gelijk zijn aan die van *God* en *wereld.* En evenmin vindt de verhouding van kerk en staat, genade en natuur, herschepping en schepping in die van God en wereld hare norma, zooals gij meent. Want kerk, genade, herschepping enz. zijn alle creaturae Dei, en niet God zelf. Daarom gaat 't ook heelemaal niet op, dat kerk en staat in dezelfde verhouding staan tot elkaar als theol. en wetenschap. Ik kan op dat alles niet ingaan, want dat zou veel te ver afvoeren. Maar al die verhoudingen moeten speciaal uit de Schrift bestudeerd en zijn niet met één woord uittemaken. Daarmee zeg ik natuurlijk niet, dat onze gedachte over de eene verhouding (bv. tusschen theol. en wet.) niet in verband staat met die over de verhouding tusschen die andere leden[?] maar dat verband is niet uniformiteit, zooals gij denkt, maar telkens anders gevarieerd enz. evenals in de natuur. Alleen dit moge ten slotte nog opgemerkt zijn — en daarmee beantwoord ik uwe bedenking dat ik [nu] in mijn vorig schrijven heel de immanentie Gods buiten rekening laat, terwijl ik vroeger daarvan uitging — dat al die verschillende creaturen, theol. en wet., kerk en staat, genade en natuur enz. niet tot elkander in eenig verband zouden

[1)] Deze zin is waarsch. door Ten Hoor op de kant aangestreept.

kunnen staan, als God (behalve transcendent ook) niet immanent ware in al zijne werken. Want immers, dan was God niet in zijne werken, dan was er geen band die ze saamhield, dan waren ze niet met wijsheid gemaakt, dan waren ze niet geschapen en instand gehouden door één Logos, dan kon Col. 1 : 17 niet gezegd dat τα παντα ἐν αὐτῳ συνεστηκεν (= συστημα had), dan stond de wereld dualistisch, manicheesch naast God en niet onder en in Hem. En verder, ware God in al zijne schepselen precies op dezelfde wijs met al zijne eigenschappen in dezelfde mate enz. immanent dan ware er geen onderscheid tusschen de schepselen, dan ware er ééne forma, uniformiteit. Maar nu schiep God alle dingen verschillend en houdt ze op verschillende wijze in stand, en nu is er oneindige verscheidenheid, rijkdom van vormen. En nu is er eenheid, samenhang, verband eenerzijds en anderzijds ook onderscheid. En daarom is er verband van natuur en genade, kerk en staat, theol. en wet. en ook weer onderscheid tusschen die alle. En in dat verband en in dat onderscheid is er ook weer onderscheid.

Een ander is 't verband, het onderscheid tusschen natuur en genade, en een ander dat tusschen theol. en wet. enz. Dat alles moet afzonderlijk bestudeerd uit de openbaring Gods. Met één regel (God is transcendent boven de wereld, en dus kerk ook boven staat, theol. boven wet. enz.) is hier eigenlijk niets gedaan en niets gezegd. Zoo makkelijk is het niet, om dat alles in 't rechte verband te zetten.

8. Hierbij kan ik het laten. Al het wezenlijke in uw brief heb ik nog eens besproken. Het is niet noodig terug te komen op den sprong, noch op 't beeld van ziel en lichaam enz. [op] wat ge zegt over God als een universale in re, heb ik ganschelijk niet begrepen. Wat het realisme en nominalisme historisch waren en hoe ik zelf erover denk, heb ik in mijn dogmatiek besproken. Maar ik heb nooit gelezen van God als universale in re. Natuurlijk zal ik nu gaarne nog een schrijven van u ontvangen. Maar dan kunnen we, dunkt me, de discussie wel sluiten. We komen niet verder. Ons beider standpunt is tegenover elkander aangegeven, omschreven, geadstrueerd. Meer valt er niet te doen. Voor mij is daarmee het einde en ook de bedoeling dezer discussie bereikt. Als ik me iets anders of meer had voorgesteld, ware er misschien plaats voor teleurstelling. Nu ben ik blijde, dat ik met vriendschappelijke gevoelens scheiden kan en ook bij diepgaand verschil blijf

t.t.

H. BAVINCK

XI

[Eerste schets van Ten Hoor:]

ANTWOORD AAN PROF. B., 7E BRIEF

K. universale in rebus.
B. niet.
Verschil: Formeel. [B. God. K. kosmos hoofdbegr.].
Materieel: K. kosmos. B. God als hoofdbegrip.

a. *Bav. en Kuypers* standpunt.

b. Het punt van ons verschil is niet of er relatie bestaat, maar of [de bestaande relatie] de relatie [in de univ.] tuss. de Theol. en de andere wet. zooals deze relatie in de Univ. belichaamd wordt, beantwoordt aan de relatie van God tot den kosmos. De relatie in de Univ. is altijd coordinatie en subord. Dit *kan* niet anders en dit is in strijd met de relatie der objecten van Theol. en kosm. wet.

c. Ge tracht aan het bezwaar te ontkomen door een subjectiv. standpunt in te nemen, en ge zegt In ons bewustzijn geen tweeheid, maar eenheid. Alle kennen in den mensch is „einheitlich".

Ten 1 geldt dit punt in kwestie niet (zie *b*), maar bewijst alleen, dat er relatie bestaat.

Ten 2. Is het onwetenschappelijk om de [*aard*] *wijze* waarop de wet. met elkander in relatien staan, uit de eenheid van ons bewustzijn te willen afleiden. Ons bewustzijn, ons denken is gebonden a/de object, en aan de relatie, waarin de obj. tot elkander staan. Zooals de relatie tusschen de objecten is, moeten wij ze ons [in] ons *denken*, en weer uitdrukken.

d. Daar uw hoofdbegrip van alle wet. God is, kunt ge God niet als object der Theol. erkennen. Uw obj. der Theol. is een werk Gods. Dit is een noodsprong (evenals bij Dr. K. die de revelatio ectypa tot object neemt), die noodwendig volgt uit *uwe* opvatting v/d. wet. als een organisme van uit het algem. begrip v. wet. bepaalt ge wat het obj. der Th. is.

D.V. ga ik straks het vaderland verlaten en neem onder vele aangename [herinn] indrukken helaas ook vele smartelijke herinneringen mede aan[gaande] vele politieke berekeningen en voorzorgsmaatregelen [in zake] [de kerk] aangaande de leiding der zaken van de kerk en de school gedurende de laatst jaren. [Ik laat het oordeel over dat alles] Ik laat dat alles voor rekening van mijne tegenstanders, en laat het oordeel daarover aan den Heere en aan de toekomst over.

Altijd aan de zijde van Dr. K. hoewel ge met zijn materieel en formeel beginsel niet vereenigd zijt, en gij [in] verder van hem af staat dan wij van u af.

Anticipatie.

God is het centraal obj. v/d. Theol. en van geen andere wet.

[Aan de rand:]

niet van uit de Theol. zelf, zoodra ge aan de Th. zelf vraagt wat haar obj. is, komt ge noodwendig aan mijne zijde te staan.

ongereformeerd.

ANTWOORD AAN PROF. BAVINCK, 7E BRIEF (LAATSTE)

Nadat ik uw laatsten brief vele malen en met alle aandacht gelezen en ernstig overwogen heb, moet ik u toestemmen, dat we met onze discussie niet verder komen. Daarom wil ik haar ook mijnerzijds eindigen met dezen brief. Als resultaat van onze discussie constateer ik het volgende:

1. Bij den aanvang van onze discussie hebt gij gezegd, dat ge het in de hoofdstelling met Dr. K. eens waart. Nu is het uit onze discussie gebleken, dat dit niet waar is. Het *materieele* hoofdbegrip van Dr. K. is „de kosmos", en bij u „God". Het *formeele* hoofdbegrip van Dr. K. is het *„universale in rebus,"* en gij aanvaardt ook dit niet. Derhalve zijt ge het niet met Dr. K. eens in de *hoofdstelling*. Wij staan in elk geval veel nader bij u dan gij bij Dr. K. staat. Waarom of ge ons dan altijd afstoot en Dr. K. stilzwijgend volgt, is mij onverklaarbaar.

2. Ook in uw laatsten brief verliest ge het eigenlijk punt van ons verschil weer uit het oog. De vraag is niet of er al of niet [va] relatie bestaat tusschen de theol. en de kosmol. wetenschappen, maar of deze relatie in de verhouding der faculteiten van eene universiteit, zooals deze thans bestaat, juist belichaamd is. Deze relatie in de universiteit coordineert en subordineert de Theologia. Dit *kan* in het tegenwoordig stelsel niet anders. En *dit* is juist in strijd met de relatie tusschen de objecten der Theol. en der kosmol. wetenschappen.

3. Ge tracht de moeilijkheid te ontwijken door te onderscheiden tusschen een *logische* relatie in het bewustzijn in de wetenschappen, en een *reëele* relatie in de objecten. Zoo komt ge ook tot een tweeheid. Uw logische relatie is geen afdruk van de [rel] reëele relatie. Het subject heeft een andere voorstelling van de relatie dan er objectief bestaat. Dit is subjectivisme, en leidt ons bij consequentie naar de lijn van Ritschl.

Daartegenover blijf ik handhaven de stelling dat de logische relatie moet beantwoorden aan de reëele relatie in de objecten. En voor zoover dit niet mogelijk is in de universiteit *make* men *geene* relatie, wijl dit beter is dan een gansch onware.

4. Ook gij komt er ten slotte toe, al is het ook op andere wijze en in anderen zin dan Dr. K., om God als object der Theologie los te laten, en in de plaats daarvan te nemen *„een werk Gods"*. Het centraalobject der Theol. is bij u niet God, God is bij u het centraalobject van de *wetenschap*. De wetenschap is dus Theologie. Theologie is wetenschap in den algemeen formeelen zin, gecoordineerd en gesubordineerd. Vereenzelviging maakt de Theol. tot algemene wetenschap, ook materieel, of de algemeene wet. tot Theol. Doch in beide gevallen wordt de Theol. in haar eigen wezen opgeheven. Dit is een anticipatie. Het is idealisme, met alle werkelijkheid in strijd. Dat alle dingen in den kosmos in hunne relatie tot God beschouwd worden, maakt God nog volstrekt niet tot centraalobject van de *wet*.

Door *uwe* opvatting van de wet. als een organisme wordt ge gedwongen om *God* als object der Theologie los te laten. Ge komt niet van uit de[?] zelf tot de bepaling van haar object, maar uit de wetenschap in 't algemeen leidt ge af, dat het object der Theol. *een werk* Gods is.

Deze opvatting van het object der Theol. wijkt af van alle Geref. dogmatici, en ook van de H. S. die ons overal leert dat wij *God* kennen. Ik blijf daarom bij de stelling, dat God het centraal object is van d. Theologia, en niet van de [andere] kosmol. wetenschappen.

Ten slotte nog dit. D.V. ga ik straks het Vaderland verlaten, en neem onder vele aangename — helaas, ook vele smartelijke herinneringen mede aan vele politieke berekeningen en voorzorgsmaatregelen aangaande de leiding der zaken in de kerk en de Theol. School gedurende de laatste jaren. Het blijft voor rekening van hen die dit geldt. De Heere zal ook in de historie der toekomst oordeelen. Doch al deze smartelijke herinneringen kunnen niet uitdooven mijne liefde tot de Geref. kerk en de Theol. School in dit land. De Heere zegene haar rijkelijk in weerwil van al het onvolmaakte en verkeerde dat wij doen.

[Achter op de enveloppe:]

De tweeheid is een abnormaliteit, beschouwd naar de maatstaf van de volm. bedeeling, niet naar de maatstaf van deze bedeeling. Pilatus en Christus, twee koningen is ook een abnormaliteit, kerk en staat ook. Doch naar de maatstaf dezer bedeeling is het normaal.

Het object der Theol. is immanent in den kosmos. Dit zegt in welke relatie de Theol. zijn obj. tot den kosmos beschouwen moet.

De verhouding van God en kosmos, immanentie, is [niet in de wet.] Theol. en kosmol., niet in een *verband* tusschen beide te belichamen. Is echter wel in de wet. n.l. in de Theol. op zichzelf, en in de kosmol. op zich zelf op te nemen. Indien er nu één object ware, en ééne wetenschap, dan ware de moeilijkheid weg. Doch nu de kosmos zelfstandig obj. v. wet., en God zelfst. obj. van wet. is, zijn er *twee* gecoordineerde obj. van wet. De 4 andere facult. zijn niet ondergeschikt aan de Theol., zijn geen onderdeelen van de theol. wet. gelijk de kerkgesch.

In elke wet. eenheid[?] der relatien. Evenals kerk en staat. De eene is geen deel v/d. andere. Toch geen Dualisme.

Men moet bij de bepaling der verhouding met de transcendentie beginnen, niet met de immanentie, want de immanentie moet in het licht van de transcendentie verklaard worden, anders verklaart men de immanentie uit den mensch.

BIJLAGE II

BIBLIOGRAPHIE [1])

Aan de hier volgende bibliographie moge een enkele opmerking ter verantwoording en toelichting voorafgaan. Wat de in rubriek A genoemde publikaties betreft, verdient vermelding, dat herdrukken in de regel werden geregistreerd; in elk geval steeds, wanneer sprake was van herziening, uitbreiding of verandering van uitgever. De meest recente edities zijn eveneens zonder uitzondering genoemd. De volgorde, waarin de tijdschriften in rubriek B zijn opgenomen, is chronologisch bepaald; als uitgangspunt voor de rangschikking diende de verschijningsdatum van Bavincks eerste bijdrage in de diverse organen. Het is wellicht gewenst er tevens de aandacht op te vestigen, dat, wanneer de jaargangen van een tijdschrift over twee kalenderjaren lopen, steeds het jaar is aangegeven, waarin een jaargang tot afsluiting kwam.

De artikelen en recensies in *De Bazuin* werden afzonderlijk onder C. gerubriceerd. Dit geschiedde niet slechts vanwege het specifieke karakter van dit orgaan als kerkelijk weekblad, maar vooral vanwege het grote aantal bijdragen, dat van Bavincks hand in deze periodiek verscheen, met name gedurende het tijdvak 1900—1902, toen Bavinck als hoofdredacteur fungeerde. Aan de titels van de artikelen in *De Bazuin* zijn soms ter nadere informatie korte verklarende opmerkingen toegevoegd. Ten aanzien van de recensies valt nog op te merken, dat Bavinck deze in verschillende tijdschriften op tweeërlei wijze placht te publiceren: enerzijds in die van artikelen, voorzien van een door hem zelf gekozen titel en niet zelden culminerend in een eigen uiteenzetting; anderzijds in die van „Boekaankondigingen", variërend in omvang, maar doorgaans beknopter dan de artikelen. Het bleek niet mogelijk en trouwens evenmin zinvol, de talloze „Boekaankondigingen" in *De Bazuin* alle te vermelden, zodat tot een — niettemin vrij uitgebreide — keuze werd besloten. Bij deze selectie, die uiteraard een enigszins subjectief karakter draagt, golden in hoofdzaak overwegingen, gebaseerd op de aard en de auteur van het besproken geschrift, alsmede op de inhoud van de recensie zelf. Overigens is naar volledigheid gestreefd.

DE SAMENSTELLER

A. Boeken, oraties, brochures, bijdragen in verzamelwerken e.d.

1880 *De ethiek van Ulrich Zwingli* (academisch proefschrift) Zalsman, Kampen.

1881 *Synopsis purioris theologiae*, disputationibus quinquaginta duabus comprehensa ac conscripta per Johannem Polyandrum, Andream Rivetum, Antonium Walaeum, Antonium Thysium, S.S. Theologiae Doctores et Professores in Academia Leidensi. Editio sexta. Curavit et praefatus est H. Bavinck, Lugduni Batavorum apud Didericum Donner.

---

[1]) Lijsten van Bavinck's werken zijn te vinden in J. H. Landwehr, *In Memoriam. Prof. Dr. H. Bavinck herdacht door een zijner oud-leerlingen*, Kampen, 1921, blz. I—III; achter Bavinck's Levensbericht van de hand van dr. V. Hepp in de *Handelingen van de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde* (1922—1923), Leiden, 1923, blz. 114—116 en in *Opgaven betreffende de Vrije Universiteit*, uitgegeven ter gelegenheid van haar 50-jarig bestaan, Amsterdam, 1930, blz. 18—20. Deze lijsten zijn niet compleet. De heer J. Veenhof, theol. cand. te Kampen, vervaardigde een meer uitvoerige en gedetailleerde bibliographie en schonk mij daarvan een afschrift. Gaarne betuig ik hem hiervoor mijn hartelijke dank. Ik neem deze bibliographie als bijlage II in dit boek op. — R. H. B.

1888 *De wetenschap der H. Godgeleerdheid,* rede ter aanvaarding van het leeraarsambt aan de Theologische School te Kampen, uitgesproken den 10 Januari, Zalsman, Kampen.

1884 *De theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye,* bijdrage tot de kennis der ethische theologie, Donner, Leiden; 2e herziene druk, Donner, Leiden, 1903.

1888 *De katholiciteit van christendom en kerk,* rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theol. School te Kampen op 18 december 1888, Zalsman, Kampen.

1889 *De welsprekendheid,* eene lezing, 1e druk, Zalsman, Kampen; 4e druk, Kok, Kampen, 1918.

1892 *Welke algemeene beginselen beheerschen, volgens de H. Schrift, de oplossing der sociale quaestie, en welke vingerwijzing voor die oplossing ligt in de concrete toepassing, welke deze beginselen voor Israel in Mozaisch recht gevonden hebben?* Rapport ingediend voor sectie I (De sociale quaestie van haar christelijk-religieuze zijde) van het Sociaal Congres, gehouden te Amsterdam 9—12 november 1891; in: *Proces-verbaal van het Sociaal Congres,* gehouden te Amsterdam den 9, 10, 11, 12 november 1891, Höveker en zoon, Amsterdam, blz. 149—157; bespreking van dit rapport, blz. 359—371; vaststelling der conclusies, blz. 80—83.
The influence of the Protestant Reformation on the moral and religious condition of communities and nations, rede op 22 september uitgesproken op het vijfde algemene concilie van de Alliance of the Reformed Churches holding the Presbyterian System, gehouden te Toronto, 21—30 september 1892; in: *Alliance of the Reformed Churches holding the Presbyterian System.* Proceedings of the fifth General Council Toronto, 1892, Publication Committee of the Presbyterian Church of England, London, 1892, p. 48—55; het eerste gedeelte van de rede is verkort weergegeven, het vervolg in extenso.
Hoofd en hart, artikel in *Christophilus,* jaarboekje van het Nederlandsch Jongelings Verbond, blz. 71—75.

1893 *Het koninkrijk Gods;* in: *Handboekje* ten dienste der gereformeerde kerken in Nederland voor het jaar 1894, Le Cointre, Middelburg, blz. 243—252.

1894 *De algemeene genade,* rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theologische School te Kampen op 6 december 1894, Zalsman, Kampen.

1895 *Gereformeerde Dogmatiek,* I, 1e druk, Bos, Kampen; II, III en IV van deze druk verschenen resp. in 1897, 1898 en 1901 bij dezelfde uitgever.
Biblia; dat is de gansche Heilige Schrifture, bevattende alle de kanonieke boeken des Ouden en des Nieuwen Testaments, naar de uitgave der Statenoverzetting in 1657 bij de weduwe Paulus Aertsz van Ravesteyn uitgekomen, in de thans gangbare taal overgebracht door Dr. A. Kuyper onder medewerking van Dr. H. Bavinck en Dr. F. L. Rutgers, met volledige kantteekeningen, kaarten enz., Bolle, Rotterdam. In 1896 verscheen een tweede editie; in 1897 een editie met uitgave van de berijmde psalmen, de formulieren van eenigheid en de liturgie der nederd. geref. kerken.

1896 Met anderen, *Advies inzake het gravamen tegen artikel XXXVI der belijdenis,* Höveker en Wormser, Amsterdam.
Met F. L. Rutgers, *Advies inzake kerkelijk opzicht en tucht over zoogenaamde „doopleden",* acta der generale synode, gehouden te Middelburg, bijlage A.
Met M. Noordtzij, D. K. Wielenga en P. Biesterveld, *Opleiding en theologie,* Kok, Kampen.
Met M. Noordtzij, D. K. Wielenga en P. Biesterveld, *Nadere verantwoording,* Kok, Kampen.

1897 *Het vierde eener eeuw,* rede bij gelegenheid van het vijf-en-twintig-jarig bestaan van „De Standaard", Bos, Kampen. Verkorte versie in: *Gedenkboek,* opgedragen door het feestcomité aan Prof. Dr. A. Kuyper bij zijn vijf en twintig jarig jubileum als hoofdredacteur van „De Standaard", Herder, Amsterdam, 1897, blz. 38—51.
Beginselen der psychologie, 1e druk, Bos, Kampen, 2e herziene vermeerderde druk, bezorgd door V. Hepp, Kok, Kampen, 1928.

1898 Met P. Biesterveld, *Bede en rede,* ter inleiding van de jaarvergadering van de Vereeniging voor Hooger Onderwijs op Geref. grondslag, gehouden te Zwolle op 6 en 7 Juli 1898, Bos, Kampen. Verkorte weergave der rede in: *Negentiende jaarverslag* van de Vereeniging voor Hooger Onderwijs op Gereformeerden grondslag, Amsterdam, 1899, blz. XXXI—XXXV.

1899 *Theologische School en Vrije Universiteit,* Bos, Kampen.
Het recht der kerken en de vrijheid der wetenschap, Zalsman, Kampen.
Het doctorenambt, rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theologische School te Kampen op 6 december 1899, Zalsman, Kampen.

1901 *Ouders of getuigen,* Zalsman, Kampen; bundeling van artikelen in *De Bazuin* van 31 augustus 1900 tot 22 februari 1901, vgl. bij B.
De wereldverwinnende kracht des geloofs, leerrede over 1 Joh. 5 : 4b, uitgesproken in de Burgwalkerk te Kampen, den 30sten juni 1901, Zalsman, Kampen.
De offerande des lofs, 1e druk, Verschoor, 's Gravenhage; 5e herziene druk, de Mildt, 's Gravenhage, 1907; 6e druk, Kok, Kampen, 1911; 16e druk, Kok, Kampen, 1948.
De zekerheid des geloofs, 1e druk, Kok, Kampen; eerst gepubliceerd in *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie,* vgl. bij B; 2e vermeerderde druk, Kok, Kampen, 1903; 3e herziene druk, Kok, Kampen, 1918; 4e druk, Kok, Kampen, 1932.
Schepping of ontwikkeling, 1e druk, Kok, Kampen, 1901; eerst gepubliceerd in *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie,* vgl. bij B; 2e druk, Kok, Kampen, 1919.

1902 *Samenwerking,* referaat op den 14en bondsdag van den Nederlandschen Bond van Jongelingsvereenigingen op Geref. grondslag, uitgave van de vereeniging „De Gereformeerde Jongelingsbond".
Hedendaagsche moraal, Kok, Kampen; eerst gepubliceerd in *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie,* vgl. bij B.
Blijven of heengaan, Zalsman, Kampen.
Afscheidsrede, gehouden op 5 december voor het Kamper Studentencorps F.Q.I.; gepubliceerd in *De Reformatie,* 30e jrg. no. 16.
Godsdienst en godgeleerdheid, rede gehouden bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt in de theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op woensdag 17 december 1902, Vada, Wageningen.

1903 *Roeping en wedergeboorte,* Zalsman, Kampen; bundeling van artikelen in *De Bazuin* van 29 Maart 1901 tot 2 Mei 1902, vgl. bij B.

1904 *Feestrede,* gehouden bij gelegenheid van de herdenking van het 25-jarig bestaan van De Unie „Een School met den Bijbel" op donderdag 7 april 1904 in het gebouw voor Kunsten en Wetenschappen te Utrecht, uitgave van De Unie „Een School met den Bijbel", Utrecht.
Christelijke wetenschap, Kok, Kampen.
Paedagogische beginselen, 1e druk, Kok, Kampen; 2e herziene druk, Kok, Kampen, 1917.
Christelijke wereldbeschouwing, rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 20 october 1904 gehouden, Bos, Kampen; 2e herziene druk, Kok, Kampen, 1913; 3e druk, Kok, Kampen, 1929.
De toekomst van het christelijk onderwijs, rapport en advies door het bestuur van de Vereeniging voor Gereformeerd Schoolonderwijs aangeboden aan de eerstkomende algemeene vergadering, Bos, Kampen. (Blijkens mededeling in *Orgaan van het Gereformeerd Schoolverband* van december 1921, blz. 4 zijn 53 van dit 55 pagina's tellende geschrift door Bavinck geschreven.)

1905 *Christelijke en neutrale staatkunde,* rede ter inleiding van de Deputaten-vergadering op 13 april 1905, Witzel en Klemkerk, Hilversum; herdrukt en van toelichtende aantekeningen voorzien in: *Geen vergeefs woord,* verzamelde deputatenredevoeringen, Kok, Kampen, 1951, blz. 105—138.
Geleerdheid en wetenschap, rede gehouden bij de opening der lessen aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 20 september 1905, Höveker en Wormser, Amsterdam-Pretoria-Potchefstroom.

1906 *Gereformeerde Dogmatiek,* I, 2e herziene en vermeerderde druk, Kok, Kampen; II, III en IV van deze druk verschenen resp. in 1908, 1910 en 1911 bij dezelfde uitgever; 3e onveranderde druk, I—IV, Kok, Kampen, 1918; 4e onveranderde druk, I en II 1928, III 1929, IV 1930, Kok, Kampen.
De taak van het Gereformeerd Schoolverband, in de serie: *Voor onderwijs*

en opvoeding, uitgave van het Gereformeerd Schoolverband, no. 1, Klemkerk, Hilversum; 2e druk, Klemkerk, Hilversum, 1912.
Het wezen des Christendoms; in: *Almanak* van het studentencorps aan de Vrije Universiteit, N.D.D.D., 1906, blz. 251—277; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 17—34.
Bilderdijk als denker en dichter, Kok, Kampen.

1907 Met P. G. Buekers, *Evolutie;* in de reeks: *Pro en contra*, betreffende vraagstukken van algemeen belang, serie 3 no. 3, Hollandia-drukkerij, Baarn; Bavincks bijdrage is opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 105—120.

1908 *Inleiding;* in: *Christendom en opvoeding*, door A. Anema e.a., Hollandia-drukkerij, Baarn, blz. 3—32.
Christelijke beginselen en maatschappelijke verhoudingen; in de reeks: *Christendom en Maatschappij*, serie 1, nummer 1, Ruys, Utrecht; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 121—150.
Het christelijk huisgezin, 1e druk, Kok, Kampen; 2e druk, Kok, Kampen, 1912.
Wijsbegeerte der openbaring (Stone-lezingen voor het jaar 1908, gehouden te Princeton N.J.), Kok, Kampen.

1909 *Magnalia Dei*, 1e druk, Kok, Kampen; 2e vermeerderde, door Ds. C. B. Bavinck bezorgde druk, Kok, Kampen, 1931.
Psychologie der religie; in: *Verslagen en mededeelingen* der Koninklijke Academie van wetenschappen, afd. letterkunde, 4e reeks, deel IX, Joh. Muller, Amsterdam, blz. 147—178; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 55—77).
Rede, gehouden op de 21e bondsdag van den Nederlandschen Bond van Jongelingsvereenigingen op Geref. grondslag; in: *De Haagsche Bondsdag 1909*, redevoeringen en referaat, uitgave van de vereeniging „De Gereformeerde Jongelingsbond", blz. 46—50.
Johannes Calvijn, eene lezing ter gelegenheid van den vierhonderdsten gedenkdag zijner geboorte: 10 Juli 1509—1909, Kok, Kampen.
Calvin and common grace; in: *Calvin and the reformation* (four studies by Emile Doumergue, August Lang, Herman Bavinck, Benjamin Warfield), Fleming H. Revell Company, London and Edinburgh, blz. 99—130.

1911 *Verschillende groepen van Zondagsscholen;* in: *Gedenkboek*, feestuitgave ter gelegenheid van het 40-jarig bestaan der gereformeerde zondagsschoolvereeniging „Jachin" door J. P. Tazelaar, Callenbach, Nijkerk, blz. 255—258.
Feestrede, bij het 25-jarig jubilé van S.S.R., opgenomen in: *Gedenkboek* uitgegeven ter gelegenheid van het vijf en twintigjarig bestaan van de Societas Studiosorum Reformatorum, Enschedé & Zonen, Haarlem, blz. 1—24.
Modernisme en Orthodoxie, rede gehouden bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit op 20 October 1911, Kok, Kampen.

1912 *Het Christendom;* in serie: *Groote godsdiensten*, deel II no. 7, Hollandia-drukkerij, Baarn; na Bavinck's dood verscheen een herdruk, Hollandia-drukkerij, Baarn, z.j.

1913 *Handleiding bij het onderwijs in den christelijken godsdienst*, 1e druk, Kok, Kampen; 2e druk, Kok, Kampen, 1932.
Het begrip en de noodzaak der evangelisatie; in: *Handelingen van het congres voor gereformeerde evangelisatie* op dinsdag 8 en woensdag 9 april 1913 gehouden te Amsterdam, Kirchner, Amsterdam, blz. 22—36.
Evangelisatie; in de reeks: *Christendom en Maatschappij*, serie 5, nummer 9, Ruys, Utrecht.
Richtingen in de paedagogiek; in: *Handelingen van het nationaal christelijk schoolcongres*, gehouden op 9, 10, 11 october te Utrecht, Kok, Kampen, z.j., blz. 61—66; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 215—219.

1914 *De zending in de Heilige Schrift;* inleidend artikel in: Dr. Henry Beets, *Triumfen van het Kruis*, Eerdmans-Sevensma Co, Grand-Rapids (Mich.), U.S.A., 1914, blz. 7—30.
Van schoonheid en schoonheidsleer; in: *Almanak* van het studentencorps aan de Vrije Universiteit, N.D.D.D., 1914, blz. 121—148; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 282—280.
Met H. Visscher en H. J. van Wijlen, *De opleiding van den onderwijzer*, in de serie: *Voor onderwijs en opvoeding*, uitgaven van het Gereformeerd Schoolverband, no. 9, De Standaard, Amsterdam.
Het probleem van den oorlog, Kok, Kampen; (op de omslag staat als verschijningsjaar aangegeven 1915); eerst gepubliceerd in *Stemmen des Tijds*, vlg. bij B; hier en daar gewijzigd en aangevuld; herdrukt in: *Oorlog en Christendom*, vier opstellen van J. J. C. v. Dijk, Dr. H. Bavinck en A. W. F. Idenburg, Kok, Kampen, 1931, blz. 30—58.

1915 Met A. Anema, P. A. Diepenhorst, Th. Heemskerk en S. de Vries Czn., *Leiding en leider in de Anti-revolutionaire partij*, Ten Have, Amsterdam; in hetzelfde jaar verscheen een 2e druk, Ten Have, Amsterdam.
Feestrede, bij gelegenheid van het 25-jarig bestaan van den Schoolraad, 7 april 1915, uitgave Schoolraad van de scholen met den Bijbel.
Over het onbewuste; referaat op de wetenschappelijke samenkomst der Vrije Universiteit, gehouden op 7 juli 1915, Kirchner, Amsterdam.
Mental, religious and social forces in the Netherlands in de reeks: *A general view of the Netherlands*, published for the P.P.I.E. 1915 under direction of the commercial department of the Netherlands ministry of agriculture, industry and commerce at the Hague, number XVII.

1916 *De overwinning der ziel*, rede uitgesproken in de algemeene vergadering van het achtste nederlandsche philologencongres te Utrecht, 26 april 1916, Kok, Kampen.
De opvoeding der rijpere jeugd, Kok, Kampen.

1917 *De nieuwe opvoeding*, Kok, Kampen.
Algemeene inleiding; in: *Kerkhervorming*, gedenkschrift bij het vierde eeuwfeest, uitgave van het Geref. Tractaatgenootschap „Filippus", blz. 3—33.
De Hervorming en ons nationale leven; in: *Ter herdenking van de Hervorming 1517—1917;* twee redevoeringen, uitgesproken in de openbare zitting van den senaat der Vrije Universiteit op 31 october 1917 door Dr. H. Bavinck en Dr. H. H. Kuyper, Kok, Kampen, blz. 7—36.
Ethiek en politiek; in: *Verslagen en mededeelingen* der Koninklijke Academie van wetenschappen, 5e reeks, deel II, Joh. Muller, blz. 99—128; ook gepubliceerd in *Stemmen des Tijds*, vgl. bij B, en opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 281—301.
De Jongelingenvereeniging in hare beteekenis voor het sociale leven, rede gehouden op de 29e bondsdag van de Nederlandschen Bond van Jongelingsvereenigingen op Geref. grondslag; samen met de rede van Ds. J. L. Schouten uitgegeven door de Vereeniging „De Gereformeerde Jongelingsbond", blz. 1—9.

1918 *Philosophie des geloofs;* in: *Annuarium* der Societas Studiosorum Reformatorum, Donner, Rotterdam, blz. 62—72; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 9—16.
De navolging van Christus en het moderne leven; in de serie: *Schild en Pijl*, aflevering 3, Kok, Kampen; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 115—144.
De vrouw in de hedendaagsche maatschappij, Kok, Kampen.

1919 *De beroepsarbeid der gehuwde vrouw*, rede uitgesproken op het tweede christelijk sociaal congres; in: *Proces verbaal van het tweede christelijk sociaal congres*, gehouden te Amsterdam op 10, 11, 12 en 13 maart 1919, Libertas, Rotterdam, blz. 206—225; verslag van de gedachtenwisseling, blz. 226—234. De rede werd eveneens gepubliceerd in: *Referaten*, tweede christelijk-sociaal congres 10—13 maart 1919 te Amsterdam, Libertas, Rotterdam, blz. 5—25.

1920 *Christendom, Oorlog, Volkenbond*, Ruys, Utrecht; eerst gepubliceerd in *Stemmen des Tijds*, vgl. bij B; herdrukt in: *Oorlog en Christendom*, vier opstellen van J. J. C. van Dijk, Dr. H. Bavinck en A. W. F. Idenburg, Kok, Kampen, 1931, blz. 84—125; blijkens inleidend woord van Mr. J. W. Noteboom enigermate bekort.
Bijbelsche en religieuze psychologie, Kok, Kampen; bundeling van artikelen in *Orgaan van het Gereformeerd Schoolverband*, 1912—1920.

1921 *Verzamelde Opstellen*, Kok, Kampen.

1922 *Kennis en Leven* (opstellen en artikelen uit vroegere jaren, verzameld door Ds. C. B. Bavinck), Kok, Kampen.

1925 *Akosmisme; Agnosticisme; Bilderdijk; Dogma; Dogmatiek; Dogmengeschiedenis; Philanthropinisme;* artikelen in: *Christelijke Encyclopaedie*, 1e druk, I en IV, 1925 e.v.

B. Bijdragen in diverse tijdschriften

I. *De Vrije Kerk* (Vereeniging van Christ. Geref. Stemmen)

1. Artikelen

1880 *Geloofswetenschap,* 6e jrg. blz. 510—527; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 1—12.

1881 *Het geweten,* 7e jrg. blz. 27—37, 49—58; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 13—27.
Het rijk Gods, het hoogste goed, 7e jrg. blz. 185—192, 224—234, 271—277, 305—314, 353—360; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 28—56.
Het voor en tegen van een dogmatisch systeem, 7 jrg. blz. 449—464; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 57—67.
Gereformeerde theologie I, 7e jrg. blz. 497—509.

1882 *De wetenschappelijke roeping onzer kerk,* 8e jrg. blz. 88—93, 97—106.
Synodale kerkinrichting, 8e jrg. blz. 321—335; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 68—77.
Kerkelijke tucht, 8e jrg. blz. 483—491.

1883 *De predikdienst,* 9e jrg., blz. 32—43; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 78—85.
Het christelijk geloof, 9e jrg. blz. 44—47, 184—193; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 86—97.
De huishouding Gods, 9e jrg. blz. 239—242, 274—282; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 98—105.
De eere Gods, 9e jrg. blz. 418—431; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 106—114.
De hedendaagsche wereldbeschouwing, 9e jrg. blz. 435—461.
Het Lutherfeest, 9e jrg. blz. 476—479.
Huldreich Zwingli, 9e jrg. blz. 531—541.
Een woord van de redactie aan hare lezers, 9e jrg. blz. 576—578.

1884 *Huldreich Zwingli,* 10e jrg. blz. 8—29.
(J. H. Gunning jr. Aan Prof. Dr. H. Bavinck, 10e jrg. blz. 212—220).
Antwoord aan Prof. Dr. J. H. Gunning jr., 10e jrg. blz. 221—227.
(J. H. Gunning jr. Aan Prof. Dr. H. Bavinck, 10e jrg. blz. 277—286).
Antwoord aan Prof. Dr. J. H. Gunning jr., 10e jrg. blz. 287—292.
(J. H. Gunning jr. Nog een woord aan Prof. Dr. H. Bavinck, 10 jrg. blz. 314—319).

1885 *De navolging van Christus I, II,* 11e jrg. blz. 101—113, 203—213.

1886 *De navolging van Christus III,* 12e jrg. blz. 321—333.

1887 *Het dualisme in de theologie,* 13e jrg. blz. 11—39; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 145—164.
Christendom en Natuurwetenschap, 13e jrg. blz. 169—195; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 184—202.
Calvijn's leer over het Avondmaal, 13e jrg. blz. 459—486; opgenomen in *Kennis en Leven* (1922), blz. 165—283.

1892 *Godgeleerdheid en godsdienstwetenschap,* 18e jrg. blz. 197—225; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 35—54.

2. Recensies [2])

1881 *Een rectorale oratie* (A. Steketee, *De beteekenis der kunst voor den toekomstigen Evangeliedienaar,* rede uitgesproken bij de overdracht van het rectoraat der Theol. School op 16 Dec. 1880, Kampen, 1881), 7e jrg. blz. 120—130.
De borgtocht van Jezus Christus (S. A. van den Hoorn, *De Borg des beteren verbonds,* Delfzijl, 1881), 7e jrg. blz. 549—558.

[2]) Wanneer een recensie in de vorm van een artikel werd gepubliceerd wordt eerst de titel van het artikel vermeld; vervolgens — tussen haken — het besproken geschrift zelf. Geschriften, die in de rubriek *Boekaankondiging* werden gerecenseerd, zijn zonder nadere aanduiding genoemd.

1882 M. Noordtzij, *Egyptologie en Assyriologie* in betrekking tot de geloofwaardigheid des Ouden Testaments, Utrecht, 1882, 8e jrg. blz. 138—143.
W. Raman, *Eenige gedachten over de oorzaken der kwijning en middelen ter opwekking van het geestelijk leven,* Schoonhoven, 8e jrg. blz. 144.
J. van Andel, *Van Adam tot Abraham,* Heusden, 1882, 8e jrg. blz. 190, 191.
S. van Velzen en J. W. A. Notten, *Bevestigings- en intreerede,* 's Gravenhage, 1881, 8e jrg. blz. 192.
W. H. Nieuwhuis, *Het heelal,* Leiden, 1881, en *Mensch en dier,* Leiden, 1882, 8e jrg. blz. 192.
P. Nieuwenhuis, *Catechetisch onderwijs met aanteekeningen over de gereformeerde geloofsleer,* Brielle, 1882, 8e jrg. blz. 336—338.
Acta of Handelingen der Nationale Synode te Dordrecht ten jare 1618 en 1619. In de tegenwoordige spelling naar de oorspronkelijke Nederduitsche uitgave, onder toezicht van J H. Donner en S. A. van den Hoorn, eerste aflevering, 8e jrg. blz. 526, 527.
De Macedoniër. Algemeen Zendingstijdschrift onder redactie van Ds. H. Dijkstra te Oldekerk, Breukelen, eerste aflevering, 8e jrg. blz. 527, 528.
W. P. de Jonge, *Een stem uit de Gereformeerde Kerk in Amerika.* Bijdrage tot de geschiedenis van den kerkelijken strijd, ter nadere en onpartijdige onderzoeking aangeboden, Winterswijk, 8e jrg. blz. 528, 529.
J. H. Donner, *De Bijbelsche geschiedenis ten dienste van het catechetisch onderwijs,* Leiden, en *Eenvoudig onderricht in de Bijbelsche waarheden voor Catechisatiën,* Leiden, 8e jrg. blz. 529.
W. H. Nieuwhuis, *Buiten Europa.* Aardrijkskunde voor Azië, Afrika, Amerika en Australië, voor schoolgebruik en eigen studie, Brielle, 8e jrg. blz. 529, 530.
J. W. A. Notten, *Waakt en bidt.* Toespraak bij het feest der Chr. Jong. Vereen. te Rotterdam, Rotterdam, 8e jrg. blz. 530.
Amice Veritas, *Uitbreiding van het catechetisch onderwijs* naar „J. I. Doedes: de leer der zaligheid", tevens aangevuld met volledige verwijzing naar de belijdenisschriften der Nederlandsche Hervormde Kerk, Winterswijk, 8e jrg. blz. 574.

1883 B. C. Felix, *De strijd- en overwinningstocht der christelijke kerk door de gangen der eeuwen,* Leiden, 1882, 1e afl., 9e jrg. blz. 48.
C. G. Gijben, *Een woord aan mijne rechtzinnige medeleden in de Nederlandsche Hervormde Kerk,* Donner, Leiden, 9e jrg. blz. 194, 195.
Bijbelsch Woordenboek voor ontwikkelde lezers der Heilige Schriften, uitgegeven onder redactie van Dr. Ed. Riehm etc.; uit het hoogduitsch vrij bewerkt onder toezicht van Dr. C. H. van Rhijn, Utrecht, Prospectus, 9e jrg. blz. 195, 196.
A. Littooy, *De Theopneustie (of Goddelijke ingeving) der Heilige Schrift,* Leiden, 1883, 9e jrg. blz. 243 en 244.
Babels Torenbouw (A. Steketee, *Babel,* eene Bijbellezing over Gen. 11 : 1—10, Kampen, 1882), 9e jrg. blz. 283—289.
Schatkamer des geestelijken levens; onder toezicht van J. H. Donner. Simon Simonides, *De ziel onder eene wolke.* Eerste serie, no. Leiden, 9e jrg. blz. 290.
Een Gedenkschrift der Scheiding (Jacobus Beukers, *Gedenkschrift van het ontstaan der Christ. Geref. gemeente te Bunschoten,* met een voorwoord van W. Beukers, Kampen, 1883), 9e jrg. blz. 472—475.
Reformatie der Kerken (Dr. A. Kuyper, *Tractaat van de Reformatie der Kerken,* Amsterdam, 1883), 9e jrg. blz. 542—575.

1888 *Moderne Theologie* (L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den godsdienst,* eerste gedeelte, 1e en 2e stuk, Leiden, 1887), 14e jrg. blz. 253—286.

1893 *Calvinistisch en Gereformeerd* (M. A. Gooszen, *De Heidelbergsche Catechismus en het Boekje van de breking des broods,* Leiden, 1892), 19e jrg. blz. 49—71.

II. *Het Mosterdzaad*

1888 *„Waarmede moet de Zending beginnen: met de bearbeiding van geheele volken of met den enkele?"* — referaat gehouden op den zendingsdag der Chr. Geref. Buitenl. Zending, op 28 Juni 1887 te Leiden, 7e jrg. no. 1, Januari, blz. 1—15.

III. *Theologische Studiën*

1888 *De Theologie van Albrecht Ritschl,* 6e jrg. blz. 369—403.
1891 *Confessie en Dogmatiek,* 9e jrg. blz. 258—275.
1894 *Eene belangrijke apologie van de christelijke wereldbeschouwing* (bespreking van J. Orr, *The Christian View on God and the world as centring in the incarnation,* Edinburgh, 1893) 12e jrg. blz. 142—152.

IV. *Presbyterian and Reformed Review*

1892 *Recent Dogmatic Thought in the Netherlands,* Volume III, blz. 209—228;
1894 *The Future of Calvinism,* Volume V, blz. 1—24;
beide artikelen werden vertaald door Prof. G. Vos te Princeton.

V. *Gereformeerd Jongelingsblad*

1893 *Verslag* van op 10 mei 1893 te Amsterdam gehouden lezing *Indrukken uit Amerika,* 4e jrg. no. 16, 15 mei 1893.

VI. *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie*

1. **Artikelen**

1894 *Theologische richtingen in Nederland* 1e jrg., 2e serie, blz. 161—188; enigszins bekorte, nederlandse versie van het artikel „Recent Dogmatic Thought in the Netherlands" in *The Presbyterian and Reformed Review* (1892).
1896 *Het Calvinisme in Nederland en zijne toekomst,* 3e jrg. blz. 129—163; nederlandse versie — met weglating van de inleiding — van het artikel „The Future of Calvinism" in *The Presbyterian and Reformed Review* (1894).
1897 *Kleine bijdrage tot de geschiedenis der Statenvertaling,* 4e jrg. blz. 233—240.
1901 *Schepping of ontwikkeling,* 8e jrg. blz. 217—257; onder dezelfde titel als zelfstandige publikatie verschenen, Kok, Kampen, 1901, vgl. bij A.
1902 *De zekerheid des geloofs,* 9e jrg. blz. 129—198; onder dezelfde titel als zelfstandige publikatie verschenen, Kok, Kampen, 1901, vgl. bij A.
1903 *Hedendaagsche moraal,* 10e jrg. blz. 1—67; onder dezelfde titel als zelfstandige publikatie verschenen, Kok, Kampen, 1902, vgl. bij A.

2. **Recensies**

1897 *Roomsch, luthersch en gereformeerd* (E. F. Karl Müller, *Symbolik;* vergleichende Darstellung der Christlichen Hauptkirchen nach ihren Grundzügen und ihren wesentlichen Lebensäusserungen, Erlangen und Leipzig), 4e jrg. blz. 213—228.
1898 Benjamin B. Warfield, *Two studies in the history of doctrine.* Augustine and the pelagian doctrine. The development of the doctrine of infant salvation, New York, 5e jrg. blz. 287—290.
Benjamin. B. Warfield, *The significance of the Westminster standards as a creed,* New York, 1898 5e jrg. blz. 291, 292.
J. M. S. Baljon, *Novum Testamentum Graece.* Praesertim in usum studiosorum recognovit et brevibus annotationibus instruxit J. M. S. Baljon, I, Groningen, 1898, 5e jrg. blz. 292—294.
J. M. S. Baljon, *Grieks-Theologisch woordenboek,* hoofdzakelijk van de oudchristelijke letterkunde, Utrecht, 5e jrg. blz. 366—369.
James Orr, *The Ritschlian theology and the evangelical faith,* London, 1897, 5e jrg. blz. 370—373.
1899 H. G. Kleyn, *De Nederlandsche Hervormde kerk van den tegenwoordigen tijd,* uit het hoogduitsch vertaald door P. J. Kromsigt, Sneek, 1898, 6e jrg. blz. 197—208.
J. M. S. Baljon, *Novum Testamentum Graece.* Praesertim in usum studiosorum recognovit et brevibus annotationibus instruxit J. M. S. Baljon, II, Groningen, 1899, 6e jrg. blz. 203, 204.

VII. *De Heraut*

1896 *Stellingen* van het referaat, te houden op de Groninger provinciale predikanten-conferentie (20 oktober 1896) over de grondslagen en het karakter der Ger. theologie, 18 oktober, no. 982.
Breed verslag van dit referaat en de daarop volgende discussie, 25 oktober, no. 983.
1897 *Breed verslag* van het referaat gehouden op de tweede Groninger predikanten-conferentie (4 november 1897) over schepping en herschepping, 7 november, no. 1037;
Verslag van de discussie over dit referaat, 14 november, no. 1038; beide verslagen werden overgenomen door *De Bazuin,* 1897, nrs. 47 en 48, vgl. bij C.
1898 *Breed verslag* van een lezing over de wereld des gemoeds, 6 februari, no. 1050.

VIII. *Christelijk Schoolblad*

1899 *Ter toelichting en verdediging der Psychologie,* 8 artikelen 2 Juni—21 Juli.

IX. *Orgaan van de Christelijke Vereeniging van Natuur- en Geneeskundigen*

1904 *Het levensrecht der ongeboren vrucht,* 3e jrg. blz. 1—3.

X. *De School met den Bijbel*

1906 *Godsdienstonderwijs,* I—X, (polemiek met Mr. J. A. Levy), 3e jaargang, nrs. 6, 8, 10, 12, 17, 18, 19, 21, 22, 25.
1907 *Antwoord aan den heer J. C. Fabius,* I—VII, 4e jaargang, nrs. 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15.

XI. *Hollandia*

1907 Recensie van A. C. Duker, *Gisbertus Voetius,* 2e deel, 2e stuk, Leiden, 1907, 23 maart, no. 942.

XII. *Paedagogisch Tijdschrift*

1909 *Richtingen in de psychologie,* jrg. 1, blz. 4—15; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 172—182.
Psychologie van het kind; verslag van de rede, gehouden op de jaarvergadering der Vereeniging voor Christelijk Nationaal Schoolonderwijs, jrg. 1, blz. 105—117.
1913 *Kinderstudie I, II,* jrg. 5, blz. 241—252, 289—299.
1914 *Kinderstudie III,* jrg. 6, blz. 1—17.
1921 *Primaat van verstand of wil?,* jrg. 13, blz. 15—21; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 208—214.

XIII. *The Princeton Theological Review*

1909 *Calvin and common grace,* Volume VII, blz. 437—465; dit artikel werd eveneens gepubliceerd in *Calvin and the Reformation* (1909), vgl. bij A; de vertaling is van Prof. G. Vos.
1910 *The Reformed Churches in the Netherlands,* Volume VIII, blz. 433—460.

XIV. *Bibliotheca sacra*

1911 *Christological movements in the nineteenth century*, Volume 68, juli 1911, blz. 381—404.

XV. *Stemmen des Tijds*

1. Artikelen

1913 *Over de ongelijkheid*, 2e jrg. blz. 17—43; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 151—171.
Christendom en natuurwetenschap, 2e jrg., blz. 343—377; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 78—104.

1915 *Het probleem van den oorlog*, 4e jrg., deel I, blz. 1—31; met enige wijzigingen en aanvullingen verschenen als zelfstandige publikatie onder dezelfde titel, Kok, Kampen, 1914; vgl. voorts bij A.

1916 *Ethiek en politiek*, 5e jrg., deel II, blz. 32—56; oorspronkelijk een voordracht voor de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afd. letterkunde; vgl. voorts bij A (1917).

1918 *Klassieke opleiding I, II*, 7e jrg., deel I, blz. 46—65, 113—147; opgenomen in *Verzamelde Opstellen* (1921), blz. 220—261.

1920 *Christendom, Oorlog, Volkenbond I, II*, 9e jrg., deel I, blz. 1—26, 105—133; onder dezelfde titel als zelfstandige publikatie verschenen, Ruys, Utrecht, 1920; vgl. voorts bij A.

2. Recensies

1912 *The Psalms*. New Metrical Version with tunes new and old (nieuwe Engelse psalmberijming, vervaardigd door een commissie, die was samengesteld uit afgevaardigden van negen Gereformeerde en Presbyteriaanse kerken in Amerika), 1e jrg., blz. 752.
A. v. C. P. Huizinga, *Authority*, the function of authority in life and its relation to legalism in ethics and religion, Boston, 1911, 1e jrg., blz. 753.

1914 Georg Lasson, *Grundfragen der Glaubenslehre*, Leipzig, 1913, 3e jrg., blz. 450—452.
A. H. de Hartog, *Philosophie der Religie in grondlijnen*, eerste stukje (Inleiding), Amsterdam, 3e jrg., blz. 572—574.

1918 *Tijdschrift voor zielkunde en opvoedingsleer*, onder bestuur der docenten van het Psychologisch en Paedagogisch Instituut der R.K. leergangen te 's-Hertogenbosch, met medewerking van I. van den Berg, e.a., 10e jrg., 5e afl., januari 1918; uitgegeven door de R.K. Leergangen bij C. N. Teulings, 's-Hertogenbosch, 7e jrg., deel III, blz. 108, 109.
C. R. de Klerk, *Vaderlandsche Nieuw-Klassieke Beschouwing;* voor rekening van de schrijver geëxploiteerd door de Maatschappij voor goede en goedkoope lectuur te Amsterdam, 7e jrg. deel III, blz. 109, 110.

1919 B. J. Douwes, *Moderne Paedagogiek*. Beknopt overzicht voor Kweekelingen en Hoofdakte-Candidaten, Groningen-Den Haag, 1919, 8e jrg., deel II, blz. 189, 190.

1920 K. Kuiper, hoogleeraar aan de Universiteit van Amsterdam, *Vier voordrachten over Plato*, Haarlem, 9e jrg., deel I, blz. 236.
J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*. Studie over Levens- en Gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden, Haarlem, 1919, 9e jrg., deel I, blz. 237.
G. van der Leeuw, *Historisch Christendom*, Utrecht, 1919, 9e jrg., deel I, blz. 237, 238.
S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *Vrees en religie*. Een Psychologisch onderzoek toegepast op Nieuw-Testamentische gegevens, diss. Utrecht, Utrecht, 1920, 9e jrg., deel III, blz. 186, 187.

XVI. *Orgaan van het Gereformeerd Schoolverband*

1912—1914 *Bijbelsche psychologie*, 4 januari 1912—5 maart 1914, 24 artikelen.
1914—1920 *Religieuze psychologie*, 11 juni 1914—22 april 1920, 50 artikelen; beide artikelenreeksen zijn gebundeld in: *Bijbelsche en religieuze psychologie*, Kok, Kampen, 1920, vgl. bij A.
1920 *Individueele en sociale opvoeding*, 20 mei—18 november 1920, 4 artikelen; deze reeks bleef onvoltooid.

XVII. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*

1913 Verslag van toespraak gehouden op de vergadering van moderne theologen, op 17 april 1912 te Amsterdam, 13e jrg., blz. 92 en 93.

XVIII. *The Biblical Review*

1916 *Christ and christianity*, Vol. 1, april 1916, no. 2, blz. 214—236; de vertaling is van Rev. A. A. Pfanstiehl.

XIX. *Correspondentieblad van de Vereeniging van Christelijke onderwijzers en onderwijzeressen in Nederland en de Overzeesche bezittingen*

1916 *Individualisme en individualiteit van het kind*, blz. 64—72.

XX. *Onze jonge meisjes*

1919 *De opvoeding der vrouw*, 25e jrg.; ondanks nasporingen konden over deze publikatie geen nadere gegevens worden verkregen; het orgaan werd uitgegeven bij C. J. van Lonkhuizen, Zeist.

XXI. *Leidersblad Bond voor Gereformeerde Jeugd Organisatie*

1919/1920 *Christelijke jeugdarbeid*, I—VIII, 3e jrg., nos 4—6; 4e jrg. nos 1—5.

C. De Bazuin

1. Artikelen, die later gebundeld werden

1900 **48e jaargang**
nrs. 3—20 *Kennis en Leven* (I—XV); gebundeld in *Kennis en Leven* (1922), blz. 203—240, vgl. bij A.

1900/1901 **48e en 49e jaargang**
nrs. 35—50 en 2—8 *Ouders of getuigen* (I—XX); gebundeld in *Ouders of getuigen*, Kampen, 1901, vgl. bij A.

1901/1902 **49e en 50e jaargang**
nrs. 13—47 en 3—18 *Onmiddellijke wedergeboorte* (I—XL); gebundeld in *Roeping en wedergeboorte*, Kampen, 1903, vgl. bij A.

2. Overige artikelen [3])

1884 **32e jaargang**
no. 44 *Verslag* van de rede uitgesproken bij de herdenking van het jubileum der Christelijke Gereformeerde Kerk door de gemeente te Kampen op 19 oktober 1884.

---

[3]) De met een sterretje gemerkte artikelen handelen over de opleidingskwestie. Artikelen, die deze kwestie wel aanroeren, maar tegelijkertijd bredere strekking hebben, werden *niet* van dit teken voorzien.

1885 33e jaargang

no. 21 Met H. de Cock, *Een christelijk gymnasium.*
no. 41 *Antwoord aan Prof. Dr. A. Kuyper* (verdediging van de bepaling dat curatoren van en leraren aan het op te richten Christelijk Gereformeerd gymnasium leden der Christelijk Gereformeerde kerk dienen te zijn).
no. 46 *Prof. Hoedemaker en de kerkelijke kwestie,* I.
no. 47 *Idem,* II.
no. 48 *Idem,* III.
no. 51 *Antwoord* op een Ingezonden van J. van Dijk Mzn. te Doetinchem over het op te richten Christelijk Gereformeerd gymnasium.

1887 35e jaargang

no. 41 *Het christelijk gymnasium.*
no. 47 Met W. v. d. Bergh, *Verslag* van samenspreking van de Deputaten van het Synodaal Convent met enige broeders uit de Chr. Geref. kerk op 17 en 18 november te Kampen.

1888 36e jaargang

no. 10 Met W. v. d. Bergh, *Inzake de hereeniging onzer Gereformeerde kerken,* verslag van de vergadering van de Deputaten van het Synodaal Convent met de docenten der Theologische School van Kampen op 17 februari 1888 te Amsterdam.
no. 13 Met de andere docenten der Theol. School, *Conferentie* der H.H. Deputaten van het Syn. Convent met Christ. Geref. Kerkeraadsleden te Amsterdam op 10 april e.k. (opwekking aan de kerkeraadsleden om deze vergadering bij te wonen).
no. 23 Met C. Mulder, *De Theol. School in rouw* (bij het overlijden van A. Brummelkamp op 2 juni 1888).
Verslag van de toespraak gehouden bij de begrafenis van A. Brummelkamp (overleden 2 juni 1888) op 7 juni 1888.
no. 24 *Verslag* van de gedachtenisrede n. a. v. het overlijden van A. Brummelkamp op zondag 10 juni des morgens in de Chr. Geref. kerk te Kampen uitgesproken.
no. 31 *De agenda onzer a.s. synode* (typering van het verschil tussen Afscheiding en Doleantie).
no. 40 *Verslag* van de op zondag 30 september gehouden toespraak ter gelegenheid van de 40-jarige evangelie-bediening van Ds. J. Bavinck te Kampen.

1889 37e jaargang

no. 8 *Ingezonden aan Dr. Ph. J. Hoedemaker,* pred. der Ned. Herv. Gemeente te Nijland (reactie op diens opmerkingen in De Gereformeerde Kerk no. 19 over de rectorale oratie „De Katholiciteit van Christendom en Kerk").
no. 16 *Aan de Kerkeraden der Chr. Geref. gemeenten* (over de toezending van de Akte van vereeniging met bijgaande Memorie van Toelichting).
Dankbetuiging (voor de talloze blijken van medeleven bij zijn benoeming tot hoogleraar aan de Vrije Universiteit).
no. 27 *Aan de gemeenten der Chr. Geref. kerk* (over verschijning en verzending van de Memorie van toelichting).
no. 38 *Aan de kerkeraden der Chr. Geref. gemeenten* I (over de behandeling van de Concept-akte van vereeniging op de kerkeraden).
no. 39 *Aan de kerkeraden der Chr. Geref. Gemeenten* II.
no. 40 *Aan de kerkeraden der Chr. Geref. Gemeenten* III (slot).
Verslag van het referaat, gehouden op de Pastorale conferentie te Kampen (26 september 1889), over het Doopersch beginsel.

1890 38e jaargang

no. 40 *Gymnasiale opleiding.*
no. 48 *Aan de kerkeraden der Christ. Geref. Gemeenten in Nederland* (over de zaak der vereniging; Bavinck was scriba van de deputaten der Chr. Geref. Kerk).
no. 51 *Aan den eerw. kerkeraad der Chr. Geref. Gemeente te Bedum* (nadere toelichting van het schrijven in no. 48).

1892 40e jaargang

no. 4 *Aan de Christelijke Gereformeerde gemeenten in Nederland* (over het vervallen van het reglement van 1869; Bavinck was scriba van de Deputaten voor de wijziging van dit reglement).
no. 9 *Bericht* (over de voorbereiding van een vervroegde Algemene Synode, waarop de vereniging haar beslag zou krijgen).
no. 11 *Memorie* van de Deputaten inzake de vereeniging der Gereformeerde kerken, na onderlinge correspondentie, respectievelijk aan de kerken, door welke zij benoemd waren, aangeboden.

1893 41e jaargang

no. 17 Met G. van Goor, A. Kuyper, L. Neyens, B. van Schelven, *Concept-regeling* voor de opleiding van dienaren des Woords in de Gereformeerd kerken I.
no. 18 *Concept-regeling* (vervolg).
no. 19 *Concept-regeling* (slot).

1894 42e jaargang

no. 2 *Verslag* van Bavincks toespraak na de begrafenis van Helenius de Cock) (overleden 2 januari 1894), op 5 januari 1894.
no. 43 *Breed verslag* van het referaat gehouden op de Centrale Pastorale conferentie te Zwolle (13 september 1894) over de leer der eeuwige rechtvaardigmaking.

1896 44e jaargang

no. 10 Met M. Noordtzij, D. K. Wielenga, P. Biesterveld, *Verklaring* (antwoord op de bezwaren, door L. Lindeboom in no. 9 tegen de ontwerpregeling inzake het litterarisch en het theologisch onderwijs c.a. aan de Theol. School ingebracht).
no. 44 *Verslag* van het referaat gehouden op de Groninger Provinciale Predikanten-conferentie (20 oktober 1896) over de grondslag en het karakter der Geref. theologie.
no. 45 *Verslag* van de discussie over dit referaat.

1897 45e jaargang

no. 41 *Gereformeerd Gymnasium te Kampen* I.
no. 42 *Gereformeerd Gymnasium te Kampen* II.
no. 47 *Breed verslag* van het referaat gehouden op de tweede Groninger predikanten-conferentie (4 november 1897) over schepping en herschepping.
no. 48 *Verslag* van de discussie over dit referaat; deze verslagen werden overgenomen uit *De Heraut,* nrs. 1037 en 1038, vgl. bij B.

1898 46e jaargang

no. 48 *Artikel XXXVI der Nederl. Geloofsbelijdenis.*
no. 50 *Ter bemoediging* (over de financiële situatie van de Theologische School en het met haar verbonden gymnasium).

1899 47e jaargang

no. 19 *Waarde redacteur!* (Ingezonden aan Ds. W. H. Gispen) *.
no. 26 *Rectificatie* *.
no. 27 *Misverstand* *.
no. 30 *Kerken of vereeniging* *.
no. 32 *Antwoord* op Ingezonden van A. Brummelkamp te 's-Gravenhage *.
no. 34 *Theologische School* *.

1900 48e jaargang

no. 1 *Aan de lezers van De Bazuin.*
De Roeper (n. a. v. de staking van de uitgave van dit orgaan).
no. 2 *Het Doctorenambt* (bespreking van Kuypers kritiek op Bavincks rectorale oratie over het Doctorenambt in De Heraut no. 1149.
no. 4 *Is er verschil?* (bespreking van Kuypers reactie op het artikel in no. 2).
Vrijheid (over financiële onafhankelijkheid voor kerk en school).
no. 5 *Ontnuchtering* (n. a. v. kritiek van het Gereformeerd Jongelingsblad op een werk van Ds. C. van Proosdij).
Oude liefde roest niet *.
no. 6 *„N.C.S.V."*
Hoe moet men studeeren?

no. 7 *De Hoogeschool te Genève.*
Interessant (n. a. v. een opmerking van Dr. P. J. Kromsigt over Kuyper en Bavinck inzake het Doctorenambt in De Gereformeerde Kerk).
no. 8 *De vrije school.*
no. 9 *Bijbelsche tijdrekening.*
Stemrecht der vrouw.
Broederlijk? (over de bejegening van L. Lindeboom door enkele kerkelijke bladen).
no. 10 *Het Unie-rapport.*
no. 12 *Recensies.*
Dr. Adolph Zahn (n. a. v. diens overlijden op 27 februari 1900).
Appeltern.
no. 13 *Politieke samenwerking.*
no. 15 *Unie-rapport.*
Calvijn (over de herleving van de Calvijn-studie).
Pennestrijd.
no. 16 *De tweede doopvraag.*
Samenwerking.
De Unie.
no. 17 *Schoolgeldheffing.*
no. 18 *Diakenambt.*
Gelooven op gezag.
no. 19 *De eerste doopvraag* I.
no. 20 *De eerste doopvraag* II.
no. 21 *Toespraken bij het Avondmaal* I.
Miskenning (kritiek op de klacht van De Heraut dat G. Keizer niet aan de Vrije Universiteit promoveerde).
no. 22 *Zinzendorf.*
De oorlog (Ingezonden over de Zuid-Afrikaanse oorlog met commentaar).
no. 23 *Toespraken bij het Avondmaal* II.
Prof. H. Beuker (In memoriam n. a. v. diens overlijden op 18 mei 1900).
Eenstemmigheid (inzake het „in Christus geheiligd" tussen De Heraut en De Bazuin).
no. 24 *Nader onderzoek* I (waarom Kamper studenten niet aan de Vrije Universiteit maar aan buitenlandse universiteiten hun studie voortzetten).
Bijzondere gymnasia.
„Van Gelder-stichting".
no. 25 *Nader onderzoek* II.
Toespraken bij het Avondmaal III.
no. 26 *Nader onderzoek* III.
no. 27 *Schriftcritiek*
Een belangrijk schrijven (nl. van C. van Gelderen, studerend in Berlijn).
no. 28 *Samenwerking.*
Subsidie.
De tweede collecte (door de kerken te houden ten bate van de Theologische School).
no. 29 *Wrok* (n.a.v. reactie van De Heraut op de artikelen in de nrs. 21, 24, 25, 26).
Geheel-onthouding.
no. 30 *Verzwegen* (n.a.v. benoeming van H. H. Kuyper tot hoogleraar aan de V.U.).
Toekomst der litteratoren.
no. 31 *Vrije examens.*
no. 32 *Leven en dood.*
no. 35 *Op reis.*
Bevoorrecht Nederland.
no. 36 *Zetten.*
Drankbestrijding.
Patrimonium.
no. 37 *Gymnasium te Kampen*
Kostende prijs (over het schoolgeld van het gymnasium te Kampen).
Protestanten-plicht.
no. 38 *Moderne kunst.*
no. 39 *„Voor u neemt".*
no. 41 *Onze zending*
Zelfstandigheid.
no. 42 *Een jubilé* (bij het zilveren ambtsjubileum van M. Noordtzij als hoogleraar aan de Theologische School).
Echte studie.
no. 43. *Antwoord* (op een Ingezonden van A. Anema n.a.v. Bavincks recensie van diens *Grondslagen der sociologie* in no. 40).
no. 44 *De juiste toedracht* (n.a.v. reactie van de Heraut op de artikelen in de nrs. 21, 24, 25, 26).
no. 45 *Meer licht* (over de benoeming van H. H. Kuyper tot hoogleraar aan de V.U.).
no. 50 *Gedoopt, dus behouden?*
no. 52 *Antwoord* op Ingezonden van H. van Dijk te Zwammerdam over de vroegdoop.

1901 49e jaargang
no. 1 *Bij den aanvang des jaars.*
no. 2 *Gezag der kerkenorde.*
no. 3 *Zendingsvrucht.*
Conferentie *.
no. 5 *Leergeschillen*
Geen illusie *.
no. 10 *Conferentie* *.
no. 11 *Feminisme.*
Onkerkelijkheid.
no. 12 Met M. Noordtzij, D. K. Wielenga, L. Lindeboom, P. Biesterveld, *Verklaring en stellingen* van de Hoogleeraren der Theologische School *.
no. 16 *Een stap vooruit* *.
Kerkelijke statistiek
no. 17 *Verkeerde qualificatie* *.
Dogmatiek (n.a.v. het gereed komen van deel IV van de *Gereformeerde Dogmatiek*, 1e druk).
no. 18 *Zending.*
Werk of genade.
no. 19 *Niet billijk* *.
no. 22 *Kerk en faculteit* (het oordeel van Ph. J. Hoedemaker inzake hun onderlinge verhouding) *.
no. 23 *Woord en daad* (n.a.v. reorganisatie-voorstel van J. H. Gunning jr.).
no. 24 *Beginselen*
no. 25 *Schooldag.*
Gymnasium.
Verkiezingen.
no. 26 *Biduur Zuid-Afrika.*
Schooldag.
Universiteitsdag.
no. 27 *De strijd voor het recht* (rede op 29 Juni uitgesproken in de Bovenkerk te Kampen bij gelegenheid van het bezoek van President Kruger).
Ter zake (over de critiek van L. H. Wagenaar op de Theol. Schooldag).
no. 28 *Buiten de kerk* (over de onkerkelijkheid in Nederland).
„Een vraag om argumenten" *.
no. 29 *Opheldering gewenscht* (n.a.v. het financieel overzicht in het jaarverslag van de Vrije Universiteit).
no. 31 *Dordsch.*
Handelsschool.
no. 32 *Het nieuwe ministerie.*
no. 33 *Kerk en politiek.*
Middelbaar onderwijs.

no. 34 *Kerkherstel* (n.a.v. een reorganisatie-voorstel van J. H. Gunning, Ph. J. Hoedemaker en P. J. Kromsigt).
no. 35 *Gereformeerde beginselen.*
no. 36 *Christelijke wetenschap.*
no. 37 *Kerkelijke statistiek.*
no. 38 *Theol. faculteit* (over de kritiek van Adolf Harnack op de omzetting van de faculteit der Godgeleerdheid in een faculteit voor godsdienstwetenschap aan de Nederlandse openbare universiteiten).
no. 42 *Calvinisme.*
no. 46 *„Los van Rome".*
no. 48 *Art. 13 D.K.*
no. 51 *Belijdenis of beginselen.*

1902 **50e jaargang**
no. 1 *Bij den aanvang des jaars.*
no. 2 *De tekst onzer liturgie.*
no. 4 *H. Pierson* (bij diens zilveren jubileum als directeur van de Heldringgestichten).
no. 5 *Bijbelstudie.*
no. 6 *Geloofszekerheid.*
Medische faculteit.
no. 9 Met anderen, *Advies* aan „de Gereformeerde Kerken in Nederland" in zake de eenheid van opleiding tot den Dienst des Woords. Concept-contract. *
no. 10 *Het advies* *
Een ernstig bezwaar *
no. 12 *Geruststellend* *
Geheelonthouding.
no. 13 *Een eervol emeritaat* (n.a.v. het aftreden van C. Mulder als redacteur van De Bazuin en Het Kerkblad en als bibliothecaris der Theologische School).
no. 15 *Prof. Wielenga* (In memoriam-artikel n.a.v. diens overlijden op 28 maart 1902).
Souvereiniteit der wetenschap.
no. 16 *Subsidie* *.
no. 17 *Eene belangrijke verklaring* *.
no. 18 *Dankbaar en voldaan* *
no. 19 *Heeren en knechten.*
no. 21 *Onzekerheid* (n. a. v. de jaarlijkse vergadering van moderne theologen op 8 en 9 april 1902).
Doopspractijk.
no. 22 *Ambt en plicht* *.
no. 23 *Assyriologie* (n.a.v. de promotie van C. van Gelderen).
no. 24 *Een goed begin* *.
Gewaagde profetie (over toestand en toekomst van het Hoger onderwijs).
no. 25 *Vertrouwen* *.
Voorloopig resultaat *.
Universiteitsdag *.
no. 27 *School en faculteit* *.
no. 28 *Universiteitsdag* *.
no. 29 *Kerk en opleiding* *.
no. 30 *Kerk of vereeniging* *.
Universiteitsdag (slot) *.
no. 31 *Kerk of vereeniging* *.
Plaats van vestiging *.
no. 32 *De Vrije Universiteit* *.
no. 40 *Na de synode* *.
no. 42 *Geloof en aanschouwing* I.
Liturgie.
Benoeming (over de benoeming van H. Bavinck en P. Biesterveld tot hoogleraar aan de Vrije Universiteit) *.
no. 43 *Geloof en aanschouwing* II.
Nader bericht *.
no. 44 *Geloof en aanschouwing* III.
Beslist (over de aanvaarding van deze benoeming) *.
no. 45 *Geloof en aanschouwing* IV.
no. 46 *Wapenstilstand.* (Ingezonden van Ds. T. Bos en antwoord daarop) *.
no. 47 *Geloof en aanschouwing* V.
no. 48 *Geloof en aanschouwing* VI.
no. 49 *Ingezonden stukken* *.
no. 50 *Commentaar* op Ingezonden van P. Biesterveld *.
no. 54 *Afscheidswoord.*

3. Recensies [4])

1886 **34e jaargang**
no. 51 Ph. J. Hoedemaker, *„Niet van eigen uitlegging"*, Amsterdam, 1886.

1888 **36e jaargang**
no. 22 A. Kuyper, *De vleeschwording des Woords*, Amsterdam 1887.
Gereformeerde bijdragen — Tijdschrift voor dogmatische en historische theologie, onder redactie van N. A. de Gaay Fortman en C. C. Schot.
no. 25 A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, deel I, Amsterdam, 1888.

1889 **37e jaargang**
no. 8 A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, deel II, Amsterdam, 1888.

1890 **38e jaargang**
no. 2 A. Kuyper, *Het werk van den Heiligen Geest*, deel III, Amsterdam, 1889.
no. 8 P. J. van Melle, *Korte schets der christelijke geloofsleer*, Nijkerk, 1890.
no. 9 M. A. Gooszen, *De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten.* Bijdrage tot de kennis van zijne wordingsgeschiedenis en van het Gereformeerde Protestantisme, Leiden, 1890.
no. 34 J. H. Gunning JHzn., *Onze eeredienst.* Opmerkingen over het liturgische element in den Gereformeerden cultus, Groningen, 1890.
no. 35 *Het ambt der geloovigen* (L. H. Wagenaar, *Het ambt aller geloovigen*, dogmatisch-practisch voorstel, Leeuwarden, z.j.).
no. 44 W. Geesink, *De beteekenis van het leerstuk der oorspronkelijke gerechtigheid voor de godgeleerde zedekunde*, 1890.
no. 46 *Separatie en Doleantie* I (F. M. ten Hoor, *Afscheiding en Doleantie in verband met het kerkbegrip*, Leiden, 1890; A. Kuyper, *Separatie en Doleantie*, Amsterdam 1890).
no. 48 *Separatie en Doleantie* II.
no. 49 idem III.
no. 51 idem IV.
no. 52 idem V.

1891 **39e jaargang**
no. 18 *Afscheiding of Doleantie?* (F. M. ten Hoor, *Afscheiding en Doleantie.* Een woord ter verdediging en nadere toelichting, Leiden, 1891).

1892 **40e jaargang**
no. 53 *Ons kerkgezang* (artikel van J. G. R. Acquoy over de melodieën der in *Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis*, deel IV).

1893 **41e jaargang**
no. 41 *Gisbertus Voetius* (A. C. Duker, *Gisbertus Voetius*, eerste aflevering, Leiden).

1894 **42e jaargang**
no. 3 J. M. S. Baljon, *Inleiding op de boeken des Nieuwen Verbonds*, Utrecht, 1893.
no. 41 *Eene Leidsche dissertatie* (H. Visscher, *Guilielmus Amesius*, Haarlem, 1894).

1895 **43e jaargang**
no. 21 J. M. S. Baljon, *Grieksch-Theologisch Woordenboek* hoofdzakelijk van de Oud-christelijke letterkunde, Utrecht, 1895.
no. 42 A. C. Duker, *Gisbertus Voetius*, 1e deel, tweede helft A, Leiden.

[4]) Zie noot 2.

1897 45e jaargang

no. 28 *Doop en wedergeboorte* (G. Kramer, *Het verband van doop en wedergeboorte.* Nagelaten dogmenhistorische studie, Breukelen, 1897).

no. 45 W. Geesink, *De ethiek in de gereformeerde theologie,* Amsterdam, 1897.

1898 46e jaargang

no. 17 K. Aug. Dächsel, *Bijbel* ... met in den tekst ingelaschte verklaringen en aanmerkingen naar het hoogduitsch, 2e druk, bewerkt door H. van Griethuysen, deel III, Kampen, 1897.

no. 18 Joh. Calvijn, *Uitlegging van de Handelingen der Apostelen.* De vertaling van Joh. Florianus, herzien naar de uitgave van het Corpus Reformatorum en in de tegenwoordige spelling overgebracht, door G. Wielenga, aflevering I, Kampen, 1898.
S. Ulfers, *Het Socialisme,* 2e onveranderde uitgave, Amsterdam, 1898.

1899 47e jaargang

no. 5 P. J. van Melle, *Korte schets der christelijke geloofsleer,* 2e druk, Nijkerk.

1900 48e jaargang

no. 2 *Prof. Rutgers' oratie* (F. L. Rutgers, *Calvijns invloed op de reformatie in de Nederlanden,* voor zooveel die door hemzelven is uitgeoefend, Leiden, 1899).

no. 5 *Darwinisme en teleologie* (Prof. Macdill, *Common sense and Logic applied to Darwinism and Teleology,* Xenia, 1899).

no. 6 *Biographie van Calvijn* (F. W. Kampschulte, *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf,* deel II, Leipzig).
Dr. Kuyper over Zuid-Afrika (Artikel van A. Kuyper over de Zuid-Afrikaanse crisis in *Revue des deux mondes,* 1 februari 1900).

no. 7 *„Wat zegt de Schrift"* (aankondiging van het maandblad met deze titel onder redactie van L. Lindeboom).

no. 8 *Wat zou Jezus doen* (Charles Sheddon, *In His steps.* What would Jesus do?).
De openbaring van Johannes (J. H. Gunning JHzn., *Het boek der toekomst,* Utrecht, eerste aflevering).

no. 11 *„Het huisbezoek"* (P. Biesterveld, *Het huisbezoek,* Kampen, 1900).
F. R. Turretinus (G. Keizer, *François Turretini,* sa vie et ses oeuvres et le consensus, Lausanne, 1900).

no. 12 *Christelijke vroomheid* (C. B. Hylkema, *Reformateurs,* geschiedkundige studien over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw, eerste stuk, Haarlem, 1900).

no. 13 *Een bezwaarschrift* (H. Huisman, *Eenige grondwaarheden der christelijke godsdienst,* in overeenstemming met Gods Woord, de Belijdenisschriften, Calvijn en andere onzer Geref. vaderen en daarmede vergeleken de beschouwingen van Dr. Kuyper, Appingedam, 1900).
Psalm LXVIII (Maart-aflevering van het *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie,* inzonderheid van het daarin opgenomen artikel van M. Noordtzij over de achtenzestigste Psalm).

no. 14 *De H. Doop* (J. A. Ruys, *Leerbegrip van het sacrament des H. Doops* volgens Gods Woord in de Nederlandsche Hervormde (Gereformeerde) kerk in *Troffel en Zwaard,* 3e jrg. 1e afl., blz. 1—21; ook afzonderlijk uitgegeven, Utrecht, 1900).

no. 18 J. van Andel, *Johannes' evangelie aan de gemeente toegelicht,* Leiden, 1900.

no. 27 *„Mensch en dier"* (W. H. Nieuwhuis, *Mens en dier).*

no. 30 *Marnix. Protestantsche stemmen.* Jaargang II, afl. III, Rotterdam, 1900.
N. H. Beversluis, *L. G. C. Ledeboer en zijne gemeenten,* Middelburg, 1900.
C. H. Spurgeon, *De Trooster der treurigen.* Zeven toespraken over Jesaja 61 : 1—8, Doesburg, 1900.

no. 81 Johannes Calvijn, *De Handelingen der Apostelen uitgelegd.* Opnieuw uit het Latijn vertaald naar de editie van Baum, Cunitz en Reuss door Ds. G. Wielenga, twee delen, Kampen, 1899 en 1900.

no. 32 J. H. Gunning JHzn., *Het Boek der Toekomst,* Utrecht, tweede aflevering, 1900.

no. 34 *De Jezuïeten over den dood van Calvijn* (E. Doumergue, *Une poignée de Faux.* La mort de Calvin et les Jesuites, Lausanne, z.j.).

no. 40 *Sociale wetenschap* (A. Anema, *Grondslagen der sociologie,* Amsterdam, 1900).
W. H. Gispen, *Tijdwoorden,* vier leerredenen, Amsterdam, 1900.

no. 43 *Een feestgave* (M. Noordtzij, *De acht en zestigste en de zestiende Psalm,* Kampen, 1900).
W. R. Moody en A. P. Fitt, *Het leven van D. L. Moody,* Rotterdam, z.j.

no. 44 P. Kromsigt, *De zichtbare kerk en de ambten,* Utrecht, 1900.
H. H. Kuyper, *De verkiezing voor het ambt,* Leiden, 1900.

no. 45 *Schuld en straf* (D. P. D. Fabius, *Schuld en straf,* Leiden, 1900).

no. 47 *Naar Groen terug* I (W. van Oosterwijk Bruyn, *Uit de dagen van het Réveil,* Rotterdam, 1900).
J. H. Gunning, *Het boek der toekomst.* De openbaring van Johannes voor de gemeente des Heeren uitgelegd, Utrecht, 1900 (slotaflevering).

no. 49 J. H. Landwehr, *L. G. C. Ledeboer, in zijn leven en arbeid geschetst,* 1e druk, Leiden, 1900.

no. 51 *Catechese* (P. Biesterveld, *Het karakter der catechese,* Kampen, 1900).
De zendingszaak (H. Dijkstra, *De zendingszaak).*

no. 52 *Stamgenooten* (R. P. J. Tutein Nolthenius, *Nieuwe wereld).*

1901 49e jaargang

no. 4 *Infra en supra* (artikel van B. B. Warfield over de leer der predestinatie in de Gereformeerde belijdenisschriften in *The Presbyterian and Reformed Review,* januari, 1901).

no. 6 *Het leven van Charles Haddon Spurgeon.* Naar bescheiden uit zijn dagboek, aanteekeningen en brieven saamgesteld door zijne weduwe, II, Rotterdam, 1900.

no. 7 *Ketterstraf* (W. Köhler, *Reformation und Ketzerprozess,* Tübingen en Leipzig, 1901).

no. 9 *Uit het Graafschap* (J. Schoemaker, *Geschiedenis der Oud-Gereformeerde kerk* in het Graafschap Bentheim en het Vorstendom Ostfriesland, Hardenberg, 1900).

no. 11 *Christelijk leven* (Martin Schulze, *Meditatio futurae vitae.* Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins, Leipzig, 1901.

no. 16 A. Kuyper, *Zijn uitgang te Jeruzalem.* Meditatiën van het lijden en sterven onzes Heeren, Amsterdam.
J. H. Feringa, *Gods kinderen van Ur,* Amsterdam, 1900.
H. H. Kuyper, *De authentieke tekst der liturgische geschriften* gehandhaafd tegen Prof. Dr. M. A. Gooszen, Amsterdam, 1901.

no. 29 *Calvijn* (aankondiging van E. Doumergue, *Calvijn's jeugd,* jongelingsjaren, omzwervingen, bekeering en eerste optreden als reformator. Vertaald door W. F. A. Winckel, Amsterdam, 1903).

no. 36 A. Kuyper, *Drie kleine vossen,* Kampen, 1901.

no. 43 *Openbaring en rede* (A. Anema, *Partijgroepeering,* Amsterdam 1901).

no. 45 *Het leven van Ch. H. Spurgeon* enz., III, Rotterdam, 1901.

no. 46 G. Vellenga, *De H. Doop naar het N.T.,* Utrecht, 1901.

no. 47 W. Teellinck, *De schending van het recht des verbonds.* Eene verhandeling over Lev. 26 : 23—26. Uitgave van het Traktaatgenootschap Filippus, 1902.

no. 48 P. Wagemaker, *De ware bekommerden en christenprediking.* Twee verhandelingen, Hilversum.

no. 49 *Mc. Kinley en de Boeren* (H. Beets, *Het leven van President Wm. Mc. Kinley,* Holland, Michigan, 1901).

no. 50 *Volk en overheid* (Alfred Cartier, *Les idées politiques de Bèze* d'après le traité: Du droit des Magistrats sur leur sujets, Geneve, 1900).

1902 50e jaargang

no. 8 *De liefde Gods* (artikel van G. Vos over de schriftuurlijke leer van

de liefde Gods in *The Presbyterian and Reformed Review*, januari, 1902).

no. 17 A. Kuyper Jr., *Openbaring en rede*, Kampen, 1902.
K. Aug. Dächsel, *Bijbel*... met in den tekst ingelaschte verklaringen en aanmerkingen, 2e druk, bewerkt door H. van Griethuysen, deel IV, Kampen, 1901.

no. 27 A. Kuyper, *De engelen Gods*, Amsterdam, z.j.

no. 41 *Mensch en Christen* (P. Biesterveld, *Het echt menschelijke*, hoe het is gezocht en waar het is te vinden, Rotterdam, 1902).

no. 46 *Het leven van Ch. H. Spurgeon* enz., IV, Rotterdam, 1902.
Gisbertus Voetius, *Verhandeling over de zichtbare en georganiseerde kerk*. Uit het Latijn vertaald door R. J. W. Rudolph en F. F. C. Fischer, Kampen, 1902.

no. 47 *Gratie* (A. de Jong, *Geschiedenis en begrip van gratie*, Rotterdam, 1902).
W. de Jonge, *Het object der theologie als wetenschap volgens de Encyclopaedie van Dr. A. Kuyper*, en faculteit of school, Groningen, 1902.

no. 49 D. P. D. Fabius, *Voortvaren, Leiden*, 1902.
Thomas a Kempis, *De navolging van Christus*. Nieuwe uitgave naar het Latijn. Zevende druk, Doesburg, 1902.

no. 54 *Christelijke vroomheid* (C. B. Hylkema, *Reformateurs*. Geschiedkundige studien over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw, II, Haarlem, 1902).
J. van Andel, *Het evangelie naar de beschrijving van Lukas aan de gemeente toegelicht*, Leiden, 1902.
A. J. Th. Jonker, *Voor donkere dagen*, 2e druk, Nijkerk, 1902.

1911 **59e jaargang**

no. 10 A. C. Duker, *Gisbertus Voetius*, 2e deel, 3e stuk, 3e deel, 1e stuk, Leiden, 1910.

1915 **63e jaargang**

no. 19 A. C. Duker, *Gisbertus Voetius*, drie delen met registers, Leiden, 1893—1915.

D. Inleidingen in geschriften van anderen

Bavinck voorzag de volgende werken van een voorrede:

1892 Henry E. Dosker, *De Zondagsschool*, Bos, Kampen, 1892.

1896 Matthew Henry, *Letterlijke en practicale Bijbelverklaring*, Kemink & Zoon, Utrecht; van dit werk is slechts één aflevering verschenen.

1899 W. B. Renkema, *Het boek Job, voor de gemeente verklaard*, Donner, Leiden.

1900 Johannes Calvijn, *Uitlegging van Genesis*, uit het Latijn, naar de uitgave van Baum, Cunitz en Reuss, in de nederlandsche taal overgezet door S. O. Los, eerste deel, Le Cointre, Middelburg.

1905 F. Kramer, *Het gebed*, Kok, Kampen.

1906 Ralph en Ebenezer Erskine, *Levensgeschiedenis en werken*, nieuwe druk, eerste serie, Van Schenk Brill, Doesburg, z.j. (1905/6).

1907 James Orr, *Het Oude Testament beschouwd met betrekking tot de nieuwere critiek*, bewerkt door J. C. de Moor, Kok, Kampen.

1909 Matthew Henry, *Letterlijke en practicale verklaring van het Nieuwe Testament*, I, opnieuw uit het Engelsch vertaald, Kok, Kampen; deze voorrede werd opnieuw gepubliceerd en tevens aangevuld in *Letterlijke en practicale verklaring van het Oude Testament*, I, Kok, Kampen, 1912.

1910 J. H. Landwehr, *L. G. C. Ledeboer in zijn leven en arbeid geschetst*, tweede veel vermeerderde druk, Bolle, Rotterdam.

1911 G. Wielenga, *De wonderen van den Zaligmaker*, Kok, Kampen.
W. B. Renkema, *Handboek voor de Bijbelkunde*, Zomer, Wageningen.

1913 J. Visser, *De Lijdende knecht des Heeren*, Kirchner, Amsterdam.

1914 *Beschouwingen van een Christen-denker*, uit de nagelaten geschriften van A. Steketee, bijeengebracht door A. en C. J. Goslinga met een levensbericht door A. Goslinga, Kok, Kampen.

1917 J. van der Sluis, *De ethische richting*, Libertas, Rotterdam.
B. Westera, *Opvoedkunde voor het huisgezin*, Bosch, Nijverdal.

1919 B. B. Warfield, *Calvijn als theoloog en de stand van het Calvinisme in onzen tijd*, vertaald door C. M. E. Kuyper, Kok, Kampen.

E. Vertalingen

a. **Engels:**

Creation or development, vertaling van Rev. J. H. de Vries, in: The Methodist Review, november 1901, blz. 849—874.

The Philosophy of Revelation, The Stone Lectures for 1908—1909, Princeton Theological Seminary, Longmans, Green & Co., 91 and 93 Fifth Avenue, New York. London, Bombay and Calcutta, 1909.

The Doctrine of God, vertaling van het grootste deel van de Gereformeerde Dogmatiek, deel II, door Dr. William Hendriksen, Eerdmans, Grand Rapids, 1951.

The Philosophy of Revelation, Eerdmans, Grand Rapids, 1953.

Our Reasonable Faith, vertaling van Magnalia Dei, 1e druk, door Dr. Henry Zijlstra, Eerdmans, Grand Rapids, 1956.

b. **Duits:**

Christliche Weltanschauung, vertaling van Hermann Cuntz, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1907.

Philosophie der Offenbarung. Vorlesungen (Stone-lectures) für das Jahr 1908, gehalten in Princeton N.J., geautoriseerde vertaling van Hermann Cuntz, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1909.

c. **Hongaars:**

A modern morál, vertaling van Hedendaagsche moraal, in: Holland-Magyar kálvinista könyvtár, III, Budapest, 1922.

A keresztyén pedagógia alapelvei, vertaling van Paedagogische beginselen, door János Marton, Budapest, 1923.

Teremtés vagy fejlödés, vertaling van Schepping of ontwikkeling, door Gábor Bethlen, in: Holland Értekezések és Prédikációk, Kiadja A Holland-Magyar Református Bizottság, Budapest, 1923, blz. 12—44.

F. Redevoeringen in de Eerste Kamer [4])

29 december 1911 n. a. v. de wetsontwerpen tot vaststelling van de begroting van Nederlands-Indië voor het dienstjaar 1912(4). H 1911—1912, blz. 126—128.

25 april 1912 n. a. v. het wetsontwerp tot regeling van het armbestuur. H 1911—1912, blz. 495—497.

12 maart 1913 n. a. v. het wetsontwerp tot vaststelling van hoofdstuk V (Departement van Binnenlandse Zaken) der staatsbegroting voor het dienstjaar 1913(2).H 1912—1913, blz. 432—434.

7 januari 1914 n. a. v. de wetsontwerpen tot vaststelling der begroting van Neder-

---

[4]) Eerst worden de data genoemd, waarop de redevoeringen werden uitgesproken; vervolgens de onderwerpen, waarover zij handelden. De afkorting H betekent: *Handelingen Eerste Kamer*.

lands-Indië voor het dienstjaar 1914(4). H 1913—1914, blz. 119—122 (verbeterde nummering: blz. 148—151).

20 maart 1914 n. a. v. het wetsontwerp tot de definitieve vaststelling van de koloniale huishoudelijke begroting van Suriname voor het dienstjaar 1914(1). H 1913—1914, blz. 484—485.

21 maart 1914 n. a. v. het wetsontwerp tot vaststelling van hoofdstuk XI (Departement van Koloniën) der staatsbegroting voor het dienstjaar 1914(2). H 1913—1914, blz. 499.

29 december 1914 n. a. v. het wetsontwerp tot wettelijke voorziening naar aanleiding van het koninklijk besluit van 2 nov. 1914 (staatsblad no. 514). H 1914—1915, blz. 105.

29 januari 1915 n. a. v. het wetsontwerp tot tijdelijke afwijking van de kieswet. H 1914—1915, blz. 147.

10 juni 1915 n. a. v. het wetsontwerp tot aanvulling en verhoging van het VIIIste hoofdstuk der staatsbegroting voor het dienstjaar 1915 (Buitengewoon krediet). H 1914—1915, blz. 312—313.

10 juni 1915 n. a. v. het wetsontwerp tot vaststelling van nadere strafrechtelijke voorzieningen betreffende veroordelingen, waarbij de straf, tenzij de rechter later anders beveelt, niet wordt ondergaan, de betaling van geldboeten en de voorwaardelijke invrijheidsstelling. H 1914—1915, blz. 324—328 (verbeterde nummering: blz. 366 v.).

11 juni 1915 n. a. v. het wetsontwerp tot vaststelling van nadere strafrechtelijke voorzieningen enz., (zie boven); H 1914—1915, blz. 338—339.

27 april 1916 n. a. v. het wetsontwerp houdende voorzieningen ten behoeve der statistiek van de in-, uit- en doorvoer. H 1915—1916, blz. 416.

26 mei 1916 n. a. v. verschillende wetsontwerpen ter tegemoetkoming wegens duurte van levensmiddelen, H 1915—1916, blz. 434.

25 april 1917 n. a. v. de wetsontwerpen tot vaststelling van de begroting van het Fonds ter verbetering van de kustverdediging en van de begroting voltooiing vestingstelsel, alsmede van de vaststelling van hoofdstuk VIII (Departement van Oorlog) van de staatsbegroting voor het dienstjaar 1917(2). H 1916—1917, blz. 496—498.

15 mei 1917 n. a. v. het in overweging nemen van veranderingen in het IIde, IIIde IVde hoofdstuk en in de additionele artikelen der Grondwet, alsmede van art. 192 der Grondwet (Kiesrecht). H 1916—1917, blz. 618—624.

11 april 1918 n. a. v. de wetsontwerpen tot vaststelling van de staatsbegroting voor het dienstjaar 1918. H 1917—1918, blz. 311—313.

15 april 1918 n. a. v. het wetsontwerp tot vaststelling van de staatsbegroting voor het dienstjaar 1918, hoofdstuk V (Departement van Binnenlandse Zaken). H 1917—1918, blz. 363—364.

19 juli 1918 n. a. v. het voorstel van wet Duys c.s. tot verlening van ouderdomsrechten. H 1917—1918, blz. 755—757, 765—766.

13 maart 1919 n. a. v. de wetsontwerpen tot vaststelling van de staatsbegroting voor het dienstjaar 1919. H 1918—1919, blz. 243—246.

5 maart 1920 n. a. v. het wetsontwerp tot voorbehoud der bevoegdheid tot toetreding tot het volkenbondsverdrag. H 1919—1920, blz. 571—574.

NASCHRIFT

Verschillende instanties en personen verstrekten gegevens voor deze bibliographie. Met grote erkentelijkheid worde hier vermeld de hulp van de Bibliotheek ten dienste van het Christelijk Onderwijs ('s-Gravenhage), de Doctor Abraham Kuyperstichting ('s-Gravenhage), de heer A. J. Roukema (bibliotheek Theologische Hogeschool, Broederweg), de heer T. D. Smid (bibliotheek Vrije Universiteit), en de heer J. Vermij (bibliotheek Theologische Hogeschool, Oudestraat).

LIJST VAN BRIEVEN

In deze studie citeerde ik uit de hieronder vermelde brieven.

A. *Van* Bavinck aan:

T. Hoekstra 1, Archief familie Lindeboom; F. M. ten Hoor 5, zie Bijlage I; A. Kuyper 29, Dr. A. Kuyperstichting, 's-Gravenhage. Uit het archief Kuyper werden geciteerd de volgende brieven: de no.'s 1963, 2199, 2286, 2625, 2855, 2860, 3202, 3496, 3567, 4518, 4587, 4806, 4926, 5159, 5332, 5384, 5588, 5665, 5919, 6141, 6150, 6242, 6283, 6289, 6294, 6295, 6309, 6328, 6511, 9447.

B. *Aan* Bavinck van:

A. M. Brouwer 1, V.U., Amsterdam; I. J. de Bussy 2, Archief familie Bavinck en V.U., Amsterdam; P. D. Chantepie de la Saussaye 3, V.U., Amsterdam; S. Cramer 1, V.U., Amsterdam; F. E. Daubanton 2, V.U., Amsterdam; A. C. Duker 2, V.U., Amsterdam; B. D. Eerdmans 1, V.U., Amsterdam; J. H. Gunning 4, V.U., Amsterdam; F. M. ten Hoor 4, zie Bijlage; H. G. Kleyn 2, V.U., Amsterdam; A. Kuyper 4, V.U., Amsterdam; G. H. Lamers 1, V.U., Amsterdam; H. H. Meulenbelt 1, V.U., Amsterdam; H. M. van Nes 1, V.U., Amsterdam; J. W. Pont 1, V.U., Amsterdam; J. J. Prins 1, V.U., Amsterdam; C. Snouck Hurgronje 1, V.U., Amsterdam; G. Vellenga 1, V.U., Amsterdam; G. Wildeboer 6, V.U., Amsterdam.

Niet geciteerd, maar wel vermeld werden de brieven van H. E. Dosker aan Bavinck (een twintigtal), die bewaard worden door de familie Bavinck.

De brieven van Bavinck aan T. Hoekstra worden bewaard door dr. F. H. de Bruijne te Utrecht. De brieven in het familie-archief Bavinck worden bewaard door mevr. H. Ruys-Bavinck te 's-Gravenhage.

C. De genoemde brieven zijn als volgt gedateerd:

Van Bavinck aan T. Hoekstra: 25/4/'20; aan F. M. ten Hoor: 5/9/'95; 21/9/'95; 25/9/'95; 30/9/'95; 9/12/'95; aan A. Kuyper: 22/6/'80; 27/1/'81; 14/4/'81; 5/5/'82; 10/1/'83; 22/1/'83; onged.; 27/2/'85; 14/9/'85; 15/10/'89; onged.; 10/2/'91; 14/5/'91; 22/10/'92; 4/12/'89; 18/1/'94; 29/10/'94; 29/5/'95; 11/1/'97; 20/9/'97; 28/10/'97; 15/4/'98; 16/1/'99; 31/1/'99; 7/2/'99; 14/2/'99; 17/4/'99; 5/7/'99; 28/7/'01; 14/3/'17.

Aan Bavinck van: A. M. Brouwer: 13/11/'05; I. J. de Bussy: 7/11/'99; 18/1/'03; P. D. Chantepie de la Saussaye: 1/10/'84; 8/7/'09; 21/10/'11; S. Cramer: 11/5/'92; F. E. Daubanton; 1/10/'84; 16/5/'95; A. C. Duker: 15/3/'11; 4/6/'15; B. D. Eerdmans: 21/10/'11; J. H. Gunning: 26/9/'84; 14/10/'84; 11/5/'92; 22/6/'92; 24/7/'92; 16/5/'95; 28/8/'95; 18/12/'02; F. M. ten Hoor: ongedateerd, doch antwoorden op Bavincks brieven aan Ten Hoor; A. Kuyper: 18/5/'95; 5/2/'99; 3/7/'99; 26/12/'99; H. G. Kleyn: 6/10/'84; 12/5/'92; G. H. Lamers: 11/5/'92; H. H. Meulenbelt: 11/5/'92; H. M. van Nes: 22/10/'11; J. W. Pont: 23/10/'11; J. J. Prins: 2/10/'84; C. Snouck Hurgronje: 23/10/'11; G. Vellenga: 11/6/'06; G. Wildeboer: 23/2/'91; 2/3/91; 12/5/'92; 16/11/'93; 16/12/'99; 8/7/'09.

LITERATUURLIJST

Men kan zich afvragen of het opnemen van onderstaande lijst in een studie als deze zin heeft. Voor de hoofdbronnen van dit werk kan ik immers verwijzen naar de in bijlage II opgenomen bibliographie van Bavinck. Toch heeft m. i. een dergelijke lijst wel nut. Ik heb zelf ervaren, dat daardoor de mogelijkheid wordt geboden tot snelle oriëntatie in de structuur en opbouw van een bepaalde studie. Deze worden immers niet alleen door de hoofdbronnen, maar ook door de secundaire bronnen bepaald. Om het inzicht in deze lijst te vergemakkelijken, heb ik haar in tweeën gesplitst. In I geef ik een opsomming van boeken en geschriften, in II van de geraadpleegde artikelen. In II zijn de artikelen, die speciaal op Bavinck betrekking hebben, afzonderlijk gerubriceerd. In I heb ik een soortgelijke onderverdeling niet aangebracht, omdat het aantal speciaal over Bavinck handelende boeken gering is; deze laten zich bovendien in de lijst zelf gemakkelijk vinden. Voor boeken, geschriften en artikelen van Bavinck verwijs ik dus naar bijlage II. Van de gewone hulpmiddelen als encyclopedieën, biographische woordenboeken en allerlei hand- en jaarboeken heb ik geen melding gemaakt, tenzij een bepaald artikel m. i. van meer algemeen belang was.

I. BOEKEN EN GESCHRIFTEN

Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik, I/1. Die Lehre vom Wort Gottes.* Zollikon, 1939.

— *Die Kirchliche Dogmatik, I/2. Die Lehre vom Wort Gottes.* Zollikon, 1939.

— *Die Kirchliche Dogmatik, II/1. Die Lehre von Gott.* Zollikon, 1940.

— *Die Kirchliche Dogmatik, II/2. Die Lehre von Gott.* Zollikon-Zürich, 1942.

— *Die Kirchliche Dogmatik, III/3. Die Lehre von der Schöpfung.* Zollikon-Zürich, 1950.

— *Die Kirchliche Dogmatik, IV/1. Die Lehre von der Versöhnung.* Zollikon-Zürich, 1953.

— *Die Kirchliche Dogmatik, IV/3. Zweite Hälfte. Die Lehre von der Versöhnung.* Zollikon-Zürich, 1959.

H. Berkhof, *Christus de Zin der Geschiedenis.* Nijkerk, 1958.

G. C. Berkouwer, *Karl Barth.* Kampen, 1936.

— *Het Probleem der Schriftkritiek.* Kampen, zonder jaar.

— *Karl Barth en de Kinderdoop.* Kampen, 1947.

— *De Triomf der Genade in de Theologie van Karl Barth.* Kampen, 1954.

— *Geloof en Rechtvaardiging.* Kampen, 1949.

— *De Voorzienigheid Gods.* Kampen, 1950.

— *De Algemene Openbaring.* Kampen, 1951.

— *Het Werk van Christus.* Kampen, 1953.

— *De Sacramenten.* Kampen, 1954.

— *De Verkiezing Gods.* Kampen, 1955.

— *Het Beeld Gods.* Kampen, 1957.

— *De Zonde, I. Oorsprong en Kennis der Zonde.* Kampen, 1958.

— *De Zonde, II. Wezen en Verbreiding der Zonde.* Kampen, 1960.

A. Binnerts Sz., *Nieuw-Gereformeerde en Moderne Theologie.* Baarn, 1912.

A. van den Born, e.a., *De Wereld van de Bijbel.* Utrecht/Antwerpen, 1957.

J. Brederveld, *Hoofdlijnen der Paedagogiek van Dr. Herman Bavinck. Met critische Beschouwing.* Amsterdam, 1927.

A. M. Brouwer, *Daniël Chantepie de la Saussaye. Eene historisch-dogmatische Studie.* Groningen, 1905.

— *De Moderne Richting. Eene dogmatisch-historische Studie.* Nijmegen, zonder jaar.

Ioannis Calvini, *In Novum Testamentum Commentarii, Vol. I—VII, ed. Tholuck.* Berolini, 1833—1834.

D. Chantepie de la Saussaye, *Beoordeeling van het Werk van dr J. H. Scholten.* Utrecht, 1885.

W. F. Dankbaar, *De Sacramentsleer van Calvijn.* Amsterdam, 1941.

F. E. Daubanton, *Kuypers Encyclopaedie.* Utrecht, 1896.

S. P. Dee, *Het Geloofsbegrip van Calvijn.* Kampen, 1918.

L. Doekes, *Der Heilige. QUADOS und HAGIOS in der reformierten Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts.* Franeker, 1960.

B. D. Eerdmans, *De Theologie van Dr A. Kuyper.* Leiden, 1909.

— *„Moderne" Orthodoxie of „orthodox" Modernisme.* Baarn, 1911.

R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart .* Leipzig, 1916.

J. J. Louet Feisser, *De Strijd tegen de Analogia Entis in de Theologie van Karl Barth.* Amsterdam, 1948.

A. Fiolet, O.F.M., *Een Kerk in Onrust om haar Belijdenis.* Nijkerk, 1953.

J. de Fraine, S.J., *Adam et son Lignage.* Desclée de Brouwer (Breda-Brugge), 1959.

Gedenkboek, opgedragen door het Feestcomité aan Prof. Dr. A. Kuyper bij zijn vijf en twintig jarig jubileum als Hoofdredacteur van „De Standaard". Amsterdam, 1897.

Gedenkboek bij het vijftigjarig Bestaan van de Unie „Een School met den Bijbel". Kampen, 1928.

J. Geelhoed, *Herman Bavinck.* Goes, 1958.

J. G. Geelkerken, *De empirische Godsdienst-psychologie.* Amsterdam, 1909.

J. H. Gerretsen, *In Memoriam Prof. Dr. J. J. P. Valeton.* Nijmegen, 1912.

S. K. Greijdanus, *Menschwording en Verlossing. Hist.-Crit. Studie.* Wageningen, 1903.

S. Greijdanus, *Toerekeningsgrond van het Peccatum Originans.* Amsterdam, 1906.

J. H. Gunning Jr., *Jezus Christus de Middelaar Gods en der Menschen.* Amsterdam, zonder jaar (1884).

J. H. Gunning JHzn., *Prof. Dr J. H. Gunning. Leven en Werken, 6 Delen.* Rotterdam, zonder jaar.

Th. L. Haitjema, *Dogmatiek als Apologie.* Haarlem, 1948.

G. P. Hartvelt, *Verum Corpus.* Delft, 1960.

G. J. Heering, *K. H. Roessingh Herdacht.* Lochem, 1925.

E. P. Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck.* Assen, 1959.

V. Hepp, *Dr. Herman Bavinck.* Amsterdam, 1921.

A. G. Honig, *„Ethisch" of Gereformeerd?* Utrecht, 1914.

— *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek.* Kampen, 1938.

C. B. Hylkema, *Oud- en Nieuw-Calvinisme. Een vergelijkende geschiedkundige Studie.* Haarlem, 1911.

C. Jaarsma, *The educational Philosophy of Herman Bavinck.* Grand Rapids, 1935.

L. van Klinken, *Bavincks paedagogische Beginselen.* Meppel, 1937.

A. B. W. M. Kok, *Dr. Herman Bavinck.* Amsterdam, 1945.

F. W. A. Korff, *Christologie. De Leer van het Komen Gods. I en II.* Nijkerk, 1941.

Bastian Kruithof, *The Relation of Christianity and Culture in the Teaching of Herman Bavinck* Unpublished Thesis. Copy on file at Vrije Universiteit, Amsterdam. Diss. Edinburgh, 1955.

Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin.* Göttingen, 1957.

A. Kuyper, *E Voto Dordraceno. Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus. 4 Delen.* Amsterdam, 1892—1895.

— *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid. Delen I—III.* Amsterdam, 1893—1894; Kampen, 1909.

— *De Gemeene Gratie. Delen I—III.* Leiden-Amsterdam, Pretoria 1902—1904.

A. Kuyper, Jr., *Johannes Maccovius.* Leiden, 1899.

J. H. Landwehr, *In Memoriam. Prof. Dr. H. Bavinck herdacht door een zijner Oud-leerlingen.* Kampen, 1921.

Peter Lengsfeld, *Ueberlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart.* Paderborn, 1960.

P. M. Liberatore, *Die Erkenntnisztheorie des heiligen Thomas von Aquin.* Mainz, 1861.

S. van der Linde, *De Leer van den Heiligen Geest bij Calvijn.* Wageningen, 1943.

J. Lindeboom, *Geschiedenis van het Vrijzinnig Protestantisme, III.* Assen, 1935.

E. Masselink, *Eschatologische Motieven in de Nieuwe Theologie.* Utrecht, 1946.

G. E. Meuleman, *De Ontwikkeling van het Dogma in de Rooms Katholieke Theologie.* Kampen, 1951.

K. H. Miskotte, *Johannes Hermanus Gunning.* Rotterdam, 1929.

B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii Compendium. P. I—VI. S.* Lugduni-Batavorum, 1761—1774.
P. J. Muller, *Handboek der Dogmatiek.* Groningen, 1895.
G. C. van Niftrik, *Sola Fide. De Rechtvaardigingsleer in de nieuwere Theologie.* 's Gravenhage, 1940.
Gotthard Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Göttingen, 1956.
J. J. van Oosterzee, *Christelijke Dogmatiek. Delen I—III.* Utrecht, 1870—1872.
Heinrich Ott, *Eschatologie.* Theol. Studien, Heft 53, 1958.
A. D. R. Polman, *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis, Delen I—IV.* Franeker, zonder jaar.
— *Woord en Belijdenis. Delen I en II.* Franeker, zonder jaar.
— e.a., *Denkers van deze Tijd, I.* Franeker, zonder jaar.
M. van Rhijn, *Taak en Arbeid der Nederlandsche Christen Studenten Vereeniging.* Utrecht, 1920.
— *Gemeenschap en Vereenzaming. Een Studie over J. J. van Oosterzee.* Amsterdam, 1940.
Herman Ridderbos, *Paulus en Jezus. Oorsprong en algemeen Karakter van Paulus' Christus-Prediking.* Kampen, 1952.
— *Aan de Romeinen. In: Commentaar op het Nieuwe Testament.* Kampen, 1959.
J. Ridderbos, *Gereformeerde Schriftbeschouwing en Organische Opvatting.* 1926.
N. H. Ridderbos, *De „Werkers der Ongerechtigheid" in de Individueele Psalmen.* Kampen, 1939.
S. J. Ridderbos, *De theologische Cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper.* Kampen, 1947.
— *Rondom het Gemene-Gratie-Probleem. Kampen, 1949.*
H. Robbers, *Neo-thomisme en moderne Wijsbegeerte.* Utrecht-Brussel, 1951.
K. H. Roessingh, *Het Modernisme in Nederland.* Haarlem, 1922.
— *Verzamelde Werken. Deel II.* Arnhem, 1926.
Fr. Rombouts, *Prof. Dr. H. Bavinck. Gids bij de Studie van zijn Pedagogiese Werken.* 's Hertogenbosch-Antwerpen, 1922.
A. A. van Ruler, *Kuypers idee eener Christelijke cultuur.* Nijkerk, zonder jaar.
K. Schilder, *Bij Dichters en Schriftgeleerden.* Amsterdam, 1927.
— *Een Hoornstoot tegen Assen?* Kampen, 1928.
— *Tusschen „Ja" en „Neen".* Kampen, 1929.
— *Zur Begriffsgeschichte des „Paradoxon". Mit besonderer Berücksichtigung Calvins und des nach-kierkegaardschen „Paradoxon".* Kampen, 1933.
— *Wat is de Hemel?* Kampen, 1935.
— *Heidelbergsche Catechismus. Delen I—IV.* Goes, 1947—1951.
— *Christus en Cultuur.* Franeker, 1953.
R. Schippers, *Johannes Calvijn.* Kampen, 1959.
J. H. Semmelink, *Prof. Dr. J. H. Gunning. Zijn Ontwikkelingsgang en zijne Beginselen.* Utrecht, 1926.
J. van der Sluis, *De Ethische Richting.*[1] Rotterdam, 1917.
E. Smilde, *Een Eeuw van Strijd over Verbond en Doop.* Kampen, 1946.
C. B. Spruyt, *Proeve van eene Geschiedenis van de Leer der Aangeboren Begrippen.* Leiden, 1879.
J. M. Spier, *Tijd en Eeuwigheid.* Kampen, 1953.
S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica, diligenter emendata, Nicolai, Sylvii, Billuart, et C. J. Drioux. Tom. I—VIII.* Barri-Ducis-Parissis, 1877.
Fr. Turretinus, *Institutio Theologiae Elencticae. P. I—III.* Genevae, 1688—1689.
J. J. P. Valeton Jr., *Ethisch.* Nijmegen, 1904.
C. Veenhof, *Prediking en Uitverkiezing.* Kampen, 1959.
W. H. Velema, *De Leer van de Heilige Geest bij Abraham Kuyper.* 's Gravenhage, 1957.
C. Vonk, *De Voorzeide Leer. De Nederlandse Geloofsbelijdenis. Delen IIIa en IIIb.* Barendrecht, 1955—'56.
S. P. van der Walt, *Die Wijsbegeerte van Dr. Herman Bavinck.* Potchefstroom, 1953.
J. G. Woelderink, *De Rechtvaardiging uit het Geloof.* Aalten, 1941.
— *De Uitverkiezing* Delft, 1951.
Edward J. Young, *Thy Word is Truth.* Grand Rapids, zonder jaar.
L. van der Zweep, *De Paedagogiek van Bavinck,* Kampen, 1936.

II. ARTIKELEN

A. *Speciaal over Bavinck*

W. J. Aalders, *In Memoriam Dr. H. Bavinck.* In: *Stemmen des Tijds, X.* (1921).
— *Prof. Dr. H. Bavinck.* In: *Nieuwe Theologische Studiën, IV.* (1921).
G. C. Berkouwer, *Bavinck over de zekerheid des geloofs.* In: *Geref. Weekblad, X, no. 24.* (1954).
— *Bavinck als dogmaticus.* In: *Geref. Weekblad, XI, no. 1—5.* (1955).
— *Herman Bavinck (van strijd en overwinning).* In: *Trouw, 11 dec. 1954.*
Joh. C. Breen, *H. Bavinck.* In: *Amstelodamum, VIII (weekblad),* blz. 53 vlg. (1921).
R. H. Bremmer, *Een gereformeerd dogmaticus.* In: *De Reformatie, XXX, no. 7—22.* (1954—'55).
G. Brillenburg Wurth, *Bavinck en de cultuur.* In: *Bezinning, IX, no. 12.* (1954).
— *Ter gedachtenis van Dr. Herman Bavinck.* In: *Geref. Weekblad, X, no. 24.* (1954).
— *Bavincks levensstrijd.* In: *Geref. Weekblad, X, no. 25.* (1954).
A. W. Bronsveld, *Dr. H. Bavinck herdacht.* In: *Stemmen voor Waarheid en Vrede, 59e Jaarg.* blz. 59 vlgg., 134-142; 214-225; 617-631. (1922).
Joh. C. Brussaard, *In Memoriam Prof. Dr. H. Bavinck.* In: *Eigen Haard, Jaarg. 1921,* blz. 598 vgl.
H. E. Dosker, *Herman Bavinck.* In: *The Princeton Theological Review, vol. XX,* p. 448—464. (1922).
K. Dijk, *Een adelaar onder Gods gezanten — Professor Herman Bavinck als prediker.* In: *Centraal Weekblad, II, no. 49.* (1954).
— *Herdenkingsartikel.* In: *De Rotterdammer, 6 dec. 1954.*
— *Prof. Dr. H. Bavinck. Uitgave Bond van Meisjesverenigingen op G.G.,* 1954.
W. Geesink, *Prof. Dr. H. Bavinck.* In: *De Heraut, no. 2271.* (31 juli 1922).
C. van Gelderen, *In Memoriam Dr. H. Bavinck.* In: *Almanak N.D.D.D.,* 1922, blz. 47—51.
J. H. Gunning JHzn., *Bourget en Bavinck.* In: *Ons Tijdschrift, XVI, afl. 12.* (dec. 1911).
V. Hepp, *Levensbericht van Dr. Herman Bavinck.* In: *Handelingen en Levensberichten van de Maatschappij der Ned. Letterkunde 1922—1923.*
— *In Memoriam Dr. H. Bavinck.* In: *Jaarboek Geref. Kerken, 1922,* blz. 306—311.
T. Hoekstra, *Prof. Dr. H. Bavinck.* In: *Geref. Theol. Tijdschrift, XXII,* blz. 97—102. (1921).
A. G. Honig, *Ter gedachtenis aan Prof. Bavinck. Geref. Theol. Tijdschrift, XXII,* blz. 177—187. (1921).
— *Prof. Dr. H. Bavinck.* In: *Almanak F.Q.I.,* 1922, blz. 103—106.
J. Itjeshorst, *Prof. Dr. H. Bavinck's Kamper Periode.* In: *Polemios, X, no. 2.* (1954).
J. J. Jansen, *Herman Bavinck.* In: *Bibliotheca Sacra,* january 1922, 213-228.
— *Dr. H. Bavinck.* In: *Vragen van den Dag,* 1921, blz. 641—651.
W. B. Kristensen, *Over den wetenschappelijken arbeid van Herman Bavinck.* In: *Jaarboek der koninklijke akademie van wetenschappen te Amsterdam, (1921—1922),* blz. 1—12. (1923).
G. E. Meuleman, *Herman Bavinck.* In: *Christelijke Encyclopedie*[2], *I,* 1956, blz. 487—490.
F. H. von Meyenfeldt, *Prof. Dr. Herman Bavinck: 1854—1954.* In: *Polemios, IX, no. 21.* (1954).
F. C. Meyster, *Professor Doctor Herman Bavinck.* In: *Centraal Weekblad, II, no. 49.* (1954).
— *H. Bavinck als docent.* In: *Centraal Weekblad, II, no. 50.* (1954).
D. Nauta, *Bavinck en onze universiteit.* In: *Vrije Universiteitsblad, no. 148.* (1949).
H. van Oyen, *Herman Bavinck.* In: *W. P. Encyclopaedie*[6], *III,* 1948.
A. D. R. Polman, *Dr. H. Bavinck als Dogmaticus.* In: *De Bazuin, 97e jrg., no. 51.* (1954).
M. van Rhijn, *In Memoriam Prof. Dr. H. Bavinck.* In: *Eltheto, oct. 1921.*
A. A. van Ruler, *Herman Bavinck.* In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[3], *I,* 1957.
J. C. Rullmann, *Herman Bavinck.* In: *Christelijke Encyclopaedie*[1], *I,* Kampen. (1925).
W. H. van der Vaart Smit, *De dogmatische beteekenis van Dr. H. Bavinck.* In: *Vox Theologica, VIII,* (1936).
J. Veenhof, *Calvijn en Bavinck.* In: *Opbouw, III, no. 15.* (1959).
J. Waterink, *Bavinck als wijsgeer.* In: *Christelijke Encyclopedie*[2], *I,* Kampen, 1956.
— *Dr. Herman Bavinck als man van wetenschap, speciaal als paedagoog.* In: *Centraal Weekblad, II, no. 11.* (1954).
B. Wielenga, *De Bavinck-„geest", I—III.*

In: *De Reformatie, I, no. 51, 52, 53.* (1921).

Vele gegevens over Bavinck — o.m. brede citaten uit andere periodieken — vindt men in *De Reformatie, I, no. 45, 46, 47.* (1921).

B. *Overige artikelen*

G. C. Berkouwer, *Uit de geschiedenis van het dogma.* In: G. C. Berkouwer en G. Toornvliet, *Het Dogma,* Kampen, 1949, blz. 30—79.

— *De Schriftbeschouwing van Karl Barth.* In: *Gereformeerd Weekblad, VI,* nos 45—48.

R. H. Bremmer, *De sacramentsleer van Calvijn.* In: *Vox Theologica, XV,* blz. 136—143. (1944).

— *Enkele karakteristieke trekken van Calvijns eschatologie.* In: *Geref. Theol. Tijdschrift, 44e Jaarg.,* blz. 65—99. (1943).

P. D. Chantepie de la Saussaye, *Levensbericht van J. J. P. Valeton Jr.* In: *Jaarboeken der koninklijke akademie,* Amsterdam, 1913.

H. Dooyeweerd,*De leer der analogie in de thomistische wijsbegeerte en in de wijsbegeerte der wetsidee.* In: *Phil. Reformata, VII.* (1942).

— *De idee der individualiteitsstructuur en het thomistisch substantiebegrip.* In: *Phil. Reformata (IV* vervolg), *XL.* (1946).

— *Het wijsgerig tweegesprek tussen de thomistische philosophie en de wijsbegeerte der wetsidee.* In: *Phil. Reformata, XIII.* (1948).

— *Schepping en evolutie.* In: *Phil. Reformata, XXIV.* (1959).

B. D. Eerdmans, (Ignotus en Agnotos), *Reactie of vooruitgang?* In: *Theol. Tijdschrift, 43e Jaarg.,* blz. 1—16; 146—180. (1909).

— *Bijzondere openbaring.* In: *Theol. Tijdschrift, 44e Jaarg.,* blz. 377-396. (1910).

— *Orthodox verweer.* In: *Theol. Tijdschrift, 45e Jaarg.,* blz. 342—364. (1911).

J. Faber, *Imago Dei bij Calvijn.* In: *Lucerna, I,* blz. 5—32, Goes, 1958.

H. G. Groenewoud, *Johannes Hermanus Gunning.* In: *Christelijke Encyclopedie², III,* Kampen, 1958, blz. 324 vlg.

Th. L. Haitjema, *Calvinisme en Barthianisme.* In: *Ned. Theol. Tijdschrift, X,* (1955).

— *Zestig jaren Nederlandsche Theologie.* In: *Onder Eigen Vaandel, VI.* (1931).

— *De gereformeerde theologie in Nederland. In: Vox Theologica, III.* (1931).

— *Abraham Kuyper und die Theologie des holländischen Neucalvinismus.* In: *Zwischen den Zeiten, IX.* (1931).

V. Hepp, *De tegenwoordige stand der gereformeerde theologie.* In: *Vox Theologica, III.* (1931).

A. G. Honig, *Ingeving.* In: *Christelijke Encyclopaedie, III,* Kampen, z.j. blz. 41—45.

A. Janse, *De nominalistische inslag in de „Kirchliche Dogmatik" van Karl Barth.* In: *Vox Theologica, VI,* 1935.

P. J. Kromsigt, *Oud- en Nieuw-Calvinisme.* In: *Stemmen des Tijds, I.* (1912).

G. H. Lamers, *Het probleem des lijdens.* In: *Theol. Studiën, XIV.* (1896).

K. H. Miskotte, *De tegenwoordigheid Gods.* In: *Vox Theologica, XXVIII.* (1958).

H. M. van Nes, *P. D. Chantepie de la Saussaye.* In: *Levensberichten van de Maatschappij der Letterkunde,* Leiden, 1921.

G. C. van Niftrik, *Christologisch-anthropologische heroriëntatie bij Dr. D. Chantepie de la Saussaye.* In: *Ernst en Vrede. Feestbundel voor prof. M. van Rhijn,* 's-Gravenhage, 1951, blz. 79—99.

W. Nijenhuis, *Tien jaar Calvijn-onderzoek 1950—1960.* In: *Vox Theologica, XXXI,* 1960, blz. 57—69.

H. W. Obbink, *Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye.* In: *Ernst en Vrede,* 's-Gravenhage, 1951, blz. 100—120.

C. A. van Peursen, *Enkele critische vragen in margine bij, A New Critique of theoretical Thought.* In: *Phil. Reformata, XXIV.* (1959).

— *Recensie van A new Critique of theoretical Thought.* In: *Ned. Theol. Tijdschrift,* XIV, blz. 63—68. (1959).

K. J. Popma, *Enige opmerkingen over het systematisch karakter van de theol. dogmatiek.* In: *Phil. Reformata, XXV.* (1960).

A. D. R. Polman, *Inspiratie.* In: *Christelijke Encyclopedie², III,* Kampen, 1958, blz. 619—622.

C. H. van Rhijn, *In Memoriam Gerrit Wildeboer.* In: *Theol. Studiën,* 1911, blz. 385.

J. Ridderbos, *Voorzienigheidsleer en wereldbeschouwing bij vroegere en en hedendaagsche Gereformeerden.* In: *Theol. Studiën, XXX,* blz. 241—257 en blz. 321—340. (1912).

N. H. Ridderbos, *Schriftbeschouwing en Schriftgezag.* In: *Vox Theologica, XXIV.* (1954).

S. J. Ridderbos, *De dialectische theologie van Abraham Kuyper.* In: *Anti-revolutionaire Staatkunde,* 29e Jaarg. (1959).

A. A. van Ruler, *Methode en mogelijkheden in de dogmatiek.* In: *Vox Theologica, XXV.* (1955).

K. Schilder, *Twee bijdragen tot de bespreking der „Gemeene-gratie"-idee.* In: *Almanak F.Q.I.,* 1947, blz. 65—160.

E. G. van Teylingen, *Over den wijsgeerigen achtergrond der dialectische theologie.* In: *Phil. Reformata, X,* 1945, blz. 2—24.

C. Trimp, *Bespreking van R. Bijlsma, Schriftuurlijk Schriftgezag.* In: *Lucerna, II,* blz. 324—332, Goes, 1960.

W. C. van Unnik, *Annaeus Marinus Brouwer.* In: *Christelijke Encyclopedie, II,* Kampen, 1957, blz. 34 vlg.

A. van Veldhuizen, *In Memoriam (F. E. Daubanton).* In: *Nieuwe Theol. Studiën, IV* (1921).

W. H. Velema, *De genadeleer in de theologie van Kuyper, Kerk en Theologie, XI,* blz. 207—216 (1960).

J. G. Woelderink, *Enkele notities over vr. 73 en 77 van den Heid. Catechismus. Homiletica, IV,* blz. 129—137.

S. U. Zuidema, *Theologie en wijsbegeerte in de „Kirchliche Dogmatik" van Karl Barth.* In: *Phil. Reformata, XVIII,* 1953, blz. 77—138.

— *Openbaringsideeën van Karl Barth en Martin Heidegger (de vergelijkbaarheid van beider denkstructuur).* In: *Phil. Reformata,* 1955, blz. 162—175.

REGISTER VAN NAMEN

Aalders, W. J. — 2, 103, 117, 143, 377, 382.
Acronius, R. — 297.
Alsted, J. H. — 163, 185.
Althaus, P. — 368.
Amesius, G. — 297.
Anema, A. — 381.
Anselmus — 252, 255.
Aquinas, Thomas — 42, 159-161, 165, 189, 199, 200, 232, 308, 314, 328-331, 341,-345, 370, 374, 391.
Aristoteles — 105, 159, 179, 184, 205, 329, 330, 341.
Arminius, J. — 203.
Athanasius — 42, 197, 255.
Augustinus, Aurelius — 42, 141, 192-195, 197, 200, 206, 209, 210, 223, 235, 252, 264, 270, 301, 328-331, 344, 345, 350, 369, 370, 374.

Baco, Fr. — 171.
Bakhuizen van den Brink, L. W. — 103.
Barth, K. — 6, 315, 322, 323, 328, 331-333, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 344, 345, 352, 354, 359, 367, 368, 369, 381, 384, 389, 390, 394.
Bavinck, C. B. — 377.
Bavinck, J. — 10.
Bavinck, J. G. — 27.
Beck, J. T. — 94.
Beets, H. — 46.
Berkhoff, H. — 368.
Berkouwer, G. C. — 3, 7, 9, 145, 196, 210, 225, 232, 318, 319, 320, 322, 324, 327, 332, 334, 335, 338, 339, 340, 341, 342, 344-346, 350, 352-354, 356-360, 362, 364, 365, 366-368, 382, 390, 391.
Beza, Th. — 258, 297, 367
Biedermann, A. E. — 177.
Biesterveld, P. — 28, 38.
Bilderdijk, W. — 30, 31.
Binnerts, Arj. Szn. — 129, 132, 134, 143.
Bleeker, L. H. K. — 98.
Boer, P. A. H. de — 117.
Böhl, E. — 219.
Bos, F. L. — 24.
Bos, T. — 34, 35, 38, 45, 49, 264.
Bourget — 144.
Bovon, J. — 101.
Bouwman, H. — 4.
Brahé, J. J. — 62.
Brederveld, J. — 3.
Breen, Joh. C. — 2.
Bremmer, R. H. — 3, 366, 368.
Brillenburg, G. Wurth — Zie Wurth.
Bronsveld, A. W. — 2.
Brouwer, A. M. — 66, 80, 84, 88, 89, 108, 109, 110, 113, 114, 116, 143.
Bruining, A. — 133.
Brunner, E. — 6, 316, 328, 381, 384.
Brussaard, Joh. C. — 2.
Bucanus — 297.
Bussy, I. J. de — 136, 137.
Buytendijk, F. J. J. — 384.
Bijlsma, R. — 114, 326, 327.

Calvijn, J. — 18, 66, 83, 109, 110, 120, 121, 127, 137, 163, 164, 178, 185, 200, 201, 204, 225, 240, 241, 244, 249, 252, 256, 258, 260, 261, 262, 266, 267, 269, 271, 272, 274, 275, 280, 283, 285, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 297, 298, 301-304, 324, 325, 326, 327, 332, 348, 350, 355-358, 363, 365-368, 386, 390.
Cannegieter, Tj. — 133.
Cappadociërs, de — 197.
Cartesius, R. — 138.
Chantepie de la Saussaye, D. — 9, 18, 19, 20, 30, 65-72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 89, 91-95, 106-110, 113-115, 152, 162, 166, 266, 382, 389.
Chantepie de la Saussaye, P. D. — 84, 93, 94, 110, 113, 136, 137, 140, 164.
Clemens Alexandrinus — 216.
Coccejus, Joh. — 138.
Cock, Helenius de — 24, 25, 45, 200, 251.
Comrie, Alex. — 59, 62, 201, 204, 266, 275, 277.
Copernicus, N. — 82.
Cramer, S. — 97.
Cramer, J. A. — 324.
Cremer, H. — 171, 322.
Costa, I. da — 30, 31.

Daamen, D. A. — 144.
Dankbaar, W. F. — 365.
Darwin, Ch. — 213, 215, 216, 371.
Daubanton, F. E. — 38, 76, 77, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 104, 113, 229, 373, 376.
Dee, S. P. — 392.
Delitzsch, F. — 105.
Diepenhorst, P. A. — 381.
Dijk, I. van — 382.
Dijk, K. — 3, 384.
Doedes, J. I. — 76, 102, 200, 387.
Doekes, L. — 367.
Dooyeweerd, H. — 146, 183, 316, 328, 334, 341, 342, 349, 384, 391.
Dosker, H. E. — 1, 5, 6, 7.
Dosker, N. H. — 1.
Duker, A. C. — 138, 139.
Duns, Scotus — 195.

Eerdmans, B. D. — 116-121, 124, 125, 133, 134, 135, 136, 141, 143, 145.
Eucken, R. — 317.

Faber, J. — 335.
Fabius, D. P. D. — 112, 113.
Felix, J. W. — 3.
Feisser, J. J. Louet — 333.
Fichte, J. G. — 249.
Fiolet, A. — 91.
Fraine, J. de — 346.
Franz, E. — 328, 329.
Friedrich, G. — 369.
Fruin, R. — 386.

Geelhoed, J. — 3.
Geelkerken, J. G. — 392.
Geesink, W. — 2, 26, 334.
Gelderen, C. van — 2.
Gerhard, Joh. — 290.
Gerretsen, J. H. — 84.
Gildemeester, F. van Gheel — 76.
Gispen, W. H. — 375.
Goethe, J. W. von — 171.
Golterman, W. F. — 133.
Gomarus, F. — 201, 202, 292.
Graaf, S. G. de — 349.
Greijdanus, S. (K.) — 235, 326, 346, 358, 392.
Groen van Prinsterer, G. — 29, 30, 31.
Groenewegen, H. Y. — 153, 162.
Groenewoud, H. G. — 72, 95.
Groot, D. J. de — 324.
Grooten, J. — 341.
Grosheide, F. W. — 390.
Grotius, H. — 353.
Gunning, J. H. — 17, 20, 72-76, 79, 80-85, 86, 87, 90, 91-94, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 105-108, 113, 115, 389.
Gunning, J. H. JHzn. — 72, 106, 143, 144.

Haack, E. — 171.
Haitjema, Th. L. — 6, 316, 323, 324, 348, 349, 354, 361, 362, 363, 368, 387, 388, 391.
Hales, Alexander van — 217.
Harnack, A. — 249, 252, 253.
Hartvelt, G. P. — 366.
Heemskerk, Th. — 380, 381.
Heering, G. J. — 140.
Hegel, G. W. Fr. — 49, 171, 234, 266.
Heidegger, J. H. — 297, 314.
Heideman, E. P. — 2, 5, 6, 8, 160, 316-318, 328, 332-335, 347, 350.
Hepp, V. — 1, 2, 4, 5, 6, 7, 14, 79, 94, 142, 314, 374, 377-381, 384, 386, 387, 390, 391.
Heraclitus, 214.
Herrmann, W. — 171.
Hodge, Ch. — 26.
Hoedemaker, Ph. J. — 35, 107, 111, 262, 288, 289.
Hoekstra, S. — 130, 132-134, 140.
Hoekstra, Tj. — 2, 4, 13, 383.
Hofstede de Groot, P. — 387.
Holland, Gesina, M. — 10.
Honig, A. G. — 2, 13, 91, 174, 277, 319, 320, 321, 380, 392.
Hoor, F. M. ten — 7, 14, 24, 38, 42, 46-54, 63, 264, 283, zie verder Bijlage I.
Huisman, H. — 264.
Hylkema, C. B. — 117, 120-122, 129, 133, 134, 141, 145.

Idema, K. G. — 39.
Ignatius, (van Antiochië) — 286.
Irenaeus — 196, 374.
Itjeshorst, J. — 3.

Jaarsma, C. — 2, 5.
Jacobi, F. H. — 52.
Jager, H. J. — 339.
Janse, A. — 390.
Jansen, J. J. — 2.
Jonker, A. J. Th. — 76
Junius, F. — 258.
Juynboll, T. W. — 142.

Kaftan, J. — 102, 171, 252.
Kant, I. — 42, 71, 77, 79, 124, 126, 163, 211, 249, 314, 317, 341, 375, 381, 387.
Keuchenius, L. W. Ch. — 23, 30.
Kierkegaard, S. — 389.
Kittel, G. — 369.
Kleyn, H. G. — 95, 97, 98.
Kleutgen, J. — 329.
Klinken, L. van — 3.
Kohlbrugge, H. F. — 60, 315.
Kok, A. B. W. M. — 3.
Kooiman, W. J. — 136.
Korff, F. W. A. — 353.
Kramer, G. — 262, 294, 367, 368.
Kreling (O.P.), G. — 183.
Kreulen, J. R. — 62.
Kristensen, W. B. — 2, 5, 328.
Kromsigt, P. J. — 143, 145, 262.
Kruithof, B. — 2, 6, 8, 347, 350.
Krusche, W. — 324, 327, 348, 350, 355, 356, 357, 359, 363, 364, 392.
Kuenen, A. — 9, 10, 45, 115, 116, 132, 135, 140, 145, 170, 381, 387.
Kuyper, A. — 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15-64, 66, 90, 92, 95, 97, 100, 101, 107, 112, 113, 116-121, 127, 132, 133, 141, 145, 152, 171, 173, 174, 200, 204, 205, 239-242, 251, 256, 264, 270, 275, 277, 282, 284, 287, 288, 289, 295-297, 299-301, 313, 320, 325, 326, 346-349, 350, 351, 358-363, 366, 367, 370, 374, 375, 377, 379, 380, 382, 386-389, 391, zie verder Bijlage I.

Kuyper, A. Jr. — 201, 202, 266, 277.
Kuyper, H. H. — 34, 36.
Kuyper, L. W. Ch. — 23.

Lagrange, M. J. — 170.
Lamers, G. H. — 95, 96, 97.
Land, J. N. — 10, 98, 381.
Landwehr, J. H. — 1, 5, 6, 377, 378.
Lasco, Joh. à — 297.
Lengsfeld, P. — 327.
Leo I — 286.
Leo XIII — 328.
Lever, J. — 342.
Liberatore, P. M. — 328-330.
Linde, S. van der — 356, 359.
Lindeboom, J. — 116, 125.
Lindeboom, L. — 4, 23, 27, 35, 37, 38, 45, 46, 49, 52, 64, 383.
Linus — 286.
Lockyer, J. N. — 211.
Lohman, A. F. de Savornin — 7, 23, 27, 30, 32, 35, 37, 95.
Lonkhuyzen, J. van — 60.
Lorentz, H. A. — 3.
Luther, M. — 78, 153, 171, 256, 260, 280, 315, 324, 356, 357, 386.

Macaulay, Th. B. — 139.
Maccovius, J. — 201, 202, 266, 272.
Mackay, A. — 29.
Manser, P. G. M. — 341.
Marck, Joh. à — 26, 31, 32, 73, 353.
Marlet (S.J.), M. Fr. J. — 328.
Martyr, P. — 158, 185.
Masselink, E. — 368.
Mastricht, P. van — 185, 266, 341.
Meuleman, G. E. — 3, 333.
Meulenbelt, H. H. — 96, 97.
Meyenfeldt, F. H. von — 3, 142.
Meyster, F. C. — 3.
Miskotte, K. H. — 72, 126, 391.
Moor, B. de — 73, 193, 314, 345, 353, 386.
Moor, J. C. de — 277.
Muller, P. J. — 27, 101, 388.
Multatuli — 30.
Musculus, W. — 185.

Napoleon, (Bonaparte) — 171.
Nauta, D. — 3.
Nes, H. M. van — 94, 117, 135, 136, 143.
Nietzsche, Fr. — 214.
Niftrik, G. C. van — 66, 78, 89, 382.
Noordtzij, A. — 320.
Noordtzij, M. — 38, 112.
Nijenhuis, W. — 324, 364.
Nygren, G. — 369, 370.

Obbink, H. W. — 94.
Onvlee, L. — 140.
Oorthuys, G. — 262.
Oosterzee, J. J. van — 30, 84, 105, 153, 386, 387.
Opzoomer, C. W. — 133.
Oranje (Huis van) — 385.
Origenes — 197, 216.
Orr, J. — 76.
Ott, H. — 368.
Oyen, H. van — 335, 384.

Pedersen, J. — 142.
Pelagius — 216, 234, 264, 350, 371.
Peursen, C. A. van — 146, 313, 316.
Philo — 189, 196.
Pierson, A. — 71, 342.
Pieters, K. J. — 62.
Plato — 141, 179, 184, 192, 193, 267, 329-331, 370.
Ploeg, J. van der — 319.
Plotinus — 218.
Polanus à Polansdorf — 185.
Polman, A. D. R. — 3, 319, 320-322, 360, 366, 368, 390.
Pont, J. W. — 136.
Popma, K. J. — 391.
Potgieter, E. J. — 378.
Prins, J. J. — 10, 95.
Pseudo-dionysius Areopagita — 192.

Rauwenhoff, L. W. E. — 10, 115
Rénan, A. — 66.
Rhijn, C. H. van — 76, 98.
Rhijn, M. van — 2, 66, 84, 95, 382, 383.
Richel, P. J. — 363, 364.
Ridderbos, Herman — 209, 339, 346.
Ridderbos, J. — 122, 318.
Ridderbos, N. H. — 318, 320, 325.
Ridderbos, S. J. — 313, 347, 349, 350.
Riemens, J. Jr. — 102, 103.
Ritschl, A. — 76, 77, 78, 79, 94, 105, 128, 153, 171, 232, 249, 252, 255.
Robbers, H. — 328, 329.
Robin, L. — 341.
Roessingh, K. H. — 116, 133, 136, 140, 141, 142, 144, 145.
Rombouts (Fr.), S. — 2.
Rossi, P. de — 106.
Rothe, R. — 76, 94.
Rousseau, J. J. — 223.
Ruler, A. A. van — 6, 328, 349, 389.
Rullmann, J. C. — 3.
Rutgers, F. L. — 21, 32, 33, 34, 95.
Ruys-Bavinck, H. — 3, 7.
Ruys, J. A. — 298.
Ruyter, M. A. de — 138.

Saussaye, Chantepie de la — Zie Chantepie.
Scheers, G. P. — 84.
Schelling, F. W. J. — 234, 249, 317, 331.
Schildenberger, J. — 319.
Schilder, K. — 7, 185, 203, 209, 232, 320, 335, 340, 345-347, 349, 350, 383, 384, 390, 391.
Schillebeeckx (O.P.), E. — 319.
Schippers, R. — 326.
Schleiermacher, Fr. — 17, 49, 66, 75, 76, 83, 104, 110, 124, 151, 152, 158, 165, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 228, 249, 252, 266, 274, 297, 331, 353, 375.
Schmidt, H. J. — 21.
Schneckenburger, M. — 200.
Scholten, J. H. — 10, 16, 47, 66, 69, 71, 75, 80, 85, 92, 115, 116, 118, 130, 132, 133, 140, 177, 266, 387, 389.
Schweizer, Al. — 66, 79, 177.
Scotus, Duns — Zie Duns.
Seeberg, R. — 280.
Semmelink, J. H. — 72, 90.
Sizoo, Al. — 389.
Sluis, J. van der — 79, 378.
Smilde, E. — 256, 355, 358.
Smit, H. W. van der Vaart — 372, 385.
Snouck Hurgronje, C. — 3, 4, 7, 22, 135, 141, 142, 381.
Socinus, L. — 353, 371.
Sopper, A. J. de — 183.
Spencer, H. — 184.
Spier, J. M. — 191.
Spruyt, C. B. — 159, 184, 330, 381.

Tak, J. P. R. van Poortvliet — 30.
Terpstra, A. — 39.
Tertullianus — 196.
Teylingen, E. G. van — 390.
Thijm, D. C. — 76.
Tholuck, A. — 355.
Thorbecke, J. R. — 30.
Tiele, C. P. — 10, 115, 164.
Toornvliet, G. — 7.
Trimp, C. — 326.
Troeltsch, E. — 376, 381, 389.
Turretinus, Fr. — 185, 297, 314, 341, 386.
Twissus, G. — 204.

Unnik, W. C. van — 108.
Ursinus, Z. — 185, 225, 262, 267, 297.

Valeton, J. J. P. Jr. — 19, 66, 80, 84-88, 108, 111, 152.
Veenhof, C. — 24, 202, 324, 338.
Veldhuizen, A. van — 94.
Velema, W. H. — 209, 349, 350, 358, 359, 366.
Vellenga, G. — 102, 103, 108, 109, 110, 113.
Verwey, A. — 378.
Vinet, A. R. — 66, 110.
Vitringa, C. — 26.
Vlugt, W. van der — 121.
Voetius, G. — 138, 139, 185, 266, 288, 297, 322.
Vollenhoven, D. H. Th. — 384, 391.
Vonk, C — 361, 364, 366.
Vos, G. — 48.
Vries, S. de — 381.
Walaeus, A. — 297.
Walt, S. P. van der — 2, 5, 6, 160, 315, 328, 331.
Waterink, J. — 3.
Wellhausen, J. — 170.
Wessels, J. H. — 264.
Wielenga, B. — 384.
Wielenga, D. K. — 4, 23, 38.
Wijck, B. H. C. K. van — 133.
Wildeboer, G. — 19, 94, 98, 110-113, 117, 171.
Willigen, A. de — 87.
Witsius, H. — 297.
Woelderink, J. G. — 335, 338-340, 360, 365, 391.
Woltjer, J. — 5, 26.
Wurth, G. Brillenburg — 3.

Young, E. J. — 325, 326.

Zanchius, H. — 297, 367.
Zöckler, O. — 211.
Zuidema, S. U. — 390.
Zweep, L. van der — 3.
Zwingli, U. — 10, 280, 302, 303, 373.

STELLINGEN

1

Voor het calvinistisch Réveil van de vorige en het begin van deze eeuw, is het van groot belang geweest, dat Bavinck zijn persoonlijke en zakelijke controversen met Kuyper niet liet domineren in zijn dogmatische geschriften.

2

In zijn controverse met de moderne theologie hield Bavinck met reden staande, dat de tegenstelling tussen haar en de rechtzinnige theologie niet is te typeren als een tegenstelling tussen naturalisme en supranaturalisme.

3

In Bavincks leer aangaande God is de door Augustinus gechristianiseerde ideeënleer een essentieel bestanddeel.

4

Het ἐν αὐτῷ in Efeze 1 : 4 komt in Bavincks leer aangaande de Raad Gods niet voldoende tot zijn recht.

5

In de hamartologie kiest Bavinck in de controverse tussen realisme en foederalisme niet duidelijk positie.

6

In de behandeling van de ordo salutis nam Bavinck, in navolging van Kuyper, zijn uitgangspunt in de na-reformatorische opvatting van de wedergeboorte.

7

De dogmatiek is de sympathetisch-kritische bezinning op het kerkelijk dogma in onderworpenheid aan de Heilige Schrift.

8

De opvatting van de erfzonde als mera imputatio is moeilijk in overeenstemming te brengen met Ezechiël 18 : 20.

9

De gereformeerde dogmatiek ontwikkele, meer dan tot dusver, het verband tussen de naturen en de staten van Christus.

10

In de controverse met de rooms-katholieke theologie dient in rekening te worden gebracht, dat naar Augustinus' opvatting de gratia vóór de val in karakter verschilt van de gratia na de val.

11

Terecht oordeelt L. Doekes, dat de gereformeerde theologen uit de zeventiende en achttiende eeuw ten aanzien van de kinderen der gelovigen van mening waren, „dasz die Heiligung auf verschiedene Weise stattfinden kann: inzidentell, temporell, definitiv."

(L. Doekes, *Der Heilige. QUADOŠ und HAGIOS in der reformierten Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts,* Franeker, 1960, S. 234).

12

In Jesaja 14 : 4 is de masoretische tekst te handhaven; het is aannemelijk, dat het substantivum מַדְהֵבָה „verdrukking", „benauwdheid", „nood" betekent.

13

In de kritiek van Hesse op het eerste deel van Gerhard von Rads „Theologie des Alten Testaments" treft de uitspraak: „Wir dürfen die „äuszere" Geschichte Israels weder methodisch noch sachlich von der Glaubensgeschichte trennen", doel. Zij is door Von Rad in het voorwoord van het tweede deel niet ontzenuwd.

(Franz Hesse, *Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe,* in: *Kerygma und Dogma,* 4. Jahrgang, Heft 1, 1958, S. 15).

14

Ridderbos' exegese van Romeinen 7 : 14 als het „ik-in-zichzelf" komt in tegenspraak met Romeinen 7 : 25.

(Herman Ridderbos, *Romeinen,* Kampen, 1959, blz. 154).

15

De vraag, of in Filippenzen 2 : 6a de praeëxistente Christus bedoeld wordt, beslist S. Greijdanus niet slechts op exegetische gronden.

(S. Greijdanus, *De Brief van den Apostel Paulus aan de gemeente te Philippi,* Amsterdam, 1939, blz. 186 vlgg.).

16

J. van Lonkhuyzen las de prediking van H. F. Kohlbrugge door de bril van de destijds gangbare dogmatische opvattingen.

(J. van Lonkhuyzen, *Hermann Friedrich Kohlbrugge en zijne Prediking,* Wageningen, 1905).

17

De opvatting van het karakter en het gezag van de confessie, door Helenius de Cock voorgestaan in de afgescheiden kerken, was voor het leven van die kerken van grote betekenis.

18

Het in artikel 31 D.K.O., tweede lid, uitgedrukte „fundamenteel beginsel der Reformatie" (A. F. de Savornin Lohman en F. L. Rutgers, *De Rechtsbevoegdheid onzer plaatselijke Kerken,* Amsterdam, 1887, blz. 20) legt in een conflictsituatie zowel aan de kerkelijke vergaderingen als aan een bezwaarde, de verplichting op alsnog het uiterste te doen om tot overeenstemming te geraken. Hoe zij zich in zulk een situatie hebben te gedragen, is niet bij voorbaat vast te leggen.

19

Ten onrechte stelt A. de Groot, dat in de preken van J. H. van der Palm diens appèl op zijn hoorders „zonder kracht" is.

(A. de Groot, *Leven en Arbeid van J. H. van der Palm,* Wageningen, z.j., blz. 164).

20

Het dilemma heilshistorisch of exemplarisch is ten aanzien van de gereformeerde prediking niet houdbaar.

21

Het pleidooi van Ten Have voor de vernieuwing van de catechese — met name hetgeen hij schreef over het z.g. groepswerk — kan slechts tot schade van de catechisaties worden genegeerd.

22

Nadere bezinning op Genesis 9 : 6, als principiële fundering voor de toepassing van de doodstraf, is gewenst.

23

De gereformeerden zullen, meer dan tot dusver, mede krachtens het in de „Acte van Afscheiding of Wederkeering" verklaarde, de Nederlandse Hervormde Kerk in het streven naar oplossing van het kerkelijk vraagstuk in Nederland moeten betrekken.

24

Het is te betreuren, dat de Evangelische Christelijke Kerk van Nieuw-Guinea in haar belijdenisvorming niet meer rekening hield met de klassiek-reformatorische belijdenisgeschriften zoals b.v. de Heidelbergse Catechismus.

25

Ten onrechte typeert P. Geyl de opstand in 1572 als „de onderwerping van Holland door de Watergeuzen".

(P. Geyl, *Studies en Strijdschriften,* Groningen, 1958, blz. 11).

26

De term „orangistisch", door J. W. Smit gebruikt ter typering van verschillende historici uit de negentiende eeuw, is te weinig genuanceerd om in een wetenschappelijk betoog te worden gebruikt.

(J. W. Smit, *Fruin en de partijen tijdens de republiek,* Groningen, 1958).